



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

## En defensa de la *Gran Conversa*

### Educació liberal, filosofia i moderació política en el pensament de Leo Strauss

Jordi Feixas i Roigé

**ADVERTIMENT.** La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) i a través del Dipòsit Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

**ADVERTENCIA.** La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) y a través del Repositorio Digital de la UB ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

**WARNING.** On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX ([www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)) service and by the UB Digital Repository ([diposit.ub.edu](http://diposit.ub.edu)) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



UNIVERSITAT DE  
BARCELONA

# ***En defensa de la Gran Conversa***

***Educació liberal, filosofia i moderació política en el  
pensament de Leo Strauss***

Jordi Feixas i Roigé

Facultat de Filosofia

Universitat de Barcelona

Programa de Doctorat en Filosofia Contemporània i Estudis Clàssics

Departament de Filosofia

Directora: Dra. M. Margarita Mauri Álvarez

Curs 2017-2018



*Als pares,*



## **Agraïments**

Aquesta investigació no hauria estat possible sense l'ajuda i dedicació de la Dra. Margarita Mauri, de qui he après el rigor i l'atenció als detalls indispensables a l'hora d'abordar una recerca filosòfica. També voldria agrair especialment l'ajuda de la Dra. Judith Swanson i del Departament de Ciència Política de la Boston University, pel seu acolliment durant l'estada realitzada a Boston i per la seva orientació, que em va permetre la descoberta de Leo Strauss i de l'escola de pensament que, després d'ell, encara perviu als Estats Units. Així mateix, dono les gràcies per la inestimable ajuda del Dr. Gregorio Luri i del Cercle Straussia de Les Planes, les converses amb els quals han estat decisivament estimulants per tirar endavant aquest projecte. Finalment, el meu sincer agraïment al Dr. Salvador Giner, que em va permetre conèixer –a través del seus records– el professor Strauss amb qui ell va estudiar a Chicago.



*“When engaging in the study of the philosophy of the past, he must know that he embarks on a journey whose end is completely hidden from him: he is not likely to return to the shore of his time as the same man who left it.”*

*Leo Strauss*





**Resum:** La investigació analitza què es pot esperar de la lectura dels textos del passat i intenta respondre aquesta qüestió a través de l'estudi de l'obra de Leo Strauss (1899-1973). En el transcurs de la recerca, es defensa la filosofia straussiana com una filosofia socràtica, de la qual es deriva la necessitat d'una moderació política i d'una educació liberal capaç de formar una elit política també moderada. L'estudi sosté que la lectura dels textos del passat i la lectura de l'obra de Strauss comparteixen un mateix valor: facilitar possibilitats que es consideraven superades o que, senzillament, havien estat oblidades. La lectura dels *Grans Llibres* del passat constitueix, així, una activitat alliberadora que justifica la pertinència de seguir reivindicant el valor d'*aprendre llegint*.



# Índex

1. Introducció	13
2. Leo Strauss (1899-1973)	25
3. Aprendre llegint. L'educació liberal basada en els <i>Grans Llibres</i>	33
3.1 El caràcter fonamentalment educatiu de l'obra straussiana	35
3.2 El liberalisme dels antics: conservar la virtut	37
3.3 L'educació liberal segons Strauss	40
3.4 L'educació liberal i la responsabilitat cívica: la defensa de la moderació clàssica	60
3.5 Conclusions	91
3.6 Annex: Robert Maynard Hutchins i la Gran Conversa	93
4. Leo Strauss i la recuperació de la filosofia socràtica	109
4.1 Escepticisme en sentit original: l'escola socràtica de Strauss	113
4.2 La crisi de la filosofia política i la necessitat de la història de la filosofia	129
4.3 La filosofia contra l'historicisme: sobre l'existència de problemes fonamentals	159
4.4 La filosofia i la comunitat política: què es pot esperar de la filosofia?	200
4.5 Conclusions	225

5. Tornar a llegir filosòficament o l'hermenèutica straussiana	229
5.1 La condició per entendre la filosofia del passat	232
5.2 La interpretació dels textos del passat en Strauss	240
5.3 L'escriptura i la lectura entre línies	250
5.4 Com cal llegir Strauss	271
5.5 La conversa amb Hans-Georg Gadamer	276
5.6 Història de la filosofia i filosofia	279
5.7 Conclusions	281
6. Reflexions crítiques	283
6.1 Quentin Skinner i la metodologia contextualista	286
6.2 Seguir reclamant la <i>Gran Conversa</i> : de la història a la naturalesa	332
6.3 Qüestions straussianes més enllà de Strauss	337
7. Conclusions	347
7.1 El valor de la lectura dels filòsofs del passat	349
7.2 Strauss: filòsof socràtic	351
7.3 L'aportació straussiana: recuperar possibilitats oblidades	356
8. Bibliografia	359

# **1. Introducció**



L'estudiós de la història de la filosofia que sotmet a anàlisi la seva pròpia pràctica arriba, inevitablement, a la pregunta següent: què es pot esperar de la lectura dels filòsofs del passat? No és una pregunta menor i la seva contestació no es pot considerar en cap cas una obvietat, especialment si hom té present la divergència i varietat que es pot trobar, en el propi debat filosòfic, a l'hora d'oferir una resposta a la qüestió<sup>1</sup>.

Un cop s'ha formulat la pregunta es fa molt difícil prosseguir en els estudis dels filòsofs del passat sense tenir, com a mínim, una temptativa de solució. I és que l'expectativa amb la qual hom encara la lectura és un element essencial de la mateixa lectura. Aquest és, precisament, el punt de partida de la present investigació: la pregunta d'un estudiant de la història de la filosofia i, concretament, de la història de la filosofia política, per allò que pot esperar del seu estudi.

---

<sup>1</sup> Quentin Skinner, un dels principals historiadors de la filosofia en l'actualitat, ha emfatitzat que el principal aprenentatge que hom pot obtenir de les idees del passat és precisament la divergència amb les idees del present. Així, el gran valor de la història de la filosofia consistiria a entendre la contingència i particularitat contextual de tot pensament. SKINNER, Q., "Meaning and Understanding in the History of Ideas" a SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 57-89. P. 88-89. En certa manera, aquesta és una expressió del caràcter historicista de la història de la filosofia actual, amb el seu èmfasi en la relació determinant entre pensament i context. Cf. RORTY, R., SKINNER, Q., SCHNEEWIND, J.B., *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. En canvi, autors com Allan Bloom han entès que hi ha problemes humans permanents amb els quals els grans llibres de la història del pensament posen en contacte i sobre els quals aquestes obres permeten reflexionar. En aquest cas, el valor de la història de la filosofia aniria més enllà del valor atorgat pels historicistes, això és, més enllà de la constatació de la diferència històrica o de la contingència de tota creença. Vegi's BLOOM, A., *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster Inc., 1987. P. 252.



La pregunta sobre què es pot esperar de la història de la filosofia ha estat objecte de reflexió rigorosa per part d'alguns pensadors. Un d'ells és el filòsof jueu d'origen alemany i exiliat als Estats Units Leo Strauss (1899-1973), molt possiblement un dels estudiosos que amb més seriositat i profunditat va tractar la citada qüestió. Ho va fer a través de les seves pròpies paraules i a través de les seves accions, dedicant tota una vida a l'estudi dels pensadors del passat<sup>2</sup> i a la reivindicació del fet que es podia aprendre no només *sobre* ells i el seu temps, sinó també *d'ells* i *a través* seu. En contra del pensament historicista radical, va reivindicar la possibilitat d'un aprenentatge *dels* filòsofs del passat, amb qui l'estudiós del present comparteix uns problemes fonamentals<sup>3</sup>. Aquest fet justifica l'elecció de l'estudi del pensament straussià com a àmbit de recerca d'una possible resposta a la pregunta pel valor de la història de la filosofia i, particularment, de la història de la filosofia política. Convé afegir, a més, que fer-ho no suposa imposar sobre el pensament de Strauss una pregunta que li sigui aliena –fet notablement important si es té present que l'autor sempre va defensar la necessitat de deixar-se guiar per les qüestions proposades pels propis autors que hom pretén estudiar, i no per qüestions imposades per l'historiador o l'estudiós de la filosofia.

Strauss va relacionar la importància de la lectura dels filòsofs del passat amb diverses qüestions. Primerament, amb l'educació liberal entesa com una educació basada en la lectura dels *Grans Llibres* de la tradició occidental. En segon lloc, amb la filosofia, que en el temps present i degut a les condicions

---

<sup>2</sup> Especialment els filòsofs polítics del passat.

<sup>3</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953. P. 23-24.

d'aquest present, no pot separar-se d'aquesta lectura. A més, la importància de la lectura dels filòsofs del passat és, en el pensament straussià, indissociable de la reflexió que aquest mateix autor va fer sobre l'*art* de llegir i escriure filosòficament. Finalment, no es pot passar per alt el fet que Strauss va aprendre el valor de la lectura filosòfica dels textos del passat en la lectura d'aquests mateixos textos, això és, a partir de l'estudi de les grans mentes de la història de la filosofia. És aquest estudi dels *Grans Llibres* del passat el que, seguint les paraules del propi autor, aquí s'ha anomenat "La *Gran Conversa*". Aquesta denominació prové de la idea que els *Grans Llibres* de la tradició occidental i els seus autors van mantenir un diàleg sobre un conjunt de problemes que són permanents precisament perquè són humans. Estudiar la *Gran Conversa*, llavors, podria ser un exercici altament valuós per entendre quelcom, no només sobre el passat, sinó sobre allò que transcendeix les particularitats temporals.

Precisament per això, aquesta investigació versarà sobre els àmbits del pensament straussià anteriorment esmentats: 1) l'educació liberal, 2) la concepció straussiana de la filosofia i de la filosofia política i 3) l'*art* de l'escriptura i la lectura filosòfiques. En tots ells es farà referència a les lliçons que Strauss va obtenir de les seves lectures.

Un estudi com el que aquí es planteja s'enfronta, però, amb notables dificultats. Primerament, convé tenir present que Strauss va dedicar la seva activitat acadèmica, fonamentalment, a l'elaboració de comentaris sobre el pensament d'altres autors, comentaris en els quals es fa difícil distingir el pensament del propi comentarista. L'ús habitual del condicional o del subjuntiu dificulta saber, en molts casos, si Strauss està afirmant quelcom propi o segueix comentant el

text estudiat. Saber on acaba el comentari i on comencen les afirmacions del comentarista esdevé una tasca complicada. També és necessari considerar la dificultat lligada al fet que la prosa straussiana és deliberadament obscura –per raons que caldrà determinar. A més, el corpus straussià ofereix reflexions sobre una gran varietat de qüestions i d'autors, fet que obliga a l'interpret de Strauss a familiaritzar-se amb un nombre elevat de problemes filosòfics.

Són aquestes dificultats les que molt possiblement han contribuït a generar un debat ric i complex sobre el pensament d'aquest autor. A Strauss se l'ha considerat, entre d'altres coses, un partidari del dret natural, proper a les posicions filosòfiques més conservadores; també se l'ha jutjat com un escèptic en el sentit socràtic/platònic del terme; alguns han vist en ell i en el seu pensament un deixeble no del tot fidel de Friedrich Nietzsche i altres l'han considerat un pensador religiós. Més enllà de l'àmbit acadèmic, a més, el seu pensament ha estat relacionat –per part de periodistes i acadèmics– amb el moviment neoconservador dels Estats Units i, fins i tot, ha estat acusat de teixir, des de l'ombra, polítiques específiques desenvolupades pel Partit Republicà. Totes aquestes posicions han rebut les respostes –en alguns casos molt contundents– d'interprets del pensament straussià<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Per observar aquest ventall de divergències interpretatives, vegi's PANGLE, T., "Editor's Introduction" a STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. x-xi. Cf. PIPPIN, R., "The Modern World of Leo Strauss", *Political Theory*, 20 (1992) 3, p. 449. Cf. HART GREEN, K., (Ed.) "Editor's Introduction: Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker" a HART GREEN, K., *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1997. Pp. 1-2.

Precisament a causa d'aquesta alta complexitat és pertinent definir, de forma molt clara, l'àmbit i els objectius que pretén satisfer un treball dedicat a Strauss. Així, primerament aquesta investigació perseguirà respondre la qüestió sobre el valor i possibilitats de la lectura dels filòsofs del passat, amb l'ajuda de l'aportació straussiana. A més, intentarà contribuir a la comprensió del pensament de Strauss sobre les qüestions més importants de la seva aportació. En el marc d'aquest segon objectiu s'oferirà un posicionament propi en el complex debat interpretatiu sobre les idees d'aquest autor i, finalment, es definiran determinades crítiques fetes a Strauss i es defensaran alguns elements de la seva contribució filosòfica. Així doncs, aquest estudi és sobretot una investigació en l'àmbit de la història de la filosofia contemporània que ha de determinar dues grans qüestions: què va defensar Strauss i si la seva aportació pot seguir essent defensada o no.

Es fa necessari, també, ser molt explícit pel que fa allò que no pretén ser aquesta investigació: en aquestes pàgines, no es trobarà una biografia intel·lectual de Strauss<sup>5</sup>. Per bé que la present recerca s'ha basat en la lectura de la pràctica totalitat de l'obra straussiana i per bé que es recorreran gairebé totes les qüestions que es poden considerar centrals en el pensament straussià, no es pretén oferir un relat sobre l'evolució intel·lectual de l'autor ni sobre el conjunt

---

<sup>5</sup> Es poden trobar diverses biografies intel·lectuals sobre Leo Strauss de notable qualitat, entre les quals destaquen especialment els treballs de Daniel Tanguay i Gregorio Luri. Vegi's TANGUAY, D., *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. New Haven and London: Yale University Press, 2007. LURI, G., *Erotismo y prudencia: biografía intelectual de Leo Strauss*. Encuentro: Madrid, 2012. La de Luri és, sens dubte, la biografia més ben documentada pel que fa la xarxa de relacions de Strauss amb el clima intel·lectual del moment, amb constants referències a tota una generació de pensadors que van marcar profundament la filosofia del segle XX i amb els quals Strauss va tenir contacte.

de relacions i influències que van tenir a veure amb aquesta evolució. Aquest és un estudi sobre un element central de l'aportació del filòsof alemany com és la importància de la lectura filosòfica dels textos del passat, element que certament manté relació amb moltes altres qüestions tractades per l'autor, però que no es pretenen abordar amb la profunditat pròpia d'altres estudis<sup>6</sup>.

També s'ha de tenir present que les reflexions que s'ofereixen a continuació no persegueixen entrar en debat amb les nombroses interpretacions sobre els diversos filòsofs elaborades per Strauss. Aquesta és una feina reservada a les poques persones que poden tenir el domini que Strauss tenia sobre una gran varietat d'autors, la seva llengua i la seva filosofia. Així, aquí s'investigarà allò que Strauss va aprendre en les seves lectures, deixant per estudis futurs la possibilitat de criticar alguna d'aquestes lectures.

Dit això, tot i la necessària prudència que ha d'acompanyar les intencions d'aquest estudi, la present investigació intentarà aportar alguns elements que, si bé potser no són del tot originals, no han estat prou ressaltats per estudis anteriors dins la historiografia straussiana. En aquest sentit, s'oferirà una reflexió sobre el caràcter fonamentalment pedagògic de la filosofia straussiana, element que no ha rebut l'atenció que es mereix en la majoria d'estudis precedents fets sobre l'autor. A diferència d'aquests, es defensarà que Strauss fou, sobretot, un educador –encara que un educador especial, això és, un educador socràtic o un educador en el sentit més elevat del terme. També es

---

<sup>6</sup> Els textos de referència més significatius han estat, doncs, els de maduresa. Tot i així, no s'ha renunciat a recórrer a la joventut intel·lectual de l'autor. En els casos que s'ha fet, s'ha parat molta atenció a si l'autor mantenia o modificava les seves visions de joventut –la qual cosa s'explicitarà quan calgui.

considerarà la situació de l'educació liberal straussiana en el marc de l'educació liberal en general –element que pot ajudar a comprendre i defensar la necessitat d'una recuperació d'aquest tipus d'educació. Finalment, es reflexionarà sobre un possible debat amb un dels crítics més significatius de la historiografia straussiana: Quentin Skinner, amb l'objectiu no només de defensar Strauss sinó de mostrar que alguns dels seus crítics més contundents no estan tan lluny com podrien pensar d'allò que reivindicava el filòsof jueu.

Per tal d'intentar satisfer els objectius plantejats, la metodologia seguida ha estat aquella pròpia de la filosofia tal com, precisament, Strauss la va practicar: a través de l'exegesi de textos. Així doncs, a continuació es presentarà un comentari crític de diversos textos straussians, resseguint allò que deia l'autor, tot intercalant les reflexions que s'han considerat necessàries. L'elecció dels textos s'ha fet tenint en compte la importància que tenen en relació a cada una de les qüestions tractades. Així, per cada tema tractat hi ha determinats textos que són especialment rellevants perquè, en ells, Strauss va parar especial atenció precisament a aquests temes. L'anàlisi d'aquestes obres serà complementada amb la referència a altres textos que, si bé no tracten de forma central el tema que s'està analitzant, sí que ofereixen reflexions complementàries que poden ser de notable importància per entendre allò que s'està investigant.

En aquest punt convé fer un comentari ulterior sobre la lectura de les fonts. Strauss va publicar quinze llibres, sense tenir en compte les obres que van aparèixer pòstumament. D'aquests quinze llibres, 3 van ser escrits en alemany i la resta en anglès. Dels 130 treballs (aproximadament) –articles, ressenyes i

conferències publicades– la gran majoria van ser escrits també en anglès i els pocs que van aparèixer en alemany o en francès es poden trobar –excepte només quatre articles de joventut– traduïts a l’anglès. Tenint present aquestes dades i el fet que aquest estudi està especialment interessat en el Strauss de maduresa, sembla justificada l’aproximació al text de l’autor des de la llengua anglesa. Finalment, també és necessari deixar clar que aquesta recerca sempre ha prioritzat el punt de vista de Strauss –no el dels seus intèrprets, per bé que les seves interpretacions hagin estat estudiades. Aquesta manera de procedir es deu al respecte per una de les principals tesis straussianes, que va ser la defensa de la suspensió del judici sobre els punts de partida d’aquell que s’apropa al text, fins i tot sobre les seves pròpies preguntes, per deixar-se portar –com a lector– pels autors estudiats.

L’estudi que s’ofereix a continuació estarà estructurat en diversos capítols, cada un d’ells dedicat a un àmbit del pensament straussià que manté una relació directa amb el valor de la lectura dels filòsofs del passat. Primerament, hom trobarà la reflexió dedicada a l’educació liberal straussiana. Després, la recerca avançarà sobre el concepte straussià de filosofia i de filosofia política, incloent aquí allò que implica, políticament, aquest concepte. En tercer lloc, s’abordarà la qüestió de la lectura i l’escriptura filosòfica, investigant també en aquest punt com cal llegir el propi Strauss. Finalment, s’oferiran unes reflexions crítiques on es prendrà posició sobre diverses de les qüestions suscitées pel propi estudi i, en darrer terme, unes conclusions. En cada un dels capítols, es podrà trobar la interpretació del text straussià, acompanyada de la discussió amb altres intèrprets i, quan calgui, també una reflexió crítica sobre els problemes i possibilitats del plantejament straussià. Els citats capítols seran precedits per

una breu referència biogràfica que ha de permetre situar el marc històric en el qual va viure l'autor.

\* \* \* \* \*

Abans de prosseguir, és imprescindible fer un aclariment sobre com s'ha abordat la lectura de l'obra de Strauss. Un dels debats principals al voltant dels seus textos ha estat aquell que versa sobre si Strauss va practicar o no l'anomenada escriptura entre línies. És clar que l'autor va redescobrir en els autors del passat un art de lectura i escriptura que tenia a veure amb concepcions filosòfiques pròpies, especialment, dels temps pre-moderns i que demanava del filòsof practicar la moderació a l'hora de traslladar el seu pensament<sup>7</sup>. En el capítol dedicat a les qüestions hermenèutiques s'abordarà com cal entendre aquesta descoberta i si Strauss va imitar o no aquesta manera d'escriure o de quina manera va adoptar aquest art. Per ara i per tal de deixar constància per avançat del criteri de lectura que s'ha seguit, convé afirmar que, a diferència d'allò que han defensat altres intèrprets, en aquest estudi s'ha considerat que Strauss no va afirmar tesis amb les quals no estigués d'acord – no hi ha mentida, per noble que es pugui considerar, en els seus textos<sup>8</sup>. Sí que

---

<sup>7</sup> La moderació del filòsof era fruit de la consciència del fet que la filosofia podia posar en perill l'estabilitat de les comunitats polítiques on aquesta filosofia apareixia. Hi havia certes lliçons que no es podien pronunciar obertament perquè podrien posar en situació de risc els fonaments morals que tota comunitat necessita. Per això, els filòsofs practicaven una escriptura que només permetia l'accés a aquestes lliçons als més capacitats, oferint al mateix temps lliçons per a la resta de lectors que contribuïen a l'estabilitat de la comunitat política.

<sup>8</sup> Les raons d'aquest posicionament seran argumentades degudament en el capítol referit a les qüestions hermenèutiques. S'ha triat aquesta manera de procedir perquè els arguments sobre l'escriptura que va practicar Strauss no es poden separar de l'extensa reflexió de l'autor sobre la



hi ha silencis, omissions, falta de claredat i referències poc explícites, amb la voluntat –com s'intentarà argumentar– fonamentalment pedagògica de convidar a pensar als seus lectors i, a la vegada, ser curós amb les responsabilitats cíviues que ell considerava que tota escriptura filosòfica havia de mantenir. Ara bé, no hi ha res amagat en el text Straussià que no es pugui copsar en l'atenta mirada a la literalitat del text –una literalitat que és sincera: “The problem inherent in the surface of things, and only in the surface of things, is the heart of things.”<sup>9</sup>

---

lectura dels textos del passat, reflexió que a la vegada serà compresa amb més claredat després d'exposar les idees straussianes sobre l'educació liberal i la filosofia.

<sup>9</sup> STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe (Illinois): The Free Press, 1958. P. 13.

## **2. Leo Strauss (1899-1973)**



Leo Strauss va néixer el 20 de setembre de 1899 a Kirchhain, localitat rural prop de Marburg, a l'estat prussià de Hesse. Es va criar en una família jueva ortodoxa que seguia estrictament els rituals jueus encara que no des d'un coneixement profund del judaisme<sup>10</sup>. La seva joventut es va desenvolupar en el que el propi Strauss va jutjar com un clima de pau entre jueus i els seus veïns no jueus, encara que fou conscient de les dificultats que experimentaven els seus correligionaris en altres punts d'Europa<sup>11</sup>. D'adolescent, va estudiar al *Gymnasium Philppinum* de Marburg, època en la qual es va despertar en ell la consciència sionista: als 17 anys es va convertir a l'estricta sionisme polític. També fou l'època del primer contacte amb la filosofia i de la lectura "furtiva" d'Arthur Schopenhauer i Friedrich Nietzsche<sup>12</sup>. Per raons de proximitat, un cop acabada l'etapa del *Gymnasium* va estudiar filosofia a la Universitat de Marburg, centre del neokantisme fundat per Herman Cohen. Posteriorment es traslladà a Hamburg, on va presentar la seva tesi doctoral sota la direcció d'Ernst Cassirer, titulada *El problema del coneixement en la doctrina filosòfica de Heinrich Jacobi*. Amb el títol de doctor adquirit, es va dirigir a la universitat de Friburg, on coneixeria Edmund Husserl i Martin Heidegger<sup>13</sup> –dos filòsofs d'importància notable en la seva trajectòria, especialment el darrer.

La joventut intel·lectual de Strauss va tenir per objecte d'estudi, especialment, les qüestions religioses i el seu principal interès en els primers anys com a

---

<sup>10</sup> STRAUSS, L., KLEIN, J., "A Giving of Accounts", *The College*, 22 (1970) 1, pp. 1-5. P. 2.

<sup>11</sup> STRAUSS, L., "Why We Remain Jews?" a HART GREEN, K., (Ed.) *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1997. Pp. 312-356. (Or. Edition 1962). P. 313.

<sup>12</sup> STRAUSS, L., KLEIN, J., "A Giving of Accounts". P. 2.

<sup>13</sup> Idem.

acadèmic era la teologia<sup>14</sup>. El “problema jueu” està en l’inici de les seves investigacions i l’anomenat “problema teològic-polític”, una formulació més complexa de l’anterior, serà la principal qüestió tractada en les seves investigacions<sup>15</sup>. Aquests dos problemes, que tenen en la relació entre filosofia, religió i política un dels seus elements centrals<sup>16</sup>, seran un dels pilars fonamentals de la seva recerca.

Després de la I Guerra Mundial, durant la qual va ser destinat a Bèlgica com a intèrpret<sup>17</sup>, va viure encara a Alemanya durant els primers anys de la República de Weimar, fins que l’amenaça del nazisme l’obligà a traslladar-se a França, després a Gran Bretanya i, finalment, als Estats Units. L’experiència de Weimar com una república feble i les seves bases ideològiques liberals, incapaces de donar una justificació contundent de la defensa del propi règim, marcarien profundament la perspectiva filosòfico-política de l’autor<sup>18</sup>.

Als Estats Units, Strauss va trobar un lloc on establir-se definitivament. Ho va fer primer a Nova York, a la *New School for Social Research* i, després, a la Universitat de Chicago, on desenvoluparia la seva maduresa intel·lectual. Per

---

<sup>14</sup> Idem.

<sup>15</sup> STRAUSS, L., “Preface to *Spinoza’s Critique of Religion*” a STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. Pp.224-259. P. 224. Cf. STRAUSS, L., “Preface to *Hobbes Politische Wissenschaft*” a HART GREEN, K., *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1997. Pp. 453-456. P. 453.

<sup>16</sup> De fet, el problema teològic-polític és aquell que versa sobre la tensió entre filosofia i la forma de vida de tota comunitat política –que sempre conté un element absolut, un *allò* sagrat sobre el qual se sosté. Ho ha senyalat adequadament SALES, J., “Leo Strauss i la identitat de la civilització”, *Relleu*, 80 (2014) [Versió Online].

<sup>17</sup> LURI, G., *Erotismo y prudencia*. P. 25.

<sup>18</sup> STRAUSS, L., “Preface to *Spinoza’s Critique of Religion*”. P. 2-3.

raons que es podran observar posteriorment, aquell jove Strauss notablement crític amb la democràcia liberal va anar esdevenint un “amic i aliat” de la democràcia liberal, per bé que no un adulator<sup>19</sup>. Gran Bretanya i Estats Units no eren Weimar i, a més, els seus estudis el van anar convenent que la feblesa de la democràcia liberal, lligada a la feblesa del racionalisme liberal modern, podia ser superada si hom parava atenció a les arrels premodernes d'aquest règim polític<sup>20</sup>.

Fou als Estats Units on Strauss es consolidà com a acadèmic, donant lloc a les reflexions més importants del seu pensament –reflexions en cap cas aïllades d'aquelles amb les quals el “Strauss europeu” ja havia treballat. Aquí se segueix perfilant un corpus de pensament que, hereu del descontentament de joventut amb la filosofia moderna, buscarà en els autors medievals i clàssics respostes alliberadores de l'atzucac filosòfic modern. Les grans qüestions que abordarà el Strauss de maduresa seran el debat entre raó i revelació, la qüestió del dret natural, la crítica a l'historicisme i al positivisme, el debat entre poesia i filosofia, l'escriptura i la lectura filosòfiques i, relacionats amb tots ells, la defensa de la lectura dels filòsofs del passat com a un aprenentatge valuós, també pel present. Totes aquestes reflexions es podrien englobar afirmant que

---

<sup>19</sup> STRAUSS, L., “Liberal Education and Responsibility” a STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Pp. 9-25. P. 24.

<sup>20</sup> STRAUSS, L., “The Three Waves of Modernity” a GILDIN, H., (Ed.) *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*. Detroit: Wayne State University Press, 1989. Pp. 81-98 (Ed. Or. 1975). P. 98.

l'obra de Strauss va ser un continuat i profund estudi sobre la filosofia –en un sentit genuí<sup>21</sup>– i el seu paper en relació amb el conjunt de la vida humana.

També fou als Estats Units on esdevingué mestre de tota una generació d'estudiosos de la filosofia política i la seva història que marcà profundament, fins avui dia, l'acadèmica estatunidenca. La seva manera d'entendre l'aproximació a la filosofia política i a la seva història van constituir un embat contundent contra la ciència política i la historiografia imperants en aquell moment i, en el present, encara són la causa de divisions acadèmiques importants en el món universitari nord-americà –fins i tot entre els propis straussians (si és que un terme així pot ser emprat amb legitimitat)<sup>22</sup>.

L'any 1969 Strauss es va traslladar al *Saint John's College d'Annapolis*, l'última destinació acadèmica fins la seva mort el 18 d'octubre de 1973<sup>23</sup>. El Saint John's era i encara és, avui, una institució que manté una pedagogia molt propera a

---

<sup>21</sup> La filosofia tal com la va entendre Strauss no és un sistema o un conjunt de doctrines, sinó un tipus de vida dedicada a la recerca del coneixement sobre les qüestions més importants. Vegi's STRAUSS, L., "Progress or Return?" a STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 227- 270. P. 260. Cf. STRAUSS, L., "The Mutual Influence of Theology and Philosophy" a EMBERLEY, P., COOPER, B., *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*. Columbia and London: University of Missouri Press, 1993. Pp. 217-234. P. 223.

<sup>22</sup> SMITH, G.B., "Leo Strauss and the Straussians: An Anti-Democratic Cult?", *PS: Political Science and Politics*, 30 (1997) 2, pp. 180-189. Cf. GOTTFRIED, P., "Strauss and the Straussians", *Humanitas*, 18 (2005) 1-2, pp. 26-30. Cf. ZUCKERT, M., ZUCKERT, C., *The truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2006. P. 21 i 29.

<sup>23</sup> LURI, G., *Erotismo y prudencia*. P. 326 i 330.

aquella que aquest filòsof hauria valorat: una educació liberal basada en la lectura dels *Grans Llibres* de la tradició.





**3. Aprendre llegint.**  
**L'educació liberal basada**  
**en els *Grans Llibres***



### 3.1 *El caràcter fonamentalment educatiu de l'obra straussiana*

Una de les tesis principals que pretén defensar aquesta recerca és que Strauss va ser, sobretot, un educador. Un educador en un sentit peculiar, però al capdavall un educador. Això és així perquè, com s'intentarà fer evident en capítols posteriors, la seva concepció d'allò que és la filosofia no es pot separar d'un element pedagògic essencial. És per això que s'ha de criticar la poca atenció<sup>24</sup> que s'ha dedicat a aquesta faceta fonamental de la trajectòria straussiana i s'ha de reivindicar el paper que l'educació va tenir en la vida i obra de Strauss<sup>25</sup>.

La tesi a favor del caràcter fonamentalment pedagògic de la filosofia straussiana ha de començar a defensar-se des de les pròpies paraules de l'autor. Ell mateix afirmà que “[...] education is in a sense the subject matter of my teaching and my research.” Va matisar aquestes paraules –aquest “in a sense”– explicant que estava gairebé únicament preocupat pel fi més elevat de l'educació, això és,

---

<sup>24</sup> Algunes veus han reclamat, encara que no de forma emfàtica, la rellevància de l'educació en el pensament straussià. Vegi's, especialment, KRISTOL, W., LENZNER, S., “What was Leo Strauss up to?”, *Public Interest*, 153 (2003), pp. 19-39. P. 39. Alguns estudiosos, per bé que han considerat la importància de l'educació liberal en Strauss, han jutjat la interpretació d'aquesta qüestió com a exempta de problemes –un judici que, com es veurà, no és adequat. Vegi's SCHRAM, G. N., “The Place of Leo Strauss in a Liberal Education”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 19 (1991) 2, pp. 201-216. P. 201.

<sup>25</sup> En una carta a Gershom Scholem del 19 de març de 1953, Strauss afirma: “Espero que sepa que no soy un filósofo: soy *professor of political philosophy*.” STRAUSS, L., SCHOLEM, G., *Correspondencia 1933-1973*. Valencia: Pre-Textos, 2009. P. 87. La sinceritat amb la qual Strauss va abordar certes qüestions en la seva correspondència amb Scholem, especialment les qüestions relatives al judaisme, fa difícil concloure que la citada afirmació constitueixi un acte d'ironia. Tanmateix, fins i tot en cas que Strauss es considerés a si mateix un filòsof, la concepció filosòfica que defensava, com es veurà, implicava un element pedagògic fonamental – així, la tesi defensada en aquestes pàgines es manté intacta.

l'educació del "príncep perfecte"<sup>26</sup>. Aquest matís no és menor i no es pot separar de les ressonàncies socràtico-platòniques que acompanyaran tota l'obra straussiana: el príncep perfecte és, en Plató, el filòsof que governa. El propi Strauss recorda que, per Plató, el filòsof és l'únic veritable rei<sup>27</sup>. En pàgines posteriors es precisarà com cal entendre aquesta categoria humana en Strauss i el problema de la relació entre filosofia i govern. Per ara, les paraules de l'autor permeten deixar clara la centralitat de l'esforç pedagògic en el seu pensament – un esforç pedagògic entès com aquell que condueix a la forma més alta d'educació: la filosofia.

Definida aquesta faceta central, cal entendre què entenia Strauss per educació i quina relació va mantenir amb aquesta pràctica. Per fer-ho, s'estudiaran especialment tres textos: "What is Liberal Education?", "Liberal Education and Responsibility" i el prefaci de l'obra on Strauss va recollir-los, *Liberalism Ancient and Modern*<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> STRAUSS, L., "Liberal Education and Responsibility". P. 9.

<sup>27</sup> STRAUSS, L., "What is Liberal Education?" a STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Pp. 3-8.

<sup>28</sup> S'ha considerat aquest llibre com l'obra més exotèrica de Strauss. Vegi's ALCORIZA, J. LASTRA, A., "Introducción" a STRAUSS, L., SCHOLEM, G., *Correspondencia 1933-1973*. Pp. 9-30. P. 28. El mot exotèric ha de ser entès com a fent referència a aquella escriptura dedicada al públic no filosòfic. Si hom té present que la filosofia era entesa per Strauss, necessàriament, com un camí des de les opinions –que sempre són del gran públic– fins al coneixement –que és prerrogativa d'uns pocs, començar l'estudi de Strauss per una de les seves obres més exotèriques sembla plenament justificat.

### 3.2 *El liberalisme dels antics: conservar la virtut*

Si hom comença pel citat “Prefaci”, el primer que hi trobarà és una informació especialment rellevant per entendre el liberalisme tal com el va concebre Strauss i, per tant, per entendre quina classe de liberal era aquest autor en la seva maduresa intel·lectual<sup>29</sup>. Quan Strauss parla de liberalisme, ho fa en el que considera el sentit original d’aquest terme: en la seva accepció primerenca, ser liberal tenia relació amb practicar la virtut de la liberalitat i, “If it is true that all virtues in their perfection are inseparable from one another, the genuinely liberal man is identical with the genuinely virtuous man.”<sup>30</sup> Strauss estableix una relació entre liberalisme i virtut que ell mateix reconeix que no és pròpia de la concepció actual sobre el liberalisme. En els temps de l’autor, ser liberal vol dir no ser conservador, mentre que en la seva accepció original, el liberalisme s’ha de considerar –en termes generals– lligat a una posició conservadora<sup>31</sup>. El liberalisme de Strauss serà, així, un liberalisme d’inspiració clàssica.

Strauss no explicita la relació entre liberalisme original i conservadorisme actual, fet que podria portar a confusions sobre el tipus de conservador que era Strauss. L’explicació que s’ofereix en aquest estudi permetrà aclarir aquesta qüestió. De moment, convé avançar que el conservadorisme de Strauss es basa en l’intent de conservar les possibilitats que la filosofia política clàssica ofereix al pensament –així com les lliçons de moderació política que hi van lligades–,

---

<sup>29</sup> El fet que el Strauss de maduresa pugui ser considerat un liberal és quelcom en cap cas evident i que necessita ser justificat –justificació que s’oferirà més endavant.

<sup>30</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. ix.

<sup>31</sup> Ibid. P. x.

unes possibilitats que ell considerava progressivament eliminades per la filosofia moderna. Conservar possibilitats difereix de forma fonamental de conservar posicions filosòfiques o dogmes. En aquest sentit, el conservadorisme de Strauss no és el conservadorisme habitual.

Prosseguint amb la reflexió sobre el liberalisme, Strauss afegeix que la filosofia política premoderna i especialment la filosofia política clàssica eren liberals en el sentit original del terme. Tot i així, recordant la relació entre liberalisme en sentit original i conservadorisme, l'autor afirma que aquest tipus de filosofia no podia ser senzillament conservadora si es té present que la filosofia clàssica “[...] it is guided by the awareness that all man seek by nature, not the ancestral or traditional, but the good.”<sup>32</sup> És més, la filosofia política clàssica es mostrava en contra de la possibilitat d'un estat universal –model d'estat que Strauss sembla relacionar, en aquest i en altres punts de la seva obra, amb el liberalisme occidental modern<sup>33</sup>–, tot afirmant que la societat natural per a l'home és la ciutat, això és, una societat tancada. En altres paraules, per la filosofia política clàssica, “[...] every political society that ever has been or will be rests on a particular fundamental opinion which cannot be replaced by knowledge and hence is of necessity a particular or particularistic society.”<sup>34</sup> D'aquesta lliçó, la filosofia política clàssica en derivava una altra en relació al filòsof: aquest havia

---

<sup>32</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. x.

<sup>33</sup> STRAUSS, L., “The Crisis of Our Time” a SPAETH, H. J., (Ed.) *The Predicament of Modern Politics*, Detroit: The University of Detroit Press, 1964. Pp. 41-54. Especialment, pp. 44-47.

<sup>34</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. x. El propi Strauss estava d'acord amb aquesta concepció política atribuïda als clàssics. En la conferència “The Crisis of Our Time” assegurà que l'experiència del comunisme havia demostrat la impossibilitat d'un estat universal i la necessitat de conformar-se, en el futur previsible, amb el fet que la societat política sempre és una societat particular i particularista. Vegi's STRAUSS, L., “The Crisis of Our Time”. P. 47.

d'escriure d'una manera completament diferent d'aquella que faria servir si una societat perfectament racional fos possible.<sup>35</sup> En aquestes reflexions, Strauss ofereix diversos elements que tenen un paper fonamental en el conjunt del seu pensament: liberalisme en sentit original, virtut, conservadorisme i moderació retòrica per part del filòsof.

---

<sup>35</sup> Idem.



### 3.3 L'educació liberal segons Strauss

Passant del terme “liberal” al “d’educació liberal”, ja en el text “What is Liberal Education?”, Strauss considera que aquest tipus d’educació és educació en cultura o cap a la cultura. La cultura avui dia vol dir el cultiu de la ment, això és, “[...] the taking care and improving of the native faculties of the mind in accordance with the nature of the mind”<sup>36</sup>. Aquest cultiu necessita mestres: les grans ments que, molt de tant en tant, apareixen en la història i a les quals només es pot accedir a través dels *Grans Llibres*<sup>37</sup>.

És important remarcar que aquesta educació no es pot convertir, en cap cas, en adoctrinament, ja que els grans pensadors no estan d’acord en relació a les qüestions més importants<sup>38</sup>. Per tant, aquesta educació no imposaria una determinada posició sobre les qüestions fonamentals tractades pels grans pensadors, sinó que col·locaria l’alumne davant d’un conjunt de problemes fonamentals i d’una varietat notable de respostes donades a aquests problemes. En aquest punt, Strauss localitza una dificultat que no resoldrà, almenys de moment. L’autor ha afirmat que l’educació liberal és educació vers la cultura, però es pregunta: cap a quina cultura? Es fa aquesta pregunta perquè, segons ell, “Our notion of liberal education does not seem to fit an age which is aware of the fact that there is not *the* culture of *the* human mind, but a variety of cultures.

---

<sup>36</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 3.

<sup>37</sup> Idem.

<sup>38</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 4. Quan Shadia Drury considera que, per Strauss, els filòsofs no discrepen en cap qüestió substantiva, no parteix d’una lectura adequada. Vegi’s DRURY, S., *Leo Strauss and the American Right*. New York: Saint Martin’s Press, 1999. P. 49.

[...] Culture is now no longer, as people say, an absolute, but has become relative.”<sup>39</sup> Com ja s’ha dit, Strauss no s’enfronta a aquesta dificultat sinó que convida a prosseguir la reflexió. Tot i així, aquest problema és quelcom central en el seu pensament i fonamental pels interessos d’aquest estudi: és el problema del relativisme historicista. La reflexió sobre aquest problema i la resposta que Strauss hi donà són un dels temes centrals d’aquest estudi i seran tractades en capítols posteriors.

Proseguint amb el relat, ara l’educació liberal és introduïda com una educació en lletres o a través de les lletres<sup>40</sup>, una educació que té una importància fonamental en un règim com el democràtic. Strauss fa referència, en aquest moment, a una concepció de la democràcia de la qual no n’explicita la procedència:

“It was once said that democracy is the regime that stands or falls by virtue: a democracy is a regime in which all or most adults are men of virtue, and since virtue seems to require wisdom, a regime in which all or most adults are virtuous and wise, or the society in which all or most adults have developed their reason to a high degree, or *the* rational society. Democracy, in a word, is meant to be an aristocracy which has broadened into a universal aristocracy.”<sup>41</sup>

Tot i que Strauss no es refereix a l’autor de la descripció anterior, sí que deixa clar que la possibilitat de la realització d’una democràcia entesa d’aquesta manera era posada altament en dubte en el període previ al sorgiment de la

---

<sup>39</sup> Idem.

<sup>40</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 4.

<sup>41</sup> Idem.

democràcia moderna. A continuació, Strauss cita –altre cop sense referència explícita a cap autor– unes paraules segons les quals, “If there were a people consisting of gods, it would rule itself democratically. A government of such perfection is not suitable for human beings.”<sup>42</sup> Aquest cop, la literalitat de la cita sí que permet localitzar-ne l’origen, que no és altre que *El contracte social*, de Jean Jacques Rousseau<sup>43</sup>. Strauss afirma que les paraules de Rousseau han esdevingut un altaveu molt potent –emetent d’aquesta manera una crítica subtil al règim democràtic.

Posteriorment, afirma que la ciència política precisament es dedica a comparar la concepció original de democràcia amb la democràcia tal com és. ¿Cal creure, doncs, que segons Strauss la cita anterior –sense referència al seu autor i segons la qual la democràcia se sosté per la virtut o és una aristocràcia ampliada– mostra la concepció original de democràcia? El fet que afirmi que en temps pre-moderns aquesta concepció era posada en dubte pot fer sospitar que, com a mínim, era una noció coneguda. Tot i així, hom sap que per autors com Plató i Aristòtil, el règim que se sostenia per la virtut era l’aristocràcia, no la democràcia<sup>44</sup>. La lectura de Rousseau, del qual es pot saber del cert que és referenciat per Strauss, pot ser d’ajuda. En el mateix capítol del qual Strauss obté la cita del filòsof francès, capítol on Rousseau reflexiona sobre la democràcia, el pensador francès diu: “He aquí por qué un autor célebre ha dado

---

<sup>42</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 4-5.

<sup>43</sup> ROUSSEAU, J.J., *El contrato social*. Trad. Mauro Armíño. Madrid: Alianza Editorial, 2012. P. 112. Si es consulten altres edicions, la cita es troba al capítol 4 del llibre III.

<sup>44</sup> PLATÓ, *La república o el estado*. Ed. Miguel Candel. 42<sup>a</sup> Edició. Barcelona: Austral, 2011. [Vegi’s especialment el llibre VIII]. ARISTÒTIL, *Aristotle’s Politics*. Trad. Carnes Lord. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. [Vegi’s, per exemple: III-13, 1284a.]

la virtud por principio de la República”<sup>45</sup>. Aquest autor a qui es refereix Rousseau podria ser Montesquieu, qui a *L'esprit de les lleis*, concretament en un capítol titulat “Del principi de la democràcia”, afirma:

“No hace falta mucha probidad para que un gobierno monárquico ó uno despótico se conserve ó se sostenga. La fuerza de las leyes en uno; el brazo, siempre alzado, del príncipe en el otro, todo lo arregla y contiene. Pero en los Estados populares se necesita un resorte más, éste es la virtud.”<sup>46</sup>

Aquesta darrera cita podria fer pensar, doncs, que quan Strauss parla de la concepció de democràcia original, com a aristocràcia ampliada, s'està referint a Montesquieu<sup>47</sup>. Ara bé, el perquè l'autor alemany anomena a aquest tipus de democràcia “original” és quelcom incert. Una possible explicació seria que s'estigués referint a la idea original de democràcia moderna, no de democràcia com a tal. Més endavant, es mostraran els problemes que Strauss considerava que hi havia en la democràcia moderna original.

Deixant de banda aquesta qüestió, convé precisar com Strauss descriu la democràcia tal com és. És important constatar, però, que no queda clar si Strauss fa seva aquesta descripció, sinó que comunica que es tracta d'una visió extrema, però tot i així predominant, dins de la ciència política actual. Segons

---

<sup>45</sup> ROUSSEAU, J.J., *El Contrato Social*. P. 111. Si hom fa servir altres edicions, vegi's el capítol 4 del llibre III.

<sup>46</sup> MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes* I. Trad. Siro García del Mazo. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1906. P. 37. Si es fan servir altres edicions, vegi's el capítol 3 del llibre III.

<sup>47</sup> Interpretació que queda corroborada pel que diu Strauss a “On The Intention of Rousseau”, on reconeix que va ser Montesquieu qui va considerar la virtut com el principi de la democràcia. Vegi's STRAUSS, L., “On the Intention of Rousseau”, *Social Research*, 14 (1947) 4, pp. 455-487. P. 458.

aquesta perspectiva, l'ideal de democràcia citat anteriorment és pura il·lusió; la democràcia, lluny d'ésser una aristocràcia universal, és el govern de la massa –si no fos perquè la massa no governa sinó que és governada per unes elits<sup>48</sup>. Tot i l'ambigüitat de Strauss, les seves reflexions posteriors semblen mostrar que sí que hauria estat d'acord amb aquesta reflexió sobre el règim democràtic.

El text prossegueix enunciant una característica principal de la democràcia de masses: l'apatia electoral o la manca d'esperit públic (*public spirit*) dels seus ciutadans és imprescindible per al bon funcionament d'aquest règim polític. La democràcia és, llavors, no el govern de la massa sinó la cultura de masses. Tot i així –aquí sembla més clar que Strauss està prenent partit–, encara que la democràcia sigui senzillament la closca que protegeix la cultura de masses:

“[...] requires in the long run qualities of an entirely different kind: qualities of dedication, of concentration, of breadth, and of depth. Thus we understand most easily what liberal education means here and now. Liberal education is the counterpoison to mass culture, to the corroding effects of mass culture, to its inherent tendency to produce nothing but “specialists without spirit or vision and voluptuaries without heart.” Liberal education is the ladder by which we try to ascend from mass democracy to democracy as originally meant. Liberal education is the necessary endeavor to found an aristocracy within democratic mass society.”<sup>49</sup>

Aquestes paraules són importants perquè permeten copsar la funció o fonamental que té l'educació liberal, segons Strauss. Enmig de la cultura de masses i dels seus efectes negatius, l'educació liberal constitueix un remei. Tot i

---

<sup>48</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P.5

<sup>49</sup> Idem.

així, si abans Strauss havia parlat de la democràcia original com una aristocràcia universal<sup>50</sup>, ara parla de fundar una aristocràcia dins de la societat democràtica de masses. La diferència podria ser significativa: ¿per què Strauss no afirma la conversió de la democràcia en aristocràcia sinó la fundació d'una segona dins de la primera? El canvi realitzat per l'autor no és accidental<sup>51</sup> i la resposta té a veure amb la consciència de la impossibilitat de democratitzar la virtut i del fet que l'educació liberal –i encara més la filosofia– sempre serà prerrogativa d'uns pocs aptes naturalment per a ella<sup>52</sup>.

Més endavant, Strauss introdueix un comentari aparentment secundari sobre Sòcrates que, tot i així, és altament il·lustratiu del caràcter filosòfic del propi Strauss. Sòcrates no va escriure llibres, però llegia llibres i els compartia amb els seus amics, això és, feia de mediador entre els textos de les grans ments i els seus conciutadans més propers i estimats<sup>53</sup>, que si hom observa els diàlegs platònics entén que sovint són, al mateix temps, deixebles o potencials deixebles de Sòcrates. Strauss no es va equiparar mai a Sòcrates però, com s'intentarà demostrar, la seva filosofia és fonamentalment socràtica. Precisament perquè

---

<sup>50</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 4.

<sup>51</sup> Tal com es podrà veure més endavant, Strauss era un autor notablement conscient de la importància dels mots, dels detalls i dels petits canvis realitzats pels autors en el transcurs de l'argumentació filosòfica. Aquesta atenció que acompanyava la seva lectura pot fer pensar que Strauss escrivia amb la mateixa cura: el canvi que aquí s'assenyala difícilment pot respondre a un accident.

<sup>52</sup> Strauss creia seguir Plató i els antics, en contra dels moderns, en la consciència de les limitacions de l'abast que podia tenir l'educació en el sentit més elevat, això és, la filosofia. Unes limitacions en l'abast que tenien a veure tant amb el nombre de persones que podien accedir a la filosofia, que sempre serien poques, com amb la capacitat limitada de la filosofia per canviar les comunitats polítiques i fer-les perfectes. Vegi's STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1988 (Or. Ed. 1952). P. 33-34.

<sup>53</sup> Idem.

això és així, Strauss va practicar allò que Sòcrates havia practicat tota la seva vida: fer de mediador entre els *Grans Llibres* i els seus amics, això és, els seus deixebles<sup>54</sup>. Sòcrates –explica Strauss– es va veure a si mateix com un expert en educació i només en educació<sup>55</sup>. La seva concepció de la filosofia i la de Strauss són indissociables del fet educatiu.

Fins ara, l'autor ha definit l'educació liberal com una educació en els *Grans Llibres* que té la funció de ser un remei a la cultura de la democràcia de masses. A continuació, descriu en què consisteix aquesta educació. L'educació liberal és educació per a l'excel·lència humana, per a la perfecta cavalleriesitat, i consisteix en recordar-se a un mateix la grandesa humana. Així doncs, l'educació liberal té el fi de formar cavallers (*gentlemen*), aquelles persones que haurien de ser les que governessin la *polis* o la societat perquè són els millors d'entre els seus ciutadans.

En aquest punt convé aturar l'anàlisi del text sobre l'educació liberal i traslladar la reflexió a la qüestió del *gentleman*: qui és i per què és ell qui ha de governar. Aquest, com d'altres posicionaments de l'autor, prové de les lliçons clàssiques.

Els clàssics defensaven que el millor govern era el govern del savi o dels savis, essent la saviesa el títol més legítim per governar. Seria absurd limitar la saviesa amb regulacions i, per tant, el govern del savi havia de ser absolut. També seria

---

<sup>54</sup> Walter Nicgorski ha posat èmfasi en aquesta relació. Vegi's NICGORSKI, W., "Leo Strauss and Liberal Education". *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 13 (1985), pp. 233-250. P. 237.

<sup>55</sup> STRAUSS, L., *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*. South Bend (Indiana): St. Augustine's Press, 1988 (Or. Ed. 1970). P. 167.

absurd que la saviesa hagués de respondre davant de la ignorància, de manera que els governants savis no havien de retre comptes davant dels governats. Tanmateix, Strauss insisteix en el fet que el règim perfecte consistent en el govern del savi o savis, tot i ser teòricament just, era considerat impracticable: és extremadament improbable que les condicions necessàries per poder-lo portar a la pràctica es donin, començant per la possibilitat que el savi sigui capaç de persuadir de la bondat del seu govern als ignorants. A més, els pocs savis no poden imposar el seu govern per la força als molts no savis. És més probable que una persona no sàvia, apel·lant al dret a governar basat en la saviesa però en realitat servint-se de les passions més baixes de la majoria, acabi governant com un tirà. Precisament per això –afirma Strauss– els clàssics consideren que cal matisar el dret a governar a través de la saviesa i “[...] the indispensable requirement for wisdom must be qualified by the requirement for consent. The political problem consists in reconciling the requirement for wisdom with the requirement for consent.”<sup>56</sup> Tot i així, a diferència d’allò que passa en el dret natural igualitari –segueix Strauss– en el dret natural clàssic, la saviesa segueix tenint prioritat sobre el consens. D’aquesta manera l’autor descriu com els clàssics articulen aquesta preferència:

“According to the classics, the best way of meeting these two entirely different requirements –that for wisdom and that for consent or for freedom– would be that a wise legislator frame a code which the citizen body, duly persuaded, freely adopts. That code, which is, as it were, the embodiment of wisdom, must be as little subject to alteration as possible; the rule of law is to take the place of the rule of men, however wise. The administration of the law must be intrusted to a

---

<sup>56</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 141.



type of man who is most likely to administer it equitably, i.e., in the spirit of the wise legislator, or to “complete” the law according to the requirements of circumstances which the legislator could no have foreseen. The classics held that this type of man is the gentleman. The gentleman is not identical with the wise man. He is the political reflection, or imitation, of the wise man. Gentleman have this in common with the wise man, that they “look down” on many things which are highly esteemed by the vulgar or that they are experienced in things noble and beautiful. They differ from the wise because they have a noble contempt for precision, because they refuse to take cognizance of certain aspects of life, and because, in order to live as gentlemen, they must be well off.”<sup>57</sup>

Presentar una cita tan extensa com aquesta està justificat perquè en ella s’hi poden copsar diversos elements decisius del pensament clàssic tal com el va entendre Strauss i que van configurar la seva pròpia concepció filosòfica i política. Primer de tot, la superioritat teòrica del govern del savi, que és aquell que coneix la resposta a la pregunta per quin és el millor règim polític o a la qüestió sobre què és la justícia. En segon lloc, l’alta improbabilitat que aquest govern es pugui donar. En tercer lloc, la millor alternativa possible davant l’amenaça de la tirania: el govern que combina llibertat o consens amb una certa saviesa. En quart lloc, la defensa del govern de la llei, un govern gestionat per allò que Strauss anomena cavallers.<sup>58</sup>

---

<sup>57</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 140-143. Cf. STRAUSS, L., “Plato. 427-347 B.C.” a STRAUSS, L., CROPSEY, J., *History of Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987 (Or. Ed. 1963). Pp. 33-89. P. 82.

<sup>58</sup> Reflexions com aquestes descarten les interpretacions de Strauss que l’acusen de defensar la tirania o el govern absolut dels considerats savis. La superioritat teòrica d’aquest règim tal com la van presentar els clàssics és, en el fons, una lliçó que permet entendre la naturalesa i les limitacions d’allò que es pot esperar de la política. Davant d’aquestes limitacions, Strauss va defensar un govern de la llei –constitucional– que combini l’acord de la majoria amb el guiatge

Aquí es pot retornar al text sobre l'educació liberal per veure que Strauss de seguida transcendeix la relació entre educació liberal i política per avançar cap a la relació entre educació liberal i filosofia. Després de preguntar-se per la manera que té l'educació liberal d'apel·lar a la grandesa humana, Strauss afirma que “We cannot think highly enough of what liberal education is meant to be”<sup>59</sup> i, potser per això, recorre al suggeriment fet per Plató. I per Plató l'educació en el sentit més elevat és la filosofia. La filosofia, a la vegada, és la recerca de la saviesa o del coneixement sobre les qüestions més importants. Però la saviesa és inaccessible a l'home<sup>60</sup> i només el filòsof es pot considerar capaç de la més alta excel·lència. D'aquesta descripció, Strauss en conclou que “[...] we cannot be philosophers –that we cannot acquire the highest form of education”<sup>61</sup>. No ens ha d'enganyar –puntualitza– el fet que hi hagi molta gent que es digui filòsof a si mateixa. Ara bé, malgrat la impossibilitat de ser filòsofs, sí que podem estimar la filosofia, sí que podem intentar filosofar –afirma l'autor.

La reflexió precedent pot portar a confusió, especialment a l'hora de diferenciar entre filosofia i filosofar. Potser aquí Strauss està emfatitzant la dificultat de ser un protagonista de la *Gran Conversa* i el fet que la majoria de persones han de limitar-se a ser oients actius d'aquesta conversa. Ara bé, també és possible que, en aquest punt, Strauss no faci altra cosa que remarcar el caràcter escèptic –en sentit original– de la seva filosofia –i de la seva interpretació de Sòcrates i Plató. Per Strauss, la filosofia –a diferència de la saviesa que ha identificat prèviament

---

d'uns pocs ben educats. Això no és altra cosa que el règim mixt republicà que també és la base de la democràcia liberal contemporània.

<sup>59</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 6.

<sup>60</sup> Aquí convé entendre l'home en general, aquell que no és un filòsof.

<sup>61</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 7.

amb el filòsof de Plató<sup>62</sup>— sempre és una activitat *en camí*, una tasca inacabada. Quan el filòsof està més segur de les respostes que dels problemes inherents a aquestes, ha deixat de ser un filòsof<sup>63</sup>. És per això que la filosofia és una activitat incompatible amb la política i, encara menys, una activitat convertible en un instrument polític —la política recorre a unes certeses que la filosofia no té. Tot i així, això no implica en cap cas que la filosofia no tingui res a aportar a la política. Més endavant s'explicarà amb més detall aquesta qüestió.

Arribat a aquest punt, Strauss fa un pas endavant i explicita en què consisteix aquest intent de filosofar:

“The philosophizing consists at any rate primarily and in a way chiefly in listening to the great conversation between the great philosophers or, more generally and more cautiously, between the greatest minds, and therefore in studying the great books. The greatest minds to whom we ought to listen are by no means exclusively the greatest minds of the West. It is merely an unfortunate necessity which prevents us from listening to the greatest minds of India and of China: we do not understand their languages, and we cannot learn all languages.”<sup>64</sup>

S'ha de fer èmfasi en el fet que Strauss no limita aquesta escolta de la *Gran Conversa* als grans autors d'occident. Ara bé, reconeix que, sense conèixer i entendre les llengües dels autors orientals i, tenint en compte que hom no pot aprendre totes les llengües, convé limitar-se a la *Gran Conversa* occidental. És

---

<sup>62</sup> Com es veurà, aquesta saviesa no és estrictament filosòfica, sinó un reflex poètic de les lliçons filosòfiques.

<sup>63</sup> STRAUSS, L., “Restatement on Xenophon's *Hiero*” a STRAUSS, L., *On Tyranny*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. P. 197.

<sup>64</sup> Idem.

pertinent remarcar, en aquest punt, un altre tret essencial de l'estimació a la filosofia: la lectura dels *Grans Llibres* ha de ser feta en llengua original. Sens dubte, la importància que la lectura straussiana dóna a cada paraula hi té molt a veure.

Tot seguit, Strauss comença una frase recapitulant, tot dient: “To repeat”<sup>65</sup>. Aquesta recapitulació és important perquè sembla posar en relació, d'una manera que no s'ha fet amb anterioritat, l'educació liberal i la filosofia. L'autor afirma que “[...] liberal education consists in listening to the conversation among the greatest minds”<sup>66</sup>. Anteriorment, el text havia deixat clar que l'educació en el més alt sentit és la filosofia, però que la majoria no arriben a ser filòsofs, sinó que només poden estimar la filosofia o intentar filosofar, estimació o intent que consisteix a escoltar la *Gran Conversa* entre les grans ments. Abans, l'autor també havia afirmat que l'educació liberal consisteix també en aquesta escolta del gran debat entre els més grans pensadors. De l'argumentació precedent convé deduir que l'educació liberal i l'estima per la filosofia o l'intent de filosofar són quelcom igual o molt semblant, quelcom consistent a ser oients en la citada conversa protagonitzada pels *Grans Llibres*.

Definida l'educació liberal com una educació basada en la lectura dels *Grans Llibres*, Strauss reflexiona sobre algunes dificultats que hi apareixen lligades. Primerament, la dificultat inherent a posar en diàleg dues grans ments. L'autor d'origen alemany recorda els diàlegs de Plató, que sempre són entre una ment superior i altres d'inferiors, fet que el porta a afirmar que, llavors, el que hom ha

---

<sup>65</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 7.

<sup>66</sup> Idem.

de fer amb l'educació liberal –posar en diàleg dos grans pensadors– és quelcom que ni Plató va ser capaç de fer. Davant d'aquesta dificultat, s'han proposat diverses solucions que, segons el propi Strauss, no són més que enganys fàcils. Són els enganys consistents a considerar:

“[...] that our point of view is superior, higher than those of the greatest minds – either because our point of view is that of our time, and our time, being later than the time of the greatest minds, can be presumed to be superior to their times; or else because we believe that each of the greatest minds was right from his point of view but not, as he claims, simply right: we know that there cannot be *the* simply true substantive view, but only a simply true formal view; that formal view consists in the insight that every comprehensive view is relative to a specific perspective, or that all comprehensive views are mutually exclusive and non can be simply true. The facile delusions which conceal from us our true situation all amount to this: that we are, or can be, wiser than the wisest men of the past. We are thus induced to play the part, not of attentive and docile listeners, but of impresarios or lion-tamers.”<sup>67</sup>

Aquestes falses solucions a les dificultats de l'educació liberal i de la filosofia presentades per Strauss són, fonamentalment, l'historicisme i les concepcions que se'n deriven, com ara la creença en el progrés o el relativisme. Són falses solucions que constitueixen els principals rivals contra els quals combatrà Strauss amb la seva reflexió i respecte els quals intentarà oferir possibilitats i alternatives. La lectura dels *Grans Llibres*, o la *Gran Conversa*, fa

---

<sup>67</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 7-8.

imprescindible enfrontar-se a les dificultats que aquests posicionaments relativistes i historicistes imposen.

Una segona dificultat té a veure amb el fet que els lectors del present no poden ser jutges competents en aquest diàleg que és l'estudi de les grans obres<sup>68</sup>. La causa d'aquesta segona dificultat és atribuïda al fet que el lector del present hauria perdut totes les tradicions en les quals podia confiar, una pèrdua que va lligada, precisament, a la creença de les darreres generacions de mestres en la possibilitat d'una societat simplement racional. En conseqüència –considera Strauss– cadascú està condemnat a trobar les seves raons emprant les pròpies capacitats, per molt limitades que siguin<sup>69</sup>. Com es veurà, aquesta pèrdua de tradicions o de guia intel·lectual característica del present no només és jutjada com una limitació per Strauss sinó com una possibilitat, la possibilitat de recuperar lliçons que la filosofia moderna havia considerat superades o, encara més important, la possibilitat de tornar a tenir presents problemes filosòfics considerats erròniament solucionats<sup>70</sup>. També s'ha de deixar clar que la resignació que sembla proposar Strauss davant de la dificultat esmentada no és tal: la seva obra serà, precisament, un intent persistent i seriós per fer possible, de nou, la possibilitat de l'estudi de la *Gran Conversa* entre les grans mentes.

Convé explicar breument a què s'està referint Strauss quan parla de “pèrdua de tradicions”. En un text de joventut no publicat i titulat “The Intellectual

---

<sup>68</sup> Ibid. P. 7.

<sup>69</sup> Ibid. P. 8.

<sup>70</sup> STRAUSS, L., *The City and Man*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978 (Or. Ed. 1964). P. 9.

Situation of the Present”<sup>71</sup>, hi ha certes claus que poden contribuir a la comprensió d’aquesta idea. Strauss assegura que l’època present es caracteritza per la pèrdua de dues tradicions: la filosofia grega i la religió bíblica. Aquesta situació es deu al desenvolupament de la filosofia dels segles XVII-XIX. Primer de tot, la Il·lustració va aportar llibertat respecte aquestes tradicions en una lluita feta, precisament, en nom dels principis d’aquestes tradicions. Strauss es refereix al fet que la Il·lustració va lluitar contra la ciència aristotèlica-escolàstica en nom del principi grec de ciència i va lluitar contra la intolerància del judaisme i del cristianisme precisament en nom de l’amor al proïme, propi de la Bíblia. Durant el segle XIX, però, es van posar en dubte fins i tot aquests principis, que havien estat els pilars d’Europa. El principal artífex d’aquest dubte fou Nietzsche i el principal resultat ha estat l’absoluta llibertat respecte les tradicions. Ara bé, el jove Strauss lamentava:

“But free for *what*? Have the principles of the tradition been replaced by other binding principles? Not at all. We therefore do not *know* at all *what* we are free *for*, what we live for, what the right and good are according to which we can be at peace with ourselves. *Our freedom is the freedom of radical ignorance*. The intellectual situation of the present is characterized by our knowing nothing anymore, by our knowing nothing.”<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> STRAUSS, L., “The Intellectual Situation of the Present” a YAFFE, M.D., RUDERMAN, R.S., (Eds.) *Reorientation: Leo Strauss in the 1930’s*. New York: MacMillan, 2014. Pp. 236-253. (Ed. Or. 1932). El fet que sigui un text de joventut no és problemàtic, tenint present que allò que s’hi diu sobre la qüestió és coherent amb pronunciaments posteriors.

<sup>72</sup> Ibid. P. 242. És important ressaltar que aquesta idea Strauss també la situa en Julius Ebbinghaus. STRAUSS, L., “Review of Julius Ebbinghaus, *On the Progress of Metaphysics* (1931)” a *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002.

Aquestes consideracions de joventut es mantindrien en la maduresa intel·lectual de l'autor, especialment en la seva referència a la “crisi d'occident” i la impossibilitat, en el present, de poder conèixer el bé i el mal de forma racional<sup>73</sup>.

Davant de les dificultats a les quals s'enfronta l'educació liberal i la filosofia, així com davant de les falses solucions exposades anteriorment, Strauss afirma que no hi ha més consol que aquell inherent a la pròpia activitat de filosofar. No es pot –afirma Strauss– exercir el propi enteniment sense, de tant en tant, entendre quelcom important; és més, aquesta comprensió pot anar acompanyada de la consciència de la pròpia comprensió, de la comprensió de la comprensió, una experiència alta, pura i noble –recorda l'autor citant Aristòtil. Una puresa i noblesa que és independent del fet que allò que hom entengui sigui plaent o no, just o lleig –conclou. L'experiència de la comprensió de la comprensió, diu l'autor:

“[...] is entirely independent of whether what we understand primarily is pleasing or displeasing, fair or ugly. It leads us to realize that all evils are in a sense necessary if there is to be understanding. It enables us to accept all evils which befall us and which may well break our hearts in the spirit of good citizens of the city of God. By becoming aware of the dignity of the mind, we realize the true ground of the dignity of man and therewith the goodness of the world, whether we understand it as created or as uncreated, which is the home of man because if the home of the human mind.”<sup>74</sup>

---

<sup>73</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 16-17, 41-42. Cf. STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 1-3.

<sup>74</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 8.



Aquí Strauss sembla estar distingint, una vegada més, la filosofia de la política, que manté una relació directa amb la religió<sup>75</sup>. La filosofia tal com l'entén Strauss permet l'accés a veritats que suposen un embat contundent contra els fonaments de la ciutat –de la societat–, fonaments que sempre mantenen relació amb la religió o amb la creença en sancionadors superiors d'aquests mateixos fonaments. La segona part de la cita sembla fer notar que la dignitat de la vida humana no pot trobar-se en els fonaments de la societat, fonaments que la filosofia amenaça, sinó en el valor del coneixement. El perquè aquest valor és la veritable font de dignitat humana és quelcom que aquí Strauss no

---

<sup>75</sup> Tot i el paper fonamental que Strauss considerava que podia tenir la religió a l'hora de donar normes morals estables i necessàries per a una societat, no s'ha de concloure que Strauss defensés la teocràcia. L'opció triada per l'autor és la del secularisme moderat, perquè precisament és la que manté una saludable tensió entre raó i revelació que facilita el pensament. Així, afirma: "As is shown in our age especially by the U.S.S.R, the secularist state is inclined to enforce irreligious conformism, just as in the past the religious state was inclined to enforce religious conformism. It seems that only a qualifiedly secularist, that is, a qualifiedly religious, state which respects equally religious and nonreligious people can be counted upon to contain within itself the remedy against the ill of conformism." STRAUSS, L., "Perspectives on the Good Society" a STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. Pp. 260-272. P. 265. Possiblement, la recuperació straussiana del debat entre filosofia i religió –mostrant que la filosofia moderna no havia pogut refutar la revelació–, també s'havia fet amb el fi de recuperar una tensió que evitava el conformisme i fomentava la recerca del coneixement, això és, la filosofia. A la vegada, mantenia viva la possibilitat de la fe en un món que, des de Nietzsche, l'havia posat radicalment en dubte. Per una observació de la consideració straussiana sobre la necessitat de la religió, vegi's STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 153. Tot i així, Lampert ha mostrat com la correspondència de Strauss fa evident l'ateisme de Strauss. Vegi's LAMPERT, L., "Nietzsche's Challenge to Philosophy in the Thought of Leo Strauss". *The Review of Metaphysics*, 58 (2005), pp. 585-619. P. 589. De fet, en la correspondència amb Scholem, Strauss es descriu com a epicuri, adjectiu que en la tradició jueva indica el filòsof i el seu ateisme. Vegi's STRAUSS, L., SCHOLEM, G., *Correspondencia 1933-1973*. P. 146, 148. Cf. ALCORIZA, J., LASTRA, A., "Introducción" a STRAUSS, L., SCHOLEM, G., *Correspondencia 1933-1973*. Valencia: pre-textos, 2009. Pp. 9-30. P. 28. Cf. STRAUSS, L., *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. New York: State University of New York Press, 1995. [Ed. Or. 1935]. P. 35.

justifica i que té relació amb una de les grans qüestions de debat en la filosofia straussiana: la possibilitat de justificar racionalment la filosofia<sup>76</sup>.

El breu text sobre què és l'educació liberal acaba amb nous elements sobre què aporta aquest tipus de formació. Per l'autor, es tracta d'un entrenament en la més alta forma de modèstia –davant del diàleg entre ments que són superiors– però també en audàcia, l'audàcia lligada al fet de considerar les opinions acceptades majoritàriament precisament com a meres opinions –això és, com a quelcom no justificat– i a sospitar de la possibilitat que puguin ser tan errònies com les menys acceptades<sup>77</sup>.

Finalitzada l'anàlisi d'aquest primer text sobre l'educació liberal, se'n poden distingir les principals característiques donades per l'autor. L'educació liberal straussiana ha de ser entesa de la manera següent:

1. Una educació en cultura o vers la cultura, entenent per “cultura” el cultiu de la ment a través dels *Grans Llibres*.

---

<sup>76</sup> Segons Laurence Lampert, aquí Strauss estaria mostrant com la filosofia està més enllà del bé i del mal, això és, de la moralitat. Lampert assegura que Strauss considerava que el filòsof sabia que la moralitat no tenia un fonament racional sòlid i que simplement complia una funció política, funció subordinada sempre a la vida filosòfica. Vegi's LAMPERT, L., *Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996. P. 131-132. Més endavant es reflexionarà sobre aquesta qüestió amb deteniment. Drury també ha interpretat aquesta qüestió d'una manera semblant. DRURY, S.B., *The Political Ideas of Leo Strauss: Updated Edition*. New York: MacMillan, 2005 (Ed. Or. 1988). P. 30.

<sup>77</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 8.

2. Una educació que constitueix un remei contra la cultura de masses, remei consistent en fundar una aristocràcia dins la democràcia de masses. Per tant, una educació que té un component elitista: no és per a tothom.

3. Una educació que sembla tenir un doble sentit. En primer lloc, es tracta d'una educació política –destinada a aquells que Strauss anomena cavallers. I en segon lloc, es tracta d'una educació filosòfica. Així doncs, hom podria afirmar que es tracta, d'una banda, d'una educació moral i per tant amb una finalitat pràctica i, d'altra banda, d'una educació teòrica i per tant amb una finalitat fonamentalment contemplativa.

Aquesta darrera conclusió suposa un problema important, ja que la diferència entre el cavaller i el filòsof no és una diferència menor en Strauss: el primer no dubta mai sobre qüestions que el segon sotmet a la crítica racional. Llavors, és pertinent preguntar-se com és possible que una mateixa educació liberal sigui portadora de bases sòlides per al cavaller i al mateix temps convidi a la reflexió filosòfica. Aquest no és altre que el problema del contingut d'una educació liberal<sup>78</sup>. Aquest problema podrà ser tractat amb més eines un cop s'hagi analitzat el segon text dedicat a l'educació liberal: “Liberal Education and Responsibility”.

També és important tenir present allò que Strauss diu sobre les condicions de l'educació liberal. Segons l'autor, les condicions més importants són les

---

<sup>78</sup> Walter Nicgorski ha reflexionat sobre aquesta dificultat: Strauss no hauria deixat clara la diferència de contingut entre l'educació liberal del cavaller i la que és un primer pas per a la filosofia. Vegi's NICGORSKI, W. “Leo Strauss and Liberal Education”. P. 240. Més endavant es tornarà a aquesta qüestió.

qualitats del docent i de l'alumne. A més, quan es tracta de l'educació en un sentit més alt –convé entendre, en relació a reflexions anteriors: la filosofia–, aquestes condicions rarament es compleixen i ningú pot fer res per produir-les: l'única opció possible és no interferir amb la seva interacció<sup>79</sup>. Si aquestes condicions són les qualitats del docent i de l'alumne i, en el sentit més alt, aquestes condicions no poden ser produïdes, hom ha de pensar que Strauss està pensant en qualitats naturals, això és, pròpies de l'herència biològica. Tenint present que l'educació liberal és una educació de la ment, Strauss segurament es referia a qualitats intel·lectuals.

---

<sup>79</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 9.

### 3.4 *L'educació liberal i la responsabilitat cívica: la defensa de la moderació clàssica*

Tot seguit, convé avançar cap al segon text de Strauss dedicat a l'educació liberal i tenir en compte què fa l'autor quan escriu "Liberal Education and Responsibility". L'autor ho afirma clarament a l'inici del text: explicar què volia dir quan afirmava, en la conferència anterior<sup>80</sup>, que "Liberal education is the ladder by which we try to ascend from mass democracy to democracy as originally meant. Liberal education is the necessary endeavor to found an aristocracy within democratic mass society."<sup>81</sup> D'una manera semblant a com ho havia fet anteriorment, comença la seva explicació iniciant un relat històric sobre l'educació liberal, però aquesta explicació és més àmplia i aprofundida.

El mot "liberal" –afirma– era associat antigament a aquelles persones que es comportaven com a lliures, en oposició als esclaus. Si un esclau era una persona la vida del qual depenia d'un altra persona, una persona lliure era aquella que disposava de la seva vida<sup>82</sup>. Un home lliure disposava de temps per a ell i per a les coses que eren adequades a ell: la política i la filosofia. Tanmateix, adverteix l'autor, no tots els homes lliures gaudien d'aquest temps, sinó que això només passava en el cas d'aquells que, a més de ser lliures jurídicament, gaudien d'una riquesa que no requeria la seva atenció per mantenir-la: eren homes que podien

---

<sup>80</sup> Es refereix a "What is Liberal Education?"

<sup>81</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 10.

<sup>82</sup> És pertinent fer notar que la reflexió sobre la llibertat presentada per Philip Pettit en el seu *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, on l'autor afirma que la llibertat era entesa antigament com a no-dependència, no és original. Autors com Strauss ja havien fet aquesta lectura. Vegi's PETTIT, P., *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

gaudir d'oci. Aquesta classe de persones eren els cavallers. Ara bé, si els cavallers no volien que aquest mode de vida dedicat a l'oci depengués d'altri, era necessari que s'involucressin en el govern de la ciutat. El règim havia de ser, llavors, aristocràtic<sup>83</sup>.

Dit això, Strauss afirma que hom esdevé cavaller a través de l'educació, i precisament de l'educació liberal<sup>84</sup>. És aquest un bon punt per posar èmfasi en el fet que, sovint, les descripcions històriques de Strauss són presentades en present. Hom podria sospitar que, en un autor que dedicà tanta atenció a la importància dels detalls en la lectura dels autors del passat, aquest ús verbal no respon a un mer recurs estilístic sinó que prové de raons més profundes. Per ara, es diu que els cavallers són les persones preocupades pels assumptes de més pes, per aquelles coses que mereixen ser preses seriosament per elles mateixes: el bon ordre de l'ànima i el bon ordre de la ciutat. I aquesta educació, que ha d'anticipar la futura vida del cavaller, està basada en la formació del gust i del caràcter, essent la seva principal font allò que diuen els poetes<sup>85</sup>.

Aquesta educació aporta les habilitats que el cavaller necessita, entre les quals hi ha escriure, llegir, comptar, raonar, lluitar, muntar a cavall i administrar

---

<sup>83</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 11.

<sup>84</sup> Idem.

<sup>85</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 11. Els mestres del cavaller són els poetes i no els filòsofs perquè el poeta es mou, fonamentalment, per l'amor a allò propi –a la pròpia comunitat. Com es veurà en el capítol següent, el poeta és l'artífex d'una moral comuna que, tot i així, no pot ser mai del tot racional o fonamentada racionalment. El filòsof coneix aquesta manca de racionalitat de la moral i, per això, reconeix la importància de la poesia per a tota comunitat. Strauss va aprendre aquestes lliçons, fonamentalment, d'Aristòfanes i Plató. Vegi's STRAUSS, L., *On Plato's Symposium*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001. P. 245-247.

noblement els afers de la casa i de la ciutat a través dels fets i les paraules<sup>86</sup>. Aquestes habilitats les adquireix al relacionar-se amb cavallers amb més experiència, rebent lliçons dels mestres de retòrica, llegint llibres d'històries i de viatges, reflexionant sobre les obres dels poetes i prenent part en la vida política<sup>87</sup>. Una educació com aquesta, conclou Strauss, requereix del temps lliure dels cavallers joves i dels cavallers adults. Aquesta reflexió permet obtenir més detalls sobre el contingut de l'educació liberal en la seva accepció cavalleresca –per bé que algun dels seus elements sembla impropï d'una democràcia liberal moderna.

Segons l'autor, la darrera exposició dóna lloc al debat sobre la justícia d'una societat regida exclusivament per una part d'aquesta societat, debat que Strauss reproduceix com si es tractés d'un diàleg. El primer posicionament diria que un govern just és aquell que governa seguint l'interès de tota la societat, de manera que els cavallers haurien de mostrar que el seu govern compleix aquesta condició. Tot i així, la justícia requereix que tots els homes iguals siguin tractats iguals, i no hi ha cap bona raó que faci pensar que els cavallers són, per naturalesa, superiors als no cavallers. La seva superioritat es deu bàsicament a la seva educació i la gran majoria de gent és capaç de la mateixa educació si són educats a temps. Només l'accident del naixement determina qui pot ser un cavaller, de manera que l'aristocràcia és injusta. Arribat a aquest punt, Strauss reproduceix la resposta del cavaller a la posició anterior. La ciutat és massa pobra

---

<sup>86</sup> L'oci del qual parla Strauss en relació als cavallers no és, doncs, un oci absolut. Es tracta de temps lliure per poder dedicar-se a les activitats que són pròpies del cavaller, especialment la gestió de la *polis*. La llibertat d'aquest oci és respecte la necessitat, això és, respecte les activitats que garanteixen la subsistència.

<sup>87</sup> És important tenir present una absència significativa: no hi ha referència als filòsofs.

per facilitar una educació per tal que tothom pugui esdevenir cavaller. Si s'insisteix a fer de l'ordre social quelcom corresponent a l'ordre natural –i per tant que persones més o menys iguals per naturalesa siguin també iguals per convenció– simplement es donarà lloc a un estat de monotonia universal (*universal drabness*). És més –seguiria la resposta del cavaller– només partint d'una concepció estreta de la justícia es pot preferir “[...] a flat building which is everywhere equally drab to a structure which from a broad base of drabness rises to a narrow plateau of distinction and of grace and therefore gives some grace and some distinction to its very base.”<sup>88</sup>

Tot seguit, Strauss reproduceix una crítica a la resposta del cavaller, dient que sembla arbitrari que s'esculli a una família i no a una altra per incloure-la dins els cavallers. Sovint, la vella riquesa té orígens en el crim. Ara bé –es podia objectar a la crítica anterior–, “[...] it is more noble to believe, and provably also truer, that the old families are the descendants from the first settlers and from leaders in war or counsel; and it is certainly just that one be grateful.”<sup>89</sup>

Com es pot apreciar, Strauss acaba la descripció anterior sense posicionar-se. Sembla que hagi ofert diversos possibles arguments –uns a favor i altres en contra– de l'aristocràcia, però no ha especificat si aquests són de pròpia creació o si han estat extrets d'un autor o autors determinats<sup>90</sup>. Les reflexions fetes amb

---

<sup>88</sup> STRAUSS, L. *Liberalism Ancient and Modern*. P. 12.

<sup>89</sup> Idem.

<sup>90</sup> Aquesta és una pràctica habitual en els textos straussians: oferir posicionaments diversos sobre un mateix problema, localitzant-ne els punts forts i dèbils i, tanmateix, sense concloure un posicionament definitiu. Es tracta d'una pràctica socràtica que ha de ser entesa en un sentit eminentment pedagògic, això és, el de convidar el lector a l'exercici dialèctic del pensament.



anterioritat han permès veure els arguments clàssics a favor de la combinació entre saviesa i llibertat o consens. Seguint allò que va entendre de Plató, Strauss estaria d'acord amb aquesta combinació –el resultat més aproximat de la qual en el present és la democràcia liberal<sup>91</sup>.

L'explicació prossegueix amb la problemàtica a l'entorn del govern dels cavallers. Una altra opció que va ser considerada en el passat era que els cavallers governessin, no per propi dret, sinó per elecció de la majoria. Tot i així, aquesta solució –diu Strauss– va ser considerada insatisfactòria. La raó era que d'aquesta manera s'establí quelcom que semblava anar en contra de la naturalesa, això és, que allò superior hagués de respondre davant d'allò inferior. A més, els cavallers i els no cavallers difícilment poden deliberar genuïnament, tenint en compte que uns i altres no estan d'acord respecte el bé més preuat o el fi de l'home: els primers consideren que és la virtut i els segons el plaer o la riquesa<sup>92</sup>.

En aquest moment Strauss apunta al fet que el principi indicat (es fa difícil saber de quin principi parla –probablement del principi del govern aristocràtic) porta al rebuig de la democràcia. La democràcia és el govern de la majoria d'adults d'una ciutat, però en una ciutat només una minoria és educada, ja que

---

<sup>91</sup> Strauss considerava que la doctrina política vertadera era aquella que donava suport a la democràcia liberal. Vegi's STRAUSS, L., "The Re-education of Axis Countries Concerning the Jews", *The Review of Politics*, 69 (2007) 4, pp. 530-538. P. 532.

<sup>92</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 12. Quan Strauss fa servir "virtut", cal entendre "virtut moral".

només una minoria pot pagar l'educació necessària per aprendre l'art polític –el de fer lleis; per tant, la democràcia és el govern dels no educats<sup>93</sup>.

L'autor atura la seva explicació per recapitular i afirma:

“[...] liberal education in the original sense not only fosters civic responsibility: it is even required for the exercise of civic responsibility. By being what they are, the gentlemen are meant to set the tone of society in the most direct, the least ambiguous, and the most unquestionable way: by ruling it in a broad daylight.”<sup>94</sup>

L'educació liberal en sentit original, doncs, fomentava i era necessària per a l'exercici de la responsabilitat civil, això és, per governar.

En aquest punt del relat, sembla que Strauss canviï la temàtica de la qual estava parlant. Si fins ara havia descrit la relació original entre educació liberal i govern (o responsabilitat cívica), a continuació introdueix una reflexió sobre la relació entre educació liberal i filosofia: “In the light of philosophy, liberal education takes on a new meaning: liberal education, especially education in the liberal arts, comes to sight as a preparation for philosophy.”<sup>95</sup> Una vegada més, l'ús del present pot produir confusió: ¿és aquesta una referència merament històrica o quelcom que transcendeix el context per esdevenir una característica fonamental de l'educació liberal? No es pot aportar cap més prova que l'ús del temps verbal, que sembla indicar que aquesta distinció i la reflexió posterior són

---

<sup>93</sup> Idem. Strauss s'està referent a la democràcia pura, aquella on no hi ha representació sinó que tothom participa en la confecció de les lleis.

<sup>94</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 13.

<sup>95</sup> Idem.

vàlides al marge de les particularitats temporals o espacials. La relació que ha establert entre educació liberal i filosofia i que s'ha vist en l'anàlisi del text precedent, confirmaria aquesta interpretació.

Si l'educació liberal és una preparació per a la filosofia –afirma Strauss–, la filosofia transcendeix la cavalleriesitat (*gentlemanship*). Per quina raó? Perquè el cavaller accepta certes coses importants que pel filòsof són objecte del dubte i de la investigació<sup>96</sup>. Tot i això, la virtut del cavaller és un reflex de la virtut del filòsof –es podria dir que el reflex polític de la virtut del filòsof. I aquí hi ha, precisament, la justificació última del govern dels cavallers: el seu és un reflex del govern dels filòsofs, considerats els millors per naturalesa i per educació<sup>97</sup>. Convé preguntar-se què és allò sobre la qual cosa no dubten els cavallers i, en canvi, sí que ho fan els filòsofs. La resposta és els fonaments morals de la comunitat política, fonaments que la recerca filosòfica del coneixement posa en dubte i, per tant, en risc<sup>98</sup>.

El pensador alemany introdueix una altra diferència entre l'educació del cavaller i l'educació del filòsof. Tenint en compte que la filosofia és la recerca de la saviesa i no pas la possessió de la saviesa, l'educació del filòsof és una tasca sempre oberta i en canvi, en el cas del cavaller, hom pot distingir clarament on acaba l'educació i comença, pròpiament, la feina. Això fa impossible el govern

---

<sup>96</sup> Idem.

<sup>97</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 14.

<sup>98</sup> Cal recordar que Strauss aprèn l'oposició entre filosofia i política, entre el filòsof i el cavaller, entre d'altres de Plató. A la *República*, Plató mostra com la discussió sobre la justícia no pot començar fins que Cèfal, que representa el bon ciutadà, deixa l'escena per anar a fer una ofrena als déus de la ciutat. Vegi's STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 84.

dels filòsofs, provocant una dificultat consistent en el fet que aquests seran governats pels seus inferiors, els cavallers<sup>99</sup>. Aquest comentari, que podria semblar menor, és decisiu perquè és altament indicatiu de la concepció filosòfica de Strauss: un socratoplatonisme escèptic i, per tant, una filosofia que no pot ser –almenys directament– un instrument polític.

Aquesta dificultat és resolta per Strauss a través del que és un element transversal, constant i present en tota la seva interpretació de la filosofia. Es tracta de la disjuntiva o de la separació fonamental entre filosofia i ciutat:

“One can solve this difficulty by assuming that the philosophers are not as such a constituent part of the city. In other words, the only teachers that are as such a constituent part of the city are the priests. The end of the city is then not the same as the end of philosophy. If the gentlemen represent the city at its best, one must say that the end of the gentleman is not the same as the end of the philosopher. What was observed regarding the gentleman in his relation to the vulgar applies even more to the philosopher in his relation to the gentlemen and a fortiori to all other nonphilosophers: the philosopher and the nonphilosophers cannot have genuinely common deliberations. There is a fundamental disproportion between philosophy and the city.”<sup>100</sup>

Poques línies després d'aquesta cita, Strauss planteja la reflexió platònica sobre la relació entre filosofia i ciutat, fet que ha de fer pensar que és precisament partint de Plató que l'autor concep la filosofia i la disjunció fonamental que aquesta manté amb l'esfera cívica. En Plató –s'afirma en el text– “[...] the city as

---

<sup>99</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 14.

<sup>100</sup> Idem.

a city is more closed to philosophy than open to it.”<sup>101</sup> Aquí s’observa la distinció que Strauss feia entre tipus o classes de persones –una distinció que, com es veurà posteriorment, no encaixa amb els ideals moderns.

Un cop finalitzada aquesta reflexió sobre la relació entre educació liberal, filosofia i ciutat, Strauss recupera l’ús verbal del passat i torna a referir-se als antics. Ho fa per explicar que els clàssics no consideraven probable que existís una genuïna aristocràcia: restaven satisfets, a nivell pràctic<sup>102</sup>, amb un règim en el qual els cavallers compartissin el poder amb el poble de manera que el darrer escollís els magistrats entre els cavallers i aquests governessin fins que, a final del mandat, responien davant del poble. D’aquesta idea, diu Strauss, se’n deriva la noció de govern mixt que, a la vegada, manté una connexió directa amb el republicanisme modern<sup>103</sup>.

Més endavant, el text afirma que un nou tipus d’educació ha arribat a predominar<sup>104</sup>. Si l’educació liberal en el sentit original tenia el suport de la filosofia clàssica, la nova educació –diu l’autor– té el suport de la filosofia moderna. I aquí hi ha una diferència significativa:

---

<sup>101</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 15.

<sup>102</sup> La puntualització és important. Allò que teòricament no s’accepta ja que és problemàtic, el fet que els superiors hagin de respondre davant dels inferiors, sí que s’accepta a nivell pràctic. La distància entre filosofia i política apareix una vegada més.

<sup>103</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 15.

<sup>104</sup> Ibid. P. 19.

“According to classical philosophy the end of the philosophers is radically different from the end or ends actually pursued by the nonphilosophers. Modern philosophy comes into being when the end of philosophy is identified with the end which is capable of being actually pursued by all men. More precisely, philosophy is now asserted to be essentially subservient to the end which is capable of being pursued by all men.”<sup>105</sup>

Cal atendre a la caracterització de la filosofia moderna feta per Strauss: la filosofia moderna es democratitza i el fi al qual apunta no és ja la contemplació sinó l’alleujament de la condició humana<sup>106</sup>. A més, la Il·lustració, que és el nucli d’una nova educació filosòfica, es considera destinada a ser universal: en la modernitat s’afirma que la importància que la tradició havia donat a les diferències naturals no era tal i que a través del mètode es podien igualar les ments desiguals<sup>107</sup>. En altres paraules, tothom podia ser educat i el fi de la filosofia era quelcom que tothom podia perseguir a través d’ella: la millora de la pròpia condició.

Aquest canvi tingué conseqüències sobre l’educació moral. Primerament, la virtut va començar a ser entesa de forma diferent: ja no era quelcom perseguit per si mateix sinó una cosa que es buscava com a instrument per a un fi ulterior –el citat alleujament o benestar humà. Strauss posa l’exemple següent: “[...] honesty is nothing but the best policy, the policy must conduce to commodious living or comfortable self-preservation”<sup>108</sup>. Finalment, aquesta

---

<sup>105</sup> Idem.

<sup>106</sup> Idem.

<sup>107</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 20.

<sup>108</sup> Idem.

manera més estreta d'entendre "virtut" va portar precisament al desús de la virtut, diu l'autor. Tot i així, es pot considerar que el canvi més significatiu l'expressa Strauss amb les següents paraules:

"There was no longer a need for a genuine conversion from the premoral if not the immoral concern with worldly goods to the concern with the goodness of the souls, but only for the calculating transition from unenlightened to enlightened self-interest. Yet even this was not entirely necessary. It was thought that at least the majority of men will act sensibly and well if the alternative will be made unprofitable by the right kind of institution, political and economic. The devising of the right kind of institutions and their implementation came to be regarded as more important than the formation of character by liberal education."<sup>109</sup>

Així doncs, el canvi en la concepció de la filosofia derivà en una idea d'educació que ja només distingia entre l'interès personal no il·lustrat i l'interès personal il·lustrat, fet que anà lligat a un progressiu interès pel disseny institucional com a garant d'aquest interès il·lustrat, en detriment de l'educació del caràcter. Es podria afegir que els efectes d'aquest canvi encara perduren avui dia: en el caràcter emfàticament tècnic i productiu que es pretén donar a l'educació.

En aquest punt, Strauss convida a no oblidar l'altra part del quadre. L'autor diu que és una demanda justa que hi hagi una correspondència raonable entre la jerarquia natural i la jerarquia social<sup>110</sup>. En el model clàssic això no passava i la raó donada era l'escassetat material fonamental. Però amb l'increment de

---

<sup>109</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 21.

<sup>110</sup> El temps verbal present d'aquesta frase, seguida de l'inici de la descripció històrica en passat, podria fer pensar que aquesta és una afirmació del propi Strauss.

l'abundància es va fer palesa la hipocresia que havia acompanyat les antigues aristocràcies: només havien estat oligarquies. Així, es va poder argumentar amb més facilitat que:

“[...] natural inequality has very little to do with social inequality, that practically or politically speaking one may safely assume that all men are by nature equal, that all men have the same natural rights, provided one uses this rule of thumb as the major premise for reaching the conclusion that everyone should be given the same opportunity as everyone else: natural inequality has its rightful place in the use, nonuse, or abuse of opportunity in the race as distinguished from at the start. Thus it became possible to abolish many injustices or at least many things which had become injustices.”<sup>111</sup>

Així doncs, podria semblar que Strauss comparteix la crítica segons la qual les antigues aristocràcies eren injustes, ja que no respectaven la igualtat natural. Ara bé, s'ha de parar atenció al fet que Strauss afirma que la premissa segons la qual tots els homes són iguals va poder ser acceptada amb seguretat “pràcticament” o “políticament” parlant, diu l'autor. La presència d'aquests dos adverbis crea certa confusió: ¿s'està afirmant que en cap cas es negava la desigualtat natural des d'un punt de vista teòric? això és, ¿que aquesta premissa era quelcom que podia ser negat des d'un punt de vista no pràctic o no polític? Es fa difícil prendre posició sobre aquesta qüestió –per ara, es pot afirmar que la distinció feta per Strauss té a veure amb la distinció entre saviesa i moderació. Si una cosa és acceptada només “políticament” és que potser és quelcom útil o necessari per a la comunitat política, però també quelcom que la teoria –la

---

<sup>111</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 21.



filosofia en sentit genuí– demostraria com a fals<sup>112</sup>. L’afirmació immediatament posterior on Strauss parla d’emprar la desigualtat natural un cop establerta la igualtat d’oportunitats corroboraria aquesta interpretació. Finalment, la cita conclou que des d’aquesta premissa pràctica o política –la de la igualtat natural– es va poder afirmar la igualtat d’oportunitats i posar a fi a certes injustícies. Per un autor que –a diferència del que pretenia la ciència política del seu temps<sup>113</sup>– de ben segur donava un valor a la paraula “injustícia”, el canvis citats devien ser entesos com a positius. Ja es pot avançar que, si això és així, la “premissa pràctica” del liberalisme modern, això és, la igualtat natural dels homes, havia de ser vista amb bons ulls per Strauss, fet que l’allunyaria de la pretensió –que es podria anomenar nietzschiana– de tombar aquesta premissa útil políticament però falsa teòricament.

L’explicació històrica continua amb el relat sobre un canvi ulterior en la concepció de l’educació i de la virtut. La il·lustració va anar lligada a la idea que el poder s’havia de donar al poble, i no ja als prínceps. Segons l’autor, la societat va adquirir un caràcter que feia necessari escoltar cada vegada més als filòsofs i als científics si volia sobreviure. Tanmateix, aparegué una pregunta sobre la relació entre la llibertat i la il·lustració del poble: ¿seria el poble totalment lliure abans no hagués adquirit la il·lustració completa? i ¿què faria amb la seva

---

<sup>112</sup> Reflexions com aquestes han portat a identificar a Strauss com un platònic en defensa de la mentida noble, en alguns casos, o com un nietzschia que recorda la diferència entre utilitat i veritat *mortífera* (deadly truth), en d’altres.

<sup>113</sup> Hom fa referència al debat entre Strauss i la ciència política imperant en el seu temps, ciència política que pretenia únicament dedicar-se als fets i no als valors i que tenia un dels seus orígens fonamentals en el pensament de Max Weber. Vegi’s STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 41-42.

llibertat i amb la seva il·lustració imperfecta que havia rebut fins al moment?

Segons Strauss:

“An apparent solution was found through an apparent revolt against the enlightenment and through a genuine revolt against enlightened despotism. It was said that every man has the right to political freedom, to begin a member of the sovereign, by virtue of the dignity which every man has as man –the dignity of a moral being. The only thing which can be held to be unqualifiedly good is not the contemplation of the eternal, not the cultivation of the mind, to say nothing of good breeding, but a good intention, and of good intentions everyone is as capable as everyone else, wholly independently of education.”<sup>114</sup>

D'acord amb aquest canvi, fins i tot els menys educats semblaven tenir un avantatge vers els educats: “[...] the voice of nature or of the moral law speaks in them perhaps more clearly and more decidedly than in the sophisticated who may have sophisticated away their conscience.”<sup>115</sup> Per Strauss, aquesta creença és el millor punt de partida per entendre l’afirmació que llavors es va fer segons la qual la virtut és el principi de la democràcia i només de la democràcia. Una conseqüència d’aquest procés fou el “Terror jacobí”, que castigava no només actes i discursos, sinó també intencions. Una altra conseqüència fou la consideració que calia respectar la persona pel fet de ser persona, al marge de com fes servir la seva voluntat o llibertat, “[...] and this respect must be implemented by full political rights of everyone who is not technically criminal

---

<sup>114</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 21-22.

<sup>115</sup> Ibid. P. 22.

or insane, regardless of whether he is mature for the exercise of those rights or not.”<sup>116</sup>

Durant l'explicació de tot aquest procés de canvi experimentat per l'educació liberal al llarg de la modernitat, Strauss ha parlat del “científic-filòsof”, fent notar que hi va haver un temps en què totes dues categories indicaven una mateixa persona. Ara, l'autor informa que fou precisament mentre avançava aquest procés que es produí la separació entre ciència i filosofia. Tot i la supremacia i reconeixement que la ciència ha acabat adquirint, però, aquesta ja no manté cap connexió essencial amb la saviesa: “It is a mere accident if a scientist, even a great scientist, happens to be a wise man politically or privately”<sup>117</sup>. En comptes de la noble tensió entre educació religiosa i educació liberal –entén Strauss– l'única tensió existent actualment és aquella que hi ha entre l'*ethos* de la democràcia i el de la tecnocràcia.

Una altra característica de la ciència exposada per l'autor és que s'ha acceptat de forma general que no és possible un coneixement científic i per tant racional dels valors, això és, que es fa impossible distingir, a través de la ciència i de la raó, entre fins bons i dolents<sup>118</sup>. Una conseqüència d'aquesta situació és que la ciència, incapaç de justificar els fins pels quals persegueix els mitjans, a la pràctica es veu obligada a satisfer els fins perseguits pels seus clients (*customers*), això és, per la societat a la qual els científics pertanyen i, per tant, en molts casos per la massa. El que caracteritza la nostra societat, doncs, és “[...]”

---

<sup>116</sup> Idem.

<sup>117</sup> Idem.

<sup>118</sup> Idem. Sembla que Strauss equipari valors amb fins.

the interplay of mass taste with high-grade but strictly speaking unprincipled efficiency.”<sup>119</sup>

En aquest escenari, els tècnics (*technicians*) són, sinó responsables, receptius a les demandes d'una massa que, convé recordar, no pot ser responsable davant de ningú per res. En aquesta situació, afirma l'autor, “[...] the insufficiently educated are bound to have an unreasonably strong influence on education –on the determination of both the ends and the means of education”<sup>120</sup>. És irrellevant a qui s'estigui referint aquí Strauss, si a la massa, als científics o a tots dos: tots ells pateixen una falta d'educació des d'un punt de vista moral, fruit del fet que la ciència ha renunciat a oferir aquest punt de vista. El que sí que és important és que –segons l'autor– en aquest context apareix la pregunta per l'educació liberal i la responsabilitat. Especialment, en un context en què la ciència i la tècnica van lligades a un creixent procés d'especialització, fet que provoca que “[...] a man's respectability becomes dependent on his being a specialist. Scientific education is in danger of losing its value for the broadening and the deepening of the human being.”<sup>121</sup>

Strauss diu que la resposta a aquesta creixent especialització s'ha trobat en un nou tipus d'universalisme consistent a estudiar la història de les civilitzacions en tots els seus aspectes. Tot i així, l'autor considera que aquesta solució no és instructiva ni educadora, per molt interessant o entretinguda que sigui<sup>122</sup>.

---

<sup>119</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 23.

<sup>120</sup> Idem.

<sup>121</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 23.

<sup>122</sup> Idem.

A més, la virtut o excel·lència humana ja no es pot considerar la perfecció de la naturalesa humana vers la qual tota persona està inclinada de forma natural. En un món que considera que tots els valors són convencionals, l'educació moral és entesa com un simple ajustament a una societat determinada.<sup>123</sup>

El text acaba amb dues preguntes: ¿Quines possibilitats té l'educació liberal en la democràcia de masses? i ¿quines possibilitats té l'home educat liberalment d'obtenir poder en una democràcia? Immediatament després de formular aquesta pregunta, però, Strauss afirma quelcom que no sembla tenir una relació directa amb les interrogacions:

“We are not permitted to be flatterers of democracy precisely because we are friends and allies of democracy. While we are not permitted to remain silent on the dangers to which democracy exposes itself as well as human excellence, we cannot forget the obvious fact that by giving freedom to all, democracy also gives freedom to those who care for human excellence.”<sup>124</sup>

Aquesta cita constitueix una de les declaracions més il·lustratives del pensament polític de Strauss. En ella apareixen dos elements clau: llibertat i excel·lència humana. En ella també hi ha una crítica a la insuficiència de la llibertat com a idea central i fi d'un determinat règim polític: la democràcia de masses actual. Insuficient perquè pot posar en risc i de fet posa en risc la vàlua o reconeixement de la virtut. Tanmateix, la crítica també apunta al fet que, tot i no ésser suficient, la llibertat permet la recerca de l'excel·lència humana. En

---

<sup>123</sup> En aquest punt, Strauss parla de virtut i de valor sense distingir-los. Idem.

<sup>124</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 24.

democràcia és possible la recerca de la virtut en llibertat<sup>125</sup>. Si hom considera la llibertat com la idea central defensada pel liberalisme modern i la virtut o excel·lència humana com la idea central defensada per la filosofia política clàssica, partint de la cita anterior convé jutjar la filosofia política de Strauss com una crítica clàssica al pensament liberal modern. Seguint l’afirmació del propi autor, segons la qual el liberalisme en sentit clàssic va lligat amb el fet de ser conservador<sup>126</sup>, en aquest punt de la recerca es pot afirmar que el pensament straussià conté una crítica conservadora al pensament liberal modern, això és, la seva filosofia política podria ser considerada liberal-conservadora<sup>127</sup>.

Encara sense respondre les anteriors dues preguntes, l’autor afirma que l’actualitat obliga a ser especialistes, però que es pot ser especialista en les qüestions més importants. Aquí hom pot esperar més ajuda de les humanitats que de les ciències, i el fet que l’educació liberal estigui esdevenint darrerament un sinònim de la lectura dels *Grans Llibres* no podia haver estat un començament millor, sentència Strauss.<sup>128</sup> No es pot deixar passar l’expressió “començament millor”, tenint present que és indicativa del fet que l’educació

---

<sup>125</sup> És important tenir present que Strauss va aprendre de Plató que la democràcia, tot i no ser en cap cas el règim perfecte, és l’únic règim –a part del règim perfecte– on el filòsof pot dedicar-se lliurement a la recerca del coneixement. De fet, tot i considerar en teoria la democràcia com un règim inferior, Sòcrates el va fer seu al dedicar-li tota una vida vivint-hi –conscient, sempre, que el règim perfecte on governa la saviesa no era possible més que en teoria, en el discurs. Vegi’s STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 131-132.

<sup>126</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. x.

<sup>127</sup> Robb A. McDaniel ha posat èmfasi en el fet que ser un aliat de la democràcia liberal no és el mateix que ser un liberal-demòcrata. Vegi’s MCDANIEL, R. A., “The Nature of Inequality: Uncovering the Modern in Leo Strauss’s Idealist Ethics”, *Political Theory*, 26 (1998) 3, pp. 317-345. P. 318. Efectivament, Strauss no podia ser un liberal-demòcrata perquè el seu principal ideal era la virtut, no la llibertat.

<sup>128</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 24.

liberal és una preparació per allò que, com es veurà, realment interessava a Strauss: la filosofia.

Dit això, ara sí que la reflexió retorna cap a les dues preguntes referents al que hom pot esperar de l'educació liberal. Primerament, s'afirma que no es pot pretendre que aquesta sigui una educació universal, sinó que "It will always remain the obligation and the privilege of a minority."<sup>129</sup> Tampoc es pot tenir l'esperança que els homes educats liberalment esdevinguin un poder polític en el seu propi dret (*in their own right*). La raó: "For we cannot expect that liberal education will lead all who benefit from it to understand their civic responsibility in the same way or to agree politically."<sup>130</sup> Un exemple d'aquesta situació és la diferència entre Karl Marx i Nietzsche. Van ser dues persones educades liberalment fins a un nivell que –segons l'autor– no es pot esperar assolir i, tot i així, foren tant diferents com per un ser el pare del comunisme i l'altre l'aviastre del feixisme<sup>131</sup>. Ara bé, allò que segons Strauss sí que sembla que es pot esperar de l'educació liberal queda palès en la següent afirmació (encara fent referència a Nietzsche i a Marx):

"[...] perhaps one can say that their grandiose failures make it easier for us who have experienced those failures to understand again the old saying that wisdom cannot be separated from moderation and hence to understand that wisdom requires unhesitating loyalty to a decent constitution and even to the cause of constitutionalism. Moderation will protect us against the twin dangers of visionary

---

<sup>129</sup> Idem.

<sup>130</sup> Idem.

<sup>131</sup> Idem.

expectations from politics and unmanly contempt for politics. Thus it may again become true that all liberally educated men will be politically moderate men.”<sup>132</sup>

Així doncs, l’educació liberal sembla conduir a la moderació política, moderació que es pot identificar, en aquest punt, amb la lleialtat a una constitució –o el que és equivalent: el govern de la llei. És aquesta moderació la que permetrà evitar tant les esperances excessives lligades a la política com l’error de menysprear la política. Aquí cal aturar-se, fer un parèntesi en l’anàlisi del text i reflexionar sobre la moderació contra les excessives expectatives i la falta d’interès vers la política, tal com la va entendre Strauss.

El primer element que s’ha de tenir present és la moderació entesa com a lleialtat al govern de la llei. Aquesta qüestió és tractada pel propi Strauss en l’obra *On Tyranny*, una anàlisi del *Hieró* de Xenofont<sup>133</sup>. En Xenofont, Strauss hi trobà una reflexió on es deixava constància del fet que el govern absolut del savi és superior al de les lleis – degut a la limitació d’aquestes a l’hora de veure certes coses que el savi sí que pot veure<sup>134</sup>. En sintonia amb el Simònides del diàleg, el Sòcrates de Xenofont “[...] makes it clear that there is only one sufficient title to rule: only knowledge, and not force and fraud or election, or, we may add, inheritance makes a man a king or ruler.” El règim just és aquell on els governants són savis o escolten al savi –fa veure Strauss al descriure la

---

<sup>132</sup> Idem.

<sup>133</sup> STRAUSS, L., *On Tyranny*.

<sup>134</sup> Ibid. P. 74.



posició del Sòcrates de Xenofont.<sup>135</sup> Tot i així, el Xenofont de Strauss –igual que el Plató de Strauss– és conscient que aquest règim no és possible:

“While Xenophon seems to have believed that beneficent tyranny or the rule of a tyrant who listens to the counsels of the wise is, as a matter of principle, preferable to the rule of laws or to the rule of elected magistrates as such, he seems to have thought that tyranny at its best could hardly, if ever, be realized. This is shown most clearly by the absence of any reference to beneficent and happy tyrants who actually existed, not only from the *Hiero*, but from the *Corpus Xenophonteum* as a whole.”<sup>136</sup>

En els textos de Xenofont en els quals es reflexiona sobre el tirà aconsellat pel savi, se'l segueix anomenant tirà i no rei. Això seria una mostra més de la impossibilitat, segons Xenofont, del govern d'un tirà savi o aconsellat per un

---

<sup>135</sup> Idem. Això ha portat a autors com Drury a afirmar que Strauss defensa la tirania encoberta del savi, és més, que la filosofia straussiana convida als errors del nazisme –amagats rere la concepció que els savis sempre estan d'acord perquè coneixen la veritat, saben què cal fer i no hi ha deliberació possible entre ells i els homes vulgars. L'únic matís que reconeix Drury és que el Plató de Strauss és conscient del fet que el millor règim –el del savi governant– no és possible. Vegi's DRURY, S.B., *The Political Ideas of Leo Strauss*: Updated Edition. Pp. xiv-xv, xxi. La interpretació de Drury és problemàtica: el propi Xenofont de Strauss –o el Sòcrates del Xenofont de Strauss– sap que aquest règim no és possible. Per tant, el caràcter d'una tirania encoberta del savi no és possible, segons els termes de Strauss. Com es veurà, a més, el caràcter socràtic i escèptic de la filosofia straussiana impedeix que aquesta filosofia esdevingui un instrument per dissenyar polítiques concretes. Drury oblida la solució clàssica –compartida per Strauss– contra el perill de la tirania que, precisament, va lligat a la pretensió de basar el govern en la saviesa. Vegi's STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 140. És més, els filòsofs tal com els va entendre Strauss no es mostren sempre d'acord en allò essencial. Una comparativa entre el Plató i el Nietzsche de Strauss ho mostrarà: el primer, a diferència del segon, considerava que la saviesa sempre havia d'anar acompanyada de moderació.

<sup>136</sup> STRAUSS, L., *On Tyranny*. P. 75.

savi. El que es deriva d'això és un posicionament polític concret per part del Sòcrates de Xenofont:

“Reasons such as these explain why Xenophon, or his Socrates, preferred, for all practical purposes, at least as far as Greeks were concerned, the rules of laws to tyranny, and why they identified, for practical purposes, the just with the legal. The “tyrannical” teaching –the teaching which expounds the view that a case can be made for beneficent tyranny, and even for a beneficent tyranny which was originally established by force or fraud— has then a purely theoretical meaning. It is not more than a most forceful expression of the problem of law and legitimacy.”<sup>137</sup>

Ni Xenofont ni Strauss –en la seva maduresa intel·lectual– haurien pretès defensar el govern tirànic, encara que aquest sigui acompanyat del consell del savi, perquè sabien perfectament que un govern així –que un govern que es podria considerar perfecte perquè està basat en la saviesa– no és possible. Per Strauss, l'ensenyament sobre la tirania, ofert per Xenofont, mostra diverses lliçons, entre les quals aquella que diria que la tirania del savi és superior en termes teòrics, però a la pràctica és inferior al govern de les lleis<sup>138</sup>. És més:

---

<sup>137</sup> Ibid. P. 75-76.

<sup>138</sup> Harry V. Jaffa també ha considerat que la tirania del savi és, en Strauss, un mer exercici teòric, recordant especialment que el govern sense límits del savi és impossible perquè aquest, tal com el va entendre Strauss, no desitja governar. Vegi's JAFFA, H.V., “Dear Professor Drury”, *Political Theory*, 15 (1987) 3, pp. 316-325. P. 317 i 318. Tot i així, com es veurà més endavant sí que hi ha un cert govern que pot ser desitjat pel filòsof i que Jaffa no té present. Una altra resposta que es podria dirigir a Drury és que la tirania del savi no podia ser defensada per Strauss perquè aquesta requeriria l'absència de la llei. Strauss va ser molt explícit en la defensa del constitucionalisme com a millor opció un cop reconeguda la impossibilitat del règim perfecte.

“The “tyrannical” teaching, we shall answer, serves the purpose, not of solving the problem of the best political order, but of bringing to light the nature of political things. The “theoretical” thesis which favors beneficent tyranny is indispensable in order to make clear a crucial implication of the practically and hence theoretically true thesis which favors rule of law and legitimate government.”<sup>139</sup>

La implicació a la qual es refereix Strauss és aquella que mostra que tot govern de la llei és imperfecte i que, com a comunitat, no es pot assolir l'excel·lència que determinades persones poden aconseguir individualment –convé entendre l'excel·lència del filòsof. Sembla ser, doncs, que la lliçó que Strauss obté de Xenofont convida necessàriament a la moderació: si el govern perfecte, que és aquell basat en la saviesa, no és possible, la millor alternativa és llavors el govern de la llei –del qual convé reconèixer la seva imperfecció tot i ser la millor alternativa disponible al millor règim. Precisament per aquest reconeixement, convindria evitar la temptació de deixar-se seduir per projectes que pretenen la realització del règim perfecte i justifiquen, per tant, transcendir la llei a la recerca d'una perfecció que, precisament, només es pot obtenir individualment i en molt poques ocasions.

En aquest sentit, el moderat és aquell que coneix la imperfecció lligada a tota realització política i, per tant, es conforma amb la millor alternativa possible: un règim mixt que combini saviesa i consens –una solució clàssica que, segons Strauss, és la més propera al republicanisme modern o al règim de la

---

<sup>139</sup> Ibid. P. 99.

democràcia liberal<sup>140</sup>. La lliçó de la impossibilitat del millor règim i la necessària moderació que segueix a aquesta lliçó Strauss també la va obtenir de Plató<sup>141</sup>. Aquesta moderació és absent, segons Strauss, en els filòsofs moderns: són ells qui, creient rebaixar els objectius de la filosofia clàssica, van intentar fer possible una societat plenament racional capaç de garantir el benestar humà – intent que, precisament, va portar a la destrucció de la confiança en la raó, amb conseqüències pràctiques nefastes<sup>142</sup>.

També és pertinent observar l'altra cara de la moderació, que és aquella que adverteix contra el menyspreu de la política o, en paraules de Strauss, “[...] the unmanly contempt for politics”<sup>143</sup>. Es podria trobar en aquesta afirmació l'expressió d'un masclisme punyent –que sens dubte contribuiria a confirmar allò que alguns han anomenat l'innegable “caràcter fal·locràtic” de la filosofia de Strauss<sup>144</sup>. Tanmateix, aquesta interpretació podria ser errònia. Strauss –com es veurà: un socràtic– sembla que associa, com el Sòcrates de Xenofont, la masculinitat amb la protecció d'allò propi<sup>145</sup>, element central d'allò que representa el govern polític. Però a diferència del que han afirmat certs intèrprets –possiblement encertats a l'hora d'afirmar que Strauss considerava els homes més aptes pel govern que les dones– aquí no hi ha necessàriament un

---

<sup>140</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 142-143. Vegi's també STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 15.

<sup>141</sup> STRAUSS, L., “Plato. 427-347 B.C.” P. 78 i 82. Cf. STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 127, 138, 238.

<sup>142</sup> STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 1-8. Cf. STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. P. 173. Cf. STRAUSS, L., “The Three Waves of Modernity”.

<sup>143</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 24.

<sup>144</sup> DRURY, S., *Leo Strauss and the American Right*. P. 167.

<sup>145</sup> STRAUSS, L., *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*. South Bend (Indiana): St. Augustine's Press, 1988 (Or. Ed. 1970). P. 153.

menyspreu de la feminitat. Sembla que hi ha motius suficients per afirmar que, quan Strauss parla de “l’efeminat menyspreu per la política” s’està referint, precisament, a una activitat que ell considerava més alta que la política: la filosofia.

Prova d’aquesta relació es pot trobar en l’associació que Strauss fa de la transgressió de l’home primigeni descrita en el *Gènesi* amb la filosofia. En altres paraules, convé tenir present que fou motivat per Eva que el primer home es llençà a la recerca del coneixement del bé i del mal –acte que Strauss relaciona amb l’esforç per conèixer propi de la filosofia<sup>146</sup>. La filosofia –allò més elevat per Strauss– és associada, doncs, amb l’element femení. Només una interpretació que considera l’aspecte polític i no el filosòfic com a central en Strauss podria parlar de masclisme o fal·locràcia. Convé tenir present, un cop més, com el Sòcrates de Xenofont –tal com l’interpreta Strauss– relaciona la virilitat amb la protecció d’allò propi i la feminitat amb una subtileza, agudeses i també un engany –un cosmètic– que són propis de la filosofia<sup>147</sup>. Això permet deixar constància del caràcter que l’element femení juga en Strauss: el de representar la filosofia.

El menyspreu efeminat per la política és, doncs, el menyspreu filosòfic vers la política, un menyspreu que preocupava profundament a Strauss i que, entre

---

<sup>146</sup> STRAUSS, L., “Interpretation of Genesis”, *Jewish Political Studies Review*; 1:1-2 (Spring 1989) pp. 77- 92. (Or. a lecture given on 1957). P. 89-90.

<sup>147</sup> STRAUSS, L., *Xenophon’s Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*. P. 153 i següents. Laurence Lampert ha deixat constància, encara que per altres raons, d’aquesta relació: vegi’s LAMPERT, L., *The Enduring Importance of Leo Strauss*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. P. 103. L’engany o cosmètic relacionat amb la filosofia té a veure amb la moderació que ha d’anar lligada a la seva expressió pública.

d'altres factors, havia portat als desastres més tràgics del segle XX. La filosofia no podia desentendre's de la responsabilitat política o cívica –aquest és l'acte de moderació que Strauss valora en els filòsofs antics i l'absència del qual critica als darrers filòsofs moderns –especialment a Nietzsche i a Heidegger<sup>148</sup>.

Explicada la moderació straussiana i els dos perills contra els quals aquesta protegeix, convé retornar al text de “Liberal Education and Responsibility”. Concretament, cal fer atenció a una penúltima idea, que sembla pertànyer més a la reflexió –tènueament iniciada– sobre la filosofia política que no pròpiament a aquella sobre l'educació liberal. L'autor alemany afirma que cap deliberació sobre els remeis als nostres mals té valor si està falsificada per l'esperança o per la por: “We must realize that we must hope almost against hope.”<sup>149</sup>, conclou tot fent una referència implícita al conflicte entre occident i la URSS. Ara bé, la reflexió pren un caràcter més global quan afirma: “In thinking of remedies we may be compelled to rest satisfied with palliatives. But we must not mistake palliatives for cures.”<sup>150</sup> Aquesta proposició ha de ser entesa en el marc d'un pensament polític moderat fonamentat en una determinada concepció filosòfica de la realitat política, això és, un pensament que no espera grans cures als problemes polítics sinó que entén els límits de tota solució política.

---

<sup>148</sup> Respecte el judici sobre la irresponsabilitat de Nietzsche, vegeu STRAUSS, L. “What is Political Philosophy?” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988 (Or. Ed. 1959) pp. 9-55. P. 54-55. Sobre Heidegger vegeu STRAUSS, L., “An Introduction to Heideggerian Existentialism” a STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, pp. 27-46. (Ed. Or. 1956). P. 30-31. Respecte la responsabilitat dels antics, vegeu STRAUSS, L., “The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon”, *Social Research*, 6 (1939) 4, 502-536. P. 535.

<sup>149</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 24.

<sup>150</sup> Ibid. P. 25.

Finalment, cal retornar –guiats pel propi autor– a la qüestió de les possibilitats i limitacions de l'educació liberal:

“We must remember that liberal education for adults is not merely an act of justice to those who were in their youth deprived through their poverty of an education for which they are fitted by nature. Liberal education of adults must now also compensate for the defects of an education which is liberal only in name or by courtesy.”<sup>151</sup>

El fragment anterior podria fer pensar que l'autor defensa la igualtat d'oportunitats, almenys a nivell educatiu: una educació liberal per adults és un acte de justícia vers aquells que, degut a la seva pobresa, van ser privats d'una educació que els era adequada per naturalesa. Ara bé, ¿Strauss considera que tots els éssers humans tenen una naturalesa adequada per rebre una educació liberal? Anteriorment, l'autor ha afirmat que les condicions de l'educació en el més alt sentit no poden ser produïdes. També ha afirmat que aquestes condicions són principalment les qualitats del docent i dels alumnes, i que rarament es compleixen. Si aquestes qualitats no es poden crear, convé entendre que Strauss les identificava com a naturals –es neix amb elles. També cal recordar que Strauss ha dit que l'educació liberal sempre serà prerrogativa d'una minoria. Així doncs, es pot concloure que l'educació liberal en Strauss no és quelcom que sigui adequat per a tothom, sinó només per a uns pocs naturalment aptes per a ella. La igualtat d'oportunitats esmentada anteriorment hauria de ser entre aquells que reuneixen les condicions per rebre una educació liberal. Tot i així, com es pot descobrir qui és apte per naturalesa si no se li

---

<sup>151</sup> Idem.

ofereix l'oportunitat de demostrar-ho? És raonable pensar, doncs, que Strauss consideraria que, en un primer estadi aquesta igualtat d'oportunitats hauria de ser extensible a tothom per, posteriorment, descobrir qui són els aptes per prosseguir amb una forma més alta d'educació, l'educació liberal –tot recordant que aquesta és també la preparació per la forma més alta d'educació: la filosofia. Es pot pensar que, en termes educatius, Strauss hauria optat per un sistema que garantís l'accés a l'educació de tothom i que conduís als més aptes a les més altes formes d'educació.

La interpretació del text straussià feta fins ara ha de concloure amb una nova recapitulació. Cal recordar que “Liberal Education and Responsibility” versa, principalment, sobre la relació entre educació liberal i responsabilitat cívica –o govern. Tot i així, la descripció de l'autor ha ofert una nova manera d'observar l'educació liberal, que fa més complexa la seva comprensió. Si prèviament l'educació liberal havia estat definida de la mateixa manera que l'intent de filosofar, això és, com la participació en el debat protagonitzat per les grans mentes a través dels seus llibres, ara l'educació liberal pot ser dividida, amb més seguretat, en dues classes. Primerament, l'educació liberal com a educació dels cavallers i, en segon lloc, l'educació liberal com a preparació per a la filosofia. Aquesta divisió sembla anar lligada a la distinció fonamental entre el cavaller i el filòsof, el primer essent el representant per excel·lència de la ciutat i el segon algú al marge de la ciutat, ja que el segon posa en dubte principis essencials per a la ciutat que pel primer no són objecte d'investigació.



Dit això, ara sí que hom pot concloure què afirma Strauss sobre la relació entre educació liberal i responsabilitat cívica. L'educació liberal es caracteritza pels trets següents:

1. És una educació destinada a la formació dels cavallers (*gentlemen*), membres d'una minoria apta per naturalesa i que poden tenir responsabilitats polítiques. Cal recordar que la massa, com a tal, no pot governar.

2. L'educació liberal sempre serà privilegi d'una minoria, la d'aquells dotats per aquest tipus d'educació. Strauss sembla haver defensat la idea de la igualtat natural només en termes "pràctics" o "polítics", però sembla ser que en termes teòrics –i per tant, realment veritables– rebutjaria aquesta igualtat natural. La defensa de la igualtat natural seria, així, una concessió moderada a allò que demana la realitat política, fet que es traduiria en una defensa de la igualtat d'oportunitats en l'accés a l'educació i la determinació, en el mateix procés educatiu, dels més aptes per a les formes més altes d'ensenyament.

3. L'educació liberal mostra la necessitat de la moderació com a lliçó política, una moderació que es podria identificar amb la lleialtat al constitucionalisme i amb la prevenció tant davant de les excessives expectatives polítiques com davant del menyspreu –filosòfic– per la política. Tot i així, no hi ha cap garantia que tots els que són educats liberalment esdevinguin moderats ja que, al ser educats en un diàleg, les diverses veus fomenten també una diversitat de possibles lliçons o posicionaments polítics. Només el reconeixement dels "grans errors" de les propostes radicals pot fomentar aquesta moderació.

4. L'educació liberal pot ser quelcom més que una educació política. Pot ser la preparació per a la filosofia, per a una activitat que, a diferència de la del cavaller, no conclou mai i posa en dubte qüestions que són indubtables pel cavaller –principalment els fonaments morals o les maneres de viure sobre les quals se sosté tota comunitat política.

5. El segon text analitzat no permet resoldre amb garanties el dubte relatiu a la diferència de contingut entre l'educació liberal del cavaller i l'educació liberal com a preparació per a la filosofia. Hom pot saber a quins *Grans Llibres* Strauss va dedicar la seva atenció, tant en cursos com en els seus estudis. Si es té present que l'autor estava interessat en l'educació liberal especialment com a preparació per a la filosofia, almenys es pot considerar conegut part del contingut d'aquesta educació<sup>152</sup>. Què cal pensar sobre el contingut de l'educació liberal en un sentit més ampli –per als futurs cavallers? És difícil arribar a una conclusió clara sobre aquesta qüestió. Tanmateix, quan Strauss parla de l'educació liberal i de la responsabilitat política afirma que no hi podia haver millor inici que la lectura dels *Grans Llibres*<sup>153</sup>. No seria estrany que, en aquest punt, Strauss estigués fent referència al projecte del llavors rector de la

---

<sup>152</sup> Convé preguntar-se quins eren exactament aquests llibres per Strauss. Un estudi dels cursos dedicats a aquests llibres quan era professor pot ser un bon inici, almenys per entendre quins d'aquests llibres podien constituir una preparació per a la filosofia –que és el que veritablement interessava a Strauss. Entre ells, destaquen –en l'ordre que Strauss va oferir-los: Aristòfanes, Burke, Ciceró, Harrington, Hegel, Hobbes, Xenofont, Kant, Locke, Maquiavel, Marsili de Pàdua, Marx, Montesquieu, Nietzsche, Plató, Rousseau, Spinoza, Tucídides i Vico. Gregorio Luri ha recollit el llistat exhaustiu dels cursos que va donar a la Universitat de Chicago. Vegi's LURI, G., *Erotismo y Prudencia*. P. 244-245. També pot ser il·lustratiu consultar l'índex de l'obra que Strauss i Joseph Cropsey van editar. Vegi's STRAUSS, L., CROPSEY, J., *History of Political Philosophy*.

<sup>153</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 24.

Universitat de Chicago Robert Maynard Hutchins en defensa precisament de la lectura de les grans obres de la tradició occidental. Strauss no entenia l'educació liberal basada en els *Grans Llibres* de la mateixa manera que Hutchins, però potser podria haver estat d'acord amb el programa de *Grans Llibres* defensat pel seu superior a la universitat i que es va plasmar en l'obra *Great Books of the Western World*<sup>154</sup>.

Més enllà del contingut, Strauss considera que aquesta lectura fomenta el cultiu d'unes qualitats, “[...] qualities of dedication, of concentration, of breadth, and of depth”<sup>155</sup>, necessàries per la democràcia –i es podria afegir sense dubte: també per a la filosofia. Potser la clau de la diferència entre l'educació liberal del cavaller i la del filòsof ha d'estar, no tant en el què de l'educació liberal, sinó en el com es fa aquesta lectura que és el cor d'aquesta educació. La lectura del futur cavaller no serà la mateixa que la d'aquell que es dirigeix cap a la filosofia.

---

<sup>154</sup> HUTCHINS, R.M., ADLER, M., (Ed.) *Great Books of the Western World*. Encyclopaedia Britannica, 1952. El llistat d'obres recollides és notablement ampli i comprèn des dels poetes antics, als novel·listes i dramaturgs moderns, sumant-hi filòsofs i economistes de diverses èpoques.

<sup>155</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 5.

### 3.5 Conclusions

La conjunció dels dos textos interpretats sobre l'educació liberal porta a les següents conclusions. Primerament, que l'educació liberal consisteix en la lectura dels *Grans Llibres*, en la presa de contacte amb la *Gran Conversa* que és la tradició occidental. En segon lloc, que aquesta educació liberal va destinada a una minoria capacitada per esdevenir, o líders amb responsabilitats polítiques, o filòsofs. En el segon cas, però, l'educació liberal només representa una preparació per a la filosofia, el seu punt de partida. En tercer lloc, que les expectatives sobre l'educació liberal han de ser forçosament limitades, degut als límits imposats per la naturalesa en relació als seus destinataris i també a les conseqüències cíviqes que se'n deriven –no tots els liberalment educats coincidirán en la seva manera de concebre el seu paper cívic.

Tot i aquestes limitacions, però, si l'educació liberal és necessària pel govern i constitueix el primer pas per a la filosofia, la seva importància no pot ser menor. En les seves dues vessants, té relació tant amb el bon ordenament de l'ànima com amb el bon ordenament de la ciutat. Per altra banda, aquesta educació liberal no pot entendre's sense l'afirmació de la possibilitat d'un diàleg amb els pensadors del passat i l'aprenentatge, a través d'ells, de qüestions de màxima importància. Ara bé, aquesta possibilitat no és quelcom evident. És una possibilitat que ha de ser explicada i, de fet, Strauss va dedicar molts esforços a intentar recuperar aquesta possibilitat. De fet, la concepció straussiana sobre què és la filosofia i què és la filosofia política explica aquesta possibilitat, que no pot ser entesa sense el debat entre el que el propi Strauss va anomenar

“platonisme i historicisme”<sup>156</sup> i, per tant, sense l’argument que demostra l’existència d’uns problemes fonamentals compartits entre els filòsofs del passat i les persones del present.

---

<sup>156</sup> STRAUSS, L., “Kurt Riezler (1882-1955)” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Pp. 233-260. P. 255.

### 3.6 Annex: Robert Maynard Hutchins i la Gran Conversa

Hi ha una concepció d'educació liberal basada en els *Grans Llibres* que és prèvia a la formulació de Strauss i amb la qual comparteix certs elements, per bé que hi ha diferències significatives. Es tracta del concepte d'educació liberal tal com el va entendre el ja citat Robert Maynard Hutchins, president de la Universitat de Chicago entre 1929 i 1951 i persona que va contractar Strauss com a professor. La sintonia entre tots dos era clara, encara que no total<sup>157</sup>. En molts aspectes, la presentació de Hutchins és més esquemàtica i clara que la de Strauss i és per aquesta raó que es presenta en un estudi com aquest, que pretén defensar precisament aquest tipus d'educació. Tanmateix, la versió oferta per Hutchins no conté ni la subtilesa ni la profunditat filosòfica que aportà Strauss al llarg dels seus estudis. Strauss és el pensador adequat, doncs, per argumentar un plantejament com el de Hutchins o per situar aquells elements necessaris per defensar-lo. Tot i així, al llarg de la descripció següent es deixarà constància d'aquells punts on Strauss i Hutchins no coincidien. Són punts notablement significatius i que es podrien concretar afirmant que l'educació liberal de Hutchins incorpora elements de la filosofia moderna amb els quals Strauss no hi hauria estat d'acord.

Com a president de la Universitat de Chicago, durant els anys 30 del segle passat, Hutchins va destacar per la seva defensa d'una educació liberal basada en la lectura dels grans clàssics, de les grans obres de la tradició occidental, i pel seu debat amb el filòsof John Dewey al voltant del què havia de considerar-se

---

<sup>157</sup> LURI, G., *Erotismo y prudencia*. P. 220, 223-225.

una educació liberal<sup>158</sup>. En aquest debat, que va començar amb la publicació de *The Higher Learning in America* per part de Hutchins el 1936, aquest va defensar, entre d'altres idees fonamentals, la concepció d'una educació liberal que busqués la veritat per si mateixa oposada a una educació que defensés el coneixement vocacional<sup>159</sup>.

L'obra on Hutchins va desenvolupar de forma més explícita el contingut d'una educació liberal basada en la lectura de les grans obres va ser *The Great Conversation. The Substance of a Liberal Education*. Aquesta fou precisament l'estudi introductori a l'edició de la ja citada col·lecció de grans obres traduïdes a l'anglès que es van agrupar sota el títol de *Great Books of the Western World*, publicada el 1952.

En el prefaci de *The Great Conversation* Hutchins recorda que al llarg de la història d'occident s'ha considerat evident que l'educació s'havia d'efectuar a través de *Grans Llibres*. Per Hutchins, el concepte de “Grans Llibres” no sembla massa problemàtic, atès que “There never was very much doubt in anybody’s mind about which the masterpieces were. They were the books that had endured and that the common voice of mankind called the finest creations, in writing, of the Western mind.”<sup>160</sup> Segons l'autor, cap dels editors del recull de grans obres a

---

<sup>158</sup> HELDKE, L., “Robert Maynard Hutchins, John Dewey, and the Nature of the Liberal Arts”, *The Cresset*, LXIX (2005) 2, pp. 8-13 [Consultat en la versió online: [http://thecresset.org/2005/Heldke\\_A2005.html](http://thecresset.org/2005/Heldke_A2005.html)].

<sup>159</sup> Idem.

<sup>160</sup> HUTCHINS, R.M., *Great Books of the Western World I. The Great Conversation: The Substance of a Liberal Education*. Chicago, London, Toronto: Enciclopaedia Britannica Inc., 1952. P. xi. La formulació sobre quins són els *Grans Llibres* que ofereix Hutchins és insuficient. La mera perdurabilitat d'un llibre o la seva acceptació pel comú de la humanitat no poden ser

les que aquí ell donava introducció considerava que els canvis recents en el món haguessin fet irrellevant la tradició occidental i les seves grans obres. Aquests editors consideraven aquests *Grans Llibres* com una eina adequada per a ensenyar com viure millor també en el present<sup>161</sup>.

El diagnòstic que fa Hutchins de l'educació en els anys 50 és el que reclama, segons ell, tornar la mirada de nou cap als *Grans Llibres*. Per al president de la Universitat de Chicago, l'educació s'havia deteriorat, precisament per l'abandonament de la lectura d'aquestes grans obres, una lectura que havia estat substituïda per una educació molt menys nutritiva, que havia permès sens dubte que els adults portessin una vida millor en termes materials, però molt pobre pel que fa a l'aspecte moral, intel·lectual i espiritual<sup>162</sup>. Aquesta és una reflexió que Strauss, en certa manera, hauria compartit: el projecte modern de conquesta científica de la naturalesa havia dotat els homes de grans mitjans però també els havia sotmès a una pobresa perillosa a l'hora de poder reflexionar sobre els fins<sup>163</sup>. Ara bé, Strauss criticarà les bases filosòfiques d'aquest projecte modern mentre que Hutchins sembla criticar-ne les conseqüències però no les arrels, que segueix acceptant.

Hutchins va deixar clar que les grans obres no podien resoldre la totalitat dels

---

raons suficients per considerar-lo un gran llibre. Més endavant, però, Hutchins donarà millors raons d'aquesta grandesa, relacionant-la amb la reflexió que els *Grans Llibres* ofereixen sobre uns problemes que són permanents precisament perquè són humans i amb el fet que, per tant, sempre tenen quelcom a oferir i a ensenyar. P. 75.

<sup>161</sup> Ibid. P. xii.

<sup>162</sup> Ibid. P. xii-xiii.

<sup>163</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 22-23. Cf. STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 41-42.



problemes actuals. No obstant això, sí que eren un vehicle adequat per il·luminar alguns dels problemes bàsics presents, ja que “[...] these books show the origins of many of our most serious difficulties.” Els *Grans Llibres* eren, a més, una eina essencial per poder jutjar el valor d'altres llibres, a més d'un primer pas cap a aquestes altres obres<sup>164</sup>.

La defensa que Hutchins fa de la lectura de les grans obres té un espai significatiu, a més, en el context de la democràcia de masses occidental actual. En una democràcia, el ciutadà corre el perill de ser reduït a un objecte de propaganda, rebuda a través de la contínua informació amb la qual és bombardejat. Els *Grans Llibres* –admet Hutchins– no poden lluitar sols contra aquesta propaganda, però sí que poden ser un element fonamental per educar la ment i preparar-la davant d'aquesta situació. Aquestes obres no són un remei per a tots els mals però constitueixen el millor instrument d'educació per als joves i adults, també avui dia<sup>165</sup>. En aquesta i altres afirmacions de Hutchins hi ha una confiança notable en el paper i l'extensió de l'educació liberal sobre tota la ciutadania, una confiança que Strauss no compartia.

Hutchins va denunciar la situació educativa del moment, en la qual les democràcies industrialitzades occidentals havien renunciat als *Grans Llibres* com a element educatiu fonamental. A més, afirmava que constituïa una novetat respecte a l'educació liberal el fet que, ara, es considerava que en una

---

<sup>164</sup> HUTCHINS, R.M., *Great Books of the Western World I. The Great Conversation: The Substance of a Liberal Education*. P. xiii.

<sup>165</sup> Ibid. P. xiv.

democràcia l'educació liberal havia de ser per a tots<sup>166</sup>. Com s'ha pogut percebre anteriorment, Strauss havia mostrat el seu desacord amb aquest plantejament – l'educació liberal sempre seria prerrogativa d'una minoria degut a condicions que no es podien canviar. És important remarcar que, molt possiblement, Strauss considerava això com un fet contra el qual no es podia lluitar –i segons ell, agradés o no, els fets necessàriament porten als deures<sup>167</sup>.

Hutchins també afirmava que calia introduir l'educació liberal el més aviat possible, això és, en la joventut dels futurs ciutadans. Si bé el jove potser no entendria amb la profunditat necessària les grans obres, calia que prengué contacte amb elles amb l'esperança de fomentar en ell un estudi continu d'aquestes obres que, finalment, arribaria a entendre. D'acord amb l'afirmació anterior, l'autor considerava que les grans obres contenen l'ajuda que es necessita per llegir-les, sent així intel·ligibles per a tothom<sup>168</sup>.

Una vegada més, es percep la clara diferència amb Strauss: l'educació liberal de Hutchins és per a tothom, un tothom a qui es dona la categoria de ciutadà. Més endavant, el llavors rector de Chicago afirmarà que el fi de l'educació liberal és l'excel·lència humana<sup>169</sup>. Strauss, en canvi, no hauria acceptat la possibilitat d'una extensió tan notable de la virtut. És més, mentre Hutchins fa un plantejament únic de l'educació liberal com una educació per formar ciutadans

---

<sup>166</sup> Ibid. P. xv.

<sup>167</sup> STRAUSS, L., "An Epilogue" a *Liberalism Ancient and Modern*. (Ed. Or. 1962) P. 203-223. P.215. Strauss considerava que la realitat o naturalesa havia d'orientar la moral.

<sup>168</sup> HUTCHINS, R.M., *Great Books of the Western World I. The Great Conversation: The Substance of a Liberal Education*. P. xvi.

<sup>169</sup> Ibid. P. 3.

excel·lents, com s'ha vist Strauss diferencia clarament l'educació liberal política d'aquella que orienta cap a la filosofia –activitat que transcendeix la comunitat política. En aquest sentit, l'educació liberal de Hutchins es demostra menys complexa que la de Strauss –i en cap cas planteja la transcendència de la política<sup>170</sup>. Encara que Hutchins intenti elevar la virtut al comú de la ciutadania democràtica, no deixa de repetir aquell gest que Strauss observava en els moderns: igualar el fi dels filòsofs amb el dels no filòsofs<sup>171</sup>. El gest igualador – democràtic– és, certament i a diferència d'allò que Strauss veu en els moderns, a l'alça, però contradiu la diferenciació entre filosofia i política i la desigualtat natural que, per Strauss, hauria estat impossible de passar per alt.

On sí que hi ha acord entre Hutchins i Strauss és en la consideració del fet que els *Grans Llibres* contenen les pautes sobre com s'han de llegir<sup>172</sup>. La clau de la lectura està en les paraules dels autors –no més enllà: ni en el context, ni en la situació econòmica i social, etc., tal com pretenen altres opcions hermenèutiques hereves de l'historicisme.

Dit això, cal repetir allò que el llavors president de la Universitat de Chicago digué sobre l'objectiu i substància de l'educació liberal: “The aim of liberal education is human excellence, both private and public (for man is a political

---

<sup>170</sup> Gregorio Luri ha insinuat aquesta diferència, afirmant que en Hutchins l'educació liberal és un fi en si mateixa i, en canvi, en Strauss no. Vegi's LURI, G. *Erotismo y prudencia*. P. 225.

<sup>171</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 19.

<sup>172</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 31-32, 143-144. Cf. STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. P. 29, 47, 120-121.

animal). Its object is the excellence of man as man and man as citizen.”<sup>173</sup> El seu objectiu és, doncs, l'excel·lència de l'home en tant que home i com a ciutadà. Aquesta precisió podria fer pensar que Hutchins repeteix el gest clàssic, compartit per Strauss, de dividir l'educació liberal en dues vessants: una per a ciutadans i una altra que dirigeix cap a la filosofia i que transcendeix la primera. No sembla que sigui el cas, tenint present les conviccions profundament igualitàries de Hutchins. En aquest sentit, la distinció feta anteriorment respondria únicament a la diferència entre àmbit privat i públic d'actuació de les persones –no a una diferència substancial entre tipus de persones. Hutchins sembla que combini la defensa de l'ideal clàssic de virtut amb una esperança que no és en cap cas clàssica, sinó moderna, la de formar una societat racional on totes o quasi totes les persones han esdevingut virtuoses<sup>174</sup>. A diferència de Strauss, Hutchins pretén la conversió de la democràcia en una aristocràcia universal, no la fundació de la segona en el marc de la primera.

Hutchins també afirma que l'educació liberal considera l'home com un fi en si mateix; és més, es preocupa dels fins de la vida, no dels mitjans per a ella. Per això, diu l'autor, és una educació per a homes lliures. Així, l'educació liberal es distingeix d'altres tipus d'educació ja que aquests últims tracten a l'home com un mitjà per a altres fins o, com a molt, estan preocupats pels mitjans de vida, pel guanyar-se la vida, no pels fins de la vida<sup>175</sup>. Sens dubte, Strauss hauria estat

---

<sup>173</sup> HUTCHINS, R.M., *Great Books of the Western World I. The Great Conversation: The Substance of a Liberal Education*. P. 3.

<sup>174</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 33-34. Cf. STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 20-21.

<sup>175</sup> HUTCHINS, R.M., *Great Books of the Western World I. The Great Conversation: The Substance of a Liberal Education*. P. 3.

d'acord amb aquesta distinció, que és hereva de la consideració clàssica segons la qual el fi més elevat és la contemplació, el coneixement, no el benestar material<sup>176</sup>.

Conegut l'objectiu de l'educació liberal, Hutchins introdueix el que ell anomena la seva “substància”: el reconeixement dels problemes bàsics i el coneixement de les distincions i correlacions en temes de discussió i en la comprensió d'idees. En aquest sentit, apunta l'autor, l'educació liberal busca aclarir els problemes fonamentals i entendre la manera en què un problema té a veure amb un altre problema. És més, l'educació liberal treballa per fer entendre els mètodes per solucionar aquests problemes bàsics i per trobar patrons que serveixin per jutjar aquestes solucions. Més endavant, l'autor concretarà quines qüestions constitueixen aquest grup de problemes bàsics<sup>177</sup>. L'èmfasi en l'existència d'uns problemes fonamentals amb els quals l'educació liberal –i la filosofia– posen en contacte a aquell que és educat és quelcom que, com es veurà, també serà present en Strauss d'una manera absolutament significativa<sup>178</sup>.

El resultat d'una educació liberal –prosegueix Hutchins– és un home educat liberalment. Aquest home comprèn les idees que són rellevants per als problemes bàsics i que operen en els camps bàsics de cada tema. Així, té una ment que opera bé en tots els camps, sentint-se a gust tant en el món teòric com

---

<sup>176</sup> STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 19.

<sup>177</sup> Idem.

<sup>178</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 23-24, 32, 35. Cf. STRAUSS, L., “On a Forgotten Kind of Writing” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And other Studies*. Pp. 221-232. P. 228.

en el pràctic perquè coneix la relació entre tots dos<sup>179</sup>. Dit això, l'autor reflexiona sobre el mètode de l'educació liberal. El seu mètode són les arts liberals, consistents en aprendre a escriure, llegir, parlar, escoltar, entendre i pensar. Per Hutchins, les arts liberals no són únicament indispensables sinó que són inevitables, ja que no es pot escollir ser humà. L'única elecció és si es vol ser ignorant o tendir cap al punt més alt al qual pot aspirar l'ésser humà<sup>180</sup>. Aquí es torna a observar el caràcter clàssic de l'educació tal com l'entenia Hutchins, per bé que efectuant una modificació en cap cas secundària: la democratització de l'ideal de l'excel·lència. Strauss –cal insistir-hi– no hi hauria estat d'acord.

Així mateix, l'autor considera que la devoció occidental per les arts liberals té una relació directa amb el sorgiment de la democràcia com a ideal. L'ideal democràtic consisteix en la igualtat d'oportunitats per al desenvolupament plenament humà, sent les arts liberals l'instrument bàsic d'aquest desenvolupament. Així, la devoció per les arts liberals dóna com a resultat la devoció per la democràcia<sup>181</sup>. Strauss no hauria estat d'acord amb aquesta descripció de la democràcia, ja que l'ideal d'aquest règim és la llibertat –no el màxim desenvolupament humà. Així doncs, la devoció per les arts liberals és pròpia de l'ideal aristocràtic, això és, d'aquells que valoren la virtut per sobre de tot. Ja s'ha vist que, per Strauss, lluny de fonamentar la democràcia, l'educació liberal és un remei contra els perills que aquest règim té per l'excel·lència

---

<sup>179</sup> HUTCHINS, R.M., *Great Books of the Western World I. The Great Conversation: The Substance of a Liberal Education*. P. 3-4.

<sup>180</sup> Ibid. P. 4-5.

<sup>181</sup> Ibid. P. 5.

humana<sup>182</sup>.

Tot seguit, Hutchins manifesta que l'educació liberal topa amb una crítica important. Aquesta oposició prové del determinisme sociològic, és a dir, d'aquella concepció que considera que l'activitat intel·lectual sempre està lligada a una societat determinada<sup>183</sup>. Com que les societats canvien, afirma el determinisme sociològic, les posicions intel·lectuals lligades a les mateixes queden obsoletes. Tenint en compte que l'educació liberal aquí plantejada es basa en llibres escrits en èpoques passades, en un món precientífic i preindustrial, alguns crítics consideren aquesta educació obsoleta. La resposta de Hutchins passa pel reconeixement del fet que hi ha una cosa anomenada “home” que lluita contra els seus problemes i tracta de solucionar-los. Aquests problemes canvien entre èpoques en certs aspectes, però en altres aspectes segueixen sent els mateixos. Hi ha problemes bàsics, llavors, que afronta tot home, en cada època i lloc, en tant que home: Què és una vida bona?, què és un estat bo?, hi ha un Déu?, quina és la naturalesa i destí de l'home?, com es pot aconseguir una societat bona?, etc. Una educació liberal, basada en els *Grans Llibres* tradicionalment lligats a les disciplines de la literatura, la història, la filosofia i les humanitats en general, versa sobre aquestes qüestions, sobre aquests problemes fonamentals, mostrant així que el determinisme sociològic és

---

<sup>182</sup> En aquest posicionament, Strauss seguia als clàssics grecs –especialment a Plató i Aristòtil. Vegi's STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. P. 36-37. Cf. STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 24.

<sup>183</sup> HUTCHINS, R.M., *Great Books of the Western World I. The Great Conversation: The Substance of a Liberal Education*. P. 8.

erroni<sup>184</sup>. Aquestes qüestions han romàs perquè l'home ha romàs, afirma Hutchins, i persistiran sempre que l'home perduri. Al llarg de la història, grans homes han discutit sobre aquestes qüestions en una *Gran Conversa*. L'educació liberal és la porta d'accés a aquesta conversa<sup>185</sup>.

De manera semblant, la reflexió precedent es troba també en Strauss, encara que aquest darrer farà servir, generalment, una terminologia diferenciada –que és també expressió d'una anàlisi filosòfica més profunda. El determinisme sociològic denunciat per Hutchins és, senzillament, una derivació de l'historicisme i del relativisme amb els quals Strauss entrarà en debat per defensar, precisament, allò que Hutchins defensa: la presència d'uns problemes fonamentals i permanents lligats a la vida humana i amb els quals els *Grans Llibres* posen en contacte. En Hutchins no hi ha una reflexió filosòfica profunda sobre aquesta problemàtica –reflexió que sí que es troba en Strauss<sup>186</sup>.

En la seva defensa d'una educació liberal basada en les grans obres, Hutchins va trobar oposició en les idees del filòsof John Dewey, “The chief exponent of the view that times have changed and that our conception of the best education must change with them”<sup>187</sup>. Tot i reconèixer que els seguidors de Dewey acostumen a no entendre les idees d'aquest filòsof, Hutchins segueix

---

<sup>184</sup> Strauss també considerava que l'experiència i l'estudi de la història feia veure, precisament, l'existència d'aquests problemes, no la seva negació. Vegi's STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 32.

<sup>185</sup> HUTCHINS, R.M., *Great Books of the Western World I. The Great Conversation: The Substance of a Liberal Education*. P. 8-9.

<sup>186</sup> Aquesta qüestió decisiva serà abordada en el proper capítol.

<sup>187</sup> HUTCHINS, R.M., *Great Books of the Western World I. The Great Conversation: The Substance of a Liberal Education*. P. 9.



considerant errònia la idea deweyana segons la qual els mitjans per guanyar-se la vida han de ser el centre de l'educació. L'autor reconeix que Dewey s'oposa al mer entrenament vocacional com un fi en si mateix, ja que aquest filòsof considera que l'educació vocacional està connectada amb l'aprenentatge social, moral i científic en què els oficis tenen lloc i que pot resultar una educació veritablement alliberadora. Dewey –afirma Hutchins– defensa l'educació vocacional perquè aquesta pot suscitar l'interès dels alumnes<sup>188</sup>.

La primera resposta de Hutchins a Dewey consisteix a afirmar que la majoria d'alumnes tenen uns interessos que no són ni permanents ni intensos, almenys fins al moment en que trien una carrera. Més important sembla la segona resposta de Hutchins al filòsof pragmatista nord-americà: considerar les ocupacions com a centrals en l'educació suposa assignar-los un lloc que no els pertany. El treball, afirma Hutchins recordant el pensament clàssic, té com a fi l'oci. Què farà, llavors, Dewey amb l'oci? Hutchins qüestiona què farà una educació basada en un simple mitjà –el treball– amb les importants qüestions relatives al fi, l'oci, com són els deures de la ciutadania democràtica –més imperants que mai-, o la independència intel·lectual que aquesta ciutadania reclama. És rellevant fer notar com el fi de l'educació liberal en Hutchins és la ciutadania democràtica i allò que aquesta demanda –no hi ha transcendència possible del factor polític, com sí que es dona en Strauss. Més endavant, Hutchins assegura que, tenint present que en les societats occidentals l'oci s'ha estès a tothom, l'educació liberal també ho ha de fer. Segons el rector de Chicago, no hi ha cap argument plausible que pugui defensar la impossibilitat d'estendre aquest tipus d'educació a tothom –una mostra més del caràcter

---

<sup>188</sup> Ibid. P. 13.

modern i igualitari del seu plantejament.<sup>189</sup>

L'autor també planteja un debat amb el científisme, que constitueix un altre dels grans focus de crítica cap a l'educació liberal. Tenint en compte que moltes de les afirmacions que contenen les grans obres no han estat resultat del mètode experimental, una crítica recurrent apareix sovint afirmant que, més enllà d'un interès merament antiquari, la *Gran Conversa* no pot ser rellevant<sup>190</sup>. La resposta de l'autor és que és, precisament, a través de la *Gran Conversa* que es pot entendre el sorgiment del mètode científic i el seu èxit en la tradició occidental. És més, els *Grans Llibres* aporten alguna cosa encara més valuosa ja que presenten les possibles alternatives a aquest mètode. Hutchins afirma que únicament un dogmàtic desvergonyat afirmaria avui que, fora de les matemàtiques i la lògica, el mètode científic és l'únic mètode per obtenir coneixement. Qui fes aquesta afirmació s'hauria d'enfrontar al mer fet que aquesta afirmació no s'estableix pel mètode científic. Naturalment, tampoc es podria afirmar el contrari, però precisament els *Grans Llibres* ofereixen els arguments de les dues posicions i ofereixen llum sobre aspectes que, avui dia, són tractats de forma dogmàtica. La *Gran Conversa*, afirma Hutchins, posa el lector en contacte amb diferents mètodes i el convida a prendre posició sobre quin mètode és l'adequat en diferents àrees, una decisió que ha de prendre el lector sense evitar així, com fan molts de forma dogmàtica, la reflexió sobre quin mètode és preferible<sup>191</sup>. En aquestes paraules de Hutchins hi ha un element socràtic important relacionat amb l'educació liberal basada en la lectura dels

---

<sup>189</sup> Ibid. P. 14-15, 43.

<sup>190</sup> Ibid. P. 34-35.

<sup>191</sup> Ibid. P. 35.

*Grans Llibres*. Aquest element socràtic era compartit i defensat també per Strauss<sup>192</sup>.

En conseqüència, la ciència experimental no ha fet de la *Gran Conversa* una cosa irrellevant. És més, la ciència experimental és part d'aquesta conversa. La *Gran Conversa* posa a disposició de cadascú la pregunta per quin mètode és més adequat per conèixer la realitat, mostra l'evolució històrica d'aquesta pregunta i ofereix possibles alternatives com a resposta.

Finalment, és pertinent comentar com la concepció que Hutchins tenia de l'educació liberal va estretament lligada a un ideal de civilització. Segons l'autor nord-americà, és impossible induir a tots els homes a estar d'acord en tots els temes; com a molt, hom pot esperar induir en tots ells la tendència a discutir sobre aquests temes en comptes d'usar les armes per imposar certes solucions. Segons l'autor, la *Gran Conversa* simbolitza la civilització del diàleg, l'única civilització en la qual un home lliure voldria viure. Els *Grans Llibres* permeten entendre i clarificar els grans problemes sobre els quals les grans ments van reflexionar a través d'una discussió contínua. La comunitat a la qual aquests llibres tendeixen és la comunitat de les ments lliures, una comunitat que no demana pas l'acord, però sí la comunicació i el diàleg<sup>193</sup>.

En certa manera, Strauss hauria estat d'acord amb la idea d'una educació liberal que condueix a la civilització o al caràcter civilitzat d'una societat. Per l'autor

---

<sup>192</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 32.

<sup>193</sup> HUTCHINS, R.M., *Great Books of the Western World I. The Great Conversation: The Substance of a Liberal Education*. P. 58.

jueu, la civilització consisteix en el cultiu de la raó –que pot ser teòrica i pràctica– i per tant, en dos elements: la ciència i la moral. Així:

“The pillars of civilisation are therefore morals and science, and both united. For science without morals degenerates into cynicism, and thus destroys the basis of the scientific effort itself; and morals without science degenerates into superstition and thus is apt to become fanatic cruelty.”<sup>194</sup>

Per Strauss, la ciència és l'intent de conèixer l'univers i l'home i, per tant, és idèntica a la filosofia, que persegueix el mateix coneixement<sup>195</sup>. La moral consisteix, per altra banda, en les regles d'una conducta noble i decent, tal com les entendria un home raonable. Strauss assegura que aquestes normes poden ser aplicades a tota persona, per bé que cal considerar la possibilitat que no tothom sigui apte naturalment per desenvolupar una conducta noble<sup>196</sup>.

Tot i aquestes paraules, convé tenir present que Strauss probablement no hauria estat d'acord amb el caràcter unificat i igualitari que Hutchins dona a la seva civilització del diàleg. En aquest sentit, el segon es mostra més optimista que el primer pel que fa l'abast i possibilitats d'una educació liberal. Una de les raons d'aquesta diferència és la tensió que hi ha, segons Strauss, entre filosofia i moral<sup>197</sup>.

---

<sup>194</sup> STRAUSS, L., “German Nihilism”, *Interpretation* 29 (1999) 3, 353-378. (Originalment, una conferència de l'any 1941). P. 365.

<sup>195</sup> Strauss feia afirmacions com aquesta per posar èmfasi en el seu desacord respecte la separació moderna entre ciència i filosofia.

<sup>196</sup> STRAUSS, L., “German Nihilism”. P. 365.

<sup>197</sup> STRAUSS, L., *On Tyranny*. P. 27. Cf. STRAUSS, L., *On Plato's Symposium*. P. 39-40.

Això, naturalment, suscita un problema important a l'hora d'entendre què volia dir Strauss. ¿Si la civilització és fruit de la conjunció entre filosofia i moral i aquestes dues estan en tensió, com és possible la civilització? Què es pot esperar del caràcter civilitzat d'una societat? Aquestes qüestions tenen a veure amb l'estatut i possibilitats de la filosofia tal com la va entendre Strauss i amb la relació de la filosofia amb la societat. Aquest tema, juntament amb el de la concepció filosòfica que fa possible defensar una educació liberal com la que s'ha plantejat en aquestes línies, seran objecte de reflexió del següent capítol.

## **4. Leo Strauss i la recuperació de la filosofia socràtica**



En el capítol anterior s'ha presentat la concepció straussiana de l'educació liberal i s'ha afirmat que aquesta concepció estava basada en una filosofia d'arrel o d'inspiració socràtica. És en aquest apartat de la present investigació on s'intentarà observar com aquesta filosofia socràtica està en la base de la possibilitat d'una lectura valuosa, també per avui, dels *Grans Llibres*, això és, d'una defensa de la *Gran Conversa*. Per fer-ho, caldrà demostrar diverses tesis.

Primerament, que Strauss va defensar precisament un tipus de filosofia de caràcter socràtic. En segon lloc, les raons –en cap cas evidents– per les quals la filosofia entesa d'aquesta manera necessita de la lectura dels *Grans Llibres*. Tercerament, caldrà mostrar la possibilitat d'aquesta lectura en contra d'allò que defensa el que, per Strauss, era el gran rival de la filosofia genuïna: l'historicisme. Finalment, i per entendre certes qüestions que han quedat obertes en el capítol anterior, serà necessari observar la relació que, segons aquest tipus de filosofia, hi ha entre el filòsof i la comunitat política. Les reflexions d'aquest capítol finalitzaran amb unes conclusions on, després dels debats interpretatius, s'intentarà aportar un posicionament propi sobre algunes de les qüestions plantejades.

És pertinent avançar que aquesta defensa d'un Strauss socràtic s'haurà d'enfrontar a aquells que acusarien aquesta interpretació, no només d'errònia<sup>198</sup>, sinó també d'excessivament ingènua o potser, fins i tot, mal

---

<sup>198</sup> Especialment rellevant és l'oposició d'aquells que han considerat Strauss, no com un socràtic, sinó com un seguidor de Nietzsche. És el cas de Drury, Havers, Rosen, Lampert o Luri, entre d'altres. Caldrà intentar defensar-se davant dels posicionaments que, sovint provinents d'anàlisis de molta qualitat, han presentat els citats autors.



intencionada<sup>199</sup>.

---

<sup>199</sup> DRURY, S.B., *The Political Ideas of Leo Strauss*. P. 17.

#### 4.1 *Escepticisme en sentit original: l'escola socràtica de Strauss*

Les reflexions sobre la filosofia i allò que la caracteritza són abundants en l'obra straussiana i, de fet, hom pot assegurar que l'aportació intel·lectual d'aquest autor va tenir en la reflexió sobre l'essència de la filosofia una de les qüestions més importants<sup>200</sup> –la qual cosa és perfectament coherent amb un altre objectiu fonamental de l'autor, la recuperació de la filosofia socràtica<sup>201</sup>. I és que no es pot recuperar allò que no s'ha comprès, especialment si allò que s'ha de recuperar ha de ser localitzat dins d'una tradició de pensament complexa. Hi ha determinats textos de Strauss que són centrals per a aquesta qüestió i que tot seguit s'analitzaran, tot recorrent a altres punts de l'obra de l'autor quan sigui necessari.

El primer text comentat serà “What is Political Philosophy?”, una conferència pronunciada a la Universitat Hebrea de Jerusalem l'hivern de 1954-1955. Es tracta d'un text especialment il·lustratiu perquè, a diferència d'altres punts de la seva obra, no es fa tan difícil distingir el comentari de Strauss d'allò que ell pensava –almenys en determinats punts clau del text.

---

<sup>200</sup> Així ho va considerar també el seu deixeble Allan Bloom. Vegi's BLOOM, A., “Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973”, *Political Theory*, 2 (1974) 4, pp. 372-392. P. 376. Jordi Sales també ha assegurat que allò que millor caracteritza el pensament de Strauss és la reflexió sobre l'exercici filosòfic al llarg de la història de la humanitat. SALES, J., “Prólogo” a LURI, G., *Erotismo y Prudencia*. Pp. 7-16.

<sup>201</sup> En aquest sentit, s'ha de considerar encertada la posició d'aquells que han situat com a principal objectiu de Strauss, precisament, aquesta recuperació. Vegi's ZUCKERT, M., ZUCKERT, C., *The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. P. 60.

Strauss inicia el text fent referència al lloc on l'exposa: Jerusalem. Assegura que cap ciutat s'ha pres amb tanta seriositat com Jerusalem la filosofia política i la recerca de la justícia. Tot i així, es veu obligat a traslladar-se lluny de l'herència sagrada de Jerusalem i, fins i tot, a mantenir silenci sobre aquesta herència, sense oblidar, però, “[...] what Jerusalem stands for”<sup>202</sup>. Aquest inici ha portat a alguns autors a considerar que el text no exposa amb tota la sinceritat elements importants, especialment en relació a les consideracions sobre Maquiavel i Nietzsche<sup>203</sup>: la moderació a la qual obligava l'audiència hauria condicionat el discurs de Strauss. En un autor que, inspirat en el Sòcrates de Plató i Xenofont<sup>204</sup>, considerava decisiva la moderació retòrica, aquesta és una tesi plausible<sup>205</sup>. Cal, per tant, avaluar amb atenció els possibles silencis d'aquesta conferència i si poden ser contestats o no per paraules explícites en altres textos –cosa que podria alterar la tesi del socratisme straussià que aquí es vol defensar.

---

<sup>202</sup> STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. P. 9-10.

<sup>203</sup> LAMPERT, L., *Leo Strauss and Nietzsche*. P. 7-9.

<sup>204</sup> STRAUSS, L., “The Problem of Socrates: Five Lectures” a STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 103-183. (Originalment, conjunt de cinc lliçons ofertes a la Universitat de Chicago l'any 1958, revisades i abreviades per l'editor). P. 152.

<sup>205</sup> Strauss va posar èmfasi en el fet que els filòsofs antics buscaven la veritat però es mostraven reservats a l'hora d'expressar-la. Vegi's STRAUSS, L., Review of James T. Shotwell *The History of History, Social Research*, 8 (1941) 1, pp. 126-127. P. 127. En aquest sentit, contrasta amb Nietzsche i la seva expressió oberta de la veritat. Aquí hi ha una diferència fonamental entre Strauss i Nietzsche que han reconegut fins i tot aquells intèrprets que veuen en Strauss un deixeble de Nietzsche. LAMPERT, L., *Leo Strauss and Nietzsche*. P. 19-21. Cf. ROSEN, S., *Hermeneutics as Politics*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1987. P. 137. Cal preguntar-se si una diferència com aquesta, que respon a una determinada comprensió de la relació entre filosofia i societat, no és massa fonamental com per seguir etiquetant a Strauss com a nietzschian. Una diferència que no implica negar la influència del pensador intempestiu en l'autor jueu ni el respecte que el segon sentia pel primer. Vegi's STRAUSS, L., “An Introduction to Heideggerian Existentialism”. P. 40.

La primera afirmació que convé tenir present és aquella on Strauss assegura que el significat de la filosofia política i el seu caràcter significatiu és tan evident avui dia com ho ha estat des del seu naixement a Atenes<sup>206</sup>. Es tracta d'una afirmació important perquè Strauss demostra una claredat poc habitual en ell i fa evident que allò que dirà serà mostra de com entenia ell mateix –i no cap autor comentat– la filosofia.

Segons l'autor, tota acció política tendeix o al canvi per portar quelcom millor o a la preservació per evitar l'arribada de quelcom pitjor. Per tant, tota acció política està orientada per alguna idea d'allò que és millor o pitjor i, en conseqüència, d'allò que és bo. Però sobre allò que és bo es tenen opinions que generalment no es posen en qüestió, encara que quan són sotmeses a la reflexió es demostren qüestionables. Ara bé, el fet que hom pugui posar en dubte aquestes opinions ja dirigeix la persona cap a un pensament que no és qüestionable, “[...] towards a thought which is no longer opinion but knowledge”<sup>207</sup>. Això fa pensar que en tota acció política hi ha una inclinació cap al coneixement del bé, de la vida bona o de la societat bona.

Dit això, Strauss afirma que “If this directedness becomes explicit, if men make it their explicit goal to acquire knowledge of the good life and of the good society, political philosophy emerges.”<sup>208</sup> La cita és important, no només perquè indica quan apareix la filosofia política, sinó perquè conté dos condicionals que fan veure, precisament, que aquest sorgiment no és necessari –no és segur.

---

<sup>206</sup> STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. P. 10.

<sup>207</sup> Idem.

<sup>208</sup> Idem.

Tot seguit, l'autor explicita què té de filosòfica i de política la filosofia política. La paraula "filosofia" indica que la filosofia política ofereix una manera de tractar el seu objecte d'estudi que és àmplia –que ho comprèn tot– i que va a les arrels d'allò que estudia. La paraula "política" indica tant la matèria que tracta com la funció que té: "[...] political philosophy deals with political matters in a manner that is meant to be relevant for political life"<sup>209</sup>. És important fer notar l'ambigüitat o vaguetat que Strauss dóna a la funció de la filosofia política: ser rellevant per la vida política és una expressió que admet tota mena d'interpretacions. Més endavant, i un cop presentada tota la concepció filosòfica de Strauss, caldrà deixar constància de com es pot donar, segons l'autor, aquesta rellevància. Menys vague és la referència de Strauss als temes de la filosofia política, que també són els de la vida política: els grans objectius de la humanitat –la llibertat i el govern (o l'imperi). Finalment, convé tenir present que la filosofia política és la branca de la filosofia més propera a la vida política i, per tant, a la vida no filosòfica –precisió que, com es veurà, en cap cas és irrellevant<sup>210</sup>.

Per entendre més detalladament què és la filosofia política per Strauss, convé deixar-se guiar per allò que el propi autor demana: intentar, abans, entendre què és la filosofia. La filosofia és la recerca del coneixement universal o del

---

<sup>209</sup> Idem.

<sup>210</sup> Idem. En Strauss, la filosofia i la vida filosòfica són sinònims perquè ell entén la filosofia com a mode de vida. A més, la vida filosòfica és aquella vida dedicada al coneixement i la vida política als objectius polítics fonamentals: la llibertat i l'imperi. En Strauss, la distinció és important perquè indica que la vida política no està necessàriament orientada pel coneixement d'allò que es persegueix, sinó per opinions. Vegi's STRAUSS, L., "Reason and Revelation" a MEIER, H., *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Pp. 141-180. (Originalment, una conferència de l'any 1948). P. 144-147.

coneixement del tot –un tot que convé entendre com la naturalesa de totes les coses. Aquesta recerca no parteix del no res, sinó que ho fa des de les opinions que les persones tenen sobre el tot; així doncs, la filosofia és “[...] the attempt to replace opinions about the whole by knowledge of the whole.”<sup>211</sup>

Proseguint amb la descripció de la filosofia, Strauss afirma:

“Philosophy is essentially not possession of the truth, but quest for the truth. The distinctive trait of the philosopher is that “he knows that he knows nothing,” and that his insight into our ignorance concerning the most important things induces him to strive with all his power for knowledge. He would cease to be a philosopher by evading the questions concerning these things or by disregarding them because they cannot be answered. It may be that as regards the possible answers to these questions, the pros and cons will always be in a more or less even balance, and therefore that philosophy will never go beyond the stage of discussion or disputation and will never reach the stage of decision. This would not make philosophy futile. For the grasp of a fundamental question requires understanding of the nature of the subject matter with which the question is concerned.”

La importància de la cita justifica la seva reproducció tot i la seva extensió. Per diverses raons. Primer, s’hi pot observar el caràcter zetètic –o escèptic en sentit original<sup>212</sup>– de la filosofia tal com l’entenia Strauss: aquesta activitat sempre està *en marxa*, és recerca i no possessió de la saviesa. En segon lloc, per la

---

<sup>211</sup> STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. P. 11.

<sup>212</sup> Vegi’s STRAUSS, L., “Restatement on Xenophon’s *Hiero*”. P. 196-197.

referència a unes paraules que, tot i que es pot dubtar de si Sòcrates les va dir<sup>213</sup>, sí que són atribuïdes a aquest filòsof. En tercer lloc, la possibilitat que la filosofia –que és recerca del coneixement i, per tant, sempre està en procés– no transcendeixi mai l'estat de discussió. Això, com es veurà, serà decisiu per entendre la relació entre filosofia socràtica-straussiana i política: la segona demanda una urgència que la filosofia no es pot permetre. Finalment, la filosofia escèptica en sentit original i la seva consciència de la ignorància no són equivalents a la ignorància: la consciència dels problemes fonamentals comporta, ja, un coneixement. Ara bé, convé recordar allò que –en un altre text– Strauss diu del filòsof: que sempre és més conscient del caràcter problemàtic de les solucions als problemes que no pas de la certesa de les solucions<sup>214</sup>.

Feta aquesta reflexió sobre la filosofia, ara Strauss acaba de definir amb major precisió la filosofia política: l'intent de substituir l'opinió sobre la naturalesa de les coses polítiques pel coneixement sobre la naturalesa de les coses polítiques. Convé tenir present, a més, que les coses polítiques són per naturalesa coses subjectes a l'aprovació i al rebuig –afirma l'autor. Hom no les pot comprendre com el que són, per tant, sense tenir present la seva pretensió de ser considerades bones o dolentes, justes o injustes –un judici pel qual es necessiten patrons. Llavors:

“If political philosophy wishes to do justice to its subject matter, it must strive for

---

<sup>213</sup> Sòcrates sabia perfectament que la consciència de la pròpia ignorància no és equivalent a no saber res, com el propi Strauss mostrarà al final d'aquesta mateixa cita que aquí es comenta.

<sup>214</sup> STRAUSS, L., “Restatement on Xenophon's *Hiero*”. P. 197.

genuine knowledge of these standards. Political philosophy is the attempt truly to know both the nature of political things and the right, or the good, political order.”<sup>215</sup>

Un cop presentada la concepció de la filosofia i de la filosofia política tal com les va entendre Strauss, convé relacionar-les amb les seves lectures socràtiques, per poder defensar amb major seguretat la tesi que aquí s’ha exposat.

El primer que cal dir del Sòcrates de Strauss és que no encaixa amb el Sòcrates habitual, presentat com un filòsof només preocupat per les coses humanes. Això és important perquè, si no fos així, la concepció filosòfica exposada anteriorment –consistent en la recerca del coneixement sobre el tot– no encaixaria amb la filosofia tal com la va practicar Sòcrates.

El Sòcrates de Strauss va estudiar les coses humanes de la manera que ho va fer, precisament, perquè va abordar una nova manera d’estudiar el tot: consistent, a diferència dels seus predecessors, en l’estudi d’allò que és cada ésser. Sòcrates es va adonar que “ser” volia dir “ser alguna cosa” i, per tant, diferent d’una altra. “Ser” volia dir “ser una part”. Entendre el tot passava per entendre les diverses parts d’aquest tot. El Sòcrates de Strauss sabia que:

“The whole has a natural articulation. To understand the whole, therefore, means no longer primarily to discover the roots out of which the completed whole, the articulated whole, the whole consisting of distinct groups of things, the intelligible whole, the *cosmos*, has grown, or to discover the cause which has

---

<sup>215</sup> STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. P. 12.



transformed the *chaos* into a *cosmos*, or to perceive the unity which is hidden behind the variety of things or appearances, but to understand the unity that is revealed in the manifest articulation of the completed whole. This view supplies the basis for the distinction between the various sciences: the distinction between the various sciences corresponds to the natural articulation of the whole. This view makes possible, and it favors particular, the study of the human things as such.”<sup>216</sup>

La cita anterior permet veure, clarament, que no hi ha oposició entre la definició de filosofia feta per Strauss i la definició de filosofia socràtica interpretada per Strauss. Tot seguit, Strauss també comenta com la filosofia socràtica i particularment la dialèctica socràtica, consistien precisament en l'intent de deixar enrere l'opinió sobre la naturalesa de les coses per avançar cap al coneixement sobre la naturalesa de les coses.

En la recerca del coneixement sobre el tot, la seva articulació i les seves parts, Sòcrates es feia preguntes del tipus “Què és X?”, preguntes que cercaven trobar la “idea” de cada cosa, l'*eidos*. L'autor d'origen alemany fa notar que no és accidental que “*eidos*” volgués dir allò que està a la vista de tothom sense necessitat d'un esforç especial, allò que està en la superfície. Sòcrates sabia bé que el què de les coses, el seu ésser, apareix primer a través de les opinions que hom en té. Sòcrates, per tant, començava a filosofar no per allò que és primer en si mateix, sinó primer *per a nosaltres* –manifestat en les nostres opinions. “[...] we have learned from Socrates that the political things, or the human things, are

---

<sup>216</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 123.

the key to the understanding of all things.”<sup>217</sup> És més, Sòcrates considerava – prossegueix Strauss– que prescindir de les opinions sobre la naturalesa de les coses era equivalent a perdre l’únic camí d’accés al coneixement de la naturalesa de les coses. Posar en dubte totalment totes les opinions portaria, no a la veritat, sinó a un buit. Així doncs, per Sòcrates: “Philosophy consists [...] in the ascent from opinions to knowledge or to the truth, in an ascent that may be said to be guided by opinions.”<sup>218</sup>

Aquestes reflexions no només contribueixen a corroborar la concepció socràtica de la filosofia straussiana, sinó també a entendre la crítica que Strauss va fer a la ciència política del seu temps –una crítica que, no només, però en un sentit central, és també socràtica. La ciència política del seu temps, amb la distinció entre fets i valors al capdavant, havia oblidat la perspectiva del ciutadà o del sentit comú, que segons Strauss era l’única perspectiva possible des de la qual es podia accedir al coneixement científic<sup>219</sup>.

Tot seguit, també cal relacionar el caràcter escèptic de la filosofia tal com ha estat presentada anteriorment amb Sòcrates –encara que les paraules “sap que no sap res” ja eren força indicatives d’aquesta relació. Seguint amb la descripció socràtica de la filosofia, Strauss afirma que tota societat acostuma a tenir una visió del tot i que és la contradicció entre aquestes visions –opinions– sobre el tot la que convida a la recerca del coneixement veritable sobre el tot. Tot i així:

---

<sup>217</sup> STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. P. 19.

<sup>218</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 124.

<sup>219</sup> STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 11-12. Cf. STRAUSS, L., “An Epilogue” a STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. P. 214.

“There is no guaranty that the quest for adequate articulation will ever lead beyond an understanding of the fundamental alternatives or that philosophy will ever legitimately go beyond the stage of discussion or disputation and will ever reach the stage of decision. The unfinishable character of the quest for adequate articulation of the whole does not entitle one, however, to limit philosophy to the understanding of a part, however important.”<sup>220</sup>

És clar, doncs, que les mateixes paraules que Strauss fa servir al parlar de la seva concepció de la filosofia apareixen en una descripció de la filosofia socràtica. I són paraules que –convé repetir– mostren el caràcter escèptic en sentit original o zetètic de la filosofia. En un altre text on descriu què és precisament la filosofia zetètica o escèptica en sentit original, Strauss relaciona Sòcrates amb aquest tipus de filosofia i la defineix així:

“Philosophy as such is nothing but genuine awareness of the problems, i.e., of the fundamental and comprehensive problems. It is impossible to think about these problems without becoming inclined toward a solution, toward one or the other of the very few typical solutions. Yet as long as there is no wisdom but only quest for wisdom, the evidence of all solutions is necessarily smaller than the evidence of the problems. Therefore the philosopher ceases to be a philosopher at the moment at which the “subjective certainty” of a solution becomes stronger than his awareness of the problematic character of that solution. At that moment the sectarian is born. The danger of succumbing to the attraction of solutions is essential to philosophy which, without incurring this danger, would degenerate into playing with problems. But the philosopher does not necessarily succumb to this danger, as is shown by Socrates, who never belonged to a sect and never

---

<sup>220</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 125.

founded one. And even if the philosophic friends are compelled to be members of a sect or to found one, they are not necessarily members of one and the same sect: *Amicus Plato.*"<sup>221</sup>

Explicat el caràcter socràtic de la filosofia straussiana<sup>222</sup>, convé fer una precisió més sobre la seva comprensió de la filosofia política. Strauss distingeix la filosofia política d'altres branques del coneixement dedicades a l'estudi d'allò polític. Pels objectius d'aquesta recerca és interessant observar una d'aquestes distincions, concretament, la diferència entre filosofia política i pensament polític.

L'autor afirma que "By political thought we understand the reflection on, or the expression of, political ideas"<sup>223</sup>, entenent per una idea política qualsevol noció que la ment pot emprar a l'hora de pensar sobre la política. Per tant, tota

---

<sup>221</sup> STRAUSS, L., "Restatement on Xenophon's *Hiero*". P. 197. La frase "*Amicus Plato*" podria fer referència a la consideració aristotèlica en el llibre I de l'*Ètica nicomàquea* on, en la discussió sobre el bé, Aristòtil diu preferir la veritat a allò que és propi, referint-se al seu amic Plató. ARISTÒTIL, *Ètica nicomàquea*. I, 6, 1096a 13-15.

<sup>222</sup> Diversos autors també han afirmat el caràcter socràtic de la concepció straussiana de la filosofia. Vegi's PANGLE, T., TARCOV, N., "Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy" a CROSEY, J., STRAUSS, L., *History of Political Philosophy*. 3<sup>rd</sup> Edition, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987. Pp. 907-936. P. 920. Cf. SMITH, S., "Destruction or recovery? Leo Strauss's Critique of Heidegger", *The Review of Metaphysics*, 51 (1997) 2, pp. 345-377. P. 364-365. Cf. SMITH, S.B., "Leo Strauss's Platonic Liberalism", *Political Theory*, 28 (2000) 6, pp. 787-809. P. 789 i 792. Cf. HILB, C. *Leo Strauss: El arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005. P. 122, 302-303. Cf. MEIER, H., *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. P. 62. Cf. ZUCKERT, M., ZUCKERT, C., *The Truth About Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. P. 84-87. Cf. TANGUAY, D., *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. P. 88-89. Cf. JANSSENS, D., *Between Athens and Jerusalem*. Albany: State University of New York Press, 2008. P. 172. Cf. TORRES, B., "Filosofia i revelació en l'obra d'Eric Voegelin: Un estudi de la correspondència amb Leo Strauss.", *Comprendre*, IX (2009) 1-2, 127-157. P. 148.

<sup>223</sup> STRAUSS, L., "What is Political Philosophy?". P. 12.

filosofia política és pensament polític però no tot pensament polític és filosofia política, ja que el pensament polític es mostra indiferent davant la distinció entre opinió i coneixement. Convé recordar que la filosofia política és “[...] the conscious, coherent and relentless effort to replace opinions about the political fundamentals by knowledge regarding them.”<sup>224</sup> El gran rival de la filosofia tal com la va entendre Strauss –l’historicisme– es mostra indiferent a aquesta distinció entre opinió i coneixement.

Strauss considera que, per entendre què és la filosofia política, convé reflexionar sobre el coneixement polític. La seva anàlisi comença recordant la definició de filosofia política i afegint-hi un element, el coneixement polític:

“Political philosophy is the attempt to understand the nature of political things. Before one can even think of attempting to understand the nature of political things, one must know political things: one must possess political knowledge.”<sup>225</sup>

Però què és exactament el coneixement polític? L’autor ho explica distingint-lo de l’opinió política, això és, dels “[...] errors, guesses, beliefs, prejudices, forecasts, and so on”<sup>226</sup> sobre les coses polítiques. La vida política, de fet, està guiada per una barreja de coneixement i opinions polítiques, diu l’autor.

Ara bé, el coneixement polític que busca la filosofia política és un coneixement polític que transcendeix l’aquí i l’ara o, en altres paraules, que va més enllà d’una situació política determinada, per situar-se al nivell de la naturalesa de les

---

<sup>224</sup> Idem.

<sup>225</sup> STRAUSS, L. “What is Political Philosophy?”. P. 14.

<sup>226</sup> Ibid. P. 15.

coses polítiques i, per tant, de la vida humana i de la vida política com a tal, no únicament en un context determinat<sup>227</sup>.

En aquest punt cal preguntar-se: ¿si el coneixement polític que busca la filosofia política versa sobre la naturalesa de les coses polítiques transcendent la situació política particular, llavors el coneixement polític no filosòfic és merament particular? Sembla que el raonament de Strauss porta a aquesta conclusió: el coneixement que aporta la filosofia política ha de ser, doncs, vàlid al marge de les particularitats contextuals. Més endavant s'observarà que, en realitat, la filosofia socràtico-straussiana no fa extensiu aquest coneixement perenne més enllà de la consciència d'uns problemes fonamentals: no hi ha solucions a aquests problemes en Strauss –com tampoc hi era, segons l'autor alemany– en Sòcrates<sup>228</sup>. Aquest fet no implicava, segons Strauss, que no existissin solucions als problemes fonamentals: si hi ha d'haver filosofia cal que hi hagi recerca d'aquestes solucions. Considerar que no n'hi ha és haver trobat ja una solució i, amb ella, haver deixat de buscar el coneixement –per tant, haver deixat de filosofar. Aquí es pot distingir clarament l'escepticisme socràtic de l'escepticisme que *ja* sap que no hi ha veritats.

Tot i l'anterior precisió, la present reflexió segueix deixant sense explicar amb detalls què cal entendre per coneixement. Resseguint les paraules anteriors,

---

<sup>227</sup> Ibid. P. 16.

<sup>228</sup> Fins i tot el diàleg que sembla més dogmàtic de Plató, la *República*, no ofereix en cap cas una solució i és tan o més aporètic que els anomenats diàlegs aporètics. Més endavant es reflexionarà a fons sobre aquesta qüestió. Vegi's STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 105-106. Strauss retreu a R.H.S. Crossman que interpreti la *República* com a platònica i no socràtica –convindria entendre com a dogmàtica i no com a escèptica en sentit socràtic. Vegi's STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. P. 264.

sembla que és allò que va més enllà dels errors, suposicions, creences, prejudicis i previsions. Tot i així, aquesta explicació no conté el grau de precisió esperat, especialment si hom considera les conseqüències que té la concepció de l'opinió i del coneixement en la relació entre filosofia i política, qüestió que serà abordada més endavant.

La resta de l'obra straussiana no presenta més detalls sobre la distinció entre opinió i coneixement, almenys no directament expressats per l'autor. Ara bé, hom pot trobar aquests detalls quan analitza els comentaris de Strauss sobre altres autors històrics. I si la filosofia de l'autor és d'inspiració clàssica, i concretament socràtica, cal observar un cop més els comentaris sobre aquesta filosofia. La filosofia socràtica és coneguda fonamentalment (deixant de banda, ara, Xenofont) i compartida fins a cert punt per Plató. En altres paraules, el deixeble també compartia la distinció entre opinió i coneixement del mestre, tal com Strauss indica en diversos punts de la seva obra.<sup>229</sup>

En relació amb Plató, Strauss sí que dóna més detalls sobre què són el coneixement i l'opinió, detalls que s'ha de suposar que l'autor d'origen alemany entenia com a encertats. S'ha dit amb anterioritat que les opinions són les creences, suposicions, errors, prejudicis i previsions de futur. A partir de l'anàlisi straussiana de Plató hom pot saber que aquestes opinions són falses, no són vertaderes. Allò que les distingeix del coneixement és, doncs, el seu caràcter fals. Ara bé, Plató precisa que existeixen també opinions correctes. Aquestes,

---

<sup>229</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 16-17. Cf. STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 124-125. Cf. STRAUSS, L., "Progress or Return". P. 95. Cf. HILB, C., *Leo Strauss: El arte de leer*. P. 122.

diu Strauss, comparteixen amb el coneixement el fet que són vertaderes<sup>230</sup>. Tot i així, també comparteixen amb la ignorància –convé entendre amb les opinions no vertaderes– el fet que l’opinió correcta no coneix el perquè una cosa és vertadera, no té coneixement de les causes<sup>231</sup>. Així doncs, cal concloure que el coneixement que aporta la filosofia és coneixement dels perquès de les coses – de les seves causes. Aquestes reflexions sobre la distinció entre opinió i coneixement són importants per comprendre, posteriorment, la distinció entre els filòsofs i els no-filòsofs, tal com la concebia Strauss.

En conclusió, “What is Political Philosophy?” és un text on s’observa com la concepció que Strauss tenia sobre la filosofia és socràtica. Sobre la possibilitat que l’audiència condicionés les paraules de l’autor, convé concloure que, encara que això fos així en diversos punts, no s’alteraria el caràcter fonamentalment socràtic del seu plantejament filosòfic. La comparativa que s’ha ofert amb altres textos de l’autor confirma el socratisme de Strauss. Algú podria objectar que Strauss havia après dels autors medievals que els filòsofs sovint s’amagaven rere els comentaris d’altres textos per expressar les seves visions. Per tant, els textos on parlaven ells mateixos sense comentar altres autors eren els menys fiables per saber què pensaven realment<sup>232</sup>. Tot i així, la presència del socratisme de Strauss es pot resseguir també en els seus comentaris o en textos no tan directes com el que aquí s’ha fet servir com a font principal. La perspectiva zetètica de Strauss sembla estar justificada.

---

<sup>230</sup> Strauss fa servir correcte i vertader com a sinònims.

<sup>231</sup> STRAUSS, L. *On Plato’s Symposium*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001. P. 187.

<sup>232</sup> STRAUSS, L., “Farabi’s Plato” a *Louis Ginzberg Jubilee Volume*. New York: American Academy for Jewish Research, 1945. Pp. 357-393. P. 386.



El text deixa clar, a més, què cal entendre per filosofia i filosofia política en Strauss. La filosofia –o ciència en sentit original– és un mode de vida dedicat a la recerca del coneixement sobre la naturalesa de les coses. Així doncs, la filosofia no pot ser un conjunt de doctrines perquè és un esforç sempre permanent i *en marxa* a la recerca del coneixement, més conscient dels problemes que no pas segura de les solucions. La filosofia política és un àmbit d'aquesta recerca dedicat, específicament, a la naturalesa de les coses polítiques que, a més, pretén ser rellevant per a la vida política. Més endavant es podrà determinar amb més precisió l'abast d'aquesta rellevància.

## 4.2 *La crisi de la filosofia política i la necessitat de la història de la filosofia*

### a) La filosofia política en crisi davant la ciència i davant la història

Strauss assegura que la filosofia política, tal com ell l'ha presentat, està en estat de decadència i, fins i tot, es podria dir que ha desaparegut –més enllà de ser el contingut d'estudis històrics o el tema de protestes més aviat dèbils<sup>233</sup>. Si la filosofia política ha desaparegut és perquè s'ha acabat amb la seva mateixa possibilitat des de dos àmbits: la ciència i la història –Strauss es refereix especialment al positivisme i a l'historicisme.

En relació al positivisme, aquest ha fet desaparèixer la filosofia política al considerar-la com a no-científica. La filosofia política fa judicis de valor i està preocupada per la solidesa de certs judicis de valor, mentre que el positivisme assegura que la ciència ha de ser axiològicament neutral<sup>234</sup>.

Si es vol explicar el significat de la filosofia política, Strauss considera que és indispensable discutir els dogmes del positivisme. Entre aquests dogmes, aquells que més ocuparan la crítica de Strauss són la distinció entre fets i valors i la defensa positivista del fet que la ciència ha de ser èticament neutral –el científic positivista considera que la ciència requereix abstracció respecte els

---

<sup>233</sup> STRAUSS, L., "What is Political Philosophy?". P 17.

<sup>234</sup> STRAUSS, L., "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy" a STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Pp. 29-37 (Or. Edition 1971).

judicis morals<sup>235</sup>. Contra aquests postulats positivistes Strauss oferirà diverses crítiques.

La primera, que no és possible estudiar fenòmens socials sense fer judicis de valor. En termes generals –considera Strauss– és impossible entendre el pensament, l'acció o el treball sense avaluar-los. De fet, “If we are unable to evaluate adequately, as we very frequently are, we have not yet succeeded in understanding adequately.”<sup>236</sup> Quan es tracta de la ciència política, els judicis de valor acaben apareixent per molt que el científic positivista no ho vulgui. Strauss dóna tot un conjunt d'exemples de termes propis de la ciència política positivista en els quals es fa evident que, sense voler-ho, hi ha judicis de valor<sup>237</sup>, però posa especial èmfasi en un exemple concret. La ciència política pressuposa la distinció entre allò que és polític i allò que no ho és i aquesta distinció requereix saber què és allò polític. Però:

“[...] it is impossible to define the political, i.e., that which is related in a relevant way to the *polis*, the “country” or the “state,” without answering the question of what constitutes this kind of society. Now, a society cannot be defined without reference to its purpose. [...] But by defining the state, or rather civil society, with reference to its purpose, one admits a standard in the light of which one must judge political actions and institutions: the purpose of civil society necessarily functions as a standard for judging of civil societies.”<sup>238</sup>

---

<sup>235</sup> STRAUSS, L. “What is Political Philosophy?”. P. 18.

<sup>236</sup> Ibid. P. 21.

<sup>237</sup> Ibid. P. 21-22.

<sup>238</sup> Ibid. P. 22.

Sembla ser, doncs, que segons Strauss la pròpia definició d'allò polític implica l'acceptació d'un propòsit determinat i així, es fa impossible la neutralitat valorativa. La matèria que estudia la ciència política implica, necessàriament, la impossibilitat de la neutralitat axiològica.

La segona crítica contra el positivisme oferta per Strauss diu que aquest basa la seva neutralitat ètica en el supòsit que els conflictes entre valors o sistemes de valors són irresolubles, un supòsit que l'autor alemany nega que s'hagi provat. Strauss no nega que hi hagi conflictes entre valors diferents que siguin irresolubles, però no considera que d'aquest fet s'hagi de concloure la impossibilitat de resoldre *tots* els conflictes entre valors<sup>239</sup>. És important tenir present que la resposta de Strauss és merament negativa: ni aquí ni en cap altre lloc de la seva obra oferirà una resposta contundent i en positiu a favor de la resolució d'un conflicte de valors. En els punts en què sembla fer-ho, es limita a oferir preguntes retòriques en cap cas conclusives<sup>240</sup>. Strauss es mostrarà molt crític a l'hora de jutjar les conseqüències nihilistes d'aquesta ciència social positivista<sup>241</sup>, però mai oferirà respostes clares als conflictes entre valors – encara que alguns van confondre les crítiques de Strauss amb el recolzament de determinats postulats forts<sup>242</sup>. En l'obra de l'autor no hi ha teories que afirmen amb claredat cap posicionament moral, exceptuant la defensa de la moderació

---

<sup>239</sup> Ibid. P. 22-23.

<sup>240</sup> Vegi's , per exemple, STRAUSS, L., What is Political Philosophy?". P. 23.

<sup>241</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 4-5, 41-42.

<sup>242</sup> Vegi's D'SOUZA, D., "The Legacy of Leo Strauss", *Policy Review*, o (1987) 40, pp. 36-43. P. 36. John Pocock fins i tot va acusar a Strauss d'inquisidor i de no suportar el temperament escèptic. Vegi's POCOCK, J., "Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli"", *Political Theory*, 3 (1975) 4, pp. 385-401. P. 397.

política, que es deriva del fet de no haver trobat, encara, solucions definitives als problemes morals.

La tercera crítica al positivisme oferta per Strauss es dirigeix cap al fet que la ciència social moderna, en la seva recerca del coneixement científic, menysprea el coneixement pre-científic. Per l'autor alemany, el positivisme repeteix el gest de Descartes, consistent a aplicar un dubte universal sobre el coneixement pre-científic i executar un trencament radical amb ell. Hi ha coses que són evidents i de les quals, tanmateix, la ciència social positivista en demana proves científiques per poder considerar-les fets –unes proves científiques que no són possibles, diu Strauss. Tot estudi científic està precedit o prové d'un coneixement pre-científic: si aquest és negat, la ciència que en depèn no és possible. En contra del menyspreu del coneixement pre-científic, Strauss argumenta que hi ha coses que només es poden comprendre si és des de la perspectiva del ciutadà o del “sentit comú” i no des de la perspectiva científica. Una vegada més, l'autor parla de les coses polítiques, que només poden ser distingides si se sap abans què és allò polític. La pregunta per allò polític – assegura Strauss– només pot ser contestada dialècticament, no científicament. I la dialèctica sempre comença amb el coneixement pre-científic, considerant-lo de forma seriosa<sup>243</sup>.

La crítica straussiana al menyspreu positivista del coneixement pre-científic té arrels en els seus mestres de joventut. D'Edmund Husserl, va aprendre que el coneixement científic sempre havia de començar “[...] from our common

---

<sup>243</sup> STRAUSS, L., What is Political Philosophy?. P. 24-25.

understanding of the world, from our understanding of the world as sensibly perceived prior to all theorizing.”<sup>244</sup>. De Martin Heidegger en va aprendre una lliçó més radical encara, ja que:

“[...] the merely sensibly perceived thing is itself derivative; there are not first sensibly perceived things and thereafter the same things in a state of being valued or in a state of affecting us. Our primary understanding of the world is not an understanding of things as objects but of what the Greeks indicated by *pragmata*.”<sup>245</sup>

Però aquesta radicalitat heideggeriana implicava que ja no es podia parlar d'una comprensió natural del món. En Heidegger tota comprensió era històrica ja que l'afectació de l'objecte sobre la persona, que constitueix la primera comprensió, sempre és una afectació en un temps determinat i marcada per uns elements històrics determinats<sup>246</sup>. La deriva historicista no satisfaria Strauss, però hi havia un altre pensament des del qual es podia reclamar la importància del coneixement pre-científic. Aquest pensament no és altre que el pensament clàssic, especialment el socràtic, platònic i aristotèlic, que s'articula avançant des de les opinions i la perspectiva del ciutadà cap al coneixement<sup>247</sup>.

La quarta crítica straussiana al positivisme afirma que aquest es converteix necessàriament en historicisme –l'altre gran posicionament filosòfic que ha fet entrar en crisi la filosofia política. El fet que la ciència social s'hagi de basar en

---

<sup>244</sup> STRAUSS, L., “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy”. P. 31.

<sup>245</sup> STRAUSS, L., “An Introduction to Heideggerian Existentialism”. P. 28-29.

<sup>246</sup> STRAUSS, L., “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy”. P. 31-32.

<sup>247</sup> STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 12, 19-20.

dades empíriques –que sempre són particulars–, fomenta que sempre tingui el risc de confondre particularitats contextuals de la vida política amb elements essencials de la vida política. Per evitar aquest risc –segueix l'autor– la ciència social positivista es veu obligada a fer estudis comparatius entre cultures. Al fer-ho, però, ho fa des d'un esquema conceptual que és propi de la modernitat occidental i, per tant, no pot comprendre bé el significat d'aquestes altres cultures. Llavors, s'imposa sobre el científic social la necessitat d'entendre aquestes cultures històricament, això és, tal com s'entenen a si mateixes, de manera que l'estudi científic esdevé un estudi històric. Tot i així, les preguntes que es fa la ciència política depenen d'uns interessos particulars i, per tant, d'uns valors o principis subjectius: les respostes objectives de la ciència social no es poden separar de les preguntes subjectives que les han originat. Així:

“Reflection on social science as a historical phenomenon leads to the relativization of social science and ultimately of modern science generally. As a consequence, modern science comes to be viewed as one historically relative way of understanding things which is not in principle superior to alternative ways of understanding.”<sup>248</sup>

Strauss intenta fer veure que és el propi raonament de la ciència política positivista el que acaba desembocant en l'historicisme relativista. I aquest és, per Strauss, “[...] the serious antagonist of political philosophy”<sup>249</sup>.

De forma breu, Strauss va situar les característiques de l'historicisme de la

---

<sup>248</sup> STRAUSS, L., What is Political Philosophy?. P. 26.

<sup>249</sup> Idem.

manera següent. Primer de tot, l'historicisme sosté la negació de la distinció entre fets i valors, argumentant que tot coneixement teòric implica valoracions. En segon lloc, defensa el rebuig a l'autoritat de la ciència moderna, entesa ara com una més de les possibles orientacions de pensament que hi ha al món. Tercerament, nega l'esdevenir històric com a progrés i com a progrés racional. Finalment, sosté que tot pensament humà és essencialment un pensament històric –no hi ha patrons permanents que puguin servir per jutjar el bé i el mal. La filosofia política, així, esdevé impossible<sup>250</sup>: cal recordar que allò que aportava, a diferència del pensament polític, era precisament quelcom universal o permanent que transcendeix la particularitat contextual. És aquesta impossibilitat o, en altres paraules, el menyspreu per les permanències que permeten jutjar entre el bé i el mal, allò que va permetre que l'historicista més radical –Strauss es refereix a Heidegger sense nombrar-lo explícitament– donés la benvinguda al nazisme l'any 1933<sup>251</sup>. La impossibilitat d'una ètica, fruit de l'historicisme radical i el seu relativisme, hi tingué una relació fonamental<sup>252</sup>.

La crisi de la filosofia política té –per Strauss– conseqüències pràctiques de la màxima transcendència. Aquest serà un dels motius pels quals, admetent la crisi de la racionalitat moderna, l'autor buscarà en els autors pre-moderns una

---

<sup>250</sup> STRAUSS, L., *What is Political Philosophy?* P. 26-27.

<sup>251</sup> Ibid. P. 27. Per una relació explicitada entre Heidegger i el nazisme, vegi's STRAUSS, L., "Kurt Riezler (1882-1955)" a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 233-260. P. 241.

<sup>252</sup> STRAUSS, L., "An Introduction to Heideggerian Existentialism". P. 36. Strauss sostenia que Heidegger negava la possibilitat de l'ètica bastant-se en "[...] a revolting disproportion between the idea of ethics and those phenomena which ethics pretended to articulate." STRAUSS, L., "Kurt Riezler (1882-1955)" P. 246.



sortida a aquesta crisi<sup>253</sup>. I és en aquest punt, en l'intent de recuperar una filosofia que pugui ser alternativa a la decadència moderna, on entra en joc l'estudi de la *Gran Conversa*, això és, la història de la filosofia.

b) Per què cal llegir els *Grans Llibres*?

A continuació s'intentarà donar resposta, doncs, a la pregunta ¿per què convé llegir els *Grans Llibres*, alguns dels quals fa molt que han estat deixats enrere? De respostes a aquesta pregunta en el marc de la filosofia straussiana n'hi pot haver varies. N'hi ha tres que són especialment importants. Una té a veure amb un posicionament filosòfic i les altres dues amb la situació històrica de l'home modern.

b.1) La base d'una lectura històrico-filosòfica: els problemes fonamentals

Una primera resposta a la pregunta sobre per què cal llegir els *Grans Llibres* té a veure amb el fet que, per Strauss, és vertader que existeixen uns problemes fonamentals. En la resposta a una crítica rebuda per l'obra *Persecution and the Art of Writing*, l'autor fa el raonament següent. Se l'acusa de caure en la següent contradicció: defensar per una banda que la veritat filosòfica és intemporal i, per altra banda, reivindicar una lectura històrica dels autors del passat, que és independent de qualsevol posicionament filosòfic. Strauss respon afirmant que

---

<sup>253</sup> Ryn ha criticat a Strauss l'excessiva importància que aquest va donar al paper dels filòsofs a l'hora de configurar els destins polítics. Vegi's RYN, C. "Leo Strauss and History: The Philosopher as Conspirator", *Humanitas*, 18 (2005) 1-2, pp. 31-58. P. 53.

ell no defensa que es pugui fer història de la filosofia política al marge de cap posicionament filosòfic:

“History of philosophy necessarily presupposes the persistence of the same fundamental problems. This, and this alone, is the trans-temporal truth which must be admitted, if there is to be history of philosophy. On the other hand, history of philosophy is endangered if the historian starts from the acceptance of any solution of the fundamental problems: if he knows in advance that a given philosophic doctrine which he is studying is false, he lacks the incentive for studying that doctrine with sympathy or care.”<sup>254</sup>

Per tant, la persistència d'uns problemes fonamentals dóna sentit a la història de la filosofia i de la filosofia política, dóna sentit al fet que hom es dirigeixi als autors del passat per buscar respostes a aquests problemes, perquè són problemes que també són presents en l'actualitat, ja que seguim sent homes i dones i la nostra condició comporta aquests problemes.

En aquest punt convé preguntar-se, però, si Strauss no està sent insuficientment radical en els seus plantejaments: ¿l'acceptació de la presència d'uns problemes fonamentals i permanents no suposa, ja, una resposta a un problema fonamental –el de l'existència o no de problemes fonamentals? Si això és així, efectivament, s'estaria acceptant un postulat concret –tal com admet Strauss: el de l'existència d'almenys un problema fonamental, el de la permanència o contingència del preguntar-se humà. Acceptar-lo, però, és haver respost al problema abans de formular la pregunta. Si això és així, la filosofia –que com es

---

<sup>254</sup> STRAUSS, L., “On a Forgotten Kind of Writing”. P. 228.

veurà té en l'existència de problemes fonamentals la seva condició *sine qua non*<sup>255</sup>, no quedaria racionalment argumentada per part de Strauss. Més endavant caldrà abordar aquest fet, que és d'una importància notable per jutjar la concepció filosòfica de l'autor.

Posteriorment, caldrà veure com Strauss respon al principal crític contra l'existència de problemes fonamentals: l'historicisme. Ara per ara, però, és pertinent deixar constància del fet que, per l'autor jueu, no es pot descartar, sense una investigació profunda, la possibilitat que una doctrina filosòfica del passat contingui *la veritable filosofia política*, essent tan veritable ara com en el moment en el qual va ser plantejada. En altres paraules:

“[...] a political philosophy does not become obsolete merely because the historical situation, and in particular the political situation to which it was related has ceased to exist. For every political situation contains elements which are essential to all political situations: how else could one intelligibly call all these different political situations “political situations”?”<sup>256</sup>

Per tant, de la mateixa manera que hi ha uns problemes fonamentals que són inherents a la condició humana, també hi ha una sèrie d'elements que són polítics perquè, precisament, són propis de tota situació política. Les filosofies del passat posen en contacte a qui les estudia amb aquests problemes i algunes possibles temptatives de solució. Per aquesta raó, llegir els autors del passat és quelcom enriquidor i valuós.

---

<sup>255</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 32.

<sup>256</sup> STRAUSS, L., “Political Philosophy and History” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Pp. 56-77. (Ed. Or. De 1949) P. 64.

## b.2) Sortir, tot llegint, de la segona caverna

Una segona resposta al per què hom ha de llegir els filòsofs del passat té a veure –com s’ha dit– amb la situació de l’home actual. Quan Strauss es refereix a l’home actual vol dir l’home modern. ¿Quina és aquesta situació i què la fa diferent a la situació de l’home en altres èpoques en relació a la filosofia? La resposta, un cop més, pot ser resseguida en diversos punts de l’obra straussiana.

A “Political Philosophy and History” l’autor explica força detalladament quina és aquesta situació en el marc del que ell considera l’argument més convincent que defensa la necessitat de fusionar els estudis històrics amb els filosòfics. Aquesta explicació comença recordant què és la filosofia política: l’intent de substituir les opinions sobre els fonaments polítics per coneixement sobre aquests<sup>257</sup>. La primera tasca de la filosofia consisteix, llavors, a clarificar les pròpies idees polítiques perquè puguin ser objecte d’anàlisi crítica. Però les pròpies idees només són parcialment pròpies: majoritàriament són residus d’idees passades. Aquestes idees passades van ser, temps enrere, explícites i estaven en el punt de mira de la discussió filosòfica. Tot i així, al ser transmeses en herència possiblement s’han transformat i és probable que aquesta transformació no s’hagi efectuat de manera clara. El que un dia foren idees explícites han esdevingut implicacions i pressuposicions. Es fa necessari, doncs, un esforç de clarificació que –segons Strauss– només es pot dur a terme a través de la història de les idees polítiques: “To this extent the philosophic effort and the historical effort have become completely fused.”<sup>258</sup>

---

<sup>257</sup> Ibid. P. 73.

<sup>258</sup> Idem.

Aquesta situació contrasta de forma notable –fa veure l'autor– amb la situació dels filòsofs d'èpoques anteriors. Aristòtil, per exemple, va ser capaç de clarificar perfectament les idees polítiques imperants en la seva època sense preocupar-se per la història de les idees. Segons Strauss:

“The most natural, and the most cautious, explanation of this paradoxical fact would be, that perhaps our political ideas have a character fundamentally different from that of the political ideas of former ages. Our political ideas have the particular character that they cannot be clarified fully except by means of historical studies, whereas the political ideas of the past could be clarified perfectly without any recourse to their history.”<sup>259</sup>

Però quina és la raó d'aquesta diferència entre la filosofia política antiga i la moderna? La resposta és que els filòsofs clàssics com Aristòtil van adquirir els seus conceptes polítics fonamentals partint dels fenòmens polítics tal com es presenten a la “consciència natural”, una consciència que, segons l'autor alemany, és pre-filosòfica. En canvi, la filosofia política moderna no parteix dels fenòmens tal com es presenten a la consciència natural sinó que ho fa a partir d'una modificació i oposició respecte la tradició filosòfica precedent. Per tant, els conceptes polítics fonamentals emprats per la filosofia moderna no poden ser entesos si no s'entén primer la filosofia de la qual van ser presos i la modificació que se'n va fer<sup>260</sup>.

---

<sup>259</sup> STRAUSS, L., “Political Philosophy and History”. P. 74.

<sup>260</sup> Ibid. P. 75.

Ara bé, és important l'apunt que Strauss fa en aquesta explicació. La filosofia moderna necessita ser complementada amb una història de la filosofia intrínsecament filosòfica, no només per la seva dependència de la filosofia clàssica, sinó pel caràcter d'aquesta dependència<sup>261</sup>. Aquesta precisió va lligada al fet que la filosofia medieval també depenia de la filosofia clàssica, però no de la mateixa manera que ho fa la filosofia moderna. Per què? Perquè el pensador medieval que estudiava, per exemple, Aristòtil, no iniciava un estudi històric dels seus textos ja que els considerava com *el* veritable ensenyament, com *la* veritable filosofia. Llavors, per molt que el pensador medieval realitzés determinats canvis en la filosofia aristotèlica, aquesta darrera seguia constituint la base del seu pensament. En canvi, en la filosofia moderna no existeix aquesta “contemporaneïtat” entre la filosofia i la seva base.

Per entendre la raó de l'absència de la contemporaneïtat entre la filosofia moderna i la seva base cal tenir present la idea de progrés, segons la qual les qüestions més elementals poden ser solucionades d'una vegada per totes de manera que les futures generacions poden estalviar-se'n la discussió. El resultat és que els fonaments dels quals es va partir en un determinat moment han estat coberts. Això suposa un problema, ja que la filosofia necessita d'alguna cosa més que la simple idea de progrés; llavors, cal una investigació que torni a posar al descobert les bases amagades. Aquesta investigació és la història de la filosofia. En altres paraules, convé distingir els elements genuïns dels elements espuris del que es pot anomenar “coneixement heretat”. Aquesta funció que Strauss considera veritablement filosòfica està en mans de la història de la filosofia.<sup>262</sup>

---

<sup>261</sup> Ibid. P. 76.

<sup>262</sup> Ibid. P. 77.

En conclusió, la situació de la filosofia moderna es caracteritza pel fet que aquesta consisteix majoritàriament en coneixement heretat a la base del qual no s'hi pot accedir directament. L'accés ha de ser executat a través de la història de les idees.

És necessari ressaltar la puntualització amb la qual Strauss conclou aquesta reflexió. El reconeixement de la necessitat de la història de la filosofia –afirma l'autor– no ha de ser confós amb l'historicisme, ja que aquest afirma que la fusió de filosofia i història marca un avenç respecte les filosofies no-històriques anteriors, que són naïfs. Strauss es limita a afirmar que aquesta fusió és *necessària* per la pròpia situació de la filosofia moderna, a diferència de la filosofia pre-moderna o de la filosofia que vindrà<sup>263</sup>.

Cal entendre que, quan l'autor alemany situa la filosofia moderna entre la pre-moderna i la filosofia del futur, està considerant que la filosofia moderna també és la filosofia del temps present.

En un altre punt de la seva obra, Strauss descriurà la situació particular de la filosofia moderna amb unes altres paraules. Ho fa, concretament, en un dels seus estudis de joventut, una ressenya d'una obra de Julius Ebbinghaus. Pel jove pensador, l'autor ressenyat té el mèrit d'haver posat de manifest el caràcter de la situació de la filosofia moderna. Fent servir una imatge clàssica, Strauss afirma:

“To use the classical presentation of the natural difficulties of philosophizing, namely Plato's parable of the cave, one may say that today we find ourselves in a second, much deeper cave than the lucky ignorant persons Socrates dealt with;

---

<sup>263</sup> Idem.

we need history first of all in order to *ascend* to the cave from which Socrates can lead us to light; we need a propaedeutic, which the Greeks did not need, namely, learning through reading.”<sup>264</sup>

Així doncs, la situació present de la filosofia és la d’una segona caverna<sup>265</sup>, des de la qual cal ascendir a través de la lectura dels autors del passat –a través de la història de la filosofia– per poder arribar al nivell “natural” de les opinions, des del qual, llavors, hom podrà ascendir cap al coneixement gràcies, pròpiament, a la filosofia.

La imatge de la segona caverna és complexa i cal entendre bé què vol dir Strauss exactament quan l’empra. La importància de la ressenya de l’obra de Julius Ebbinghaus es demostra, aquí, decisiva en Strauss. En ella hom pot trobar-hi la idea d’una crisi present degut a la pèrdua de força de les tradicions que havien format Europa. També la idea que el trencament de les tradicions ha ofert llibertat, però una llibertat en la ignorància sobre les coses més importants. Finalment, també la idea de la necessitat de solucionar aquesta situació a través de la lectura dels llibres, a través d’un *aprendre llegint*<sup>266</sup>. Tanmateix, cal entendre què és allò que fa de la situació present una “segona caverna”. En Plató, la caverna representa les dificultats i a la vegada el punt de partida de tot

---

<sup>264</sup> STRAUSS, L. “Review of Julius Ebbinghaus, *On the Progress of Metaphysics* (1931)” P. 215.

<sup>265</sup> STRAUSS, L., “The Intellectual Situation of the Present” a YAFFE, M.D., RUDERMAN, R.S., (Eds.) *Reorientation: Leo Strauss in the 1930’s*. New York: MacMillan, 2014. Pp. 236-253. [Ed. Or. 1932]. P. 248.

<sup>266</sup> STRAUSS, L., “Review of Julius Ebbinghaus, *On the Progress of Metaphysics* (1931)”. P. 215.



exercici filosòfic, que és el reialme de l'opinió i l'aparença –d'una ignorància que Strauss anomena “natural”<sup>267</sup>.

La situació de l'home modern és una situació d'embolicament en una tradició de la qual aquest mateix home no coneix els pressupòsits o fonaments, perquè – com s'ha vist– han quedat coberts per la mateixa tradició<sup>268</sup>. La història de la filosofia –o l'estudi dels *Grans Llibres*– és necessària per poder reconèixer el recorregut d'aquesta tradició, les diverses etapes i els pressupòsits que cada una va donar per vertaderes o falses no sempre explícitament. Només així es podrà tornar a l'origen, al punt de la ignorància natural.

En un comentari sobre Spinoza, Strauss dóna més claus per entendre aquesta idea de la segona caverna. La veritat podria ser accessible, avui, només a través dels llibres antics –assegura. Això és així perquè, actualment, l'enemic natural de la filosofia –que és la superstició– ha estat substituït per pseudo-filosofies. Aquest canvi fa que l'accés a la filosofia també hagi de canviar:

“Now, not indeed philosophy, but the way in which the introduction to philosophy must proceed, necessarily changes with the change of the artificial or accidental obstacles to philosophy. The artificial obstacles may be so strong at a given time that a most elaborate "artificial" introduction has to be completed before the "natural" introduction can begin. It is conceivable that a particular

---

<sup>267</sup> Cal recordar que, en el Plató de Strauss, les opinions equivalen a la ignorància. Fins i tot quan són vertaderes, no coneixen les causes o perquè d'allò que sostenen.

<sup>268</sup> STRAUSS, L., “Religious Situation of the Present” a YAFFE, M.D., RUDERMAN, R.S. (Eds.) *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*. New York: MacMillan, 2014. Pp. 225-235. (Ed. Or. 1930). P. 234-235.

pseudo-philosophy may emerge whose power cannot be broken but by the most intensive reading of old books. As long as that pseudo-philosophy rules, elaborate historical studies may be needed which would have been superfluous and therefore harmful in more fortunate times.”<sup>269</sup>

Cal preguntar-se, tanmateix, a què es refereix Strauss quan parla de “pseudo-filosofia”. Allò que diferencia el rival natural de la filosofia –la superstició– de la pseudofilosofia sembla ser que la primera comparteix amb la filosofia la voluntat d’explicar el tot i oferir una guia per la vida humana. En canvi, la pseudofilosofia de la qual parla Strauss ha abandonat aquest intent. Immediatament, Strauss fa saber que l’abandonament d’aquest objectiu ha estat perpetrat per la ciència i per la història<sup>270</sup>. Altra vegada, hom arriba al positivisme i a l’historicisme<sup>271</sup>.

Aquesta explicació es podria considerar problemàtica si es té present que l’historicisme no és tota una tradició de pensament que calgui desmuntar a la recerca de les assumpcions no declarades explícitament. Ara bé, per Strauss, tant la ciència positivista com l’historicisme eren fruit del procés modern esglaonat de la filosofia, en el qual, a través de diverses onades, la modernitat filosòfica s’havia anat desenvolupant: cada onada pretenia trencar amb la precedent però assumia encara més fermament alguns dels pressupòsits d’allò

---

<sup>269</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 155.

<sup>270</sup> Ibid. P. 156.

<sup>271</sup> Steven Smith també està d’acord amb el fet que Strauss associava la segona caverna amb l’historicisme. Vegi’s SMITH, S.B., “Leo Strauss’s Platonic Liberalism”. P. 793-794.

que pretenia contradir<sup>272</sup>. És en aquest punt on la situació del present –amb les seves dificultats per a la filosofia– i la necessitat de la lectura dels *Grans Llibres* es troben. Són aquestes obres les que, de nou, obren possibilitats que la filosofia moderna en el seu màxim desenvolupament amaga sota implicacions i pressupòsits tradicionals.

L'explicació precedent deixa un dubte important sobre la ignorància natural dels antics filòsofs i la ignorància artificial dels moderns. La pregunta és: ¿no tenien també els filòsofs clàssics una tradició en relació a la qual debatien? La resposta de Strauss és negativa:

“Classical political philosophy is non-traditional, because it belongs to the fertile moment when all political traditions were shaken, and there was not yet in existence a tradition of political philosophy. In all later epochs, the philosopher’s study of political things was mediated by a tradition of political philosophy which acted like a screen between the philosopher and political things, regardless of whether the individual philosopher cherished or rejected that tradition. From this it follows that the classical philosophers see the political things with a freshness and directness which have never been equalled.”<sup>273</sup>

---

<sup>272</sup> STRAUSS, L., “What is Political Philosophy?”. P. 50. Luc Ferry sosté que aquesta concepció de la història és, en el fons, lineal, historicista i d’arrel hegeliana. També afegeix que cada etapa en la història de la filosofia moderna conté més tensió que aquella que presenta l’explicació lineal de Strauss. Vegi’s FERRY, L., *Filosofia Política I: El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991 (Ed. Or. 1984). P. 32 i 84. La crítica de Ferry sembla pertinent si s’observen les explicacions històriques de Strauss. Jacob Schiff ha senyalat la influència de Carl Schmitt en l’explicació straussiana de la modernitat, dividida en tres onades. Vegi’s SCHIFF, J., “From Anti-Liberal to Untimely Liberal: Leo Strauss’s two Critiques of Liberalism”, *Philosophy and Social Criticism*, 36 (2010) 2, pp. 157-181. P. 159.

<sup>273</sup> STRAUSS, L., “What is Political Philosophy?”. P. 27.

En certa manera, però no de la mateixa manera, aquest sacseig tradicional també es dona en el present –fruit de l’acció de Nietzsche. Aquest sacseig facilita la possibilitat de debatre amb la tradició d’una manera nova precisament perquè el resultat de l’acció nietzschiana és la llibertat respecte la tradició<sup>274</sup>. Però no hi ha possibilitat d’accés directe a l’origen de la tradició perquè hi estem altament entrelligats: cal fer l’ús de l’estudi dels llibres antics per trobar aquest origen<sup>275</sup>. Tal com s’ha assenyalat encertadament, això implica que Strauss fa una valoració en certa manera positiva de Nietzsche, per fer possible altre cop el plantejar de nou les preguntes que hi havia a l’inici de la tradició. El retorn straussià als antics, a més, ha de ser entès com a retorn a una forma viva de pensament, no a un conjunt de doctrines. “One could even say that the tradition, inasmuch as it coalesces into a body of doctrines, tends to hide the original inquiry that is at its source”<sup>276</sup>. Entre les preguntes que Strauss considerava fonamentals i que es trobaven amagades a l’inici de la tradició hi ha la pregunta per la vida bona<sup>277</sup>.

### b.3) La crisi d’occident

En aquest punt ja es pot observar la tercera raó per la qual l’estudi dels *Grans Llibres* és enriquidor, raó que té relació amb l’anterior però que no és exactament igual a l’anterior.

---

<sup>274</sup> STRAUSS, L., “Religious situation of the present”. P. 234-235.

<sup>275</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 153-155.

<sup>276</sup> TANGUAY, D., *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. P. 44-45. Cf. JANSSENS, D., *Between Athens and Jerusalem*. P. 102-104.

<sup>277</sup> STRAUSS, L., “Religious Situation of the Present”. P. 234-235.

Una tercera resposta a la necessitat de llegir els autors del passat i, més concretament els autors clàssics, és la crisi d'Occident<sup>278</sup>. La crisi d'Occident té a veure amb el fet que ha perdut la seguretat pel que fa el seu propòsit. L'autor considera que hi hagué un temps en el qual Occident estava segur de quin era el seu objectiu, de quina era la seva finalitat, un objectiu o finalitat en el qual tots els homes podien ser-hi englobats i que donava una visió del seu futur com a futur de tota la humanitat. Strauss precisa que no és necessari que una societat estigui dedicada a un objectiu universal per tal que aquesta societat sigui sana. Però “[...] a society which was accustomed to understand itself in terms of a universal purpose, cannot lose faith in that purpose without becoming completely bewildered.”<sup>279</sup>

Són exemples d'aquest objectiu universal les declaracions oficials fetes durant les dues guerres mundials del segle XX. S'ha d'entendre que l'autor s'està referint a documents com la Declaració Universal dels Drets Humans i, per tant, derivats del liberalisme polític modern. Segons Strauss, aquestes declaracions únicament manifesten allò que havia defensat la forma més exitosa de filosofia política moderna, una filosofia política moderna que, partint dels clàssics però en oposició a ells, pretenia construir una societat més justa i veritable que aquella a la qual havien aspirat els clàssics. Aquesta filosofia moderna va realitzar un canvi decisiu en la manera d'entendre la filosofia que tenien els clàssics:

---

<sup>278</sup> STRAUSS, L., *The City and Man*. P.1.

<sup>279</sup> Ibid. P. 3.

“According to the modern project, philosophy or science was no longer to be understood as essentially contemplative and proud but as active and charitable; it was to be in the service of the relief of man’s estate; it was to be cultivated for the sake of human power; it was to enable man to become the master and owner of nature through the intellectual conquest of nature.”<sup>280</sup>

Aquesta nova filosofia havia d’oferir un progrés cap a una prosperitat cada cop major i, per tant, havia de permetre que tothom gaudís dels avantatges de la vida o de la societat. Això suposava que aquesta filosofia havia de permetre la satisfacció del dret natural de tothom a l’auto-preservació confortable<sup>281</sup> o el dret de tothom a desenvolupar la seves capacitats al màxim respectant aquest mateix dret en els altres. Aquest progrés tindria com a resultat una major justícia i una major llibertat i, en definitiva, una societat que acceptaria o acolliria tots els homes de forma igual, una societat formada per totes les nacions lliures i iguals entre elles, cada una formada a la vegada per persones lliures i iguals entre elles<sup>282</sup>. El moviment cap a aquesta societat universal o cap a l’estat universal es considerava garantit, no només per la racionalitat del fi perseguit, això és, per la veritat d’aquest fi, sinó perquè el moviment cap al fi semblava ser un moviment d’una majoria de persones en representació d’una majoria de persones.

---

<sup>280</sup> Ibid. P. 4.

<sup>281</sup> El dret a l’auto-preservació confortable és un ideal que Strauss localitza en John Locke que, a la vegada, hauria partit de la filosofia de Maquiavel i l’adaptació que d’aquesta va fer Thomas Hobbes. Aquests tres autors configuren allò que Strauss va anomenar “primera onada de la modernitat”. Vegi’s STRAUSS, L., “The Three Waves of Modernity”. P. 88-89.

<sup>282</sup> STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 4.

Tanmateix, l'experiència del comunisme ha demostrat que la societat universal anteriorment descrita on totes les persones són lliures i iguals és altament dubtosa pel que fa la seva possibilitat. Durant cert temps, va semblar que el comunisme era un moviment paral·lel al moviment occidental. Posteriorment, es va poder afirmar que, mentre el comunisme i Occident estaven d'acord amb el fi –la societat universal i pròspera constituïda per homes lliures i iguals– diferien pel que fa els mitjans –perquè precisament pel comunisme el fi justificava qualsevol mitjà. Llavors, “It came to be seen that there is not only a difference of degree but of kind between the Western movement and Communism, and this difference was seen to concern morality, the choice of means.”<sup>283</sup> En altres paraules –afirma Strauss–, va esdevenir més clar del que ho havia estat anteriorment que cap canvi de societat pot erradicar el mal en l'home: hi haurà mal mentre hi hagi homes i, per tant, sempre farà falta la coerció.

Més concretament, l'autor afirma que el comunisme ha ofert una doble lliçó: una de política –sobre allò que es pot esperar en el futur– i l'altra sobre els principis de la política. La lliçó política és que no hi pot haver un estat universal, sigui unitari o federat. Prendre's aquesta federació universal com un esglau cap a la societat perfecta i universal implicaria que hom estarà destinat a prendre riscos que només estan basats en una esperança antiquada, posant en perill, així, el mateix progrés que es persegueix<sup>284</sup>. Fins i tot si hom segueix considerant que Occident té una finalitat universal, en el futur convé conformar-se amb un particularisme pràctic, semblant a aquell que existia en

---

<sup>283</sup> Ibid. P. 5.

<sup>284</sup> Ibid. 5-6.

els temps en què el cristianisme i l'islam havien de coexistir l'un amb l'altre tot i afirmar, respectivament, reivindicacions universals.

Strauss no explicita clarament quina és la segona lliçó, aquella que fa referència als principis de la política. Tot i així, es podria considerar que aquesta lliçó està compresa en les paraules següents:

“All this amounts to saying that for the foreseeable future, political society remains what it always has been: a partial or particular society whose most urgent and primary task is its self-preservation and whose highest task is its self-improvement. As for the meaning of self-improvement, we may observe that the same experience which has made the West doubtful of the viability of a world-society has made it doubtful of the belief that affluence is the sufficient and even necessary condition of happiness and justice: affluence does not cure the deepest evils.”<sup>285</sup>

La segona lliçó és, doncs, sobre la millora d'una societat: l'afluència no cura els mals més profunds ni és condició suficient –ni necessària– per a la felicitat i la justícia. Aquí hi ha, sens dubte, una crítica més al projecte modern i el seu rebaixament dels patrons o ideals polítics en comparació amb els clàssics. Amb la llibertat i l'auto-preservació no n'hi ha prou –cal no oblidar-se de la recerca de l'excel·lència. Altre cop hom pot observar les raons del liberal conservadorisme straussià.

---

<sup>285</sup> STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 6.



Occident ja no confia, doncs, en el seu objectiu universal, en el propi projecte que durant tota la modernitat havia orientat el seu esdevenir polític. A més, el problema s'agreuja per la situació de la ciència social i política actual. La ciència social contemporània no pot orientar Occident en la seva situació de crisi perquè ella mateixa proclama la seva incapacitat per validar qualsevol judici de valor<sup>286</sup>.

Així doncs, aquell ensenyament inicialment proposat per la filosofia política moderna en defensa d'una societat universal s'ha convertit en una ideologia, això és, en un ensenyament que no és superior en veritat i justícia a cap altre entre les altres ideologies. Això és així perquè una ciència social que ha abandonat la possibilitat de fer cap judici de valor també ha abandonat la possibilitat de defensar-se a ella mateixa i la seva possible funció; una ciència així és, doncs, una ciència que no és capaç d'afirmar sobre si mateixa que és bona<sup>287</sup>.

Davant d'aquesta situació de la ciència política, l'estudi dels autors del passat i, particularment dels clàssics, juga un paper important. Aquest estudi pot permetre entendre les pressuposicions d'aquesta ciència social moderna en crisi, unes pressuposicions que són modificacions dels principis de la filosofia política moderna, uns principis que al seu torn van ser modificacions de la filosofia política clàssica. Per tant, "One cannot understand the presuppositions

---

<sup>286</sup> Idem.

<sup>287</sup> STRAUSS, L., "What is Political Philosophy". P. 19.

of present-day social science without a return to classical political philosophy.”<sup>288</sup>

Segons l'autor alemany, l'estudi de la filosofia política clàssica pot fer dubtar de la seguretat amb la qual la ciència social actual defensa la distinció entre fets i valors, a més de qüestionar la necessitat o evidència d'aquesta distinció. El científic social que estudia els clàssics, doncs, es pot preguntar si no és la filosofia política clàssica la veritable ciència de les coses polítiques<sup>289</sup>.

Sembla ser que la darrera afirmació és descartada habitualment tot dient que un retorn a la filosofia anterior és impossible. Però, per Strauss, “[...] one must realize that this belief is a dogmatic assumption whose hidden basis is the belief in progress or in the rationality of the historical process.”<sup>290</sup> Llavors, què es pot esperar de la lectura dels clàssics?

Strauss afirma que la comprensió de la filosofia clàssica no aportarà receptes que puguin ser aplicades immediatament –l'adverbi és important– en l'actualitat. La raó d'aquesta impossibilitat és que l'èxit relatiu de la filosofia moderna ha donat lloc a una societat completament diferent d'aquella que els clàssics varen conèixer. Només les persones del present poden trobar solucions als problemes presents. Tanmateix:

---

<sup>288</sup> STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 10.

<sup>289</sup> Idem.

<sup>290</sup> STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 10-11. Convé observar, com, aquestes crítiques a la ciència política actual són pròpies de l'historicisme radical.

“[...] an adequate understanding of the principles as elaborated by the classics may be the indispensable starting point for an adequate analysis, to be achieved by us, of present-day society in its peculiar character, and for the wise application, to be achieved by us, of these principles to our tasks.”<sup>291</sup>

La reflexió anterior és problemàtica perquè sembla amagar una contradicció. Primerament, Strauss afirma que els clàssics no poden subministrar receptes d'immediata aplicació pel temps actual i que només des del present hom pot solucionar els problemes del present. Convindria comprovar, aquí, com és compatible això amb la idea exposada anteriorment en defensa de l'existència d'uns elements perennes, permanents, que caracteritzen totes les situacions polítiques<sup>292</sup>.

En segon lloc, la cita assegura que una adequada comprensió dels principis establerts per la filosofia política clàssica pot ser un punt de partida adequat per entendre la societat present i per aplicar sàviament aquests principis a les nostres tasques. La clau sembla ser entendre què vol dir Strauss amb “les nostres tasques”.

La contradicció s'esvaeix si hom considera que “les nostres tasques” es refereix a l'estudi de la política o a la filosofia política –no a problemes polítics concrets<sup>293</sup>.

---

<sup>291</sup> Ibid. P. 11.

<sup>292</sup> STRAUSS, L., “Philosophy and History”. P. 64.

<sup>293</sup> Cosa que demostraria, un cop més, que la principal i primera preocupació de Strauss era la filosofia, no la política –fet que no implica una despreocupació per la política. L'ordre dels factors, tanmateix, és important. Així, aquells que haurien vist en Strauss, principalment, l'artífex d'un programa polític específic s'equivocarien. Vegi's, per exemple, DRURY, S.B., *The*

Així sembla corroborar-ho la reflexió amb la qual Strauss completa les afirmacions anteriors, que és una reflexió sobre el pressupòsit bàsic de la ciència social moderna –la distinció entre fets i valors– i sobre com la ciència política clàssica mostra el seu caràcter erroni. Per què l'autor alemany pot afirmar això? La resposta és que aquesta distinció entre fets i valors no és pròpia de la vida política tal com és entesa des del punt de vista del ciutadà. I aquest punt de vista és, precisament, necessari per entendre el coneixement científic-polític, que sempre és una derivació del coneixement de les coses polítiques tal com es presenta al ciutadà o al polític.

La ciència política o social contemporània, però, no pot accedir a aquest coneixement pre-científic perquè parteix d'una distinció que és aliena a aquest coneixement. I només una ciència social que parteix d'aquest coneixement pre-científic que és la base de la pròpia ciència “[...] can it possibly show the legitimacy, and make intelligible the character, of that peculiar modification of the primary understanding of political things which is their scientific understanding.”<sup>294</sup> La filosofia clàssica permet aquest accés a la dimensió de les coses polítiques tal com són compreses pel ciutadà i el polític. Particularment, Strauss afirma que:

“[...] that coherent and comprehensive understanding of political things is available to us in Aristotle's *Politics* precisely because the *Politics* contains the original form of political science: that form in which political science is nothing other than the fully conscious form of the common sense understanding of

---

*Political Ideas of Leo Strauss*. P. 194. Vegi's també GOTTFRIED, P., “Strauss and the Straussians”, *Humanitas*, 18 (2005) 1-2, pp. 26-30. P. 26, 29 i 30.

<sup>294</sup> STRAUSS, L., “Philosophy and History”. P. 64.

political things. Classical political philosophy is the primary form of political science because the common sense understanding of political things is primary.”<sup>295</sup>

Arribats a aquest punt, hom està en disposició de contestar la pregunta inicial d'aquest apartat referent a la necessitat de la història de la filosofia o, en altres paraules, de l'estudi de la *Gran Conversa*. Convé llegir-la i estudiar-la perquè permet accedir a una dimensió imprescindible per a tot coneixement científic d'allò polític, una dimensió a la qual a través de la ciència política actual no és possible arribar. I aquest coneixement pot ser rellevant a l'hora de tornar a obtenir una guia davant de la situació de crisi que viu l'home modern.

Al llarg d'aquest apartat s'ha pogut deixar constància d'alguns motius pels quals Strauss defensa la lectura dels *Grans Llibres* del passat. Ara bé, la reflexió precedent ha deixat pendent una pregunta fonamental: és possible aquesta lectura de manera correcta? En altres paraules, és possible un diàleg genuí amb les grans ments del passat? L'autor alemany no oblida aquesta qüestió i és plenament conscient de quina és la filosofia que planteja més problemes sobre aquesta possibilitat: l'historicisme. Tenint en compte que aquest és un problema central per a aquesta recerca, caldrà observar la crítica historicista i la resposta straussiana a l'historicisme en detall.

Tot i així, abans de concloure aquesta reflexió sobre la significació filosòfica de la història de la filosofia o de la lectura dels filòsofs del passat, convé atendre a

---

<sup>295</sup> STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 12. Aquesta cita amaga un problema interpretatiu important: aquell que versa sobre com entenia Strauss la relació entre ciència política i filosofia política.

unes paraules de l'autor que ajuden a comprendre, de forma sintètica, aquesta qüestió.

Strauss afirma que la preocupació pel pensament del passat pren una significació filosòfica si hi ha bones raons per creure que hom pot entendre coses de la màxima importància d'aquest pensament passat. De fet, la significació filosòfica apareix si l'estudiós pensa que entendrà coses de màxima importància a través d'aquesta lectura històrica. En altres paraules:

“History takes on philosophic significance for men living in an age of intellectual decline. Studying the thinkers of the past becomes essential for men living in an age of intellectual decline because it is the only practicable way in which they can recover a proper understanding of the fundamental problems.”<sup>296</sup>

És més, en un context com aquest, la història de la filosofia té la tasca de determinar per què el correcte enteniment dels problemes fonamentals s'ha perdut de tal manera que aquesta pèrdua és presentada com el resultat d'un progrés. Un cop més, Strauss apunta a l'historicisme com la filosofia que nega l'existència de problemes fonamentals<sup>297</sup>.

Arribats a aquest punt, és clar que si l'historicisme és la filosofia que nega l'existència de problemes fonamentals, també és la filosofia que nega la concepció de la filosofia tal com l'entén Strauss. I amb la negació d'aquesta idea de filosofia també es nega la possibilitat d'un diàleg instructiu amb el passat,

---

<sup>296</sup> STRAUSS, L., “On Collingwood’s Philosophy of History”, *The Review of Metaphysics*, V (1952) 4, pp. 559-586. P. 585-586.

<sup>297</sup> Ibid. P. 586.

instructiu perquè versa sobre uns problemes que són comuns perquè són fonamentals, inherents a la naturalesa humana. Amb la negació historicista de l'horitzó natural de l'ésser humà –aquell horitzó que justifica l'existència d'uns problemes comuns lligats al fet d'ésser humans– es produeix, doncs, la negació de la possibilitat d'un diàleg amb el passat que tingui significació filosòfica, que pugui ser quelcom més que un mer exercici d'antiquari intel·lectual o de constatació de la diferència amb el passat. Es fa evident, per tant, com l'historicisme és el gran rival de la concepció straussiana sobre la filosofia i l'educació liberal. Tot seguit, doncs, cal abordar el debat amb aquest posicionament filosòfic al voltant, especialment, de la possibilitat de la filosofia socràtica i de l'existència de problemes fonamentals.

### 4.3 La filosofia contra l'historicisme: sobre l'existència de problemes fonamentals.

La interpretació anterior sobre què és la filosofia segons Strauss ha deixat diversos elements importants sense analitzar. Un d'ells és el concepte de “qüestions fonamentals”. Fins ara, s'ha afirmat que la filosofia és consciència de i reflexió sobre aquestes qüestions. Ara cal determinar què són aquestes qüestions i quina relació mantenen amb l'educació liberal i amb la possibilitat de la filosofia entesa com un diàleg amb el passat.

#### a) Sobre els problemes fonamentals i la seva existència

Per Strauss, la filosofia no és altra cosa que la genuïna consciència dels problemes fonamentals <sup>298</sup>. Respecte aquests problemes fonamentals és impossible no inclinar-se cap a alguna de les típiques poques solucions possibles. Ara bé, “[...] as long as there is no wisdom but only quest for wisdom, the evidence of all solutions is necessarily smaller than the evidence of the problems.”<sup>299</sup>

En el seu estudi més complet sobre Maquiavel, *Thoughts on Machiavelli*, l'autor afirma que ell assumeix que hi ha alternatives fonamentals que van lligades a l'home –una assumpció que ja s'ha vist anteriorment. També diu que, avui dia, aquesta assumpció és negada de manera freqüent. Actualment, s'afirma que no existeixen problemes fonamentals i, per tant, que tampoc existeixen les

---

<sup>298</sup> STRAUSS, L., “Restatement on Xenophon's *Hiero*”. P. 195.

<sup>299</sup> Idem.



alternatives fonamentals a aquests problemes. Strauss descriu com precisament Maquiavel és emprat per negar aquesta existència: per a molts, Maquiavel plantejaria problemes que són nous. L'autor alemany sosté que aquest argument, ben elaborat, té cert pes. Però afirmat sense més, l'únic que demostra és que els problemes fonamentals són més difícils d'entreveure del que molts pensen o que no tots els filòsofs polítics s'enfronten als problemes fonamentals. Per Strauss, el seu estudi sobre Maquiavel té com a últim propòsit defensar la recuperació dels problemes fonamentals<sup>300</sup>.

L'afirmació anterior conté un problema. Si la filosofia és la consciència dels problemes fonamentals, com pot ser que Strauss afirmi la possibilitat que un filòsof no planti cara a aquests problemes fonamentals? Una possible resposta seria afirmar que es pot tenir consciència d'aquests problemes sense fer-hi front però això es contradiu amb el fet que "He would cease to be a philosopher by evading the questions concerning these things or by disregarding them because they cannot be answered"<sup>301</sup>. L'única explicació possible de l'existència d'un filòsof que no s'enfronta als problemes fonamentals és l'acceptació de la possibilitat que aquests problemes no existeixin –cosa que implicaria acceptar la possibilitat de la filosofia sense l'existència de qüestions fonamentals. Una vegada més, com ja s'ha observat en pàgines anteriors, sembla que Strauss no justifiqui –i reconegui de forma subtil aquesta falta de justificació– l'existència de problemes fonamentals. Si això és així, però, es fa difícil saber com la filosofia –tal com l'ha plantejada Strauss– és possible. Com s'intentarà

---

<sup>300</sup> STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. P. 14. En la introducció d'aquest estudi, Strauss sembla exposar que el problema fonamental plantejat per Maquiavel no és altre que el del fonament dels governs i si aquets es basen en la justícia o en la injustícia.

<sup>301</sup> STRAUSS, L., "What is Political Philosophy?". P. 11.

demostrar més endavant, una possible solució és que la condició de la filosofia sigui el simple amor pel coneixement sobre la possibilitat de la filosofia, això és, la passió per determinar si hi ha problemes fonamentals.

Per intentar solucionar aquest enigma, que és fonamental pels interessos d'aquesta investigació, convé observar, amb tant detall com sigui possible, l'obra on amb major determinació Strauss va plantejar el problema de les qüestions fonamentals –que és el problema, també, del debat amb l'historicisme. Es tracta de *Natural Right and History*. Com queda perfectament manifestat en el títol de l'obra, el concepte de dret natural jugarà un paper decisiu en aquesta qüestió.

#### b) Qüestions fonamentals i dret natural

Una primera idea que convé tenir en compte, en aquest text, és l'afirmació segons la qual la necessitat del dret natural és tan evident com ho ha estat durant segles i mil·lennis. Rebutjar el dret natural és, per l'autor jueu, equivalent a afirmar que tot dret és positiu i que, per tant, allò just està determinat únicament pels legisladors i els tribunals de cada país. Tot i així, sovint és necessari parlar de “lleis injustes” i de “decisiones injustes”, la qual cosa implica l'existència d'un patró sobre allò que és just i allò que no ho és que queda més enllà del dret positiu. Aquest patró permet jutjar la justícia o injustícia del dret positiu.<sup>302</sup> Aquest patró és el dret natural.

Tanmateix, avui dia moltes persones consideren que aquest patró no és res més que un ideal adoptat per una societat determinada o una civilització

---

<sup>302</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 2.

determinada, ideal incorporat en les institucions i mode de vida d'aquesta societat determinada. Sembla ser que aquesta concepció conté un problema: "If principles are sufficiently justified by the fact that they are accepted by a society, the principles of cannibalism are as defensible or sound as those of civilised life."<sup>303</sup>

Ara bé, Strauss afirma que el simple fet que hom pugui preguntar-se pel valor de l'ideal de la pròpia societat mostra que hi ha quelcom en l'home que no està totalment lligat a la pròpia societat. Ben al contrari: "[...] we are able, and hence obliged, to look for a standard with reference to which we can judge of the ideals of our own as well as of any other society."<sup>304</sup> Aquesta afirmació conté un implícit no justificat: ¿per què el fet de ser capaç de buscar un patró obliga a buscar-lo? Strauss no respon a aquesta pregunta però sembla que la urgència de la vida política ho faria necessari: hom necessita saber com ha de viure en comunitat<sup>305</sup>. Al marge d'aquest fet, però, hom pot trobar aquí un argument a favor de la capacitat humana de transcendir el propi context, sigui espacial o temporal. Això és important perquè serà un dels dos únics arguments afirmats amb certa contundència que Strauss donarà a favor de la possibilitat de la filosofia.

La situació descrita per la cita anterior, això és, la de jutjar els ideals de la pròpia societat, no pot ésser resolta fent una referència a les necessitats de la societat – afirma l'autor– ja que cada societat i cada part de les societats tenen necessitats

---

<sup>303</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 3.

<sup>304</sup> Idem.

<sup>305</sup> Almenys aquesta seria una lliçó que Strauss hauria après de Plató. Vegi's STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 105-106.

contraposades. Esdevé necessari, doncs, trobar un patró pel qual es pugui distingir entre necessitats genuïnes i fictícies, a més de poder establir un ordre de prioritats entre les necessitats que són legítimes. Aquest estat de coses porta a Strauss a afirmar que “The problem posed by the conflicting needs of society cannot be solved if we do not possess knowledge of natural right.”<sup>306</sup>

En aquest punt apareix una afirmació d’una significació important: “[...] it is obvious that consequences which are regarded as disastrous by many men and even by some of the most vocal opponents of natural right do follow from the contemporary rejection of natural right.”<sup>307</sup> Tot i així, l’autor no aporta proves d’aquesta obvietat, molt probablement perquè la considerava una obvietat. Strauss pensava en les conseqüències pràctiques derivades del fet que la filosofia política moderna ja no podia oferir judicis de valor sòlids –obrint la porta, així, als terribles esdeveniments dels anys 30.

Feta l’afirmació anterior, Strauss recorda que la ciència política actual no és capaç, precisament, de distingir entre objectius legítims i il·legítims, entre fins justos i injustos. Es tracta –com ja s’ha apuntat en pàgines anteriors d’aquest estudi– d’una ciència merament instrumental, sotmesa a interessos de tota mena. En altres paraules, es tracta d’una ciència capaç de fer savis als homes en tota una sèrie d’aspectes que són menors, essent del tot incapaç d’orientar les decisions humanes en els afers de la major importància, això és, en relació als principis que han d’orientar l’acció.<sup>308</sup> Aquests principis queden a mercè de les

---

<sup>306</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 3.

<sup>307</sup> Idem.

<sup>308</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 4.

preferències cegues de cadascú, conclou l'autor. I si això és així, "If our principles have no other support than our blind preferences, everything a man is willing to dare will be permissible. The contemporary rejection of natural right leads to nihilism –nay, it is identical with nihilism."<sup>309</sup> Es pot deduir de les reflexions anteriors, doncs, que el dret natural és un patró universal que permetria establir què és just i què és injust i, així, orientar les accions humanes.

Les conseqüències del nihilisme no són menors. Quan hom s'adona del fet que els principis que guien les pròpies accions són fruit d'una elecció arbitrària, hom ja no creu en aquests principis. El resultat és, per Strauss, que ja no es pot viure com a ésser humà responsable. Llavors, per viure es fa necessari posar sordina a la veu de la raó, que diu que els propis principis són tan bons com ho podrien ser uns altres. I així, com més es cultiva la raó, més es cultiva el nihilisme, fent més i més difícil esdevenir membres lleials de la pròpia societat: "The inescapable practical consequence of nihilism is fanatical obscurantism."<sup>310</sup> Per tant, sembla raonable interpretar que el que havia començat com una defensa de la inexistència de qualsevol dret més enllà del propi de cada societat, acaba amb la impossibilitat de subscriure i afirmar la correcció d'aquest dret, amb la incapacitat de mantenir-se fidel a les normes de la pròpia societat. D'això també se'n obté una lliçó de la màxima importància sobre els principis de la política: una comunitat necessita normes estables i creïbles per subsistir. I una societat que ha considerat que aquestes normes tenien una justificació racional cau en una situació problemàtica quan deixa de creure en la capacitat de la raó per

---

<sup>309</sup> Ibid. P. 4-5.

<sup>310</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 6.

seguir validant les normes de convivència –aquest és el problema que Strauss localitzava en les societats liberals contemporànies<sup>311</sup>.

Strauss considera que la dura experiència d'aquesta conseqüència ha portat a un renovat interès pel dret natural. Tot i així, adverteix també que la indignació no és bona consellera i que, com a molt, aquesta pot demostrar bones intencions, no certeses. En altres paraules, la necessitat del dret natural no demostra que aquesta necessitat pugui ser satisfeta. Així doncs:

“Even by proving that a certain view is indispensable for living well, one proves merely that the view in question is a salutary myth: one does not prove it to be true. Utility and truth are two entirely different things. The fact that reason compels us to go beyond the ideal of our society does not yet guarantee that in taking this step we shall not be confronted with a void or with a multiplicity of incompatible and equally justifiable principles of “natural right.”<sup>312</sup>

Com es veurà, Strauss únicament creurà haver demostrat la necessitat i utilitat del dret natural, però no la seva existència. La gravetat de la qüestió plantejada en la cita anterior és la que imposa, segons l'autor, el deure de discutir-la de forma teòrica, objectiva i imparcial. Per fer-ho, Strauss afirma que allò que cal són estudis històrics, ja que el problema del dret natural és, avui dia, una

---

<sup>311</sup> Strauss va reconèixer a un dels principals historicistes del seu temps, John Dewey, que l'absolutisme filosòfic pot ser perillós a nivell polític. Tot i així, també retreu a Dewey els perills polítics de l'historicisme i li recorda que va ser un absolutisme filosòfic –la defensa de l'existència de drets naturals– allò que va inspirar la fundació dels EUA. Vegi's STRAUSS, L., “Review of John Dewey *German Philosophy and Politics*” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959. Pp. 279-281. P. 281.

<sup>312</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 6.

qüestió de recopilació més que no pas de coneixement actual.<sup>313</sup> L'autor considera difícil dur a terme la citada discussió imparcial, ja que la qüestió del dret natural és, actualment, una qüestió d'aliança partidista, de conflicte entre dos bàndols hostils l'un amb l'altre. D'una banda, liberals d'adscripcions variades i, d'altra banda, els seguidors catòlics i no catòlics de Tomàs d'Aquino. Tot i així, tots dos bàndols estan formats per homes moderns, fet que porta immediatament a Strauss a dir: “We all are in the grip of the same difficulty.”<sup>314</sup>

L'ús de la primera persona del plural enmig d'aquesta explicació és desconcertant: ¿cal entendre que aquest ús verbal implica l'adscripció de Strauss en un d'aquests dos bàndols? La resposta ha de ser negativa, tenint en compte les afirmacions que hom ha pogut observar fins ara referents a les perspectives filosòfiques de l'autor. Molt probablement, l'ús del “nosaltres” en la citada frase ha de ser entès en el sentit següent: com a moderns<sup>315</sup>, tots tenim el mateix problema davant de la qüestió del dret natural –problema que, tot seguit, l'autor passa a explicar.

La problemàtica que acompanya la qüestió del dret natural és que aquest, en la seva forma clàssica, va lligat a una visió teleològica de l'univers. Segons aquesta visió, tot ésser té un fi, un propòsit, un destí natural que determina el tipus d'activitat que és adequada per a ell. L'home no n'és una excepció i la raó és el

---

<sup>313</sup> Ibid. P. 7.

<sup>314</sup> Idem.

<sup>315</sup> Strauss no va pretendre mai un retorn a la condició d'antics –sabia que hom no podia, sense més, prescindir de la situació moderna –per bé que si que es podia recuperar lliçons que podien ajudar a entendre i millorar aquesta condició. A una pregunta d'un alumne, sembla que va respondre: “Som moderns, però no únicament moderns”. Vegi's LURI, G., *Erotismo y Prudencia*. P. 13.

que permet a aquest ésser saber què és, per naturalesa, just, en relació amb el seu fi natural.<sup>316</sup> El problema d'aquesta relació és que la ciència moderna sembla haver destruït la visió teleològica de l'univers, de la qual la visió teleològica de l'home forma part. Strauss afirma que, des del punt de vista aristotèlic, la discussió entre una perspectiva teleològica o mecànica de l'univers es decideix en funció del moviment dels cossos celestes i, precisament, la ciència moderna sembla haver decantat el debat a favor d'una concepció mecanicista de l'univers.<sup>317</sup>

El debat sobre la visió de l'univers ha portat, segons l'autor alemany, a dues possibles alternatives. D'una banda, la posició consistent a considerar que una visió no teleològica de l'univers ha d'anar aparellada amb una visió no teleològica de la vida humana. Tot i així, aquesta posició sembla que no explica adequadament els fins humans al entendre'ls únicament com a lligats a impulsos o desitjos. D'altra banda, la posició consistent a acceptar una dualitat basada en una visió no teleològica de l'univers acompanyada d'una visió teleològica de la vida humana. En altres paraules, a acceptar una ciència no teleològica de la naturalesa i una ciència teleològica de l'ésser humà. Aquesta – afirma Strauss – és la perspectiva que ha prevalgut, i és la posició acceptada pels seguidors moderns de Tomàs d'Aquino i que, en realitat, pressuposa un trencament amb la posició d'Aristòtil i del propi Tomàs<sup>318</sup>.

---

<sup>316</sup> Idem.

<sup>317</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 8.

<sup>318</sup> En un autor com Strauss, que defensava amb tanta vehemència la necessitat de ser fidel als autors, aquesta afirmació ha de ser entesa en sentit crític. Ell preferia la solució socràtica a aquesta qüestió.



Davant d'aquesta situació problemàtica, l'autor afirma: "The fundamental dilemma, in whose grip we are, is caused by the victory of modern natural science. An adequate solution to the problem of natural right cannot be found before this basic problem has been solved."<sup>319</sup> Tanmateix, el propi Strauss ja avança que ell no tractarà aquesta qüestió –no ho fa en l'obra que ocupa la present interpretació ni en cap altre lloc de la seva producció acadèmica. És important tenir present, doncs, que al marge de qualsevulla reflexió straussiana sobre el dret natural, el principal problema en relació a aquesta qüestió no és abordat per l'autor i, encara menys, resolt. És del tot erroni, per tant, presentar a Strauss com un defensor del dret natural o de solucions als problemes polítics fonamentals. Va defensar, sens dubte, la necessitat o utilitat política del dret natural –però en cap cas la seva veritat. Com a molt, hom pot trobar una certa inclinació per la solució socràtica a la qüestió, tal com es veurà més endavant.

Tot i les consideracions anteriors, és important tenir present que la ciència moderna no fa impossible la filosofia en un sentit clàssic, segons Strauss. Això és així perquè la filosofia clàssica no anava lligada a cap cosmologia. Sòcrates no subscribia cap explicació del tot perquè precisament només era conscient de la pròpia ignorància i del caràcter elusiu del tot. L'únic que afirmava Sòcrates era la consciència d'uns problemes fonamentals i l'obertura de l'home al tot, a la recerca del coneixement sobre la naturalesa de les coses. La ciència moderna no pot haver invalidat la filosofia en sentit socràtic pel fet d'aportar una cosmologia que s'ha demostrat superior a la clàssica<sup>320</sup>.

---

<sup>319</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 8.

<sup>320</sup> STRAUSS, L., "What is Political Philosophy?". P. 38-39.

A més, Strauss va reconèixer que la resposta a la pregunta pel dret natural –a la pregunta per la justícia– en autors com Plató i Aristòtil es derivava de la resposta socràtica a la pregunta per la vida bona. En altres paraules, el millor règim tal com és presentat en obres com la *República* i la *Política* es derivava de la resposta socràtica a la pregunta per quin tipus de vida és superior: la consciència de la ignorància sobre les coses més importants justifica una vida dedicada a la recerca del coneixement com la vida més digna de ser viscuda. D'aquí es derivaria que la persona superior és el savi i, per tant, és ell qui ha de governar. Tot i així, el propi Strauss reconeixia les limitacions d'aquesta resposta: la recerca del coneixement podria demostrar que aquesta recerca no és el més important. Llavors, s'alteraria la resposta a la pregunta pel dret natural basada en la saviesa com a legítima justificació del govern i també la pròpia justificació de la filosofia com a mode de vida superior. Això mostraria que la resposta socràtica a la pregunta per la vida bona és, d'entrada, arbitrària<sup>321</sup>. Com es pot observar, en Strauss hi ha certa preferència per la resposta platònica-aristotèlica a la qüestió del dret natural, però en cap cas una adhesió ferma a un postulat concret sobre el dret natural. Fidel a la perspectiva zetètica o escèptica en sentit original, sempre va ser més conscient dels problemes i de les limitacions de les solucions a aquests problemes.

Fins ara s'ha mostrat el concepte straussià de dret natural i les possibilitats i límits de la seva recuperació. Així, Strauss ha definit el dret natural com un concepte de justícia vàlid per naturalesa, de forma universal i que transcendeix les diferents concepcions convencionals de la justícia, però no n'ha assegurat l'existència. A continuació, es presentarà l'atac al dret natural fet des de

---

<sup>321</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 36.

l'historicisme, presentació en el marc de la qual hom podrà copsar la relació que, per l'autor, hi ha entre filosofia i dret natural.

c) L'embat historicista contra la filosofia i contra el dret natural

Segons l'autor, aquest atac pren generalment la forma següent:

“[...] natural right claims to be a right that is discernible by human reason and is universally acknowledged; but history (including anthropology) teaches us that no such right exists; instead of the supposed uniformity, we find an indefinite variety of notions of right or justice. Or, in other words, there cannot be natural right if there are no immutable principles of justice, but history shows us that all principles of justice are mutable.”<sup>322</sup>

Strauss immediatament respon a aquesta crítica, considerant-la un argument irrellevant. És irrellevant perquè l'acord de tothom no és, en cap cas, condició necessària per a l'existència del dret natural. Precisament perquè el dret natural és racional, la seva descoberta requereix del cultiu de la raó i, per tant, el dret natural no serà conegut per tothom, quedant-ne exclosos els salvatges<sup>323</sup>. L'existència de moltes i variades concepcions sobre allò que és just tampoc demostra la inexistència del dret natural. És més, la varietat de nocions sobre allò just i allò injust és, de fet, la condició de l'emergència de la mateixa idea de dret natural. “[...] realization of the variety of notions of right is *the* incentive for

---

<sup>322</sup> Ibid. P. 9.

<sup>323</sup> Idem.

the quest for natural right.”<sup>324</sup> Per Strauss, la negació de l’existència del dret natural no pot provenir de la mera constatació de l’evidència històrica, ha de fonamentar-se en una crítica filosòfica a la possibilitat del dret natural.

L’autor fa saber que la posició que lliga l’existència d’una varietat de concepcions sobre allò que és just i allò que no ho és amb la impossibilitat del dret natural no és nova, no apareix amb l’historicisme. És una relació tan antiga com la filosofia política. De fet, “Political philosophy seems to begin with the contention that the variety of notions of right proves the nonexistence of natural right or the conventional character of all right. We shall call this view “conventionalism.””<sup>325</sup> Tot i així, convé diferenciar el convencionalisme i la crítica al dret natural en nom de la història, en nom de la “consciència històrica” que és pròpia del segle XIX i XX. La diferència entre aquestes dues posicions té a veure amb la manera com conceben la “naturalesa”:

“Conventionalism presupposed that the distinction between nature and convention is the most fundamental of all distinctions. It implied that nature is of incomparably higher dignity than convention or the fiat of society, or that nature is the norm. The thesis that right and justice are conventional meant that right and justice have no basis in nature, that they are ultimately against nature, and that they have their ground in arbitrary decisions, explicit or implicit, of communities: they have no basis but some kind of agreement, and agreement may produce peace but it cannot produce truth. The adherents of the modern historical view, on the other hand, reject as mythical the premise that nature is

---

<sup>324</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 10.

<sup>325</sup> Idem.

the norm; they reject the premise that nature is of higher dignity than any works of man.”<sup>326</sup>

No s’hauria citat l’anterior distinció sinó fos perquè Strauss li atorga una significació determinada. El convencionalisme és una forma de filosofia política clàssica i, com a tal, considera que la distinció entre naturalesa i convenció és fonamental. En aquest punt específic, el convencionalista està d’acord amb altres filòsofs no convencionalistes, com ara Plató: tots dos consideren que la distinció entre naturalesa i convenció està implicada en la pròpia idea de filosofia. En aquesta concepció –explica Strauss seguint la imatge platònica– la filosofia consisteix en ascendir des del fons de la caverna, l’àmbit de l’opinió, fins a la llum del Sol, l’àmbit de la veritat. És més, l’opinió és essencialment variable i els homes no poden viure en comunitat si les opinions no són estabilitzades per decret social. Llavors l’opinió esdevé dogma públic i la filosofia es converteix en l’intent de deixar enrere el dogma públic en direcció al coneixement privat. En aquesta descripció, cal notar la decisiva distinció socràtico-platònica entre opinió-àmbit públic i filosofia-àmbit privat, una distinció que impregna notablement la idea que té Strauss sobre la relació entre filosofia i comunitat política i que es podrà veure en el proper apartat.

En aquest punt convé aturar l’anàlisi i reflexionar sobre una qüestió important de la interpretació straussiana de Plató. Strauss ha dit en la reflexió precedent que Plató no era un convencionalista però es podria pensar que, en altres punts de la seva obra<sup>327</sup>, presenta un Plató que defensa exactament la tesi que aquí

---

<sup>326</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 11.

<sup>327</sup> Vegi’s la nota següent.

s'ha presentat com a convencionalista. La ciutat justa presentada pel Sòcrates platònic en la *República* no només és impossible de realitzar, sinó que en un sentit fonamental és contrària a la naturalesa: en ella, les demandes d'*eros*, això és, la distinció entre homes i dones i els vincles de parentiu que s'estableixen entre ells de forma natural són silenciats –almenys per a les classes més elevades de la ciutat. Així, la justícia de la millor ciutat no està basada, en el fons, en la naturalesa, sinó que és convencional.<sup>328</sup> I no es pot oblidar que, per Strauss, la recerca del millor règim o règim just és idèntica –en els clàssics– amb la recerca del dret natural<sup>329</sup>. Així doncs, la recerca del dret natural en la *República* acaba amb l'exposició d'unes normes de justícia que són convencionals –encara que el Sòcrates platònic no ho manifesti explícitament.

Tot i així, això no converteix al Plató de Strauss en un convencionalista estricte, ja que ell no creu que la justícia sigui una qüestió merament convencional. Hi ha justícia natural, consistent en el govern d'aquells que són savis –un govern que correspon a la jerarquia natural de fins que situaria la vida dedicada al pensament com aquella que satisfà de forma més estricta la naturalesa humana –que és una naturalesa caracteritzada, singularment, per la raó<sup>330</sup>. Tanmateix,

---

<sup>328</sup> STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 116-118. En certa manera, Drury ha localitzat aquesta qüestió, però les conclusions que en deriva, la defensa de la tirania del savi, no són precises –com ja s'ha observat en el capítol precedent. Vegi's DRURY, S.B., "Leo Strauss' Natural Right Teaching", *Political Theory*, 15 (1987) 3, pp. 299-315. P. 302-303.

<sup>329</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 144.

<sup>330</sup> STRAUSS, L., "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy", *Social Research*, 13 (1946) 3, 326-367. P. 359. Cf. STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 127. Kenneth Deutsch ha defensat que Strauss no creuria en l'existència de normes morals universals, però sí en una jerarquia de fins universalment vàlida. Vegi's DEUTSCH, K., "Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime" a DEUTSCH, K., MURLEY, J.A., (Ed.) *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1999. Pp. 51-67. P. 52.

les característiques de la comunitat política obliguen a diluir el que és just per naturalesa:

“[...] natural right or natural law must be diluted in order to become compatible with the requirements of the city. The city requires that wisdom be reconciled with consent. But to admit the necessity of consent, i.e., of the consent of the unwise, amounts to admitting a right of unwisdom, i.e., an irrational, if inevitable, right. Civil life requires a fundamental compromise between wisdom and folly, and this means a compromise between the natural right that is discerned by reason or understanding and the right that is based on opinion alone. Civil life requires the dilution of natural right by merely conventional right. Natural right would act as dynamite of civil society. In other words, the simply good, which is what is good by nature and which is radically distinct from the ancestral, must be transformed into the politically good, which is, as it were, the quotient of the simply good and the ancestral”<sup>331</sup>

El convencionalisme platònic, així, esdevé una necessitat de la vida política, però en cap cas una afirmació del caràcter convencional de la justícia. Llavors,

---

Cal precisar que en la filosofia straussiana, socràtico-platònica i escèptica en sentit original, aquesta jerarquia de fins constitueix una resposta temptativa a la pregunta per la vida bona, no una tesi metafísica forta. Això és el que separa, per exemple, a Strauss i els seus socràtics de Nietzsche. Vegi's STRAUSS, L., “The Three Waves of Modernity”. P. 96-97. Per això, la consideració de G. B. Smith, segons la qual el Nietzsche de Strauss és també un escèptic, sembla difícil de sostenir. Vegi's SMITH, G.B., “Athens and Washington” a DEUTSCH, K., MURLEY, J.A. (Ed.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1999. Pp. 103-127. P. 116. En un intent d'aproximar Strauss i Nietzsche, Smith també ha afirmat que tots dos estarien d'acord amb la jerarquia de fins (p.119). Fins i tot en un cas com aquest, però, cal insistir en el fet que el Nietzsche de Strauss deriva la jerarquia de fins d'una tesi metafísica i Strauss –i els seus socràtics– ho fan d'una resposta temptativa a la pregunta per la vida bona.

<sup>331</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 152-153.

en Strauss, una altra diferència entre Plató i els convencionalistes hauria estat que Plató hauria considerat necessària l'ocultació o dissimulació d'aquesta realitat. Tot i així, convé preguntar-se si aquesta convicció, aquest coneixement segons el qual hi ha quelcom just per naturalesa, és coherent amb la filosofia de caràcter zetètic –escèptic en sentit original– que s'ha presentat anteriorment lligada al Sòcrates i al Plató de Strauss. Cal preguntar-se si aquest coneixement de la justícia natural no transcendeix la mera consciència dels problemes fonamentals i de les alternatives a aquests problemes. Aquesta qüestió potser es pot resoldre si es té en compte la següent reflexió:

“The variability of the demands of that justice which men can practice was recognized not only by Aristotle but by Plato as well. Both avoided the Scylla of “absolutism” and the Charybdis of “relativism” by holding a view which one may venture to express as follows: There is a universally valid hierarchy of ends, but there are no universally valid rules of action.”<sup>332</sup>

Hi ha fins que són naturals, segons Plató: entre els quals destaca el fi de l'home, que –com s'ha dit– és una vida dedicada a la contemplació precisament perquè la raó és allò que distingeix i a la vegada és més elevat en l'home. Tanmateix, una vegada més es planteja el dubte de si el coneixement d'una jerarquia natural de fins no suposa quelcom que va més enllà de la consciència dels problemes fonamentals que caracteritzava l'escepticisme socràtic. No necessàriament: com ja s'ha vist, la consciència d'aquests problemes fonamentals i de la ignorància sobre la seva resposta, que és una consciència fruit de la raó humana i només humana, pot derivar, coherentment, en la consideració que la tasca més

---

<sup>332</sup> Ibid. P. 162.



important per a l'home sigui la recerca del coneixement i que, aquest darrer, esdevingui així el fi més important. D'això es podia derivar, a la vegada, que el millor règim possible hauria de ser aquell on el fi més important s'ha satisfet i la persona que l'ha satisfet és aquella que té, coherentment, el dret i deure de governar.

Si això és així, la filosofia socràtica tal com l'entenia Strauss ofereix una certa explicació dèbil d'allò que és just per naturalesa, però és una explicació que, necessàriament, s'ha d'entendre com a temptativa. Ho és perquè –convé recordar-ho– en la recerca de les solucions als problemes fonamentals hom podria descobrir que aquesta recerca no és el més important<sup>333</sup>. Es manté, doncs, el caràcter escèptic en sentit original de la filosofia socràtico-platònica-straussiana, situada entre el relativisme i l'absolutisme. Això no implica, com alguns han afirmat, que la filosofia es basi en un acte de fe o en un acte de la voluntat<sup>334</sup> –es basa en una suposició a l'espera de ser confirmada. Basar la filosofia en la fe o en la voluntat és fer-ho des de la convicció –una convicció que el zetètic no té– que la justificació de la filosofia s'escapa a la raó humana. Tot i així, cal admetre que, pel zetètic, la justificació racional de la filosofia no està inicialment disponible<sup>335</sup>.

---

<sup>333</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 36. Fins i tot en aquest cas, reconeix Strauss, aquesta comprensió seria fruit de la reflexió: “[...] the very disavowal of reason must be a reasonable disavowal.” Strauss reconeix que aquest problema podia afectar la validesa de la filosofia socràtica, però no resol el problema.

<sup>334</sup> ROSEN, S., *Hermeneutics as Politics*. P. 122.

<sup>335</sup> Això no implica, però, la tesi de Rosen segons la qual l'ensenyament secret de Strauss és la impossibilitat de la filosofia. Vegi's ROSEN, S., “Wittgenstein, Strauss, and the Possibility of Philosophy” a ROSEN, S., *The Elusiveness of the Ordinary: Studies in the possibility of philosophy*. New Haven and London: Yale University Press, 2002. Pp. 135-158. P. 157. La falta de disponibilitat inicial de la justificació de la filosofia o la impossibilitat d'un coneixement

Aquesta interpretació sembla coherent amb la pròpia posició de Strauss sobre el dret natural: en cap punt de l'obra de l'autor es demostra l'existència de normes de justícia universals o solució al problema polític fonamental: la justícia. En canvi i com s'ha vist en la reflexió sobre l'educació liberal, Strauss sempre va considerar la recerca de la saviesa o de l'excel·lència humana el fi més elevat.

Prosseguint amb l'anàlisi de la crítica a la possibilitat del dret natural, Strauss assegura que els que rebutgen la noció de dret natural en els temps moderns ho fan afirmant que tot pensament és particular o històric i, per tant, incapaç de copsar quelcom etern o permanent. En una afirmació que permet detallar millor allò que cal entendre per "historicisme", Strauss diu:

"Whereas, according to the ancients, philosophizing means to leave the cave, according to our contemporaries all philosophizing essentially belongs to a "historical world," "culture," "civilization," "Weltanschauung," that is, to what Plato had called the cave. We shall call this view "historicism.""<sup>336</sup>

Per tant i segons l'autor, l'historicisme esdevé quelcom més que una crítica al dret natural o als principis morals: és una crítica filosòfica al pensament humà com a tal, jutjant-lo com a incapaç de transcendir la particularitat.<sup>337</sup>

---

universal –raons que presenta Rosen– no impliquen la falta de justificació racional de la filosofia, que l'escèptic en sentit original pot esperar trobar en el camí cap al coneixement.

<sup>336</sup> Ibid. P. 11.

<sup>337</sup> Idem.

d) Les respostes de Strauss a la crítica historicista al dret natural i a la filosofia

Tot seguit, convé comprovar com Strauss respon a la crítica historicista. La primera resposta té a veure amb el lligam entre la tesi historicista segons la qual tot pensament és històric i l'evidència històrica. I és que l'evidència històrica – segons l'autor– no demostra la tesi historicista. La història només mostra que hi ha hagut canvis en les posicions mantingudes sobre determinades qüestions, però no demostra que aquests canvis siguin fruit de raonaments vertaders. En conseqüència, la història no pot ensenyar res en referència al valor de les posicions adoptades en substitució d'unes altres ni pot ensenyar res referent al significat del canvi històric. Així doncs, la tesi historicista ha de basar-se necessàriament, no en l'evidència històrica, sinó en una anàlisi filosòfica que provi la relació que afirma entre pensament i història, això és, en una anàlisi crítica de la raó que demostrï la impossibilitat de l'ètica filosòfica o del dret natural <sup>338</sup> –és a dir, d'un coneixement moral que transcendeixi les particularitats històriques.

Strauss continua assegurant que l'historicisme és la disfressa amb la qual el dogmatisme apareix avui dia. En aquest sentit, l'anomenada “experiència de la història” no és altra cosa que:

“[...] a bird's-eye view of the history of thought, as that history came to be seen under the combined influence of the belief in necessary progress (or in the impossibility of returning to the thought of the past) and the belief in the

---

<sup>338</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 19.

supreme value of diversity and uniqueness (or of the equal right of all epochs or civilizations).”<sup>339</sup>

Així doncs, la visió historicista de l'experiència històrica implicaria unes creences determinades –es pot entendre que no justificades– en el progrés i en la impossibilitat de retornar al pensament del passat, d'una banda, i en la igualtat en termes de valor de tota civilització i època.

Prosseguint amb la reflexió sobre “l'experiència de la història” historicista, l'autor assegura que és entesa com una experiència global i certa, que va més enllà del coneixement històric, que sempre és fragmentari i incert. Ara bé, no es pot dubtar que aquesta experiència històrica –diu Strauss– parteix d'un conjunt d'observacions històriques. I aquí la qüestió és si aquestes observacions permeten concloure que l'adquisició de nous coneixements porta a l'oblit dels coneixements anteriors i que els pensadors del passat no haurien pogut pensar possibilitats fonamentals que han estat centrals per a èpoques posteriors. Strauss posa seriosament en dubte aquestes conclusions historicistes.

És en aquest punt on apareix un dels elements centrals del debat entre la posició defensada per Strauss i l'historicisme, la discussió sobre l'existència de problemes o qüestions fonamentals. L'evidència històrica més aviat demostra que tot el pensament filosòfic reflexiona sobre uns mateixos problemes fonamentals i, per tant:

---

<sup>339</sup> Ibid. P. 22.

“[...] that there exists an unchanging framework which persists in all changes of human knowledge of both facts and principles. This inference is obviously compatible with the fact that clarity about these problems, the approach to them, and the suggested solutions to them differ more or less from thinker to thinker or from age to age. If the fundamental problems persist in all historical change, human thought is capable of transcending its historical limitation or of grasping something trans-historical. This would be the case even if it were true that all attempts to solve these problems are doomed to fail and that they are doomed to fail on account of the “historicity” of “all” human thought.”<sup>340</sup>

Aquí es troba un dels elements centrals del pensament de Strauss. La seva perspectiva filosòfica té com un dels eixos estructurals l'existència de problemes fonamentals que són el marc de discussió del pensament filosòfic. De fet, aquesta constitueix l'única afirmació o tesi explícitament defensada per l'autor – juntament amb la possibilitat de transcendir les particularitats contextuals a través de la pregunta per la veritat d'aquestes particularitats.

Hom pot considerar que aquesta posició manté un lligam amb el caràcter socràtic-platònic anteriorment atribuït a la concepció filosòfica straussiana. Els problemes fonamentals són quelcom molt proper a les preguntes socràtiques del tipus “Què és X?”, preguntes que porten a mostrar la naturalesa o el caràcter del tipus de cosa per la qual es pregunta, o la idea<sup>341</sup>. De fet, Strauss relacionava les idees platòniques amb els problemes fonamentals, en el que és una

---

<sup>340</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 23-24.

<sup>341</sup> Vegi's, per exemple, STRAUSS, L., “Introduction” a STRAUSS, L., CROSEY, J. *History of Political Philosophy*. P. 5.

interpretació escèptica o zetètica d'aquesta doctrina<sup>342</sup>. La idea de la justícia, de la pietat o de l'amor són, en el fons, els problemes fonamentals sobre aquestes qüestions –els problemes sobre els quals reflexionava Sòcrates i la discussió sobre els quals –sembla creure Strauss– no concloïa mai, encara que per raons al marge de la filosofia pogués fer veure que sí que ho feia<sup>343</sup>.

Recuperant la reflexió sobre l'existència del dret natural, Strauss afirma que aquest només pot existir si l'home pot solucionar el problema dels principis de justícia d'una manera genuïna i, per tant, vàlida universalment<sup>344</sup>.

L'autor alemany afirma, doncs, que l'existència del dret natural no és possible si l'home no és capaç “[...] of acquiring genuine, universally valid, final knowledge within a limited sphere or genuine knowledge of specific subjects.”<sup>345</sup> I l'historicisme és incapaç de negar aquesta possibilitat. Això és així perquè, al afirmar que tot coneixement és històricament condicionat, l'historicisme està pronunciant una afirmació que implica l'assumpció que el pensament humà pot copsar una veritat universalment vàlida. En altres paraules, l'historicisme té la mateixa pretensió de transhistoricitat que qualsevol doctrina del dret natural.

---

<sup>342</sup> STRAUSS, L., “What is Political Philosophy?”. P. 38-39.

<sup>343</sup> Els perquès d'aquesta pràctica es consideraran en l'apartat dedicat al conflicte entre filosofia i comunitat política.

<sup>344</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 24.

<sup>345</sup> Idem.

La crítica anterior obre la porta a la constatació de la contradicció o absurditat en la qual cau tot pensament historicista: hom no pot copsar la historicitat de tot pensament sense transcendir la història.<sup>346</sup>

És en aquest punt on Strauss introdueix l'historicisme radical. Per fer-ho, abans planteja la següent distinció. Si hom considera tot pensament que és radicalment històric com una visió comprensiva, llavors cal afirmar que l'historicisme no és una visió comprensiva sinó una anàlisi de totes les visions comprensives. En altres paraules, el pensament que reconeix la relativitat de tota visió comprensiva, diu l'autor, no és igual que aquell pensament que adopta una visió comprensiva determinada. El primer és una tesi que transcendeix la història, mentre que el segon és fruit d'una "dispensació del destí" ("a fateful dispensation"), concepte que sembla referir-se al fet que és fruit del procés històric<sup>347</sup>.

L'historicisme radical rebutja l'admissió de la tesi historicista com a transhistòrica, admetent l'absurditat de l'historicisme com a tesi teòrica. En conseqüència, l'historicista radical "[...] denies, therefore, the possibility of a theoretical or objective analysis, which as such would be trans-historical, of the various comprehensive views or "historical worlds" or "cultures.""<sup>348</sup>

La tesi historicista radical afirma el següent: que tot coneixement pressuposa un marc referencial, un horitzó o visió comprensiva en la qual té lloc la comprensió.

---

<sup>346</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 25.

<sup>347</sup> Idem.

<sup>348</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 26.

Sense aquesta visió comprensiva o marc referencial no és possible orientar-se. A més, sosté que la visió comprensiva no pot ser jutjada ni validada de forma racional, ja que ella és precisament la base de tot raonament. Això produeix que tota visió comprensiva sigui igualment vàlida i que l'elecció entre una o altra es produeixi sense cap mena de guia racional. És més, la citada elecció és imprescindible: hom no pot mantenir una suspensió del judici o una posició de neutralitat. Però com ja s'ha avançat, aquesta elecció no pot estar basada en cap certesa de caràcter teòric, ja que la visió comprensiva és la base del propi exercici racional. En conseqüència:

“Strictly speaking, we cannot choose among different views. A single comprehensive view is imposed on us by fate: the horizon within which all our understanding and orientation take place is produced by the fate of the individual or of his society. All human thought depends on fate, on something that thought cannot master and whose workings it cannot anticipate. Yet the support of the horizon produced by fate is ultimately the choice of the individual, since that fate has to be accepted by the individual. We are free in the sense that we are free either to choose in anguish the world view and the standards imposed on us by fate or else to lose ourselves in illusory security or in despair.”<sup>349</sup>

Però ¿com argumenta, l'historicista radical, la inexistència d'una tesi transhistòrica en la seva pròpia posició? La resposta és l'afirmació que la comprensió del caràcter històric de tot pensament no és accessible per l'home en tant que home i en qualsevol moment (això implicaria una transcendència)

---

<sup>349</sup> Ibid. P. 27.



sinó únicament per a l'home en una determinada situació històrica <sup>350</sup>. L'historicista radical sosté que la comprensió d'aquest caràcter limitat del pensament humà no és fruit de l'esforç racional humà, sinó del destí (*fate*) –del procés històric. És precisament gràcies al destí que l'home ha reconegut la dependència de tot pensament respecte el destí. En altres paraules, hom no ha de transcendir la història per reconèixer el caràcter històric de tot pensament, sinó que aquest caràcter és reconegut en el moment que la història arriba a un estadi determinat, allò que des de Hegel es coneix com a moment absolut<sup>351</sup>.

Strauss explica que Georg Wilhelm Friedrich Hegel defensava el caràcter històric de tot pensament, afirmant a la vegada la veritat de la seva filosofia. La raó de la compatibilitat d'aquestes dues tesis era la consideració que el seu moment era un moment absolut, era el final de la història. Segons Strauss, l'historicisme radical nega explícitament l'existència d'aquest final de la història però implícitament l'assumeix, al considerar que cap esdeveniment posterior en la història canviarà el caràcter fonamental històric de tot pensament. Per Hegel, el moment absolut o final de la història és aquell en el qual la filosofia ha deixat de ser la recerca de la saviesa per convertir-se en la saviesa. És el moment en el qual els misteris o enigmes –Strauss parla de “riddles”– es resolen. Però aquesta afirmació pot ser problemàtica, ja que l'historicisme sosté la negació del dret natural o la solució dels enigmes fonamentals. Llavors, segons l'historicisme, el final de la història o moment absolut és aquell en el qual hom s'adona del caràcter insoluble de tots els enigmes fonamentals. La conseqüència d'aquesta posició és la següent, que l'historicisme:

---

<sup>350</sup> Ibid. P. 28.

<sup>351</sup> Ibid. P. 28-29.

“[...] assumes that philosophy, in the full and original sense of the term, namely, the attempt to replace opinions about the whole by knowledge of the whole, is not only incapable of reaching its goal but absurd, because the very idea of philosophy rests on dogmatic, that is, arbitrary, premises or, more specifically, on premises that are only “historical and relative.” For clearly, if philosophy, or the attempt to replace opinions by knowledge, itself rests on mere opinions, philosophy is absurd.”<sup>352</sup>

Segons la tesi historicista, doncs, la filosofia entesa com l'intent de substituir les opinions sobre el tot pel coneixement sobre el tot parteix d'una sèrie de pressuposicions dogmàtiques. Primerament, que el tot és intel·ligible. I si es considera que el tot és intel·ligible és perquè es considera que el tot té una estructura permanent i que, per tant, és sempre el mateix. Aquesta pressuposició –seguiria la crítica historicista, segons Strauss– té el seu origen en la identificació de “l'ésser” (en el sentit més alt) amb “l'ésser sempre”. Segons l'historicisme, el caràcter dogmàtic d'aquesta premissa en la qual es basa la filosofia es posa al descobert en el moment que es descobreix la historicitat de la vida humana. Aquest descobriment consisteix en la comprensió del fet que allò que s'anomena “el tot” no és, pròpiament, un tot, sinó que sempre és quelcom canviant i incomplet. El tot, així, no és quelcom intel·ligible. L'ésser, llavors, no pot ser “l'ésser sempre” que pressuposa la filosofia<sup>353</sup>.

Davant d'aquesta crítica historicista a la filosofia entesa en un sentit clàssic, Strauss no ofereix cap resposta. Es limita a dir que:

---

<sup>352</sup> Ibid. P. 30.

<sup>353</sup> Ibid. P. 30-31.

“We cannot even attempt to discuss these theses. We must leave them with the following observation. Radical historicism compels us to realize the bearing of the fact that the very idea of natural right presupposes the possibility of philosophy in the full and original meaning of the term. It compels us at the same time to realize the need for unbiased reconsideration of the most elementary premises whose validity is presupposed by philosophy.”<sup>354</sup>

Seguidament, l'autor afirma que l'estudi de la validesa de les premisses de la filosofia no pot solucionar-se amb l'adhesió a una tradició filosòfica determinada, ja que és propi de les tradicions amagar les febleses sobre les quals estan edificades. Strauss afirma que, fins que la validesa de les premisses de la filosofia no sigui comprovada, la qüestió del dret natural ha de considerar-se un debat obert.

Cal entendre, doncs, que l'autor alemany està afirmant que tota discussió sobre el dret natural no pot concloure's sense, abans, comprovar la validesa dels pressupòsits de la filosofia, això és, la validesa de la idea segons la qual hi ha un tot que és possible conèixer precisament perquè és un tot permanent, a més de la validesa de l'equiparació entre “ser en el sentit més elevat” i “ser sempre”.

Sigui com sigui, l'historicisme no ha demostrat en cap cas la manca de validesa dels pressupòsits de la filosofia. De fet, l'experiència historicista de la història no ha estat mai sotmesa a una anàlisi crítica, essent possible que aquesta sigui una experiència de la història molt qüestionable. Aquest estudi dedicarà un capítol a

---

<sup>354</sup> Ibid. P. 31.

la reflexió de Strauss sobre l'aproximació històrica al pensament del passat, que pot ser entesa com una crítica i alternativa a l'aproximació historicista.

Segons Strauss, l'experiència de la història no posa en dubte la visió segons la qual els problemes fonamentals persisteixen o retenen el seu caràcter en tot canvi històric, encara que temporalment es pugui negar la seva rellevància i al marge de les possibles, variades i efímeres solucions humanes donades a aquests problemes. Segons l'autor, doncs:

“In grasping these problems as problems, the human mind liberates itself from its historical limitations. No more is needed to legitimize philosophy in its original, Socratic sense: philosophy is knowledge that one does not know; that is to say, it is knowledge of what one does not know, or awareness of the fundamental problems and, therewith, of the fundamental alternatives regarding their solution that are coeval with human thought.”<sup>355</sup>

Com s'ha dit anteriorment, la qüestió del dret natural ha de romandre com a oberta fins que la disputa entre l'historicisme i la filosofia no historicista es resolgui. Strauss considera, doncs, que el cal és entendre aquesta disputa. I això implica entendre-la, no només des del punt de vista de l'historicisme, sinó també des del punt de vista de la filosofia no historicista. En conseqüència, cal entendre el problema de l'historicisme des del punt de vista de la filosofia clàssica, que és el pensament no historicista en la seva forma més pura. Per fer-ho, però, cal una comprensió no historicista de la filosofia no historicista, això és, de la filosofia clàssica, i, en segon lloc, una comprensió no historicista de

---

<sup>355</sup> Ibid. P. 32.

l'historicisme.<sup>356</sup> Bona part dels estudis straussians sobre els filòsofs del passat poden ser considerats com a part d'aquest intent de comprensió.

Ara bé, la pregunta veritablement important per aquesta recerca és: Strauss soluciona la disputa prèviament enunciada? En altres paraules, Strauss demostra l'existència de problemes fonamentals? Això és, Strauss demostra la validesa de l'únic i fonamental pressupòsit que fa possible la filosofia entesa en sentit genuí? Abans de respondre-la, però, cal precisar perquè és important la seva resposta a l'hora d'avaluar el valor dels *Grans Llibres*.

e) La relació entre filosofia, dret natural i valor de la *Gran Conversa*

És important precisar per què el punt clau d'aquesta recerca són les anteriors preguntes sobre l'existència de problemes fonamentals. El propi Strauss n'explica el motiu:

“Philosophy is possible only if there is an absolute horizon or a natural horizon in contradistinction to the historically changing horizons or the caves. In other words, philosophy is possible only if man, while incapable of acquiring wisdom or full understanding of the whole, is capable of knowing what he does not know, that is to say, of grasping the fundamental problems and therewith the fundamental alternatives, which are, in principle, coeval with human thought.”<sup>357</sup>

---

<sup>356</sup> Ibid. P. 33.

<sup>357</sup> Ibid. P. 35.

És més, convé afegir que, sense l'existència de problemes fonamentals, la significació filosòfica de la història de la filosofia desapareix o esdevé molt pobra. En altres paraules, si els diversos filòsofs dels passats debateren sobre uns problemes que no transcendiren el seu propi espai i temps –tal com afirma la tesi historicista– el diàleg amb aquests filòsofs des del present perd tota rellevància, més enllà d'una constatació de la diferència i llunyania vers les seves idees. Suposant, és clar, que la comprensió d'aquests autors passats sigui possible.

És pertinent, així mateix, preguntar-se si la reflexió sobre el dret natural té també importància en la defensa d'una lectura dels filòsofs polítics del passat com a quelcom valuós i instructiu, això és, si l'existència del dret natural és necessària per tal de poder defensar la lectura dels filòsofs passats tal com aquesta recerca pretén defensar. La resposta té a veure amb allò que hom pot esperar de la filosofia. Per entendre aquesta resposta primer convé reflexionar sobre les següents idees straussianes.

L'autor afirma que, mentre la condició de possibilitat de la filosofia és únicament l'existència d'uns problemes permanents, que sempre són els mateixos, el dret natural necessita per a la seva existència que el problema polític fonamental –Strauss es refereix al problema de la justícia– pugui ésser resolt de forma definitiva. En cas que la filosofia política només sigui capaç d'entendre l'alternativa política fonamental<sup>358</sup>, llavors no té valor pràctic. En

---

<sup>358</sup> És difícil saber a quina alternativa es refereix Strauss. Probablement, entenia que l'alternativa política fonamental és aquella entre una vida guiada per la raó i una vida no guiada per la raó. Vegi's STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 36.

aquest cas “It would be unable to answer the question of what the ultimate goal of wise action is. It would have to delegate the crucial decision to blind choice.”<sup>359</sup>

El que s’ha dit anteriorment té com a conseqüència vàries possibilitats. Primerament, que hom pugui afirmar l’existència de problemes fonamentals, condició de possibilitat de la filosofia i d’un diàleg amb els autors del passat a l’entorn d’un conjunt de qüestions compartides.

En segon lloc, que no es pugui afirmar aquesta existència –tal com pretén l’historicisme–, fet que impossibilitaria la filosofia entesa en un sentit original, a la vegada que faria impossible un diàleg amb els autors del passat que tingués una significació filosòfica, això és, que transcendís la mera constatació històrica d’una diferència conceptual i/o retòrica.

En tercer lloc, que hom pugui afirmar l’existència de problemes fonamentals i del dret natural (o la solució al problema fonamental sobre què és la justícia), fet que permetria anar més enllà d’un diàleg filosòfic amb els autors del passat per obtenir, també, una guia pràctica concreta des de la filosofia sobre com actuar –també en el present.

Finalment, que s’afirmi l’existència de problemes fonamentals però que es negui la possibilitat de la resolució d’aquests problemes, això és, la possibilitat del dret natural, de manera que la filosofia i el diàleg amb els autors polítics del passat no tinguin cap valor pràctic immediat o directe –la manca de solució dels

---

<sup>359</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 35.

problemes polítics fonamentals pot seguir tenint un valor pràctic, començant pel consell de no esperar solució a aquests problemes i actuar políticament en conseqüència.

Convé precisar que, en els propis termes socràtics i que poden ser jutjats com a straussians, aquesta falta de valor pràctic immediat no suposaria una falta de valor absolut de la filosofia. Això és així ja que Strauss considera la possibilitat que el filòsof pugui trobar-se sempre en un estat d'igualtat entre els pros i els contres a l'hora de respondre les preguntes fonamentals, fent que la filosofia no deixi mai l'estat de discussió per passar al de la decisió. I tot i això, "This would not make philosophy futile. For the grasp of a fundamental question requires understanding of the nature of the subject matter with which the question is concerned."<sup>360</sup>

A la llum de la reflexió anterior, aquesta recerca es veu obligada a concloure el present apartat amb dues preguntes de la màxima importància en relació al pensament de Strauss. Són les dues qüestions següents:

- 1) Hi ha problemes fonamentals?
- 2) Hi ha solució al problema polític fonamental, això és, hi ha dret natural?

Només un cop contestada la primera pregunta, hom podrà determinar si el pensament straussià permet argumentar la possibilitat d'un diàleg filosòfico-polític amb el passat. En cas que la primera resposta sigui positiva, llavors, s'haurà d'aclarir si el valor d'aquest diàleg és pràctic en un sentit directe –en cas

---

<sup>360</sup> STRAUSS, L., "What is Political Philosophy?" P. 11.



de comptar amb l'existència del dret natural. Si no hi ha dret natural o encara no s'ha trobat, només es podrà parlar d'un valor limitat a la comprensió dels problemes i la naturalesa de les coses implicades en aquests problemes i, per tant, pràctic només d'una forma indirecta.

#### f) Sobre l'existència de qüestions fonamentals i del dret natural

Pel que fa la segona pregunta, el present estudi ja ha constatat que Strauss no demostra l'existència del dret natural –més enllà de referir-se als fins naturals dels clàssics com una resposta temptativa. En la seva obra hi ha una crítica a les posicions que en neguen l'existència i una descripció històrica de les diverses concepcions sobre el dret natural, però en cap cas una afirmació clara i contundent que permeti assegurar el dret natural. Cal recordar que l'autor afirma que l'existència del dret natural és un debat obert fins que no es comprovin les premisses de la filosofia, posades en dubte per l'historicisme<sup>361</sup>.

Aquest fet porta aquesta recerca a una decisiva conclusió: per Strauss, la filosofia política no té –almenys fins que no se solucioni la disputa sobre el dret natural– un valor pràctic directe –en el sentit d'oferir solucions definitives als problemes polítics fonamentals que es puguin posar en pràctica. La filosofia política permetria comprendre la naturalesa de les coses polítiques i els

---

<sup>361</sup> En una carta a Eric Voegelin el desembre de 1950, Strauss afirma que, a *Natural Right and History*, només pretenia posar a debat el problema del dret natural, un problema no resolt. Vegi's STRAUSS, L., "The Strauss-Voegelin Correspondence 1934-1964" a EMBERLEY, P., COOPER, B., *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*. Columbia and London: University of Missouri Press, 1993. Pp. 3-108. P. 74.

problemes polítics fonamentals, però no ha assolit fins ara solucions definitives a aquests problemes. S'ha dit anteriorment que això no resta valor en termes absoluts a la filosofia. I com s'ha vist en altres punts, té com a conseqüència pràctica fonamental la recomanació de la moderació política.

Tot i així, la resposta a la segona pregunta és irrellevant si la pròpia possibilitat de la filosofia, entesa en termes socràtics, no està garantida. Pel que fa la primera pregunta, fins a aquest punt la recerca només ha constatat que Strauss afirma l'existència d'aquests problemes, però no que l'autor demostrï aquesta existència amb arguments. Hi ha proves textuais que justifiquen pensar que Strauss considerava demostrada aquesta existència a través dels seus estudis. Discutint sobre Aristòtil, per exemple, digué:

“But whatever one might think of his answers, certainly the fundamental questions to which they are the answers are identical with the fundamental questions that are of immediate concern to us today. Realizing this, we realize at the same time that the epoch which regarded Aristotle's fundamental questions as obsolete completely lacked clarity about what the fundamental issues are. Far from legitimizing the historicist inference, history **seems** rather to prove that all human thought, and certainly all philosophic thought, is concerned with the same fundamental themes or the same fundamental problems, and therefore that there exists an unchanging framework which persists in all changes of human knowledge of both facts and principles.<sup>362</sup>

---

<sup>362</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 23-24. El subratllat és propi i s'ha de tenir en compte que indica una possibilitat, no una certesa.

Altres textos de l'autor mostren el mateix convenciment respecte el fet que els seus estudis manifestaven aquests problemes<sup>363</sup>. Per tant, no sembla legítim concloure que ell assumís que la filosofia, que necessita de l'existència d'aquests problemes fonamentals, es basés en un acte de fe o en un acte de la voluntat. L'assumpció dels pressupòsits que feien possible la filosofia li semblava, probablement, justificada.

Cal admetre, però, que la justificació d'allò que Strauss ha anomenat “premisses de la filosofia” no es produeix explícitament. No hi ha, en Strauss, un argument que justifiqui la permanència d'uns problemes que van intrínsecament lligats al pensament humà –més enllà d'assegurar que l'estudi del passat manifesta aquests problemes i que certes preguntes sobre les pròpies creences indiquen una transcendència respecte la pròpia particularitat històrica.

Per tant, per poder estar d'acord amb Strauss en aquesta qüestió s'han de poder valorar les interpretacions que aquest autor va fer dels textos filosòfics, això és, hom ha d'iniciar l'estudi de la història de la filosofia –una tasca que es pot prolongar tota una vida. Això implica que la dedicació a la filosofia comença abans de saber que aquesta dedicació té sentit o és possible. Convé preguntar-se, llavors, què mou aquest estudi. La resposta, tal com potser la va entendre Strauss –encara que no explícitament–, no és altra que l'*eros* filosòfic o l'amor per a la saviesa. Aquest i només aquest és el fonament de la filosofia –però, si això és així, és un fonament que no és racional: la filosofia estaria basada, en

---

<sup>363</sup> STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. P. 14. Cf. STRAUSS, L., “On the *Minos*” a STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Pp. 65-75. P. 74-75. Cf. STRAUSS, L., “Progress or return?” a STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. P. 255.

darrer terme, en una passió<sup>364</sup>. Ara bé, que el seu fonament no sigui racional no vol dir que la filosofia no pugui, en el seu transcurs, acabar justificant-se a si mateixa. Una vegada més, s'observa el caràcter zetètic de la filosofia straussiana: conscient dels problemes i a la recerca d'una solució. Això no implica, però, que Strauss estigués convençut de que no hi hagués possibilitat de justificar racionalment la filosofia.

La referència a l'amor pel saber obliga a retornar a Plató. Strauss va considerar que *eros* era l'element no polític fonamental que entrava en tensió amb la vida política. També va considerar que si la *República* reflexionava sobre l'element polític, el *Banquet* ho feia sobre l'element no polític. I és en el seu estudi sobre el *Banquet* on va relacionar la filosofia amb l'*eros*, reconeixent que la vida filosòfica està motivada, en última instància, per una passió: l'amor pel coneixement<sup>365</sup>.

Aquest origen no racional de la filosofia, en el qual els problemes fonamentals serien suposicions no assegurades, ha portat a determinats intèrprets a considerar a Strauss un nietzschia<sup>366</sup>. A això cal respondre, encara que sigui molt temptativament, que per afirmar una cosa així s'hauria de demostrar que amor pel coneixement i voluntat de poder, les dues passions primordials en els respectius autors, són una i la mateixa cosa –i que Strauss ho va entendre

---

<sup>364</sup> Tanguay està d'acord amb el fonament eròtic de la filosofia en Strauss. TANGUAY, D., *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. P. 92.

<sup>365</sup> STRAUSS, L., *On Plato's Symposium*. P. 10. Cf. STRAUSS, L., "The Mutual influence of Theology and Philosophy". P. 223.

<sup>366</sup> ROSEN, S., *Hermeneutics as Politics*. P. 122.

d'aquesta manera. És més, s'ha objectat<sup>367</sup> que Strauss no va acceptar mai la doctrina de la voluntat de poder i que, de fet, es va mostrar dubtós fins i tot sobre com calia entendre-la. Ara bé, la tesi de la no acceptació d'aquesta doctrina per part de Strauss és més plausible que els suposats dubtes sobre com calia entendre-la<sup>368</sup>.

A més, mentre l'amor pel coneixement sembla ser compatible amb una filosofia de caràcter zetètic –implica només acceptar que encara no es té coneixement sobre el fonament racional de la filosofia–, la doctrina de la voluntat de poder implica acceptar una tesi metafísica més forta –implica o pot implicar un retorn a la naturalesa o una explicació del tot. O almenys així ho va entendre Strauss<sup>369</sup>. Com s'ha assenyalat<sup>370</sup>, adoptar la voluntat de poder en els termes

---

<sup>367</sup> TANGUAY, D., "Strauss, ¿discípulo de Nietzsche? a HILB, C. (comp.) *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011. Pp. 315-350. (Ed. Or. 2000). P. 337-338.

<sup>368</sup> Strauss va reconèixer els dubtes del propi Nietzsche sobre com considerar la doctrina de la voluntat de poder, això és, sobre si calia entendre-la com una interpretació més o com un visió d'un fet fonamental i, per tant, en cap cas relativa. Strauss acabaria afirmant, que, en el fons, Nietzsche va optar per la segona opció, és a dir, per un retorn de la història a la naturalesa. Vegi's STRAUSS, L., "The Three Waves of Modernity". P. 96-97. En aquest sentit, no es pot estar d'acord amb Catherine i Michael Zuckert quan afirmen que Strauss va dirigir la mirada cap als antics per concloure allò que Nietzsche es mostrava dubtós de fer: un retorn a la naturalesa. Vegi's ZUCKERT, M., ZUCKERT, C., *The truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. P. 90-91. El Nietzsche de Strauss ja va realitzar aquest retorn, això és, la fonamentació dels ideals morals en el coneixement de la naturalesa o del "fet fonamental". Tot i així, això no converteix necessàriament a Strauss en un nietzschia, degut a les diferències d'aquest retorn, que es troba conclòs en Nietzsche i, en canvi, apareix socràticament encara *en camí* en Strauss.

<sup>369</sup> STRAUSS, L., "Relativism" a SCHOECK, H., WIGGINS, J.W., (Ed.) *Relativism and the Study of Man*. Princeton: Van Nostrand, 1961. Pp. 135-157. P. 154. Cf. STRAUSS, L., "The Three Waves of Modernity". P. 96-97.

<sup>370</sup> TANGUAY, D., "Strauss, ¿discípulo de Nietzsche?. P. 342.

que Strauss sembla que la va entendre –com un retorn a la metafísica<sup>371</sup>– hauria suposat adoptar una tesi sobre el caràcter del tot, un coneixement que la definició de la filosofia feta per Strauss sempre va rebutjar. Cal recordar que la filosofia tal com la va plantejar l'autor, de caràcter socràtica, és una filosofia que no depèn de cap cosmologia o explicació del tot, sinó que més aviat accepta el caràcter elusiu del tot<sup>372</sup>. La seva única assumptió és l'existència de problemes fonamentals, encara que això suposi que, com a zetètica que és, la filosofia socràtico-straussiana no pot justificar-se a si mateixa de manera contundent. La predisposició cap a ella i, per tant, també cap a la lectura de la *Gran Conversa* és fruit de l'amor que hom pugui sentir pel coneixement i de l'esperança que, en l'estudi dels grans textos, hom pugui trobar-hi quelcom de la màxima importància –començant per la pròpia justificació racional de la filosofia com a millor forma de vida<sup>373</sup>.

---

<sup>371</sup> STRAUSS, L., "What is Political Philosophy?". P. 153-154

<sup>372</sup> Ibid. P. 38-39.

<sup>373</sup> S'ha de considerar que aquesta resposta també és vàlida per entendre el debat entre filosofia i revelació tal com el va plantejar Strauss. Si la filosofia estava basada en un acte de fe, deixava de poder justificar-se davant la revelació com la vida bona o "the one thing needful". La filosofia moderna no havia pogut refutar la revelació al ser incapaç d'aportar una explicació del tot. Però la filosofia socràtica, no basada en aquesta explicació del tot sinó en la recerca d'una explicació del tot, permetia seguir, de moment, com a rival vàlid davant la revelació, a la qual tanmateix no hauria refutat. El conflicte entre filosofia i fe seguia viu si es recorria a Sòcrates i a una filosofia que estava *en camí* de la seva pròpia justificació. I el conflicte entre Atenes i Jerusalem, entre raó i fe, sempre va ser considerat per Strauss com a font de vitalitat per a la tradició occidental. Vegi's STRAUSS, L., "Progress or Return?". P. 269-270. Cf. STRAUSS, L., "The Mutual influence of Theology and Philosophy". P. 229-232. Pangle està d'acord amb aquesta interpretació. Vegi's PANGLE, T. "Introduction" a STRAUSS, L. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press. 1983. Pp. 1-26. Clàudia Hilb també sembla partidària d'aquesta perspectiva. Vegi's HILB, C. *Leo Strauss: El arte de leer*. P. 65-67. Smith entén que la recuperació de la tensió entre filosofia i fe va ser feta per Strauss per raons pedagògiques, això és, per tornar a fer possible pensar l'alternativa més fonamental. També per fer possible, de nou, un argument a favor de la filosofia després que l'acció de Nietzsche

Aquest estudi conclou, doncs, que més que justificar l'estudi de la *Gran Conversa*, la gran aportació de Strauss és haver recuperat la possibilitat de tornar-s'hi a apropar, una possibilitat que la filosofia historicista, amb les seves tesis, havia negat. Al desmuntar els postulats historicistes, Strauss va fer possible preguntar-se de nou pel valor genuí d'aquests llibres i va convidar, en el que és una tasca pedagògica de màxima rellevància, a buscar aquest valor. La filosofia straussiana, quan s'observa amb atenció, no va més enllà d'aquesta aportació: tornar a fer possible preguntar-se si la filosofia o la vida filosòfica, tal com havia estat entesa per Sòcrates, es pot justificar com a valuosa. Però fins i tot les assumpcions que farien possible aquesta mateixa filosofia –l'existència de problemes fonamentals– són deixades al judici del lector atent. Sembla que Strauss va oferir, al plantejar els problemes més radicals i deixar-los oberts, per sobre de tot una invitació a la filosofia com a mode de vida altre cop possible. Aquesta fou la tasca d'un mestre en la més alta forma d'educació. També cal deixar clar que l'estudi de les obres de Strauss suposa un exercici filosòfic notable: a través del plantejament de problemes i d'una presentació enigmàtica d'aquests, obliga al lector curós a reflexionar molt atentament sobre aquests problemes, provocant allò mateix que ell creia que provocava l'estudi de la filosofia clàssica: un canvi fonamental en la persona que l'estudia<sup>374</sup>.

---

desacredités la seva possibilitat. Vegi's SMITH, S., "Destruktion or recovery? Leo Strauss's critique of Heidegger". P. 371-372. La interpretació de Smith és coherent amb el Strauss presentat en aquesta recerca.

<sup>374</sup> "When he engages in the study of classical philosophy he must know that he embarks on a journey whose end is completely hidden from him. He is not likely to return to the shores of our time as exactly the same man who departed from them." STRAUSS, L., "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy". P. 331.

Si el que s'ha plantejat és correcte, el rigor intel·lectual obliga a reconèixer que l'estudi dels *Grans Llibres* no pot ser justificat plenament des d'una perspectiva straussiana fins que hom estudiï atentament i llargament els *Grans Llibres* i comprovi si les conclusions straussianes sobre l'existència de problemes fonamentals són encertades. Això vol dir que, en l'inici de l'exercici de filosofar, aquell que comença només ho fa mogut per l'amor al saber –una passió que, almenys d'entrada, no pot jutjar superior a altres passions humanes<sup>375</sup>. Res de tot això implica –cal insistir-hi– que la justificació racional de la filosofia no es pugui trobar a posteriori, filosofant.

---

<sup>375</sup> Aquesta també ha estat la interpretació de Hilb. Vegi's HILB, C., *Leo Strauss: El arte de leer*. P. 332-333. Smith assegura que sí que es podria justificar la filosofia, fins i tot tenint present el seu fonament eròtic: la filosofia es justificaria a través d'un hedonisme superior. Vegi's SMITH, S. B., *Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. P. 149-150. Tot i així, convé matisar que aquest suposat "hedonisme superior" només pot ser superior, per Strauss, en relació a una determinada jerarquia de fins i aquesta jerarquia és una resposta temptativa, provisional, a la pregunta per la vida bona. Si la filosofia és zetètica, la seva justificació no està disponible d'entrada.



#### 4.4 *La filosofia i la comunitat política: què es pot esperar de la filosofia?*

##### a) El conflicte entre filosofia i comunitat política

En les seccions anteriors s'ha presentat la concepció de filosofia subscripta per Strauss i s'ha observat, també, com aquesta implica una tensió amb la comunitat política. A continuació es veurà amb més detall l'explicació d'aquest conflicte i s'intentarà determinar què es pot esperar de la filosofia quan s'ha reconegut la tensió que aquesta manté amb la política.

Per estudiar aquestes qüestions convé començar per l'obra straussiana que més específicament va abordar-la: *Persecution and the Art of Writing*<sup>376</sup>. Es tracta d'una obra en la qual l'autor afirma fer un conjunt de reflexions que s'inscriuen dins de l'àmbit de la sociologia del coneixement, això és, dins de la disciplina que estudia tot allò que pretén ser coneixement<sup>377</sup>. Ara bé, Strauss constata que la sociologia del coneixement apareix en una societat que no observa cap problemàtica en la relació entre pensament i societat, en una societat que considera que el pensament està en una situació d'harmonia amb la societat i que el progrés en el pensament és igual al progrés social. La sociologia del coneixement més aviat considera que les idees són fruit o expressió de determinades societats, classes socials o grups ètnics. Al fer-ho, aquesta disciplina comet l'error d'oblidar una possibilitat explicativa: "It failed to consider the possibility that all philosophers form a class by themselves, or that

---

<sup>376</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*.

<sup>377</sup> Ibid. P. 7.

what unites all genuine philosophers is more important than what unites a given philosopher with a particular group of non-philosophers.”<sup>378</sup>

Ara bé, què cal pensar sobre la consideració de l'autor referent a aquesta possibilitat? Strauss aprèn en els seus estudis sobre Plató i sobre pensadors medievals com Halevi o Farabi que la filosofia –o, més concretament, el filòsof– està en una situació de perill en la seva relació amb la ciutat. La sociologia de la filosofia –que és una àrea dins de la sociologia del coneixement– ha d'entendre, segons afirma l'autor, aquest perill i les formes que ha pres i que pot prendre<sup>379</sup>.

En un article<sup>380</sup> dedicat a precisar allò que havia dit a *Persecution and the Art of Writing*, Strauss aportaria més informació rellevant per aquesta qüestió. El primer que descriu és que l'estudi dels autors del passat el va portar a prendre consciència d'una manera d'entendre la relació entre filosofia i societat. Cal tenir present, però, que fins aquí Strauss no ha explicitat què considera sobre aquesta citada manera, si és encertada o no. Aquesta visió de la relació entre filosofia i societat considera que:

“Philosophy or science, the highest activity of man, is the attempt to replace opinion about “all things” by knowledge of “all things”; but opinion is the element of society; philosophy or science is therefore the attempt to dissolve the element which society breaths, and thus it endangers society. Hence philosophy or science must remain the preserve of a small minority, and philosophers or scientists must respect the

---

<sup>378</sup> Ibid. P. 7-8.

<sup>379</sup> Ibid. P. 21.

<sup>380</sup> STRAUSS, L., “On a Forgotten Kind of Writing”.

opinions on which society rests. To respect opinions is something entirely different from accepting them as true.”<sup>381</sup>

Una de les conseqüències fonamentals que es deriven d’aquesta situació és que els filòsofs del passat es veieren obligats a escriure d’una determinada manera. En què consistia aquesta manera d’escriure? Per l’autor, els filòsofs van desenvolupar un art d’escriure que:

“[...] would enable them to reveal what they regard as the truth of the few, without endangering the unqualified commitment of the many to the opinions on which society rests. They will distinguish between the true teaching as the esoteric teaching and the socially useful teaching as the exoteric teaching; whereas the exoteric teaching is meant to be easily accessible to every reader, the esoteric teaching discloses itself only to very careful and well-trained readers after long and concentrated study.”<sup>382</sup>

En aquest punt no pertoca analitzar aquest mètode d’escriptura que demana un determinat mètode de lectura. Això és quelcom que serà abordat posteriorment, en la reflexió sobre l’hermenèutica straussiana. Ara per ara convé prosseguir amb la qüestió de la relació entre filosofia i societat.

Strauss afirma que l’element principal de la concepció sobre la relació entre filosofia i societat que tenien els filòsofs antics i medievals és l’afirmació segons la qual l’element de la societat és l’opinió. L’autor també assegura que, en l’actualitat, molts estudiosos de la ciència política accepten aquesta idea: “They

---

<sup>381</sup> Ibid. P. 221-222.

<sup>382</sup> Idem.

teach that every society rests, in the last analysis, on specific values or on specific myths, i.e., on assumptions which are not evidently superior or preferable to any alternative assumptions.”<sup>383</sup> Aquesta situació provoca que hi hagi una tensió irreconciliable entre les demandes de la ciència política i les demandes de la societat: mentre la primera requereix el coneixement de la veritat i l’ensenyament de la veritat, la segona requereix una acceptació incondicional dels principis de la societat.

És important tenir present que Strauss no fa una afirmació explícita sobre la seva posició. Es limita a assegurar que, respecte a aquesta qüestió, cal fer dues preguntes, una d’històrica i una altra de filosòfica. La primera versa sobre si alguna vegada els autors del passat van concebre realment la relació entre filosofia i societat de la manera esmentada. La segona s’interroga sobre si aquesta concepció de la relació entre filosofia i societat és vertadera, falsa o qualificada –per exemple, si l’opinió és l’element d’unes determinades societats, però no de totes.<sup>384</sup>

Malauradament, l’autor no ofereix afirmacions explícites, almenys en l’escrit que aquí és analitzat, per respondre a la segona pregunta. Es limita a dir, per exemple: “I can only repeat that there is a necessary conflict between philosophy and politics if the element of society necessarily is opinion, i.e., assent to opinion”<sup>385</sup>.

---

<sup>383</sup> STRAUSS, L., “On a Forgotten Kind of Writing”. P. 222.

<sup>384</sup> Idem.

<sup>385</sup> STRAUSS, L., “On a Forgotten Kind of Writing”. P. 229.

Sí que ofereix, però, una precisió fonamental per entendre la relació que aquí és objecte d'anàlisi. Strauss diu que de les afirmacions anteriors no es pot deduir que ell estigui afirmant una oposició essencial entre filosofia i societat/política pel simple fet que hi hagi autoritats polítiques que persegueixin els filòsofs. Ara bé, tampoc es pot “[...] infer an essential harmony between philosophy and politics from the factual recognition of a given philosophy, or even of all philosophies, by certain societies: that recognition may be based on capital errors.”<sup>386</sup>

Convé entendre que, si una societat acceptés totes les filosofies a causa d'un error, no s'estaria pas negant la tensió entre filosofia i societat ja que, en el moment que la filosofia investigui aquest error en el seu esforç vers el coneixement, la societat podria oposar-s'hi.

Al marge de l'anterior precisió, manca aclarir la posició de Strauss sobre aquesta situació de la filosofia en relació amb la societat. ¿Comparteix Strauss la idea que l'element de la societat és l'opinió i que, per tant, aquesta es troba en tensió permanent amb la filosofia? Una de les respostes més específiques que hi ha en l'obra de l'autor es troba en el text titulat “A Giving of Accounts”, un recull de reflexions per part de Strauss i Jacob Klein que va tenir lloc al St. John's College d'Annapolis el gener de 1970. Allà, hi afirma:

“But there was from the beginning this difference between us: that I attached much greater importance than Klein did and does to the tension between philosophy and the city, even the best city. I arrived at a conclusion that I can state in the form of a

---

<sup>386</sup> Ibid. P. 230.

syllogism: Philosophy is the attempt to replace opinion by knowledge; but opinion is the element of the city, hence philosophy is subversive, hence the philosopher must write in such a way that he will improve rather than subvert the city. In other words, the virtue of the philosopher's thought is a certain kind of *mania* while the virtue of the philosopher's public speech is *sophrosyne*. Philosophy is as such trans-political, trans-religious, and trans-moral but the city is and ought to be moral and religious."<sup>387</sup>

Hom pot concloure, doncs, que Strauss no només va aprendre dels filòsofs del passat aquesta tensió irreconciliable entre societat i filosofia sinó que, a més, entenia que era una tensió existent, real, pròpia de la condició de tota societat. En altres paraules, per ell els autors que parlaven d'aquesta tensió tenien raó. A més, la cita anterior mostra com la filosofia està més enllà de la moral i de la religió, la qual cosa té unes conseqüències importants a l'hora d'entendre aquesta "millora" no subversiva que Strauss considerava que el filòsof havia d'aportar a la comunitat.

Ara bé, si Strauss compartia la consideració dels filòsofs antics sobre la tensió entre filosofia i societat fonamentada en la diferència entre opinió i coneixement, hom ha de preguntar-se, necessàriament, què vol dir "opinió" i què vol dir "coneixement". Aquí convé tenir presents les reflexions ofertes en pàgines anteriors d'aquest capítol sobre les distincions entre l'opinió i el coneixement que busca la filosofia política i particularment, la filosofia socràtico-platònica. El coneixement ho és de les causes de les coses i de la naturalesa de les coses. Tot i així, també s'ha afirmat que la filosofia és

---

<sup>387</sup> STRAUSS, L., KLEIN, J., "A Giving of Accounts". Pàg. 4.

consciència dels problemes més que no pas possessió de les seves solucions: la filosofia, llavors, no assoliria mai l'estatut del coneixement. Si això és així, on es troba el conflicte entre filosofia i societat?

Aquest problema sembla relativament senzill de resoldre si es té present que és en el mer acte de recerca del coneixement que la filosofia ja posa en dubte les opinions de la comunitat política. No cal entendre la filosofia com un conjunt de doctrines perquè aquesta entri en conflicte amb la societat. L'obertura al tot o el preguntar-se pel tot i l'exigència dels perquè de les coses ja provoquen una tensió irreconciliable entre filosofia i comunitat política. En altres paraules, la filosofia entesa socràticament com a mode de vida i actitud zetètica ja suposa – com el propi judici de Sòcrates recorda– aquest conflicte.

#### b) El filòsof davant la ciutat

La reflexió sobre la relació entre filosofia i política ha d'abordar, doncs, una qüestió més: la situació del filòsof i la seva actitud. Les consideracions straussianes sobre el filòsof es poden copsar a través de la lectura d'una discussió entre Strauss i Alexandre Kojève, discussió que hom pot trobar a "Restatement on Xenophon's *Hiero*". En aquest text hom pot apreciar els referents de Strauss, ja que un cop l'autor discuteix amb el seu interlocutor sobre què caracteritza el filòsof es pot observar contínuament la referència – mitjançant notes al text– als autors clàssics, especialment Sòcrates, Xenofont, Plató i Aristòtil.

Una primera característica del filòsof és que, tot i transcendir les coses que són més importants per la majoria d'humans a la recerca del coneixement, no es desentén mai del tot de les primeres. Tot i que l'ànima del filòsof està interessada per coses més elevades, ell no pot evitar ser un ésser humà amb necessitats i preocupacions humanes. Això implica que el filòsof necessita d'algú que cobreixi les seves necessitats materials o, en altres paraules, que la filosofia només pot tenir lloc en una societat on hi hagi divisió del treball. El filòsof haurà d'oferir quelcom a canvi de veure cobertes les seves necessitats per altres persones. Strauss no especifica, de moment, què és això que ofereix el filòsof.

No es pot oblidar, a més, que el filòsof, al ser un ésser humà, és també un ésser social que no pot evitar sentir-se unit a altres éssers humans. Tanmateix, no està sotmès a un element comú que acostuma a dissoldre aquesta unió natural: la recerca del guany. El filòsof en té prou amb allò que té –és la persona autosuficient per excel·lència. Per altra banda i igual que tot ésser humà, sentirà una proximitat més forta vers els familiars i amics, però la seva reflexió l'allibera de la ceguesa dels egoismes col·lectius i el porta a ser benivolent amb tot ésser humà<sup>388</sup> –cal dir que aquest darrer tret del filòsof Strauss l'obté només de Xenofont, no de Plató ni d'Aristòtil.

Un altre element característic del filòsof és que reconeix les limitacions que té tota acció humana o tota planificació humana. Això és així perquè sap que tot allò que ha esdevingut s'acabarà extingint. En conseqüència, no espera ni la salvació ni la satisfacció lligades a l'establiment del millor règim polític i, per tant, no s'involucrarà en activitats revolucionàries. El que sí que farà, però, és

---

<sup>388</sup> STRAUSS, L., "Restatement on Xenophon's *Hiero*". P. 200-201.



contribuir a mitigar –convé deixar clar que Strauss no diu eliminar– els mals que van lligats a la condició humana. El que farà, concretament, és aconsellar els governants però ho farà de la manera com Sòcrates parlava amb Alcibiades o amb el jove Pèricles<sup>389</sup>. Convé entendre que aquesta és la manera de parlar típica de Sòcrates: adaptada a la persona a qui va dirigit el consell, una manera de parlar que és política i que no posa en dubte certs elements que són inqüestionables des de la mirada d'un ciutadà ben educat<sup>390</sup>.

Strauss prossegueix amb la seva caracterització del filòsof afirmant que aquest sent afecte, sobretot i en major mesura, per un determinat tipus de persones: els filòsofs potencials o actuals. Aquest afecte pels futurs o presents filòsofs és més fort fins i tot que aquell que sent cap a les persones més properes. Hi ha dues raons fonamentals per aquesta preferència. La primera, allò que Strauss anomena “insuficiència de la certesa subjectiva”, això és, la necessitat de diàleg amb persones capaces d'avançar en el coneixement. La segona té a veure amb el fet que l'ordre etern que busca comprendre el filòsof es reflecteix en les coses humanes i, particularment, en les ànimes humanes. Diferents tipus d'ànimes reflecteixen de manera diversa aquest ordre etern: són les ànimes ben

---

<sup>389</sup> Ibid. P.201.

<sup>390</sup> D'aquest parlar de forma diferent a persones diferents, un parlar que també amaga la superioritat consistent a entendre els límits de certes opinions, Strauss en diu –seguint una descripció d'Aristòtil– “el tracte irònic de Sòcrates amb els molts”. Vegi's STRAUSS, L., “The Problem of Socrates: Five Lectures”. P. 152. Cf. STRAUSS, L., *On Plato's Symposium*. P. 33-34. És molt possible que Strauss aprengué aquesta manera de concebre Sòcrates de Farabi, que a la vegada entenia que Plató havia fet una modificació del Sòcrates real, presentant el seu mestre com algú que sabia adreçar-se als filòsofs però també –aquí hi hauria la modificació– al poble. Veure STRAUSS, L., “How Farabi Read Plato's Laws” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 134-154. P. 153-154.

ordenades les que s'hi aproximen més. En conclusió, el filòsof que ha copsat – encara que sigui breument– l'ordre etern entén la diferència que hi ha entre diversos tipus d'ànimes i no pot evitar sentir-se atret per aquelles ànimes ben ordenades, més properes a l'ordre etern. Sembla que aquí convé entendre aquell ordre jeràrquic de fins del qual s'ha parlat anteriorment.

Així doncs, el filòsof intentarà allunyar-se d'aquelles persones d'ànima mal ordenada, sempre intentant no ofendre-les –essent conscient els perills de la relació entre el filòsof i la majoria de persones. Finalment, el filòsof no pot evitar ser sensible en relació al futur d'un particular tipus de jove, aquell que, per naturalesa, està fet per tenir una ànima ben ordenada: “But the good order of the soul is philosophizing. The philosopher therefore has the urge to educate potential philosophers simply because he cannot help loving well-ordered souls.”<sup>391</sup>

Aquesta darrera cita permet justificar aquella tesi plantejada en els inicis d'aquest estudi: la filosofia, tal com la va entendre Strauss, no pot evitar desvincular-se d'un element pedagògic-filosòfic fonamental. Alguns han vist en aquest esforç la voluntat de crear una elit de filòsofs que governin a l'ombra, influenciant els poderosos<sup>392</sup>. Tanmateix, la idea de filosofia straussiana sembla encaixar molt poc amb l'existència d'un programa polític a l'ombra: és una filosofia que, al estar probablement sempre en la fase de discussió, com a molt pot prevenir sobre excessives esperances polítiques i donar patrons generals per

---

<sup>391</sup> STRAUSS, L., “Restatement on Xenophon's *Hiero*”. P. 202.

<sup>392</sup> DRURY, S.B., *Leo Strauss and the American Right*. P. 18. Cf. RYN, C., “Leo Strauss and History: The Philosopher as Conspirator”. P. 31-32.

jutjar les accions polítiques, això és, com a màxim pot aspirar a aportar moderació i precisió en els debats i ens els projectes plantejats en una comunitat –però difícilment pot anar més enllà.

A més, a diferència de la perspectiva de Hobbes i de Hegel –defensada per Kojève–, Strauss no creu que al filòsof el mogui l'ambició o el reconeixement. En el moment que actua per reconeixement dels altres, deixa de ser un filòsof, afirma l'autor alemany. En termes clàssics, en el moment que passa això el filòsof esdevé un sofista. Mentre el reconeixement dels altres és quelcom requerit pel polític, no ho és pel filòsof –hom pot veure aquí una altra diferència fonamental entre política i filosofia defensada per Strauss. El reconeixement dels altres no té res a veure amb el coneixement de l'ordre etern i, per tant, emboira el judici del filòsof. Dit això, Strauss puntualitza que l'ambició sí que és compatible amb la filosofia, però ha de ser ambició únicament per obtenir la saviesa i els plaers que hi van lligats, no per a cap altra cosa. El filòsof tampoc necessita el reconeixement dels altres per considerar-se bo o satisfet amb si mateix:

“If the philosopher, trying to remedy the deficiency of “subjective certainty,” engages in conversation with others and observes again and again that his interlocutors, as they themselves are forced to admit, involve themselves in self-contradictions or are unable to give any account of their questionable contentions, he will be reasonably confirmed in his estimate of himself without necessarily finding a single soul who admires him.”<sup>393</sup>

---

<sup>393</sup> STRAUSS, L., “Restatement on Xenophon’s *Hiero*”. P. 205.

Finalment, Strauss afirma que el filòsof està en conflicte amb la ciutat, on tot i així no pot evitar anar-hi a la recerca de filòsofs potencials. Ara bé, el seu intent de convertir els joves en filòsofs serà vist per la ciutat com un acte de corrupció, la qual cosa porta al filòsof a defensar la filosofia davant la ciutat –influençant els seus governants. Aquesta influència, però, no ha de ser entesa necessàriament com una participació activa que pretengui influenciar la totalitat dels afers públics a la recerca de l'establiment del règim perfecte<sup>394</sup>. Això és així -argumenta Strauss- perquè la filosofia i l'educació filosòfica són possibles en règims que no són el millor règim.

Llavors, com s'ha d'entendre aquesta influència del filòsof sobre la ciutat? Recordant Sòcrates i Plató, Strauss defensa que el filòsof intentarà convèncer la ciutat que la filosofia no atempta contra les creences de la ciutat i que el filòsof, lluny de ser un ateu que posa en perill els fonaments de la ciutat, és un bon ciutadà o, fins i tot, el millor entre els ciutadans<sup>395</sup>. Sembla, doncs, que en contra d'aquells que veuen en Strauss l'orfebre d'un poder a l'ombra, es pot observar que l'actuació política del filòsof és sobretot preventiva.

Segons Strauss, aquesta defensa de la filosofia va ser feta amb perfecció per Plató a Atenes i per Ciceró a Roma. És important tenir present que, segons l'autor d'origen alemany, la defensa ciceroniana de la filosofia no té res a veure amb les seves posicions polítiques en contra de Catilina i a favor de la República. Sembla que el Ciceró filòsof i el Ciceró polític haurien estat dues dimensions independents d'un mateix personatge, segons Strauss. Autors com

---

<sup>394</sup> Ibid. P. 206.

<sup>395</sup> Ibid. P. 205-206.

Farabi tindrien el mateix èxit defensant la filosofia davant de l'islam i autors com Maimònides davant del judaisme. En conclusió, l'acció dels filòsofs en defensa de la filosofia davant de la ciutat ha tingut èxit en moltes ocasions; Strauss es pregunta si fins i tot no ha tingut massa èxit<sup>396</sup>. L'autor conclou aquesta qüestió del que debat amb Kojève afirmant que:

“Kojève, I said, fails to distinguish between philosophic politics and that political action which the philosopher might undertake with a view to establishing the best regime or to the improvement of the actual order. He thus arrives at the conclusion that on the one hand the philosopher does not desire to rule, and on the other hand he must desire to rule, and that this contradiction involves a tragic conflict. The classics did not regard the conflict between philosophy and the city as tragic.”<sup>397</sup>

El que és important del fragment anterior és la distinció entre la política filosòfica i l'acció del filòsof a favor de la millora del règim polític. Sembla ser que caldria entendre la “política filosòfica” com la defensa de la filosofia davant la ciutat, una defensa que és possible a través d'una determinada manera d'escriure, aquella que va adreçada només a un grup reduït d'escollits i que, en canvi, està protegida de la mirada del ciutadà normal. Tot i això, anteriorment Strauss també ha parlat de la millora del règim per part del filòsof. Ha quedat clar que aquesta millora no és el mateix que la “política filosòfica” dedicada a

---

<sup>396</sup> Molt probablement es refereix a l'èxit excessiu consistent en la creença –típicament moderna– que la filosofia pot esdevenir una activitat que guïï els destins polítics i permeti l'establiment d'un règim perfectament racional. Vegi's STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. P. 296. La filosofia socràtica-platònica no està d'acord amb aquesta esperança moderna i convé pensar que Strauss tampoc. Vegi's STRAUSS, L., *On Plato's Symposium*. P. 9.

<sup>397</sup> STRAUSS, L., “Restatement on Xenophon's *Hiero*”. P. 206.

cercar futurs filòsofs sense posar en dubte els pressupòsits de la comunitat política.

c) Què es pot esperar de la filosofia política?

Les reflexions anteriors han plantejat dubtes importants sobre l'aplicació pràctica que pot tenir la filosofia política. Són dubtes rellevants perquè no es pot oblidar que, si Strauss subscribia la filosofia socràtico-platònica, també entenia que la filosofia política tenia un fi eminentment pràctic –havia de guiar la vida política<sup>398</sup>. L'autor també va afirmar, en el marc de la discussió sobre el dret natural, que:

“If philosophy in general is possible, political philosophy in particular is possible. Political philosophy is possible if man is capable of understanding the fundamental political alternative which is at the bottom of the ephemeral or accidental alternatives. Yet if political philosophy is limited to understanding the fundamental political alternative, it is of no practical value. It would be unable to answer the question of what the ultimate goal of wise action is. It would have to delegate the crucial decision to blind choice.”<sup>399</sup>

Tot seguit afegeix que filòsofs com Plató van considerar que el problema polític fonamental era susceptible de ser resolt i ho van fer basant-se en la resposta de Sòcrates a la pregunta per com s'ha de viure: al adonar-se de la pròpia

---

<sup>398</sup> La definició és del propi Strauss a STRAUSS, L., “On Classical Political Philosophy” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 78-94. (Ed. Or. 1945). P. 88-89.

<sup>399</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 35.

ignorància sobre les coses més importants –hauria considerat Sòcrates– hom s’adona també del fet que la cosa més important és la recerca de la saviesa. Aquesta resposta va orientar la filosofia política de Plató i Aristòtil –afirma Strauss<sup>400</sup>. Cal recordar que, per “problema polític fonamental”, Strauss entenia el problema de la justícia<sup>401</sup> i que, al considerar la recerca de la saviesa com allò més important també es considerava que la saviesa havia de ser el motiu legítim per governar.

Dit això, però, també cal recordar que la filosofia straussiana és recerca de la saviesa, no possessió d’aquesta. Cal tenir present, una vegada més també, que Strauss no aporta proves de l’existència d’una norma de justícia universalment vàlida –més enllà de la jerarquia de fins sostinguda per Plató i que es deriva de la resposta socràtica a la pregunta sobre com s’ha de viure. Quina classe de valor pràctic pot tenir, llavors, la filosofia política?

Per resoldre aquesta qüestió és altament instructiva la reflexió oferta per Strauss sobre el valor pràctic que tenia la filosofia política clàssica. Aquesta era utòpica en el sentit que plantejava un ideal el qual els propis filòsofs clàssics sabien que era irrealitzable. No pretenien oferir prediccions polítiques, sinó que l’ideal plantejat havia de servir de patró per jutjar la realitat política<sup>402</sup>. En el mateix text on va oferir aquesta descripció, Strauss parla també del valor pràctic de la filosofia tal com l’entenia ell –més enllà de les descripcions històriques.

---

<sup>400</sup> Ibid. P. 36.

<sup>401</sup> Ibid. P. 9-10.

<sup>402</sup> STRAUSS, L., “What Can We Learn From Political Theory?”, *The Review of Politics*, 69 (Fall 2007) 4, pp. 515-529. (Originalment, una conferència de l’any 1942). P. 522.

Respecte aquesta qüestió, Strauss ofereix diverses idees. Primer, que la filosofia política pot servir per defensar cursos d'acció raonables que han estat posats en dubte per suposats coneixements polítics que són erronis. En aquest sentit, la filosofia política ajuda o és un preventiu contra errors polítics<sup>403</sup>. En segon lloc, la filosofia política esdevé, en la seva recerca del millor règim, un remei contra aquells que creuen haver trobat *ja* el millor règim. Així:

“There never has been, and there never will be a time when the medicine administered by political philosophy has been and will be superfluous, although it must always be administered, as all medicine must, with discretion. This holds true in particular of our time; for in our time, we are confronted not merely with the Philistines of old who identify the good with the old or the actual, but with the Philistines of progress who identify the good with the new and the future.”<sup>404</sup>

Aquesta cita és perfectament coherent amb la tesi, prèviament defensada, segons la qual la principal aportació pràctica de la filosofia política és la recomanació de moderació contra aquells que estan massa segurs de certes posicions. La moderació era la principal contribució pràctica que Strauss observava en la filosofia política, a més de la provisió d'uns patrons per jutjar els ordenaments polítics. En Strauss, llavors, la filosofia política és una activitat que, en la seva repercussió pràctica és, sobretot, preventiva i orientativa en un sentit indirecte<sup>405</sup>.

---

<sup>403</sup> Ibid. P. 520.

<sup>404</sup> Ibid. P. 522.

<sup>405</sup> Strauss no creia que, per a conèixer determinats cursos d'acció raonables, calgués la filosofia política. Vegi's Ibid. P. 517-518. Els patrons per jutjar els ordenaments polítics bé podrien ser els fins i la seva jerarquia que Strauss observava en l'escola socràtica: Sòcrates, Plató i Aristòtil.



Sembla difícil compatibilitzar aquesta interpretació amb la d'aquells que han vist en el filòsof straussià un filòsof-poeta que, en una línia nietzschiana, seria un “creador de món”, un creador de valors per a la societat<sup>406</sup>. Des d'aquesta perspectiva, la filosofia platònica consisteix, essencialment, en l'establiment per part del filòsof, a través de la poesia o de la mentida noble, de normes morals estables que garanteixen l'estabilitat necessària per a la societat derivada de la creença en principis fermes, encara que no siguin certs. En aquest sentit, tant platònic seria Plató com Nietzsche<sup>407</sup>, tot i que diferien en la poesia oferta<sup>408</sup>.

També sembla difícil compatibilitzar-la amb aquella perspectiva que diu que, influenciat per la lectura de Farabi sobre Plató, Strauss hauria entès el filòsof com un profeta-legislador, com un creador d'un marc teològic-polític que

---

<sup>406</sup> LAMPERT, L., *The Enduring Importance of Leo Strauss*. Capítol V: “Ministerial Poetry”. P. 154.

<sup>407</sup> És la posició de Lampert, que considera que allò que uneix Plató i Nietzsche és la configuració d'un programa teològic-polític per governar la civilització. Vegi's LAMPERT, L., *The Enduring Importance of Leo Strauss*. P. 223.

<sup>408</sup> LAMPERT, L., “Nietzsche's challenge to philosophy in the thought of Leo Strauss”, *The Review of Metaphysics*, 58 (2005), pp. 585-619. Vegi's especialment pp. 612, 615, 618. Luri també ha entès la concepció straussiana del filòsof en aquests termes. Vegi's LURI, G., *Erotismo y Prudencia*. P. 304 i 362. En resposta a aquells que han ofert dubtes sobre les preferències filosòfiques de Strauss, convé recordar la seva correspondència privada, on sempre es va mostrar partidari de l'escola socràtica. Vegi's la carta a Karl Löwith que és referenciada a BEINER, R., “Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue”. *Political Theory*, 18 (1990) 2, pp. 238-254. Nota 17. Més concretament, en una carta a Helmut Kuhn Strauss afirma: “I am not an Aristotelian since I am not satisfied that the visible universe is eternal, to say nothing of other perhaps more important reasons. I can only say that what Aristotle and Plato say about man and the affairs of men makes infinitely more sense to me than what the moderns have said or say.” STRAUSS, L. “Letter to Helmut Kuhn”, *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978), Pp 23-26. P. 24. Aquesta darrera afirmació confirma el caràcter socràtic de la filosofia straussiana, que es manté al marge de cap concepció sobre el tot. Això no implica un distanciament respecte la comprensió socràtica –i això per Strauss inclou la comprensió platònica i aristotèlica– dels afers humans.

permet l'estabilitat que tota societat necessita i que la filosofia, necessàriament, posa en perill<sup>409</sup>. ¿Poden tenir relació aquestes explicacions, amb aquell intent de millorar el règim polític per part del filòsof que Strauss reconeixia en el seu diàleg amb Kojève?

És cert que en una descripció sobre el filòsof polític clàssic, Strauss el defineix com aquell que té un coneixement polític superior –“arquitectònic”– i que, per tant, pot esdevenir mestre de legisladors. Dit això, és important fer dos matisos: primer, que Strauss es refereix al filòsof com a mestre de legisladors, no com a legislador; segon, que sembla estar parlant de legisladors en el sentit més original del terme, això és, aquelles persones que estableixen el marc constitucional que dona lloc a una comunitat política –no als polítics que fan lleis un cop establert el marc constitucional. A més, Strauss també explica que el coneixement que té aquest mestre de legisladors és sobre la controvèrsia política

---

<sup>409</sup> Remi Brague ho planteja sense sostenir explícitament aquesta tesi a BRAGUE, R., “Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss’ Muslim Understanding of Greek Philosophy”, *Poetics Today*, 19 (1998) 2, pp. 235-259. P. 241. Vegi’s també LURI, G., *Erotismo y Prudencia*. Pp. 152-155. Luri es limita a descriure la possible interpretació: no assegura que Strauss se la fes seva. Cal dir que aquí no es posa en dubte la influència de Farabi en la lectura straussiana de Plató, que ha estat defensada justificadament per diversos autors. Vegi’s TANGUAY, D., *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Pp. 80-98. Cf. LAMPERT, L., *Strauss and Nietzsche*. P.18-19. Cf. ABELLAN, J., “Reseña: *Las obras completas de Leo Strauss*”. *Foro Interno*, 5 (2005), pp. 123-129. P. 125. Cf. BRAGUE, R., “Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss’ Muslim Understanding of Greek Philosophy”. Tot i així, Brague (p.240) sosté que, si Strauss va entendre Plató des de Farabi, i Strauss considerava que Farabi havia corregit Plató, llavors Strauss estaria intentant entendre Plató millor del que el filòsof antic es va entendre a si mateix, trencant així amb el propi principi hermenèutic defensat per Strauss. És una crítica a la qual s’ha de donar certa plausibilitat. Per una prova del caràcter, també zetètic, del Plató de Farabi, vegi’s STRAUSS, L., “Farabi’s Plato”. P. 37.

fonamental, això és, sobre qui ha de governar<sup>410</sup>. Sembla coherent assumir que és un coneixement que es deriva, a la vegada, del coneixement sobre la jerarquia de fins naturals que s'ha observat quan es parlava del dret natural en Plató.

Cal preguntar-se si aquestes reflexions són suficients per parlar, en Strauss, d'una concepció del filòsof com a filòsof-poeta o com a filòsof-legislador. En l'evidència textual presentada fins ara, especialment en el debat amb Kojève, l'acció política del filòsof és explicada, sobretot, com a preventiva i pedagògica, amb l'objectiu de protegir la filosofia de la comunitat política en la qual necessàriament sempre apareix, mentre es cerquen futurs filòsofs<sup>411</sup>. Tot i així, és pertinent preguntar-se, certament, si aquesta protecció o la també citada “millora” del règim per part del filòsof inclouria la configuració d'una moral determinada<sup>412</sup>.

---

<sup>410</sup> STRAUSS, L., “On Classical Political Philosophy”. P. 83-85. Abans s'ha dit que la controvèrsia política fonamental era sobre la justícia. Això no és incompatible amb el que es diu aquí ja que, segons la lectura dels clàssics feta per Strauss, la pregunta pel règim just és inseparable de la pregunta per qui governa.

<sup>411</sup> McAllister sosté que l'interès del filòsof per la política és, fonamentalment, el de protegir la filosofia, que té en la comunitat política la seva condició de possibilitat. Així, una societat que ja no creu en principis fermes no es pot defensar a si mateixa –un problema que Strauss hauria vist en la difusió del relativisme. Llibres de Strauss com *Natural Right and History* haurien complert amb la tasca política de defensar, de nou, la possibilitat de trobar normes morals de validesa universal. Vegi's MCALLISTER, T.V., *Revolt against Modernity*. P. 220. Cal matisar que una lectura poc atenta de *Natural Right and History* podria fer pensar que Strauss està defensant l'existència de normes morals universals –una llició políticament sana. Una lectura més atenta, però, manifesta que l'únic que fa Strauss és deixar constància dels problemes al voltant del dret natural i de les condicions i possibilitats de la seva recuperació. El propi Strauss reconeixia, en la seva correspondència, el caràcter merament temptatiu del seu llibre sobre el dret natural. STRAUSS, L., “The Strauss-Voegelin Correspondence 1934-1964”. P. 74.

<sup>412</sup> Daniel Tanguay, tot i que no comparteix l'etiqueta nietzschiana sobre Strauss, també ha entès que l'autor alemany considerava el filòsof com l'autor d'una “retòrica noble”, no estrictament vertadera en la seva presentació però basada en la veritat, que facilitaria la

A més, cal tenir present que el respecte per la moralitat comuna, que és un acte de responsabilitat propi d'aquell que coneix el caràcter destructiu de la filosofia sobre els requisits de la comunitat política, no sembla ser el mateix que la pretensió d'establir una nova moralitat. Però si hom atén al que varen fer Plató i Aristòtil, per exemple, observarà clarament que van proposar normes morals – en alguns casos introduint virtuts que no eren conegudes fins aleshores<sup>413</sup>. Van anar més enllà de dissimular: van oferir postulats morals nous. Unes normes morals que, com s'ha vist en el cas del Sòcrates de Plató, eren presentades com a segures tot i que els propis autors eren conscients de les seves limitacions<sup>414</sup>. A més, tant els filòsofs clàssics com Nietzsche<sup>415</sup> –segons Strauss– van fer aquesta aportació en un moment de trencament de les tradicions vigents.

Així doncs, la tesi que el filòsof –tal com el va entendre Strauss– tingui una dimensió poètica que ofereixi normes morals que, tot i així, sap que no estan

---

protecció de la filosofia fent-la més benvinguda als ulls dels no-filòsofs. Aquesta “noble retòrica” inclouria la moral, que Strauss no hauria considerat que tingués valor cognitiu. Vegi's TANGUAY, D., *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Pp. 77-78. Per entendre com una retòrica pot ser falsa tot i basar-se en la realitat, és pertinent recordar el mite platònic on les diverses naturaleses humanes –una veritat– és presentada al poble amb un mite sobre els metalls –que és fals. PLATÓ, *República*, III, 414d -415d.

<sup>413</sup> STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 28.

<sup>414</sup> Ibid. P. 105-106.

<sup>415</sup> Lampert sosté que el Plató i el Nietzsche de Strauss haurien arribat a les mateixes conclusions, amb la diferència que Plató –i Strauss– no dirien obertament allò que Nietzsche sí que deia. Vegi's LAMPERT, L., *Leo Strauss and Nietzsche*. P. 19-21, 64, 98. La present interpretació de la filosofia tal com la va entendre Strauss no permet estar d'acord amb Lampert. En el Nietzsche de Strauss –tal com reconeix el propi Lampert– hi ha una tesi forta sobre el tot, una “nova comprensió de la naturalesa”. En canvi, el Sòcrates i Plató de Strauss són zetètics, escèptics en sentit original i, per tant, la seva filosofia no es basa en una teoria sobre el tot. En la correspondència amb Voegelin es fa evident la concepció zetètica que Strauss tenia sobre Plató, contrària a una concepció dogmàtica del platonisme. Vegi's STRAUSS, L., “The Strauss-Voegelin Correspondence 1934-1964”. P. 79.

racionalment fonamentades és una tesi plausible<sup>416</sup>. Si això és així, llavors, la filosofia política té una dimensió més que la que permet entendre les coses polítiques i recomanar moderació<sup>417</sup>.

El filòsof polític, conscient de les necessitats morals de la comunitat, també podria oferir aquestes normes tot i saber que no són justificables racionalment<sup>418</sup>. Només així s'explica la gran influència que Strauss atribueix als filòsofs en la configuració dels destins col·lectius. El fi d'aquesta aportació, però, no pot ser el règim perfecte que el filòsof genuí ja sap que no és possible més enllà del pensament. L'objectiu del discurs públic del filòsof, llavors, sembla ser

---

<sup>416</sup> El que no és plausible és l'acusació de Drury, consistent en relacionar la concepció filosòfica de Strauss amb el disseny específic de polítiques del Partit Republicà dels EUA. Si hi ha acció política del filòsof en Strauss, aquesta és de fons i radical, en el sentit de configurar una determinada moral. Vegi's DRURY, S., *Leo Strauss and the American Right*. P. 75.

<sup>417</sup> La filosofia política, llavors, és la branca de la filosofia on la filosofia es posa a prova, on es qüestiona a si mateixa i els seus fins i on es justifica davant de la societat. Vegi's MEIER, H., *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. P. 97.

<sup>418</sup> Strauss va considerar que l'home que només era moral –i no filosòfic– era “[...] a mutilated human being”: STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P.151. Aquesta frase ha fomentat una forta controvèrsia i alguns autors han sostingut que Strauss estaria justificant que el filòsof pot prescindir de la moralitat o que l'excel·lència intel·lectual pot ser assolida prescindint de i menyspreant les normes morals. Vegi's DRURY, S., *The Political Ideas of Leo Strauss*. P. 105. Es fa difícil acceptar aquesta interpretació si es té present el Sòcrates de Strauss, que considerava que la moral era una condició de la vida filosòfica. Vegi's STRAUSS, L., “Jerusalem and Athens: Some preliminary Reflections” a STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Pp. 147-173. P. 172. També és difícil acceptar-la si hom té present el Farabi de Strauss i el seu esforç gradual per transformar les opinions morals sempre en benefici de l'accés a la filosofia dels futurs filòsofs. Vegi's STRAUSS, L., “Farabi's Plato”. P. 384. Els Zuckert també s'han posicionat en contra de les tesis que assegurin el menyspreu de la moral per part del filòsof. Vegi's ZUCKERT, M., ZUCKERT, C. *The truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. P. 52. Tanguay també considera que el filòsof straussià no menysprea la moral, precisament perquè aquesta és condició de la filosofia. Vegi's TANGUAY, D., *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. P. 93.

el d'apropar la comunitat política al tipus de vida més elevada –la filosòfica.

Strauss sembla que hauria vist la relació entre moral i filosofia socràtica en aquests termes, quan diu que “The philosopher is the man who dedicates himself to the quest for knowledge of the good, of the idea of the good; what we would call moral virtue is only the condition or by product of that quest.”<sup>419</sup> Ara bé, és important precisar que, si per Strauss tota societat sempre és l'àmbit de l'opinió, l'apropament de la comunitat política a la filosofia ha de ser entès d'una manera molt concreta, això és, simplement com l'adopció de nous codis morals que facilitin l'activitat filosòfica a una minoria, a més de l'accés dels pocs potencials filòsofs a aquesta vida. L'interès pràctic que pugui tenir el filòsof per la política és, doncs, un interès mogut per la seva preocupació fonamental: fer possible o més factible la recerca del coneixement a la minoria capacitada per dur a terme aquesta tasca, sense posar en perill la filosofia davant la societat ni la societat davant la filosofia<sup>420</sup>. Sembla que aquesta interpretació es confirma si es té present que, segons el Plató que Strauss va conèixer en Farabi, els filòsofs “[...] defended the interests of philosophy and of nothing else. In doing this, they believed indeed that they were defending the highest interests of mankind.”<sup>421</sup> La tesi d'aquest estudi és que la preocupació de Strauss per la

---

<sup>419</sup> STRAUSS, L., “Jerusalem and Athens: Some preliminary Reflections”. P. 172.

<sup>420</sup> Aquesta també ha estat la interpretació de Cristopher A. Colmo. Vegi's COLMO, C., “Theory and Practice: Alfarabi's Plato revisited”, *The American Political Science Review*, 86 (1992), 4, 966-976. P. 973.

<sup>421</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 18. Lampert té raó quan afirma que aquesta activitat filosòfica era, segons Strauss, equivalent a “[...] to attempt to make a place within society for philosophy, the highest human undertaking but one whose height or nobility society as such can never fully appreciate. Strauss's presentation of Alfarabi's view of the way of Plato can be summarized thus: Platonic philosophy devised a revolutionary strategy for transforming society with a view to preserving philosophy.” LAMPERT, L., *Leo Strauss and*

política va ser d'aquest tipus: comprendre les coses polítiques i contribuir a fomentar un tipus de societat que facilités l'accés a l'activitat més elevada, la filosofia<sup>422</sup>, sense posar-la en risc a ella o a la societat<sup>423</sup>. En altres paraules, tot i la presència d'una acció retòrico-poètica per part del filòsof, és pertinent deixar constància que el seu interès primordial és el coneixement, no la configuració d'una societat determinada. Això és coherent amb el fi primordialment contemplatiu que Strauss veia en la filosofia clàssica i amb la tesi, explícita en correspondència amb Voegelin, segons la qual allò que pretenia Plató no era crear un nou mite, sinó fonamentar de nou la ciència de l'ànima i de l'estat<sup>424</sup>. El mite hauria d'haver estat vist per Strauss com un artefacte secundari, "polític",

---

*Nietzsche*. P. 18. Cal matisar el terme "revolucionari" emprat per Lampert, ja que el Farabi de Strauss parla de canvi gradual.

<sup>422</sup> Els Zuckert s'equivoquen, llavors, al considerar que el filòsof de Strauss no té cap interès en governar. Vegi's ZUCKERT, M., ZUCKERT, C., *The truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. P. 45. El filòsof tal com el va entendre Strauss no té interès per les polítiques concretes, però sí per una altra classe de govern, aquell consistent en la configuració d'una moral determinada que faci de la societat una societat més tolerant amb la filosofia.

<sup>423</sup> Tot i així, s'ha criticat a Strauss que tot projecte de crítica filosòfica sobre la realitat és contradictori amb la seva defensa –i la defensa clàssica– del paper de la fortuna en la vida humana. Vegi's FERRY, L., *Filosofia Política I*. P. 74-75. Cal respondre que Strauss parla de la fortuna per recordar la lliçó clàssica sobre l'alta improbabilitat de realització del millor règim, però en cap cas elimina la possibilitat d'influència de la filosofia sobre la societat, ni tampoc defensa un lligam absolut de l'acció humana al destí o a la necessitat històrica. Ferry no té en compte una distinció que ell mateix insinua: la diferència entre intentar influir en la realitat i "conquerir l'atzar", que és l'intent que Strauss criticava als moderns. Vegi's STRAUSS, L., "Restatement of Xenophon's *Hiero*". P. 211. Cf. STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 139-140, 190-191.

<sup>424</sup> STRAUSS, L., "The Strauss-Voegelin Correspondence 1934-1964". P. 7. Montserrat i Torres han insistit en aquesta qüestió. Vegi's MONTSERRAT, J., TORRES, B., "Platón en la relación intelectual de Eric Voegelin y Leo Strauss", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28 (2011), pp. 275-302. P. 280. Si això és així, però, Montserrat i Torres s'equivoquen al dir (p. 296) que el Plató de Strauss pretenia, només, desemmascarar falses savieses, no fonamentar una nova saviesa. Aquesta concepció sembla limitar en excés el projecte filosòfic de Plató tal com l'hauria entès Strauss.

destinat a la protecció de l'activitat pròpiament filosòfica. Aquest interès primordial per la filosofia també encaixa amb allò que el propi Strauss considerava de si mateix, que s'havia dedicat fonamentalment a l'educació del príncep perfecte<sup>425</sup>. Seguint Plató, aquest és qui governa, però ja s'ha vist que Strauss hauria entès aquest govern d'una manera molt específica: la contribució a la configuració d'una moral determinada per a la societat, el més favorable possible a la filosofia. L'interès primordial de Strauss, doncs, hauria estat la formació de nous filòsofs, no d'una elit política.

Aquesta qüestió ha deixat sense resoldre un dubte important que, a la vegada, també determina l'adscripció filosòfica de Strauss. És pertinent preguntar-se si el filòsof, tal com el va entendre Strauss, no ofereix normes morals racionals perquè sap que no existeixen o si no ho fa perquè segueix buscant-les. En el primer cas, es podria parlar d'una interpretació nietzschiana del filòsof, que sap que tota moral és un acte creatiu de la voluntat. En el segon cas, es parlaria d'un filòsof socràtic que, conscient dels problemes fonamentals i a la recerca de les seves solucions, ofereix normes morals no del tot racionals conscient de la urgència pròpia de la vida en comunitat, una urgència amb la qual la filosofia no pot complir. Partint dels arguments oferts anteriorment, aquest estudi es posiciona a favor de la segona opció. Cal recordar que:

“The moral life as moral life is *not* the philosophic life: for the philosopher, morality is nothing but the condition or the by-product of philosophizing, and not

---

<sup>425</sup> STRAUSS, L., “Liberal Education and Responsibility”. P. 9.



something valuable in itself. Philosophy is not only trans-social and trans-religious, but trans-moral as well.”<sup>426</sup>

Si això és així, llavors, la filosofia política també té una dimensió que no és pròpiament filosòfica, sinó retòrica: aportar uns fonaments morals necessaris però no vertaders.

Tot i la concepció que tenia Strauss sobre el filòsof, es pot assegurar que en l'obra de Strauss no es planteja cap programa moral o polític: la seva és una obra interrogativa on es plantegen problemes fonamentals, no solucions. Es pot concloure que el seu interès era, sobretot, la filosofia i la filosofia política, de les quals en va fer una expressió pública moderada i, per tant, responsable, conscient del dubte radical que aquesta infligia sobre les conviccions morals de tota societat. Més enllà d'això, no hi ha en Strauss un programa moral específic com el que seria fruit de la filosofia política entesa en la darrera accepció que s'ha vist anteriorment.

---

<sup>426</sup> STRAUSS, L., “Reason and Revelation”. P. 147.

## 4.5 Conclusions

En aquest apartat s'ha discutit sobre la possibilitat de fonamentar una lectura dels *Grans Llibres* com una lectura valuosa. Al llarg de la reflexió s'ha arribat a les conclusions següents:

1. Strauss no va argumentar mai l'existència del dret natural. Va oferir únicament un plantejament d'allò que era necessari si es volia tornar a argumentar la seva possibilitat. Ho va fer, sens dubte, de manera subtil –en alguns casos induint a pensar que estava defensant, efectivament, normes morals de validesa universal.

2. Strauss creia haver argumentat la possibilitat de la filosofia i de la filosofia política –i hom hauria d'afegir de la lectura dels *Grans Llibres*– mostrant l'existència de problemes fonamentals a través dels seus estudis i assegurant la possibilitat humana de transcendir la particularitat contextual a través del preguntar. Ara bé, si hom és rigorós amb el caràcter socràtic i zetètic de la filosofia presentada per Strauss, aquest argument només pot ser validat a posteriori.

Així, aquell que estudia els *Grans Llibres* només ho pot fer mogut per l'amor pel coneixement. Si això és així, la filosofia sempre serà prerrogativa d'uns pocs –i és que no tothom sent aquesta passió d'una manera prou forta com per procedir a l'estudi, difícil i costós, que és la lectura de la *Gran Conversa*. Si això és així, hom ha d'estar d'acord amb Strauss i no amb Hutchins sobre les possibilitats i

l'abast d'una educació liberal i, encara més, sobre les estretes limitacions de la filosofia pel que fa els seus possibles destinataris. Tot i així, les consideracions relatives a les capacitats humanes queden més enllà de les possibilitats argumentals d'aquest estudi. El debat entre els moderns i els antics sobre les capacitats humanes ha de ser deixat, així, necessàriament, obert.

3. Sobre allò que es pot esperar de la filosofia política socràtica tal com la va entendre l'autor, sembla clar que la principal lliçó oferta per la filosofia política és la moderació, acompanyada del coneixement dels requisits de tota comunitat política que va lligat al coneixement de la naturalesa de les coses polítiques. Respectar aquests requisits mentre es produeix l'ensenyament de la filosofia és part de la responsabilitat cívica del filòsof. Si, a més, el filòsof pretén la millora de la societat, en els termes clàssics subscrits per Strauss sempre ho farà conscient de les limitacions de tota realització humana, incloent-hi aquí la consciència de les limitacions de la moral pel que fa el seu fonament racional<sup>427</sup>. Aquesta aportació moral seria fruit del fet que la filosofia no pot ser tan conclusiva com la urgència de la comunitat política requereix. Strauss segurament va entendre la tasca del filòsof polític socràtico-platònic d'aquesta manera. Si això és així, però, Strauss no va ser aquesta classe de filòsof: en ell no hi ha un ensenyament moral. Hi ha preguntes, dubtes, crítiques i, sobretot, la

---

<sup>427</sup> Així doncs, Strauss compartia amb Heidegger la impossibilitat d'una ètica degut a la desproporció entre la idea de l'ètica –oferir normes racionals de conducta– i la realitat sobre la qual versa l'ètica –la moral i la realitat política. Ara bé, Strauss sempre va tenir clara la necessitat de dissimular aquesta impossibilitat i, també, la necessitat que el filòsof oferís un ensenyament que, mentre permetés el coneixement de la naturalesa de les coses morals per part dels futurs filòsofs, oferís també lliçons morals saludables, encara que no fonamentades racionalment. Vegi's STRAUSS, L., "Kurt Riezler (1882-1955)" Pp. 246. Cf. STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 18.

possibilitat de tornar a plantejar-se problemes que s'havien descartat. Certament, tot això ho va plantejar escrivint de forma prudent i, per tant, respectant aquells postulats morals del present que considerava sans políticament.

Un altre element que ha quedat clar en la lectura de Strauss és l'interès pedagògic del filòsof. Aquí Strauss va demostrar ser, sens dubte, un filòsof socràtic. Mitjançant la seva escriptura confusa i sovint dialèctica –en la qual ofereix problemes i planteja possibles solucions sense posicionar-se explícitament– va convidar als lectors atents a recuperar l'activitat filosòfica en sentit genuí<sup>428</sup>. La seva gran aportació va ser, precisament, fer possible de nou pensar problemes i alternatives donats per superats. Entre aquests hi ha, és clar, la possibilitat d'una lectura valuosa de la filosofia del passat i, amb ella, la possibilitat de transcendir idees presents que en cap cas tenien l'estatut de certesa que pretenien.

En aquest sentit i des d'un punt de vista straussià, ja es pot respondre la pregunta inicial que es feia aquesta recerca. El valor de la lectura dels *Grans Llibres* està, sobre tot, en el fet que aquesta lectura fa possible tornar a filosofar genuïnament, apartant-se d'opinions que es consideraven coneixement a la recerca del veritable coneixement. En el procés, com passa en la pròpia lectura del text straussià, hom pot aprendre qüestions de la màxima importància, com

---

<sup>428</sup> Tesi compartida per Kristol i Lezner, quan afirmen que Strauss no va pretendre recuperar el dret natural, sinó convidar a pensar la seva possibilitat. Vegi's KRISTOL, W., LENZNER, S., "What was Leo Strauss up to?". P. 22-23.

ara el propi estatut i requisits de la filosofia i la seva relació amb l'estatut i els requisits de la comunitat política en la qual sempre esdevé.

\* \* \* \* \*

S'ha afirmat que l'obra de Strauss va tornar a fer possible una lectura valuosa dels *Grans Llibres*. Finalment, és pertinent observar de quina forma l'autor va proposar que s'havia de dur a terme aquesta lectura i el debat que, un cop més, va mantenir amb l'historicisme sobre aquesta qüestió. Aquesta és la reflexió que s'oferirà en el proper capítol.

## **5. Tornar a llegir filosòficament o l'hermenèutica straussiana**



En el capítol anterior, s'ha observat com Strauss criticava l'experiència de la història historicista i les conclusions derivades d'aquesta. Així doncs, és pertinent intentar comprendre les reflexions straussianes sobre com s'ha d'estudiar el pensament del passat. L'anàlisi d'aquestes reflexions ha de permetre entendre millor les conclusions de l'autor alemany sobre l'existència de problemes fonamentals i sobre la possibilitat que una filosofia del passat sigui *la veritable filosofia*.



## *5.1 La condició per entendre la filosofia del passat*

Anteriorment, s'ha analitzat la crítica historicista a la filosofia i als seus pressupòsits. També s'ha observat com Strauss no tanca o soluciona el debat sobre aquesta qüestió, sinó que sobretot fa notar que l'experiència històrica historicista, que és l'origen de la crítica a la filosofia en sentit socràtic, és molt qüestionable. En aquest moment, es pot afegir quelcom que lliga la precedent reflexió amb la qüestió de l'estudi del passat:

“Before we can make an intelligent use of the historically ascertained relations between philosophic teachings and their “times,” we must have subjected the doctrines concerned to a philosophic critique concerned exclusively with their truth or falsehood. A philosophic critique in its turn presupposes an adequate understanding of the doctrine subjected to the critique. An adequate interpretation is such an interpretation as understands the thought of a philosopher exactly as he understood it himself.”<sup>429</sup>

En altres paraules, prèviament a qualsevulla consideració referent a la relació que mantingui un pensament amb el seu temps, cal analitzar filosòficament aquest pensament. I això requereix una interpretació adequada del pensament o doctrina analitzats, una interpretació adequada que consisteix a entendre el pensament d'un filòsof tal com va ser entès pel propi filòsof.

Aquest esforç de comprensió genuïna topa amb un obstacle. Aquest escull no és altre que la consideració segons la qual el pensament present –modern– és

---

<sup>429</sup> STRAUSS, L., “Political Philosophy and History”. P. 66.

superior al pensament precedent. Quan hom considera que el pensament present és superior a l'antic, ja no pot complir amb la demanda d'entendre el pensament d'un autor del passat tal com ell el va entendre. Segons Strauss, això és així perquè:

“It is obvious that one’s understanding of the past will tend to be the more adequate the more one is interested in the thought of the past; but one cannot be seriously interested in it, cannot be driven to it by philosophic passion, if one knows beforehand that the thought of the present is decisively superior to that of the past.”<sup>430</sup>

Aquesta serà una consideració recurrent en l'obra de l'autor alemany, una consideració que sempre serà tinguda com a òbvia i mai serà explícitament argumentada. Tot i així, és una posició que és coherent amb el plantejament socràtic de l'autor: és la consciència de la ignorància sobre les coses més importants el que provoca que el més important per a la persona que obté aquesta consciència sigui buscar el coneixement sobre aquestes coses. Si una persona *ja* creu tenir aquest coneixement, l'estudi genuí esdevé inexistent. Per això l'autor dirà que “There is no inquiry into the history of philosophy that is not at the same time a *philosophical* inquiry.”<sup>431</sup>

Proseguint amb la reflexió sobre l'estudi del passat, l'autor manifesta que l'historicisme, tot i reaccionar inicialment contra la pretensió d'aquells que

---

<sup>430</sup> STRAUSS, L., “On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy”. P. 326.

<sup>431</sup> STRAUSS, L., *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. P. 41.

volen entendre el pensament del passat millor que els propis autors passats, cau en el mateix error.

L'historicisme pretén entendre el pensament dels filòsofs del passat tal com va ser entès per aquests filòsofs. La raó d'aquesta voluntat és que l'historicisme considera que tots els períodes són iguals davant la veritat i que, per tant, no es pot jutjar la veritat d'una doctrina des de la veritat d'un temps posterior. Segons l'historicisme, la veritat és quelcom relatiu al moment històric. Malgrat aquesta posició inicial, l'historicisme no pot entendre els autors del passat tal com ells es van entendre a si mateixos. Això és així degut a la consideració segons la qual tota doctrina és igualment vàlida o veritable perquè és l'expressió del seu temps. Aquesta tesi xoca frontalment amb la filosofia de l'època no historicista, per exemple la filosofia clàssica, que afirmava ensenyar *la* veritat i no només la veritat del seu temps. Quan l'historicisme, doncs, s'apropa a la filosofia clàssica, ho fa emetent una pressuposició que no permet entendre correctament aquesta filosofia. Quan l'historicisme estudia el passat ho fa assumint que la pretensió de la filosofia no historicista d'ensenyar *la* veritat és insostenible i, per tant, també implica que el pensament del passat és inferior al pensament modern<sup>432</sup>. I, com ja s'ha vist, és obvi –segons l'autor– que, partint d'aquesta pretesa superioritat, el coneixement genuí d'una doctrina passada és impossible.

Llavors, ¿què cal per entendre la filosofia del passat, aquella que no forma part de l'època historicista? La resposta straussiana és la següent:

---

<sup>432</sup> STRAUSS, L., "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy". P. 330-331.

“To understand classical philosophy one must be seriously interested in it, must take it as seriously as possible. But one cannot do this if one is not prepared to consider the possibility that its teachings are simply true, or that it is decisively superior to modern philosophy.”<sup>433</sup>

Strauss considera que, si es vol entendre la filosofia del passat, s’ha d’estar disposat a admetre la possibilitat que aquesta filosofia passada sigui superior a la filosofia del present. Per entendre la filosofia del passat hom ha d’admetre la possibilitat que el present sigui una època de declivi. En altres paraules, s’ha de sentir anhel pel passat.<sup>434</sup> És l’obertura de la possibilitat que les doctrines passades siguin certes la que fomenta una comprensió genuïna d’aquestes doctrines<sup>435</sup>.

Convé afegir que, segons Strauss, un estudiós que es dirigeix al passat des de la convicció dogmàtica que coneix les respostes filosòfiques podrà obtenir erudició, però no saviesa<sup>436</sup>. Seria desitjable que Strauss hagués especificat la diferència entre erudició o saviesa, però no ho fa. Es pot considerar que, probablement, amb la primera l’autor es refereixi a la mera recopilació d’informació i, amb la segona, al coneixement sobre si aquesta informació és o no vertadera. Tot i així, potser seria més adequat sostenir, en la línia socràtica

---

<sup>433</sup> Ibid. P. 331.

<sup>434</sup> STRAUSS, L., “On Collingwood’s Philosophy of History”. P. 575-576.

<sup>435</sup> Aquí hi ha una diferència fonamental amb un dels historiadors més importants en l’actualitat, quan afirma que l’estudiós del passat no ha d’estar interessat en la veritat. Vegi’s SKINNER, Q., “Interpretation, Rationality and Truth”, *Visions of Politics I. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 27-56. P. 52-53.

<sup>436</sup> STRAUSS, L., “Review of VAUGHAN, C.E., *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau*” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Pp. 264-268. P. 266.

defensada per Strauss, que només una lectura que té present la pretensió de veritat d'una doctrina passada pot copsar els problemes fonamentals i les alternatives a aquests problemes. En això i només en això consistia la “saviesa” socràtica o zetètica. Una lectura que pressuposa que determinats problemes han estat superats o que, degut a l'acceptació dogmàtica dels resultats de la pròpia tradició moderna, ha oblidat aquests problemes, no pot copsar els elements permanents lligats al pensament humà.

En aquest punt, Strauss afirma que, probablement, el dogmatisme més desastrós per l'estudi històric és aquell que prové de la creença en el progrés continu. Si es creu en el progrés, també es creu que les doctrines del present mantenen una proximitat més estreta amb la veritat que les doctrines del passat. Sota l'influx d'aquesta creença no es pot desenvolupar un estudi seriós del passat perquè no hi pot haver cap voluntat seriosa de sotmetre's als ensenyaments dels filòsofs del passat, ni cap voluntat de deixar enrere els prejudicis del present.<sup>437</sup> Només es pot entendre *històricament* els autors del passat si s'està disposat a aprendre quelcom, no només *sobre* els autors del passat, sinó *dels* autors del passat.<sup>438</sup>

---

<sup>437</sup> Ibid. 264 i 266.

<sup>438</sup> STRAUSS, L., “How to Begin to Study Medieval Philosophy” a *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 207-226 (Ed. Or. 1944). P. 211. Myles Fredric Burnyeat ha defensat que, quan Strauss demanava als estudiants que retiressin els seus prejudicis abans d'encarar un text, en realitat pretenia la “rendició intel·lectual” de l'alumnat vers allò que ell deia. Vegi's BURNYEAT, M.F., “Sphinx without a Secret”, *New York Review of Books* [En línia]. New York: New York Review of Books, 1985. Una acusació com aquesta pot rebre diverses crítiques. La primera, que és molt difícil provar una intenció com aquesta. La segona, que la demanda straussiana respon a un principi hermenèutic que, compartit o no, està argumentat en la seva obra. Tercer, que el fet –denunciat per Burnyeat– que la comprensió històrica pretesa per Strauss sigui un objectiu inassolible, no

Encara cal afegir una reflexió més sobre les condicions per a la comprensió del passat, reflexió segons la qual aquesta comprensió té a veure amb la situació del propi intèrpret. Strauss afirma que l'historiador és un home modern i, com a tal, encara que sigui de forma inconscient, està sota la influència de la filosofia moderna. L'estudi de la filosofia pre-moderna, doncs, requerirà emancipar-se d'aquesta influència. "And this emancipation is not possible without serious, constant, and relentless reflection on the specific character of modern philosophy. For knowledge alone can make men free."<sup>439</sup> Aquestes consideracions han de ser enteses en el marc del que s'ha dit en el capítol precedent sobre la situació de l'home actual com una segona caverna. L'historiador modern es troba entrelligat amb una tradició de pensament els pressupòsits originals de la qual estan amagats. Sembla que Strauss afirmi que cal procedir, doncs, a la desconstrucció de la tradició moderna per poder alliberar-se d'aquests pressupòsits i dirigir-se, després i "lliurement", als clàssics<sup>440</sup>.

---

implica que aquesta comprensió no sigui l'únic objectiu des del qual es pugui derivar una pràctica historiogràfica rigorosa. Finalment, que les classes de Strauss transcrites i disponibles al web del Leo Strauss Center manifesten el mateix que els seus llibres: sobretot un plantejament dels problemes però difícilment la presentació de lliçons fermes o definitives. Difícilment es pot parlar, doncs, de cap rendició intel·lectual.

<sup>439</sup> Ibid. P. 217.

<sup>440</sup> Diversos intèrprets han situat, aquí, una influència decisiva de Heidegger i la seva desconstrucció de la tradició que feia possible, de nou, recuperar-ne els orígens. Vegi's SMITH, S., "*Destruction or Recovery? Leo Strauss's Critique of Heidegger*". P. 356. Cf. LURI, G., *Erotismo y prudencia*. P. 75-77. Cf. FERRY, L., *Filosofía Política I*. P. 26. També s'ha parlat d'una influència matisada de la desconstrucció nietzschiana de la tradició occidental. Vegi's ROSEN, S., "Wittgenstein, Strauss, and the Possibility of Philosophy" P. 136. Provar aquestes influències està fora de l'abast d'aquest estudi, però d'entrada es poden jutjar com a raonables, especialment quan Rosen sosté que Strauss compartia la crítica nietzschiana però no el seu projecte en positiu (p.145).

Un cop més, l'historicisme radical apareix com una crítica a la possibilitat defensada per Strauss. L'historicisme radical afirma que la comprensió d'un text del passat tal com aquest va ser entès per l'autor és impossible, tenint present que tota comprensió històrica és relativa al punt de vista de l'historiador. Segons aquesta crítica historicista “[...] in the best case the understanding will be a creative transformation of the original understanding.”<sup>441</sup> L'autor alemany respon a aquesta crítica dient que es fa difícil entendre com es pot parlar d'una transformació creativa del significat original si no es pot copsar el significat original com a tal. És més, encara que la pregunta o preguntes inicials de l'historiador cap al text siguin diferents de les de l'autor estudiat, el primer deure de l'historiador ha de ser posar en suspens aquestes preguntes.<sup>442</sup> Cal deixar clar que aquesta resposta pressuposa que és possible transcendir el propi temps, deslligar-se de la connexió que l'historicisme estableix entre pensament i context. S'ha observat amb anterioritat que aquesta possibilitat és argumentada per l'autor defensant, a la vegada, la capacitat humana de preguntar-se per la correcció o incorrecció dels propis ideals. Aquí es podria veure la ironia socràtica aplicada a l'estudi del passat. Es pot fer l'esforç de dubtar si les preguntes amb les quals algú es dirigeix a un text no són, en el fons, preguntes impròpies del text estudiat<sup>443</sup>.

---

<sup>441</sup> STRAUSS, L. *The City and Man*. P. 10.

<sup>442</sup> Idem.

<sup>443</sup> S'ha donat molta importància al paper que Hans Georg Gadamer va atorgar a la qüestió del prejudici i la seva rellevància en la interpretació. Tot i així, és important reconèixer que, ja des dels anys 30, en Strauss hi ha una reflexió sobre la necessitat de reconèixer la pròpia situació a l'hora d'acostar-se a un text.

A més, segons Strauss la pròpia situació del present facilitaria aquesta comprensió genuïna del passat que és possible gràcies a l'alliberament de la influència del propi temps. Això és així perquè la situació del present es caracteritza pel trencament o la posada en dubte de totes les tradicions. En altres paraules, “[...] the crisis of our time may have the accidental advantage of enabling us to understand in an untraditional or fresh manner what was hitherto understood only in a traditional or derivative manner.”<sup>444</sup>

---

<sup>444</sup> STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 9. Cal fer notar, tanmateix, l'ús del condicional per part de Strauss.



## *5.2 La interpretació dels textos del passat en Strauss*

Per Strauss, la comprensió històrica és aquella que entén un text o doctrina del passat tal com va ser entesa pel seu autor. Més enllà d'aquest intent de comprensió, no hi ha possibilitat d'objectivitat en la història del pensament<sup>445</sup>. Aquesta comprensió històrica es contraposa a aquella comprensió que pretén entendre un text millor del que el seu autor el va entendre. Aquesta darrera opció –afirma Strauss– va ser una possibilitat defensada per Kant.<sup>446</sup>

L'intent d'entendre un autor del passat millor del que ell es va entendre a si mateix pressuposa que l'interpret considera la seva perspectiva superior a la de l'autor que estudia. Encara que la majoria d'historiadors són massa prudents per afirmar una cosa així, Strauss admet que, implícitament, poden estar partint d'aquesta posició. Això és així perquè un historiador segurament no afirmarà que posseeix una perspectiva més adequada que la d'un gran filòsof del passat, però, en canvi, no dubtarà d'afirmar que el conjunt de coneixements de la seva pròpia època és superior als coneixements de l'època de l'autor estudiat. És llavors quan aquest historiador dirigeix la mirada al text del passat en termes d'una aportació –la de l'autor del passat– al conjunt de coneixements als quals s'ha arribat en el present. Fer això equival a estudiar un autor del passat en termes del present. Altre cop s'observa com Strauss està fent una crítica a l'assumpció segons la qual la història del pensament és un progrés continuat, i per l'autor alemany aquesta pressuposició és incompatible amb un genuí coneixement històric. La creença no justificada en el progrés porta a intentar

---

<sup>445</sup> STRAUSS, L., "How to Begin to Study Medieval Philosophy". P. 208.

<sup>446</sup> Ibid. P. 207.

entendre el pensament del passat millor del que va ser entès pel seus propis autors, porta a una aproximació cap al passat que no és seriosa ni veritablement interessada, perquè, ja d'entrada, assumeix la inferioritat del pensament estudiat. Aquesta aproximació no preguntarà per la intenció original de l'autor, sinó que únicament ho farà per la contribució de l'autor del passat als ideals del present.<sup>447</sup> Strauss no aporta cap justificació d'aquesta afirmació, això és, no argumenta per què és incompatible considerar que l'ensenyament d'un autor està superat amb la possibilitat de preguntar per la intenció que tenia aquest autor.

En aquest punt convé afegir que, per Strauss, si s'abandona la tasca de comprensió històrica –la tasca de comprendre una doctrina tal com va ser entesa pel seu autor–, s'està abandonant l'únic criteri d'objectivitat practicable que hi ha en la història del pensament. Strauss fa aquesta afirmació davant de la posició que considera que no es pot defensar *una* interpretació correcta d'un text. Aquesta posició deriva de l'argument que diu que un fenomen històric és interpretat de diverses maneres en diversos períodes i per diversos tipus de persones i generacions, és més, del fet que noves experiències il·luminen els textos antics de formes diferents. Ara bé, per Strauss, l'experiència d'aquests fets no justifica l'afirmació anterior que no creu possible *una* interpretació correcta d'un text. Això és així perquè “[...] the infinite variety of ways in which a given text can be understood does not do away with the fact that the author of the text, when writing it, understood it in one way only.”<sup>448</sup> Que hi hagi diverses

---

<sup>447</sup> Ibid. P. 208-209.

<sup>448</sup> Ibid. P. 209-210.

interpretacions no elimina el fet que només n'hi pot haver una que interpreti el text tal com l'autor el va concebre.

Dit això, pertoca observar com cal aproximar-se a l'autor del passat. Aquesta aproximació ha de ser feta amb un genuí interès per la possibilitat que la doctrina estudiada sigui certa, per la possibilitat que es pugui aprendre quelcom no només sobre ella sinó d'ella. Strauss afegirà que cal aproximar-s'hi amb esperit filosòfic i això vol dir amb la pregunta, no per allò que altres han pensat o dit sobre la doctrina estudiada, sinó per la veritat de la doctrina estudiada. Tot i així, l'autor alemany adverteix que si una persona s'apropa a l'autor des d'una pregunta que no és *la* pregunta central que es feia l'autor, llavors hi ha el risc de caure en una mala interpretació. Així:

“[...] the philosophic question with which one approaches the thought of the past must be so broad, so comprehensive, that it permits of being narrowed down to the specific, precise formulation of the question which the author concerned adopted. It can be no question other than the question of the *truth* about the whole.”<sup>449</sup>

Això pressuposa que tot filòsof genuí es pregunta pel tot, per la naturalesa de les coses. Tanmateix, aquesta és una assumpció no justificada per Strauss –o almenys no directament justificada. En termes clàssics i medievals, aquesta podria ser una caracterització adequada del filòsof, però ho és sempre i en tot moment? ¿No es podria objectar que la història de la filosofia té el deure, també, de copsar el fet que la filosofia es pot haver entès a si mateixa de forma diferent en diversos moments i que, per tant, l'historiador ha d'estar obert a aquesta

---

<sup>449</sup> Ibid. P. 211.

possibilitat? Aquest problema no és excessivament greu si se segueix una altra regla straussiana: deixar-se guiar, exclusivament, per allò que diu l'autor del passat en els seus textos. Així doncs, convindria afirmar que les úniques preguntes legítimes que han de guiar l'estudi són: què afirmava l'autor estudiat, per què ho afirmava i si tenia raó.

Strauss sosté que, perquè l'aproximació als textos que ell defensa sigui possible, és necessari que l'historiador del pensament esdevingui un filòsof. Amb aquesta afirmació Strauss indica que el que cal és que l'historiador adquireixi una llibertat de pensament que és precisament escassa entre els filòsofs "professionals". Ha de ser capaç d'abandonar tot prejudici modern i donar als filòsofs del passat el benefici del dubte. Al fer-ho, ha de deixar de guiar-se pels criteris propis de la modernitat i fer-ho pels criteris que guiaven els antics, uns criteris que no són accessibles immediatament perquè estan amagats, perquè estan coberts sota les males interpretacions fetes pels diversos intèrprets moderns. Precisament aquesta situació és la que converteix l'historiador en un filòsof en termes socràtics:

"The signposts which guided the thinkers of the past must be recovered before they can be used. Before the historian has succeeded in recovering them, he cannot help being in a condition of utter bewilderment, of universal doubt: he finds himself in a darkness which is illumined exclusively by his knowledge that he knows nothing. When engaging in the study of the philosophy of the past, he must know that he embarks on a journey whose end is completely hidden from him: he is not likely to return to the shore of his time as the same man who left it."<sup>450</sup>

---

<sup>450</sup> Ibid. P. 211-212.

A continuació, es mostraran alguns exemples de regles interpretatives emprades per Strauss que permeten concretar el que s'ha dit anteriorment.

En el seu magne estudi sobre Maquiavel, per exemple, l'autor alemany afirma que, per comprendre l'autor florentí, cal desprendre's de la influència del propi Maquiavel, de la petja moderna-maquiavèlica de la qual l'historiador actual és partícip. El que s'ha de fer és recuperar l'herència pre-moderna clàssica i bíblica, en altres paraules, estudiar Maquiavel com el que fou: un element nou i sorprenent en contraposició al pensament anterior, observant-lo des del pensament anterior.<sup>451</sup> Cal fixar-se que una demanda com aquesta anul·la forçosament la sospita segons la qual Strauss no donava importància als contextos intel·lectuals de les obres estudiades: sospita que es podria donar fruit de la insistència de Strauss en atendre al text per sobre de tot. Aquesta seria una objecció inacceptable. El que negava Strauss era l'assumpció que el context lingüístic, intel·lectual o social-econòmic determinés el pensament d'un filòsof. Aquest es caracteritza, precisament, per ser la persona que més decisivament transcendeix l'opinió establerta: el filòsof és aquell que no se sent a casa en la pròpia comunitat o en el propi moment històric<sup>452</sup>.

---

<sup>451</sup> STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. P. 12.

<sup>452</sup> Eugene E. Sheppard ha sostingut que la manera que Strauss tenia d'entendre el filòsof i la filosofia era, precisament, fruit de la seva condició de jueu i d'exiliat. En altres paraules, l'element jueu de la biografia straussiana hauria estat determinant a l'hora de concebre la figura del filòsof. El propi Sheppard reconeix que no estudia Strauss admetent la seva hermenèutica, la qual cosa és clara: si s'apliquen els postulats hermenèutics de Strauss al propi Strauss, cal concloure que les seves idees sobre la filosofia i la seva relació amb la societat foren fruit, fonamentalment, d'una reflexió capaç de transcendir la pròpia biografia. Vegi's SHEPPARD, E.R., *Leo Strauss and the Politics of Exile*. Hannover and London: University Press of New England, 2006. P. 7. Negar la perspectiva de Sheppard no equival en cap cas a negar qualsevulla relació entre el judaisme i Strauss: Strauss podia haver après i, de fet, va aprendre lliçons

En el seu *Thoughts on Machiavelli* també afirmarà quelcom que es veurà repetit en relació a altres autors del passat: la forma d'un llibre és tan important com la seva substància<sup>453</sup>. Amb això Strauss vol dir que la disposició dels capítols o de les escenes o l'ordre en què apareixen els personatges o s'afirmen les diverses tesis, són tan importants com el contingut del que s'hi diu. En referència a Maquiavel, Strauss també sosté que, per llegir-lo, cal seguir les normes de lectura que el propi Maquiavel considerava prescriptives: "Since he never stated those rules by themselves, we must observe how he applied them in reading such authors as he regarded as models. His principal author being Livy, we must pay special attention to the way in which he read Livy."<sup>454</sup>

En un dels seus estudis sobre Plató, Strauss afirmarà que cal llegir els diàlegs seguint allò que els propis diàlegs diuen sobre com llegir els textos.<sup>455</sup> En una ressenya d'un estudi sobre *Mishneh Torah* de Maimònides, l'autor alemany mostra que, per entendre el text, cal tenir molt present les afirmacions del propi autor en relació a allò que és el text.<sup>456</sup>

---

importants del judaisme, especialment la lectura atenta dels textos. Però aquest aprenentatge és, si se segueix l'hermenèutica straussiana, un aprenentatge conscient, no fruit d'una determinació contextual. En un article de joventut ell mateix assegurava que l'art d'interpretació jueva es caracteritzava per prendre seriosament i sospesar amb cura cada paraula. Vegi's STRAUSS, L., "Cohen's Analysis of Spinoza's Bible Science" a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. Pp. 140-172. P. 140.

<sup>453</sup> Ibid. P. 24-25.

<sup>454</sup> Ibid. P. 29.

<sup>455</sup> STRAUSS, L., "On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy". P. 351-352.

<sup>456</sup> STRAUSS, L., "Review of the *Mishneh Torah*, Book 1, by Moses Maimonides, Edited according to the Bodleian Codex with Introduction, Biblical and Talmudical References, Notes, and English Translation by Moses Hyamson" a HART GREEN, K., (Ed.) *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. Pp. 329-340. (Ed. Or. 1939) P. 338.

D'aquests exemples se'n pot extreure la conclusió que Strauss defensava una lectura dels autors del passat que havia de tenir com a eix central les seves pròpies afirmacions, que servrien de guia per a una lectura que concloués finalment en una correcta comprensió del text estudiat. Per Strauss, cada mot és important en la lectura dels filòsofs del passat. Això és fonamental per poder transcendir les pròpies preguntes i pressupòsits des dels quals, necessàriament, tot intèrpret inicia la lectura. Cal deixar-se guiar, atentament, per allò que diuen o mostren els propis autors sobre com han de ser llegits<sup>457</sup>.

Hom s'ha de preguntar també si l'assumpció de l'existència d'uns problemes fonamentals no és ja un pressupòsit que podria estar injustificat a l'hora de dirigir-se al text<sup>458</sup> i si Strauss, llavors, estaria caient en l'error que ell mateix denuncia. Tot i així, cal tenir present que, sense aquesta assumpció, la possibilitat d'un diàleg *genuí* amb els autors del passat no és possible: no hi ha conversa possible sobre *la* veritat si no hi ha problemes compartits. L'historicista actual respon, de fet, allò que Strauss ja localitzava en la seva crítica: que tot diàleg amb pretensió de contemporaneïtat amb l'autor del passat és forçosament anacrònic, perquè tota expressió d'un pensament pertany a un context lingüístic determinat que el limita<sup>459</sup>. Ara bé, cal fer justícia a Strauss: el

---

<sup>457</sup> Es fa molt difícil no situar, aquí, la influència de Nietzsche i el seu elogi de la lectura lenta i atenta tal com el va formular en el pròleg d'*Aurora*. Vegi's NIETZSCHE, F., *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 5.

<sup>458</sup> Aquesta ha estat, precisament, la crítica de Quentin Skinner. Vegi's SKINNER, Q., "Meaning and understanding in the history of ideas". P. 64.

<sup>459</sup> RORTY, R., "The historiography of Philosophy: Four Genres" a RORTY, R., SKINNER, Q., SCHNEEWIND, J.B., *Philosophy in History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. Pp. 49-75. P. 54-55.

seu propi argument fa veure que aquesta assumpció és una possibilitat que cal comprovar, no una veritat que *ja* se sap.

Com s'ha vist, l'assumpció straussiana sobre l'existència de problemes fonamentals no està justificada d'entrada. No ho pot estar fins que s'hagin localitzat els problemes fonamentals a través de l'estudi dels filòsofs del passat. Això situa totes dues perspectives, l'estudi straussià del passat i l'estudi historicista del passat, com a perspectives plantejades injustificadament. Només l'estudi dels pensadors del passat i la reflexió sobre la raó humana poden determinar si aquest estudi pot ser un diàleg o si l'historiador està, com pretén l'historicisme, mantenint només un monòleg amb si mateix. Aquesta és la realitat de l'historiador de la filosofia: només l'estudi que duu a terme pot permetre determinar si allò que fa té el caràcter d'una conversa o és una construcció anacrònica. D'entrada, només sap que no sap res. Tot i així, el postulat straussià amb el qual s'inicia la lectura s'ha de considerar menys perjudicial, ja que ha de ser reconegut com a assumpció a l'espera de ser comprovada. Així, els pressupòsits historicistes semblen més contundents i, per tant, amb majors possibilitats d'influenciar la lectura de manera errònia.

Així doncs, s'ha de concloure que la resposta a la pregunta sobre què es pot esperar de la *Gran Conversa* no es pot obtenir d'entrada: fins i tot per obtenir la resposta més bàsica, aquella sobre la seva possibilitat, cal una vida dedicada a l'estudi. Ara bé, el que és innegable és que la lectura lenta i atenta pròpia de la història de la filosofia, tingui l'estatut que tingui, provoca el dubte sobre allò que es dona per sabut i convida a la transcendència respecte les pròpies



assumpcions. Strauss va fer servir aquest argument en contra de les tesis historicistes.

Cal tenir en compte, però, que transcendir les pròpies opinions no és equivalent a demostrar que hi ha problemes o qüestions permanents lligades al pensament humà: es poden deixar de banda uns marcs mentals per assumir-ne uns altres de completament diferents. Fent servir la metàfora platònica, es podria sortir d'una caverna per caure en una altra, encara que alguns estudiosos han sostingut que això no és incompatible amb un cert reconeixement d'uns problemes comuns entre tradicions de pensament diferenciades<sup>460</sup>. És més, no es pot passar per alt la possibilitat que tota racionalitat humana, pel fet de ser humana, comparteixi uns postulats lògics bàsics –consistència, coherència, etc.– que facin possible la comprensió i el diàleg entre perspectives contextualment molt llunyanes<sup>461</sup>. Pel que fa aquesta qüestió en el propi Strauss, s'ha de reconèixer que, un cop més, el seu plantejament localitza molt bé el problema però no ofereix una solució.

Abans de concloure aquesta secció, cal dir que Strauss defensa que hom no pot jutjar una doctrina fins que aquesta ha estat entesa tal com va ser entesa originàriament<sup>462</sup>. El problema d'una afirmació com aquesta és que la comprensió d'una doctrina filosòfica és quelcom de notable dificultat: al parlar dels grans filòsofs, el propi Strauss va reconèixer la possibilitat que jutjar el seu

---

<sup>460</sup> Vegi's MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*. London: Duckworth, 1988. P. 349-352.

<sup>461</sup> Tesi acceptada fins i tot per alguns contextualistes. Vegi's SKINNER, Q., "Interpretation, Rationality and Truth". P. 54.

<sup>462</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 57.

pensament només pogués estar a l'abast d'una minoria: els propis filòsofs (entre els quals, ell no s'inclouïa)<sup>463</sup>.

---

<sup>463</sup> STRAUSS, L., "An Introduction to Heideggerian Existentialism". P. 29-30.

### 5.3 *L'escriptura i la lectura entre línies*

En la que és una de les seves obres més centrades en l'hermenèutica, Strauss afirma que la persecució viscuda en determinades èpoques va portar als autors del passat a escriure d'una determinada manera. Aquest mètode d'escriptura és el que l'autor alemany anomena "escriptura entre línies" i consisteix a mostrar la veritat entre les línies del text, és a dir, no explícitament. Es tracta d'un mètode d'escriptura que dóna lloc a una literatura adreçada únicament a un determinat tipus de lectors, només a aquells lectors intel·ligents i de confiança.<sup>464</sup>

Strauss afirma que la condició que fa possible aquesta literatura entre línies és el fet que els homes considerats ("thoughtful")<sup>465</sup> són lectors atents i curiosos i, en canvi, els homes desconsiderats ("thoughtless") són lectors poc atents i poc curiosos. Així, un autor que es vol adreçar només a persones considerades ha d'escriure de manera que només els lectors atents copsaran el significat del seu llibre. Davant d'aquesta condició, l'autor jueu planteja una possible objecció: que hi hagi homes intel·ligents i atents que no siguin de confiança i que, un cop entès el significat del llibre en qüestió, denunciïn el seu contingut a les autoritats. Analitzada aquesta objecció, Strauss hi respon amb el supòsit de base que implica entendre la literatura d'aquesta manera: "As a matter of fact, this literature would be impossible if the Socratic dictum that virtue is knowledge, and therefore that thoughtful men as such are trustworthy and not cruel, were

---

<sup>464</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 24-25.

<sup>465</sup> S'ha d'entendre les persones que actuen, normalment, després de reflexionar.

entirely wrong.”<sup>466</sup> Hom sap que, per l'autor, aquesta literatura va ser possible: Strauss parla del gran èxit de Plató<sup>467</sup>, per exemple, en la defensa de la filosofia davant de la ciutat, defensa que es va fer, segons ell, amb aquest tipus de literatura.

Així doncs, si per Strauss aquest tipus de literatura va ser possible, es pot sospitar que, per ell, l'intel·lectualisme moral era encertat. S'ha de tenir present, però, que l'autor interpreta l'intel·lectualisme moral de manera peculiar. En Strauss i en el seu Plató, la moral del cavaller o del ciutadà ben educat és una moral imperfecta, això és, no justificada racionalment. En el Plató de Strauss, la moral vulgar o política és mentida –encara que sigui mentida noble–, això és, respon únicament a les necessitats de la *polis*<sup>468</sup>. Llavors, l'afirmació “la virtut és coneixement” només s'aplica al filòsof<sup>469</sup>, la qual cosa obliga a preguntar-se

---

<sup>466</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 25.

<sup>467</sup> Ibid. P. 21.

<sup>468</sup> STRAUSS, L., “Exoteric Teaching” a STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Pp. 63- 71. (Ed. Or. 1939) P. 68-69. Aquesta consciència del caràcter limitat de la moral política o vulgar podria ser degut, si se segueix l'obra Straussiana, a dues raons. La primera, que el filòsof hagués conclòs que no hi ha normes morals racionalment justificades i universals, però que n'ofereís de falses conscient de la necessitat d'aquestes normes. La segona, que el caràcter sempre inacabat de la filosofia no permetés satisfer la urgència de les necessitats morals de la comunitat política: mancada de respostes, la filosofia es veuria obligada a subministrar nobles mentides, basades en els coneixements sobre els fins que té el filòsof, coneixements sobre els fins que, a la vegada, es basen en un pressupòsit provisional sobre què constitueix una vida bona. En tots dos casos, el filòsof polític es veuria obligat a dominar un art o ciència que no seria estrictament filosòfic però que estaria influenciat per la filosofia: una retòrica noble capaç d'apel·lar als ciutadans. En altres paraules, el filòsof polític combinaria allò que seguint la lectura farabiana de Plató s'anomenaria la via de Sòcrates amb la via de Trasímac. Com s'ha dit, el debat sobre aquesta qüestió és decisiu per determinar si el filòsof tal com l'entén Strauss estaria més proper a Nietzsche o a Sòcrates. El que s'ha dit en el present estudi sembla indicar, més aviat, la segona opció. Vegi's STRAUSS, L., “Farabi's Plato”. P. 382-384.

<sup>469</sup> STRAUSS, L., “The Problem of Socrates: Five Lectures”. P. 162-163.

quina és aquesta virtut del filòsof? La resposta es troba en la descripció que Strauss fa de Sòcrates:

“Now, while according to Xenophon and his Socrates the transpolitical life is higher in dignity than the political life, they did everything in their power to instill respect for the claims of the city and of political life and of everything concerned with it. Moderation proves to be the characteristic quality of Socrates. Here as well as in other respects, recognition of the essential difference between the political and the nonpolitical, or, more fundamentally, recognition of the existence of essential differences, or of noetic heterogeneity, appears as moderation –as opposed to the madness of the philosophers preceding Socrates. But Socratic moderation means also, and in a sense even primarily, the recognition of opinions which are not true, but which are salutary for political life.”<sup>470</sup>

Si hom pren aquesta cita i la relaciona amb les reflexions precedents d'aquest estudi, s'observarà que la moderació és quelcom més que l'adhesió al constitucionalisme i el remei contra les excessives esperances o menyspreu per la política. Es pot veure que la moderació de la qual parla realment Strauss és la moderació del filòsof, d'aquell que coneix els requeriments morals de tota comunitat política i respecta la seva necessitat, tot coneixent-ne la falsedat. Allò que Luri ha anomenat, molt encertadament, “[...] l'amor a la veritat de l'home corrent i a la seva necessitat”<sup>471</sup>. Així, la persona considerada de la qual es parlava anteriorment és aquella que, precisament perquè té coneixement,

---

<sup>470</sup> STRAUSS, L., “The Problem of Socrates: Five Lectures”. P. 132-133.

<sup>471</sup> LURI, G., *Erotismo y Prudencia*. P. 18.

segueix les normes morals comunes, però ho fa perquè en coneix la seva necessitat, no pel seu caràcter vertader. El coneixement porta a la moderació.

Cal preguntar-se, però, quin efecte té la lectura filosòfica en aquells que busquen el coneixement, això és, en els futurs filòsofs. Mitjançant l'escriptura i de forma progressiva, el filòsof ensenya als joves ben educats i més capacitats les limitacions de la moral comuna<sup>472</sup>, tot recordant-els-hi també la necessitat d'aquesta moral –necessitat que ells ja tenen assimilada gràcies a l'educació que han rebut<sup>473</sup>. Així doncs, sembla ser que Strauss va creure que un lector suficientment atent per entendre els missatges ocults dels filòsofs que escrivien exotèricament entendria les raons que aquests tenien per respectar la moral.

L'existència de la literatura entre línies també pressuposa un altre axioma. En aquest cas, però, només és aplicable a situacions en les quals la persecució pren una forma legal. L'axioma diu el següent: un lector atent i curós és més

---

<sup>472</sup> Precisament degut al reconeixement d'aquestes limitacions, la moral no pot ser escollida per si mateixa en el cas del filòsof. En aquest sentit, Bernardo Gavito s'equivoca. El filòsof polític genuí, tal com el va entendre Strauss, sap que la moral és un instrument per a un fi superior: la filosofia. Vegi's BERNARDO GAVITO, R., "Reflexiones sobre *What is Political Philosophy* de Leo Strauss", *Foro Interno: Anuario de Teoría Política*, 2 (2002), pp. 115-132. P. 125. Cf. STRAUSS, L., "Jerusalem and Athens: Some preliminary Reflections". P. 172.

<sup>473</sup> Hadley Arkes ha senyalat encertadament com Strauss va practicar aquesta classe de moderació en un punt de *Natural Right and History*. En un comentari sobre Aristòtil en el qual es comenta la inexistència de normes morals universals, Strauss interpreta que la filosofia de l'estagirita defensa que, en situacions d'excepcionalitat política, és just saltar-se normes morals que s'han de respectar en situacions de normalitat. En aquest punt, Strauss no segueix i no es posiciona, limitant-se a dir que: "Let us leave these sad exigencies covered with the veil with which they are justly covered". Vegi's ARKES, H., "Strauss on Our Minds" a DEUTSCH, K., MURLEY, J.A. (Ed.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1999. Pp. 69-89. P. 74. Cf. STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 160.

intel·ligent que el més intel·ligent delsensors. La raó d'aquesta afirmació és que la càrrega de les proves recau sobre el censor: és ell qui ha de determinar i demostrar que l'autor d'un llibre sosté visions heterodoxes. És ell qui ha de demostrar que determinades deficiències i ambigüitats en el llibre no són fruit de la fortuna sinó de la intenció deliberada de l'autor del llibre. En altres paraules, el censor ha de provar que l'autor no només és un escriptor intel·ligent sinó que, a més, estava en ple ús de les seves habilitats quan va escriure paraules que són susceptibles de censura. Strauss planteja una pregunta retòrica per fer veure que aquesta demostració és molt difícil: "But how can that be proved, if even Homer nods from time to time?"<sup>474</sup>

Aquí convé preguntar-se la següent qüestió: si és tan difícil poder saber la intenció de l'autor a l'hora d'escriure ambigüament, com pot l'historiador de la filosofia descobrir-la? Cal suposar que tot censor és inferior a l'historiador capacitat i amb veritable interès filosòfic? Sembla que Strauss traci una línia entre filòsofs i no filòsofs, divisió que permetria la comprensió dels textos escrits entre línies només per part dels primers –els que estan veritablement interessats en descobrir el caràcter vertader o fals de la doctrina estudiada. L'*eros* filosòfic esdevé essencial en l'argument straussià. En el censor, aquest interès genuí no hi és perquè ja està convençut del caràcter erroni d'allò que censura.

Strauss segueix afirmant que la supressió del pensament independent ha estat quelcom freqüent en el passat. A més, és raonable assumir que en èpoques passades van existir –proporcionalment– tantes persones capaces de tenir

---

<sup>474</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 26.

pensaments independents com en els temps actuals. Si això és així, “[...] one may wonder whether some of the greatest writers of the past have not adapted their literary technique to the requirements of persecution, by presenting their views on all the then crucial questions exclusively between the lines.”<sup>475</sup>

Tot i així, Strauss afirma que el progrés historiogràfic evita entendre els textos del passat d'aquesta manera. Per què? Doncs perquè aquest progrés en la histografia parteix d'uns principis que ho dificulten. Els principis historiogràfics dels quals parla l'autor serien: 1) que cada període del passat ha de ser entès per ell mateix i no pot ser jutjat per patrons que són aliens al seu temps; 2) que cada autor ha de ser interpretat per ell mateix; 3) que no es pot emprar cap terme en la interpretació d'un autor del passat que no sigui possible traduir literalment a la llengua de l'autor estudiat, o que no fos conegut per l'autor ni emprat comunament en el seu temps; 4) les úniques presentacions de les visions d'un autor que són vàlides són aquelles que parteixen de les afirmacions literals de l'autor.

Segons Strauss, és aquest darrer principi el que obstaculitza considerar que hi ha visions dels autors que foren indicades exclusivament entre línies –és a dir, no explícitament. És per això que, partint d'aquest principi, qualsevol interpretació provinent de la lectura entre línies serà tinguda com a arbitrària<sup>476</sup>.

---

<sup>475</sup> Idem.

<sup>476</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 26-27.



Tot i el que ha dit fins ara sobre l'escriptura no explícita, Strauss no demanava separar-se injustificadament de les afirmacions de l'autor estudiat. El que demanava era tenir-les en compte en relació al conjunt del seu text, perquè el que deia en determinat moment podia ser una mera dissimulació corregida en altres parts del text. Si s'atén a la pròpia lectura que Strauss va fer dels autors del passat, es veurà que aquesta demanda de llegir entre línies no consisteix en altra cosa que observar on porten els arguments dels autors, perquè aquests sovint porten a llocs que, per moderació, els filòsofs no van explicitar o van fer veure que contradieien<sup>477</sup>.

L'autor alemany afirma que l'aplicació dels principis historiogràfics esmentats anteriorment ha tingut repercussions molt importants a l'hora d'entendre el pensament del passat. Entre aquestes repercussions hi ha un canvi a l'hora d'entendre la història del pensament: si prèviament es considerava que hi havia una clara diferència entre el pensament modern i el pre-modern, ara es parla d'una continuïtat fonamental<sup>478</sup>. Una altra repercussió ha estat deixar de banda la consideració, expressada entre d'altres per Gotthold Ephraim Lessing –que creia que hi ha veritats que no poden ser pronunciades en públic–, segons la qual tots els autors antics distingiren entre un ensenyament exotèric i un d'esotèric <sup>479</sup>. Aquests canvis entre les perspectives historiogràfiques –puntualitza Strauss– no només es deuen a un progrés en la recerca historiogràfica, sinó més aviat a un canvi profund en el clima intel·lectual, un

---

<sup>477</sup> En això consisteix l'intel·lectualisme moral socràtic, tal com el va entendre Strauss: la saviesa dels filòsofs va acompanyada de la seva moderació a l'hora de transmetre els seus ensenyaments.

<sup>478</sup> Ibid. P. 27.

<sup>479</sup> Ibid. P. 28.

canvi consistent en el rebuig en les darreres dècades –cal situar-se al 1952– de la tradició racionalista. Només el filòsof podrà jutjar –diu l'autor– si aquest canvi ha estat realment un progrés o un declivi.

Sigui com sigui, l'historiador ha de reclamar que, al marge dels canvis en el clima intel·lectual, la tradició de l'exactitud historiogràfica es mantingui. D'acord amb això, segons Strauss l'historiador haurà de rebutjar qualsevol criteri d'exactitud que exclogui del coneixement humà, a priori, els fets més importants del passat. El que haurà de fer és adaptar el seu criteri de certesa al seu objecte d'estudi. Així doncs, en Strauss s'observa la demanda d'una atenció profunda al context, a la situació del propi autor estudiat i, sobretot, al text i a allò que diu l'autor<sup>480</sup>.

A més, Strauss puntualitza els criteris que haurà de seguir l'historiador, que aquí seran presentats per punts per facilitar-ne la lectura:

---

<sup>480</sup> Diversos autors han defensat la importància que tenia per Strauss l'atenció als contextos de les obres estudiades. Una importància que es deu al fet que, degut a la relació entre filosofia i societat, els propis filòsofs sempre tenien molt present el context amb el qual es relacionaven. Vegi's PANGLE, T., TARCOV, N., "Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy". P. 914. Cf. HAVERS, G., "Leo Strauss, Willmore Kendall, and the Meaning of Conservatism", *Humanitas*, 18 (2005) 1-2, pp. 5-25. P. 13-14. Cf. MAJOR, R., "The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science", *Political Research Quarterly*, 58 (2005) 3, pp. 477-485. P. 481. Cf. PANGLE, T., *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006. P. 60-61. Cf. SMITH, S. B., *Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2006. P. 46-47. Cf. Cf. ZUCKERT, M., ZUCKERT, C., *The truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. P. 43.

1. Llegir entre línies estarà prohibit en aquells casos en què sigui menys exacte que no fer-ho. Cal entendre que aquesta primera norma es precisa en la següent.
2. Només és legítima la lectura entre línies que parteix d'una consideració exacta de les afirmacions explícites de l'autor.
3. Abans que la interpretació d'una afirmació pugui ser considerada correcta o adequada, cal haver entès perfectament el context en el qual l'afirmació apareix, així com el pla i el caràcter literari de l'obra al complet.
4. L'historiador no està autoritzat a eliminar un passatge, ni a corregir-lo, abans que s'hagin considerat plenament totes les possibilitats d'entendre aquell passatge –incloent-hi aquí la possibilitat que sigui un passatge irònic. Strauss sembla defensar que, un cop enteses totes les possibilitats, és legítim considerar que un passatge presentat per l'autor d'una determinada manera pot significar, en realitat, quelcom diferent.
5. Si un mestre en l'art de l'escriptura comet errors que avergonyirien fins i tot un estudiant d'institut intel·ligent, cal pensar que aquests errors són voluntaris, especialment si l'autor en qüestió discuteix, encara que sigui de forma accidental, la possibilitat de cometre errors intencionats a l'hora d'escriure.
6. La perspectiva d'un autor de teatre o de diàlegs no pot ser identificada, sense una demostració prèvia, amb la perspectiva d'algun dels seus personatges.

7. L'opinió real d'un autor no és necessàriament aquella que expressa en la majoria dels seus passatges.

8. El veritable historiador ha de reconciliar-se amb el fet que hi ha una diferència entre guanyar un argument –o provar a gairebé tothom que té raó– i entendre el pensament dels autors del passat. Per tant, s'ha de considerar possible que la lectura entre línies no generi acord entre tots els acadèmics. Però si això és una objecció al mètode consistent a llegir entre línies, és una objecció que es pot fer a tots els mètodes historiogràfics.<sup>481</sup>

A aquestes regles Strauss afegirà un doble criteri per la lectura entre línies. D'una banda, un criteri negatiu: si és cert que hi ha una correlació entre la persecució i l'escriptura entre línies, només es pot llegir entre línies un llibre que ha estat escrit en època de persecució. D'altra banda, un criteri positiu: si un autor, que és plenament conscient d'una visió ortodoxa determinada, contradiu de passada alguna conseqüència o pressupòsit explícit d'aquesta visió ortodoxa que, en canvi, manté o afirma en altres punts, s'ha de sospitar que estava en contra de la visió ortodoxa.<sup>482</sup> Aquesta afirmació s'ha d'entendre en el marc de la idea straussiana segons la qual no hi ha res accidental en les paraules d'un gran pensador<sup>483</sup>.

Pel que fa els dos criteris anteriors, és pertinent tenir present el condicional amb el qual Strauss obre el primer criteri. La presència d'aquest condicional fa

---

<sup>481</sup> Ibid. P. 29-30.

<sup>482</sup> Ibid. P. 32.

<sup>483</sup> STRAUSS, L., "Jerusalem and Athens" P. 163.

pensar en la possibilitat que no hi hagi una correlació entre persecució i escriptura entre línies. Tenint present les reflexions anteriors plantejades sobre el conflicte entre filosofia i societat, cal preguntar-se si l'escriptura entre línies pot ser necessària en èpoques de no persecució, això és, en èpoques de llibertat de pensament. Si més no, obliga a entendre amb major detall totes les dimensions del concepte "persecució". És per això que, momentàniament, convé deixar de banda la reflexió pròpiament hermenèutica i resseguir allò que Strauss aporta pel que fa aquesta qüestió.

El propi autor alemany informa del fet que el terme "persecució" implica un conjunt de fenòmens variats, que van des del tipus més cruel, representat per la Inquisició, fins al tipus més lleu: l'ostracisme social. Però "Between these extremes are the types which are most important from the point of view of literary or intellectual history."<sup>484</sup> Strauss afirma que són exemples d'aquests estadis intermedis l'Atenes dels segles V i IV aC, determinats països musulmans de l'Edat Mitjana, l'Holanda i Anglaterra del segle XVII o l'Alemanya i la França del segle XVIII –tots ells períodes relativament liberals. Tot i la presència d'aquesta relativa llibertat, l'autor diu:

"[...] a glance at the biographies of Anaxagoras, Protagoras, Socrates, Plato, Xenophon, Aristotle, Avicenna, Averroes, Maimonides, Grotius, Descartes, Hobbes, Spinoza, Locke, Bayle, Wolff, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Lessing and Kant, and in some cases even a glance at the title pages of their books, is sufficient to show that they witnessed or suffered, during at least part of their

---

<sup>484</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 32.

lifetimes, a kind of persecution which was more tangible than social ostracism.”<sup>485</sup>

Tot seguit, l'autor recorda que la persecució de la investigació lliure i la persecució religiosa no són el mateix. En determinats moments de la història la majoria de cultes han estat permesos i, en canvi, la investigació lliure, no.

Dit això, Strauss argumenta que l'actitud vers la llibertat de discussió pública depèn decisivament de la concepció que es té sobre l'educació del poble i els seus límits. Aquí cal situar una diferència important entre els filòsofs pre-moderns i els filòsofs moderns. A partir del segle XVII, autors que havien patit la persecució van decidir publicar els seus llibres per donar a conèixer els seus pensaments, però també per acabar amb la persecució. Segons el criteri d'aquests filòsofs moderns, la supressió de la llibertat d'investigació era quelcom accidental, un defecte en el disseny polític. Tot i que van amagar algunes de les seves posicions per evitar la persecució, aquests filòsofs pretenien educar els no filòsofs a través de les seves paraules i fer millor aquests règims, per tant, la lectura entre línies dels seus llibres és més senzilla que la dels autors antics.

Aquests darrers filòsofs consideraven que hi havia una separació fonamental entre el poble i els savis, que aquesta divisió era un fet bàsic de la naturalesa humana que cap progrés en l'educació popular podria resoldre. És més, consideraven que la filosofia era quelcom odiat o objecte de sospita per la majoria de persones. Així, la filosofia o la ciència sempre serien patrimoni d'una

---

<sup>485</sup> Ibid. P. 33.

minoria. Aquesta minoria no creia que la difusió de la veritat fos possible o desitjable<sup>486</sup>, i ho creien, no només en relació al seu temps, sinó per sempre.<sup>487</sup> En aquest sentit diferien de forma notable respecte els pensadors moderns, que creien que el progrés en l'educació del poble conclouria en un estat en el qual la veritat no faria cap mal a ningú<sup>488</sup>.

Els filòsofs que consideraven la relació entre filosofia i poble tal com ho feien els antics, van haver d'adoptar una manera d'escriure determinada: els seus llibres havien de ser exotèrics. Això vol dir que els seus escrits contenien dos ensenyaments: “[...] a popular teaching of an edifying character, which is in the foreground; and a philosophic teaching concerning the most important subject,

---

<sup>486</sup> Aquesta dicotomia encaixa amb la dicotomia que s'ha presentat anteriorment sobre la relació entre filosofia i moral i amb l'alternativa entre una interpretació nietzschiana o socràtica d'aquesta relació. Nietzschiana en el sentit d'haver arribat a conèixer la veritat: que consistiria en el fet que tot valor moral és creació, una veritat que és perillosa per a la majoria. Socràtica en el sentit de ser conscient dels problemes, però no haver arribat a trobar veritats fermes en termes morals. Sigui com sigui, si Strauss fou un nietzschia en aquest sentit, no ho va ser a l'hora de defensar la publicitat de les veritats perilloses.

<sup>487</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 33-34.

<sup>488</sup> Tot i aquesta afirmació, Strauss va parlar d'autors moderns que havien considerat perillosa la difusió de la filosofia. Per exemple, el Rousseau de Strauss es mostrava preocupat pel fet que la difusió de la filosofia convertís a aquesta mateixa filosofia i les seves lliçons en prejudicis i, amb ells, es produís la fi de la llibertat intel·lectual. El Rousseau de Strauss no tenia clar, per tant, que la difusió pública de la filosofia fos quelcom positiu. Vegi's STRAUSS, L., “On the Intention of Rousseau”. P. 468. Tenint present reflexions com aquestes, convé preguntar-se si tenen raó aquells que han considerat com a fonamentalment retòrica la crítica de Strauss als moderns, això és, com una crítica conscientment no del tot fonamentada, però retòricament efectiva per portar els lectors cap a l'interès pels clàssics. Vegi's LAMPERT, L., *The Enduring Importance of Leo Strauss*. P. 107. Sigui com sigui, és clar que Strauss compartia la preocupació rousseauiana. De fet, una filosofia com l'historicisme i els seus postulats havien esdevingut dogmes que feien oblidar possibilitats fonamentals del pensament.

which is indicated only between the lines.”<sup>489</sup> Strauss afirma que això no implica que alguns grans autors no hagin emès veritats importants a través de personatges poc respectables, mostrant d’aquesta manera com arribaven a desaprovar la comunicació d’aquestes veritats en públic. Davant d’aquesta afirmació, hom no pot evitar preguntar-se com es pot determinar que la intenció de l’autor fos realment la conclusió que n’extreu Strauss. Es fa difícil imaginar com es pot saber que un personatge poc respectable està dient la veritat –i condemnant així la seva comunicació– en comptes de mostrar que, precisament perquè és un personatge poc respectable, allò que diu no ha de ser tingut com a veritat. Molt probablement, la resposta s’ha de trobar en l’estudi del conjunt de l’obra de l’autor i en la direcció –no sempre explicitada– on apunten els seus arguments.

Prosseguint amb l’explicació straussiana, aquests llibres exotèrics no anaven dirigits ni a la majoria vulgar ni al filòsof com a tal, sinó als joves i potencials filòsofs. Per què? Doncs, basant-se en la lectura de la *República* i de l’*Apologia de Sòcrates*, Strauss mostra el motiu:

“[...] the potential philosophers are to be led step by step from the popular views which are indispensable for all practical and political purposes to the truth which is merely and purely theoretical, guided by certain obtrusively enigmatic features in the presentation of the popular teaching, obscurity of the plan, contradictions, pseudonyms, inexact repetitions of earlier statements, strange expressions, etc. Such features do not disturb the slumber of those who cannot see the wood for

---

<sup>489</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 36. A més de la dels filòsofs antics i medievals, la influència de Lessing sembla haver estat decisiva en la descoberta, per part de Strauss, de l’escriptura exotèrica. Vegi’s STRAUSS, L., “Exoteric Teaching”. P. 64.



the trees, but act as awakening stumbling blocks for those who can. All books of that kind owe their existence to the love of the mature philosopher for the puppies of his race, by whom he wants to be loved in turn: all exoteric books are “written speeches caused by love.”<sup>490</sup>

Aquesta exposició no ha de fer perdre de vista la interrogació feta anteriorment sobre la correlació entre persecució i escriptura entre línies. La persecució és entesa per Strauss de formes variades i pot implicar fenòmens més o menys subtils que van, des del perill físic, fins al rebuig social. La pregunta pertinent és, doncs, si l'autor alemany considerava que l'escriptura entre línies és necessària en i pròpia de tota societat, també les liberals, o només de societats no liberals.

En l'apartat sobre el conflicte entre filosofia i ciutat s'ha conclòs que Strauss considerava que hi ha, més enllà de les particularitats temporals, una oposició insalvable entre filosofia i societat. Això faria pensar que la filosofia posa en perill també les societats liberals i, per tant, que l'escriptura que seria pròpia de l'actitud veritablement filosòfica hauria de ser una escriptura prudent en la transmissió de la veritat, també en ambients de llibertat. Si això és així, és perquè la societat liberal, com tota societat, tampoc es basa en el coneixement sinó en l'opinió feta dogma públic. Per intentar confirmar aquesta tesi interpretativa, convé observar què diu Strauss sobre l'escriptura entre línies en societats liberals.

---

<sup>490</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 36.

La literatura exotèrica pressuposa que hi ha veritats que no haurien de ser pronunciades en públic per cap home decent, ja que aquestes veritats causarien dolor en persones que, al ser afectades, respondrien amb la voluntat de danyar a qui pronuncia aquestes veritats. L'escriptura exotèrica, afegeix Strauss, pressuposa que la llibertat de publicar allò que s'investiga no està garantida com un dret. I en aquest punt es pregunta: quina utilitat pot tenir l'escriptura exotèrica en una societat veritablement liberal? L'autor afirmarà que la resposta és senzilla però, malauradament, les seves paraules dedicades a explicar-ho no són gens clares:

“The answer is simple. In Plato's *Banquet*, Alcibiades –that outspoken son of outspoken Athens– compares Socrates and his speeches to certain sculptures which are very ugly from the outside, but within have most beautiful images of things divine. The works of the great writers of the past are very beautiful even from without. And yet their visible beauty is sheer ugliness, compared with the beauty of those hidden treasures which disclose themselves only after very long, never easy, but always pleasant work. This always difficult but always pleasant work is, I believe, what the philosophers had in mind when they recommended education. Education, they felt, is the only answer to the always pressing question, to the political question par excellence, of how to reconcile order which is not oppression with freedom which is not license.”<sup>491</sup>

Què podria voler dir Strauss amb la cita anterior? Sembla que cal entendre que la literatura exotèrica en una societat plenament liberal té la utilitat de ser altament educativa, perquè aboca al lector a una tasca difícil, llarga però altament valuosa: la de descobrir els tresors amagats en els llibres dels grans

---

<sup>491</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 37.

autors. I aquesta educació seria, a més, l'única resposta davant de la qüestió política per excel·lència, consistent a fer compatible la llibertat amb l'ordre.

Ara bé, la resposta straussiana no explica com l'educació esdevé l'única contestació a aquesta decisiva qüestió política. Hom podria intentar explicar-ho afirmant que Strauss voldria dir que només la persona veritablement educada, el filòsof, és capaç de veure que tot règim polític necessita quelcom per mantenir l'ordre i que, per tant, hi ha coses que no poden ser dites en públic o obertament. No es poden qüestionar filosòficament i obertament les bases morals d'una societat si no hi ha alternativa racional a aquestes bases morals: i el filòsof no pot oferir aquesta alternativa de forma racional –com a filòsof socràtic, segueix buscant-la. Quan hi ha aquesta consciència educada, això és, educada filosòficament, no hi ha llicència i no és necessària tampoc l'opressió sobre el filòsof. Tampoc és necessària l'opressió sobre ningú per tal de mantenir el règim polític, ja que el filòsof subministra ensenyaments que en garanteixen, a través d'una escriptura o discurs moderat i no estrictament filosòfic, la continuïtat, mentre gradualment el millora. En un clima de respecte com aquest, és raonable pensar que la llibertat discreta del filòsof és més factible que en un context en el qual no hi ha moderació retòrica.

Així doncs, fins i tot la societat liberal necessitaria de certs dogmes que no poden ser posats en dubte si aquest règim s'ha de perpetuar. Per tant, per Strauss, certes reflexions s'han de fer de manera subtil, dirigides únicament a persones que han entès que el règim polític necessita certs elements que no poden ser posats en dubte públicament –els joves ben educats.

Si aquesta interpretació és correcta, vol dir que també en les societats liberals hi ha veritats que no han de ser emeses públicament i, per tant, l'escriptura entre línies és pertinent. Vol dir que la mentida noble coneguda, almenys des de Plató, és un element social necessari. Així, escriure entre línies per part del filòsof és pertinent perquè l'element de tota societat és l'opinió, i la filosofia precisament posa en dubte les opinions, posa en perill l'element sobre el qual descansa la societat. Escriure entre línies seria una qüestió de responsabilitat cívica i de moderació. I només en un sentit derivat d'aquesta primera raó, l'escriptura entre línies també seria pertinent perquè, encara que en les societats liberals la persecució no segueix un curs legal ni posa en perill la integritat física dels autors, sí que pot derivar en formes de persecució més subtils: l'escarni públic, el rebuig social, l'oposició dels governs i les conseqüències socials o laborals que això pot tenir, etc.

Per tant, es pot constatar com el pensament straussià, en aquest cas sobre la relació entre l'historiador de la filosofia i el seu objecte d'estudi, participa d'una perspectiva filosòfica pre-moderna, considerant que allò que havien establert els filòsofs antics sobre la relació entre filosofia i societat fou més encertat que la perspectiva moderna sobre aquesta qüestió.

Dit això, cal preguntar-se com es desenvolupa una escriptura com aquesta. En altres paraules, com es transmet de forma amagada una veritat? Strauss respondrà dient que els autors deixen pistes en els seus textos, que repeteixen afirmacions però amb canvis subtils que fan veure al lector la veritable perspectiva de l'autor, que es contradiuen intencionadament, fet que obliga a l'intèrpret a veure quina de les afirmacions oposades mostra la perspectiva real

de l'autor. Siguin quines siguin les eines de l'escriptor entre línies, la comprensió per part del lector passa per la lectura lenta i atenta de cada paraula perquè, sovint, el propi autor ofereix –encara que no sigui explícitament– indicacions sobre com ha de ser llegit el seu propi text. Strauss insisteix en que cal observar com l'autor llegia els textos que considerava importants per entendre com esperava, ell mateix, ser llegit. A més, tot autor curós –i convé pensar que els grans pensadors eren curiosos– escollia cada mot amb precisió.<sup>492</sup> Totes aquestes qüestions, és clar, obliguen a preguntar-se si Strauss va escriure com va llegir, cosa que convindrà aclarir en una secció posterior.

Encara dins de l'àmbit de la interpretació, convé analitzar algunes reflexions més. Entre elles, cal destacar la distinció que fa Strauss entre interpretació i explicació:

“By interpretation we mean the attempt to ascertain what the speaker said and how he actually understood what he said, regardless of whether he expressed that understanding explicitly or not. By explanation we mean the attempt to ascertain those implications of his statements of which he was unaware.”<sup>493</sup>

Així, Strauss considera que copsar que una afirmació és irònica o una mentida forma part de l'àmbit de la interpretació, mentre que adonar-se que una afirmació es basa en un error o que és fruit de l'expressió inconscient d'una situació històrica formaria part de l'àmbit de l'explicació. L'autor alemany entén que, llavors, la interpretació ha de ser anterior a l'explicació. Una explicació no

---

<sup>492</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. Pp. 56, 63, 69-70, 118, 143-144. Cf. STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. Pp. 29, 42-43, 47, 120-121.

<sup>493</sup> STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. P. 143.

basada en una correcta interpretació esdevé la simple explicació d'una ficció. A més, i en relació amb el que s'ha dit anteriorment sobre l'escriptura entre línies, dins d'una interpretació la comprensió del significat explícit d'una afirmació ha de precedir la comprensió d'allò que un autor sabia però que no va dir explícitament. En altres paraules, hom no pot provar que una afirmació és irònica o és una mentida si abans no ha entès l'afirmació.<sup>494</sup> És raonable pensar que la distinció anterior té relació amb l'afirmació, feta en altres punts de l'obra straussiana, segons la qual cal entendre un autor del passat abans de jutjar-lo<sup>495</sup>. També s'ha de lligar amb la demanda straussiana de sempre començar per i mai oblidar la literalitat del text.

La cita anterior és important, també, perquè aclareix prou bé què volia dir Strauss amb la lectura entre línies. Certament, el seu discurs sobre la qüestió pot portar a equívocs, degut a la seva complexitat. Ara bé, el que cal entendre és, sobretot, la possibilitat que els arguments d'un autor portin a conclusions no explicitades. Aquesta és, almenys, la lliçó principal que es deriva dels comentaris del propi Strauss. Això obliga a fixar-se molt atentament en cada part de l'argument i a observar què implica, un esforç que és pedagògicament molt instructiu ja que fomenta la concentració i convida a pensar per un mateix.

Fins aquí s'ha analitzat el que podria anomenar-se l'hermenèutica straussiana i el que es poden considerar els seus elements principals. Aquesta reflexió ha deixat pendent una pregunta. En cas que Strauss considerés oportú escriure entre línies fins i tot en una societat liberal, s'ha de sospitar que ell també va

---

<sup>494</sup> Idem.

<sup>495</sup> STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 56-57.

escriure fent servir aquest mètode? És aquesta qüestió la que s'abordarà tot seguit.

## 5.4 Com cal llegir Strauss

La manera com convé llegir l'obra straussiana ha estat objecte de controvèrsia. Seguint allò que el propi Strauss deia sobre Farabi<sup>496</sup>, alguns han considerat que el primer s'amagava rere la figura d'un comentarista per expressar veritats que considerava perilloses per a la societat i que, lluny de ser una mera tècnica hermenèutica, l'escriptura entre línies va ser emprada també per Strauss per oferir un ensenyament amagat<sup>497</sup>. D'altres han considerat que hi ha obres exotèriques i esotèriques en Strauss i que, en les darreres, va alternar entre major i menor discreció en funció de l'ocasió<sup>498</sup>. Altres intèrprets han estat menys contundents, però han considerat que, si per Strauss tota escriptura filosòfica ha de tenir en compte la tensió entre filosofia i societat, és raonable pensar que ell també la va practicar: encara que la seva obra no conté cap programa ideològic<sup>499</sup>. Finalment, d'altres han afirmat rotundament que no hi ha esoterisme de cap tipus en Strauss. Hi hauria discreció, obscuritat, dubtes sobre la religió i moralitat imperants, però no prou discreció com per no poder distingir les seves posicions de les dels autors que estudiava<sup>500</sup>.

---

<sup>496</sup> "Farabi avails himself then of the specific immunity of the commentator, or of the historian, in order to speak his mind concerning grave matters in his historical works rather than in the works setting forth what he presents as his own doctrine." STRAUSS, L., "Farabi's Plato". P. 386. "[...] it is frequently impossible where Farabi's alleged report of Plato's views ends and his own exposition begins; and Farabi does not often voice assent to Plato's views". STRAUSS, L., "How Farabi Read Plato's Laws" P. 143.

<sup>497</sup> DRURY, S.B., "The Esoteric Philosophy of Leo Strauss", *Political Theory*, Vol. 13 (1985) Num. 3, pp. 315-337. P. 318, 322-323,

<sup>498</sup> ROSEN, S., "Wittgenstein, Strauss, and the Possibility of Philosophy". P. 146-147.

<sup>499</sup> SMITH, S. B., *Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2006. P. 165-166, 178-179.

<sup>500</sup> SCHRAM, G. N., "The Place of Leo Strauss in a Liberal Education". P. 214.



Tal com s'ha enunciat en la introducció d'aquest treball, no s'ha considerat Strauss com un filòsof que aportés un ensenyament de forma amagada, però tot i així sí que hi ha certa escriptura exotèrica en la seva obra. No cal dir que tota defensa d'un ensenyament ocult en l'obra straussiana ha de donar explicació del perquè Strauss va exposar amb tanta claredat l'escriptura exotèrica si pretenia seguir amagant determinats ensenyaments. Una hipòtesi podria ser que hagués cregut que, en una època que havia deixat de creure en la veritat, no hi havia millor recurs per recuperar la fe en la veritat que exposar moltes de les nobles mentides dels filòsofs del passat, mentre se sostenia l'existència d'una veritat amagada en els seus textos<sup>501</sup>. En un filòsof socràtic com ell, que sabia bé que la filosofia *encara* no podia subministrar moltes de les certeses que les comunitats polítiques necessiten, aquest exoterisme hauria estat mostrat a través d'una presentació exotèrica, això és, sense explicitar que la filosofia no podia subministrar les certeses políticament necessàries de manera absolutament racional. Aquesta lliçó és la que quedaria més amagada en els comentaris històrics.

Si aquesta hipòtesi és correcta, Strauss no hauria pas traït la màxima filosòfica que subscriuen els socràtics i que moderns com Nietzsche i Heidegger haurien deixat de banda: que la saviesa ha d'anar sempre acompanyada de moderació. L'exposició exotèrica de l'exoterisme seria, així, el millor recurs en una època de declivi intel·lectual per fomentar, de nou, la creença en què la filosofia pot subministrar veritats. Mostrant els enganys dels filòsofs del passat i parlant

---

<sup>501</sup> Interpretació que és coherent amb la necessitat de tenir fe en el filòsof polític i en la seva activitat. Una necessitat de fe que, segons alguns intèrprets, Strauss hauria remarcat. Vegi's SCHIFF, J., "From Anti-Liberal to Untimely Liberal: Leo Strauss's two Critiques of Liberalism". P. 158, 164 i 169.

d'una veritat amagada en els seus textos, Strauss hauria fomentat de nou l'esperança en la capacitat filosòfica per donar certeses. En altres paraules, hauria fet allò que ell considerava necessari per part de tot filòsof: defensar la filosofia davant de la societat.

Al mateix temps que protegia la filosofia, l'exposició exotèrica de l'exoterisme hauria pogut tenir una raó pedagògica: fomentar la lectura lenta i atenta que va lligada a la voluntat de trobar veritats amagades en els textos. Ara bé, l'estudiós atent de l'obra straussiana arriba a la conclusió que la filosofia socràtica no aporta aquestes veritats, la qual cosa, però, no resta valor a la filosofia.

Més enllà d'aquest nivell exotèric, el que hi ha en Strauss és, sobretot, una exposició dels problemes i de les principals alternatives, sobre les quals l'autor no es pronuncia gairebé mai explícitament. Com tot filòsof socràtic, sentia inclinació per determinades solucions als problemes, però per ell eren més importants els segons que les primeres.

La tesi d'aquesta recerca és que les idees més polèmiques de Strauss no estan, en cap cas amagades. Les insinuacions sobre la desigualtat natural, l'embat contra l'igualitarisme democràtic, l'elitisme i el masclisme en la manera de concebre el govern de la societat o el perill que suposa la filosofia en la seva acció irònica sobre les comunitats són força evidents en els seus textos. Totes elles són idees que xoquen frontalment amb les concepcions modernes liberals i que són visibles en Strauss si hom l'estudia amb certa cura. Per tant, aquestes no constitueixen cap ensenyament amagat en Strauss. És més, no hi ha cap programa ideològic en Strauss presentat de forma que s'amagui el seu caràcter

poètic o merament retòric<sup>502</sup>. L'exoterisme straussià s'ha d'entendre, sobretot, en termes d'allò que no s'explicita: les limitacions de la filosofia per satisfer les demandes de la societat i les limitacions de certes concepcions morals pel que fa el seu fonament racional.

Strauss va ser un filòsof en el sentit socràtic del terme, una persona dedicada a la recerca del coneixement sobre uns problemes fonamentals. Com a tal, va dedicar tota la seva activitat acadèmica a fer allò que el moment present requeria, això és, fer possible tornar a comprendre els problemes fonamentals, fent possible també, així, la filosofia. Com a socràtic, l'element pedagògic de la seva activitat va ser fonamental. Així, el plantejament sovint enigmàtic dels problemes, en el qual Strauss no es posiciona, ha de ser entès, sobretot, com una invitació a pensar<sup>503</sup>. Una invitació que és coherent amb el fet que un socràtic sempre és conscient, sobretot, dels problemes. De fet, la lectura atenta de Strauss és un exercici altament educatiu sobre els problemes filosòfics i sobre com pensar les possibles solucions.

---

<sup>502</sup> Els Zuckert han considerat que no hi ha doctrina amagada en Strauss ni esoterisme, encara que sí una certa reserva pedagògica. Vegi's ZUCKERT, M., ZUCKERT, C., *The truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. P. 136-137. Cal estar-hi d'acord en el sentit que no hi ha tesis falses presentades per Strauss en les quals no cregués veritablement. Sí que hi ha, però, un cert esoterisme consistent en no dir tot allò que es podria dir sobre la filosofia, la moral i la seva relació. El propi Strauss va reconèixer que escrivia exotèricament en la seva correspondència amb Jacob Klein. Vegi's LAMPERT, L., *The Enduring Importance of Leo Strauss*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. P. 11.

<sup>503</sup> Diversos autors estan d'acord amb el caràcter fonamentalment pedagògic de l'escriptura exotèrica straussiana. Vegi's MAJOR, R., "The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science". P. 484. Cf. ZUCKERT, M., ZUCKERT, C., *The truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. P. 46. Cf. SMITH, S. B., *Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. P. 9 i 165.

Com a socràtico-platònic –i si es vol, farabià–, també fou fonamental en ell la comprensió de la relació entre filosofia i societat: va deixar clar que compartia aquest ensenyament clàssic i que, per tant, tota escriptura filosòfica havia de ser moderada en la seva expressió pública. Això explica, entre d'altres coses, el perquè no hi ha cap frase a *Natural Right and History* que afirmi la inexistència del dret natural. Aquí no s'ha determinat si ell creia que el dret natural no existia o si creia que la filosofia seguia reflexionant sobre la qüestió, però el resultat és el mateix, sigui quina sigui la seva posició: el respecte, a l'hora d'escriure, per la necessitats de certes morals que té tota comunitat política.

Així doncs, hi ha en l'escriptura straussiana un cert exoterisme pedagògic i cívicament responsable, consistent en no dir tot allò que es pot dir. Per tant, si no va dir certes coses va ser tant per responsabilitat política com per rigor zetètic, perquè la filosofia sempre està més segura dels problemes que de les solucions. Aquestes coses que no hauria dit tan obertament, per bé que es poden copsar en una lectura atenta, haurien estat, sobretot, els problemes i dubtes de certes opinions en els quals es fonamenten les societats liberals occidentals.

## 5.5 La conversa amb Hans-Georg Gadamer

La reflexió sobre la manera straussiana de llegir els autors del passat no pot passar per alt la conversa epistolar entre l'autor que aquí és objecte d'estudi i el també filòsof alemany Hans-Georg Gadamer, un dels referents principals de l'hermenèutica contemporània.

Strauss reconeix un rerefons filosòfic comú amb Gadamer, però adverteix que, des d'aquest origen compartit, tots dos han seguit camins diferents<sup>504</sup>. Aquesta podria ser considerada com la discrepància general que emmarca totes les seves altres discrepàncies, discrepància general que pot ser entesa, seguint les paraules del propi Strauss, observant la posició que mantenen en la disputa entre els antics i els moderns (*la querelle des anciens et des modernes*). Per Strauss, la diferència entre ell i Gadamer és que cada un ha escollit un bàndol diferent en aquesta disputa, i és aquesta presa de posició la que explica les diferències pel que fa l'hermenèutica<sup>505</sup>. Quines són, però, aquestes diferències?

Per Strauss i en contraposició amb la teoria de l'experiència hermenèutica que presenta Gadamer, es fa difícil concebre una teoria hermenèutica que sigui universal i vagi més enllà d'un estadi formal o extern. Tota interpretació de valor és, doncs, feta per a una determinat moment (*occasional*)<sup>506</sup>. Es pot

---

<sup>504</sup> STRAUSS, L., "Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*", *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978), pp. 5-12. (Ed. Or. 1961). P. 5. El propi Gadamer estava d'acord amb aquesta consideració. Vegi's FORTIN, E.L., "Gadamer on Strauss", *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 12 (1984) 2, pp. 1-14. P. 3.

<sup>505</sup> STRAUSS, L. "Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*". P. 11.

<sup>506</sup> Ibid. 5-6.

relacionar aquesta reflexió amb la idea que tota interpretació ha de passar per allò que l'autor –concret, particular– estableix sobre com s'havia de llegir la seva obra.

Per altra banda, Strauss es mostra d'acord amb Gadamer en el fet que l'interpret ha de reflexionar sobre la seva pròpia situació hermenèutica, però afegeix que la necessitat d'aquesta reflexió era coneguda abans que fos reclamada per l'historicisme<sup>507</sup>. També coincideix amb Gadamer en la necessitat d'entendre un text, no només com una expressió d'un cert tipus de vida, sinó en la seva pretensió de veritat pel que fa les afirmacions que conté. Això implica que s'ha d'acceptar el text com a vertader o rebutjar-lo com a fals, o bé admetre la incapacitat de prendre posició en aquesta qüestió. Tot i aquest acord, però, Strauss no creu que aquesta presa de posició sigui fruit de la fusió d'horitzons gadameriana: encara que un intèrpret pot veure el seu horitzó ampliat si aprèn quelcom important, Strauss considera difícil afirmar que l'horitzó d'un autor – ell cita Plató, cosa que no és gratuïta– es vegi ampliat si es demostra que una modificació de la seva doctrina és superior a la seva pròpia versió<sup>508</sup>.

Strauss es mostra també en desacord amb Gadamer pel que fa la consideració segons la qual *la* veritable comprensió d'un text és impossible:

“Your denial is not justified by the fact that there is a variety of hermeneutic situations: the difference of starting points and hence of the ascents does not lead

---

<sup>507</sup> Ibid. P. 6.

<sup>508</sup> Idem.

to the consequence that the plateau which all interpreters as interpreters wish to reach is not one and the same.”<sup>509</sup>

Al llarg de la resta de la correspondència amb Gadamer, Strauss insisteix en la necessitat d'entendre un autor tal com es va entendre a si mateix i, per tant, en la necessitat de fer atenció als interessos de l'autor i no als de l'interpret. Això també inclou dirigir la mirada als silencis dels autors sobre determinades qüestions, o a les qüestions implícitament aportades pels pensadors del passat<sup>510</sup>.

En conclusió, es pot considerar que hi ha dos elements especialment importants de la conversa entre Strauss i Gadamer. Primer, la defensa compartida de la necessitat que els intèrprets reflexionin sobre la seva pròpia situació abans d'estudiar un text. Segon, la insistència straussiana en la particularitat de tota interpretació, això és, en la necessitat de deixar que sigui cada autor estudiat aquell que guï la lectura. Si la lectura es produeix des d'una teoria hermenèutica aliena al text, tal com Strauss creia que proposava Gadamer, es recau en el perill de no entendre l'autor tal com ell s'entenia a si mateix.

---

<sup>509</sup> STRAUSS, L., “Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*”. P. 6.

<sup>510</sup> Idem.

## 5.6 Història de la filosofia i filosofia

Un cop analitzades les idees straussianes sobre la filosofia i l'estudi dels textos del passat, és possible observar, en millors condicions, la reflexió de l'autor sobre la relació entre la filosofia i la història de la filosofia.

En una obra relativament primerenca, Strauss afirma que no hi ha investigació en la història de la filosofia que no sigui, també, una investigació filosòfica<sup>511</sup>. Aquesta sentència pot ser entesa recordant que només un genuí interès per la veritat d'una doctrina, per la possibilitat que aquella doctrina contingui *la* veritat, pot portar a una genuïna comprensió. Tot i així, cal recordar també que la filosofia i la història de la filosofia no són el mateix. Quan Strauss parla de la relació entre filosofia política i història de la filosofia política, afirma: "The question of the nature of political things and the answer to it cannot possibly be mistaken for the question of how this or that philosopher have approached, discussed or answered the philosophic question mentioned."<sup>512</sup> Naturalment, aquesta distinció implica l'assumpció que hi ha *una* pregunta per *la* naturalesa de les coses polítiques.

La història té a veure amb allò particular, amb les concepcions i respostes particulars donades a qüestions també particulars o, és clar, a les qüestions fonamentals. Però Strauss recorda, contra l'historicisme, que:

---

<sup>511</sup> STRAUSS, L., *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. P. 41.

<sup>512</sup> STRAUSS, L., *Political Philosophy and History*. P. 56.



“[...] if philosophy is essentially part and parcel of a civilization or a culture, philosophy is no longer philosophy in the strict sense. For philosophy in the strict sense is man’s effort to liberate himself from the particular premises of any particular civilization or culture.”<sup>513</sup>

Una vegada més s’observa la relació entre filosofia i transcendència del context, una relació que s’ha de reconèixer que, tot i que Strauss creia haver justificat, es fa difícil d’assumir abans d’un estudi dels autors del passat.

---

<sup>513</sup> STRAUSS, L., “Thucydides: The Meaning of Political History” a STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989, pp. 72-102. P. 75.

## 5.7 Conclusions

El present capítol ha permès arribar a les conclusions següents:

1. Strauss realitza una crítica rigorosa i contundent a la historiografia historicista, demostrant com alguns dels pressupòsits historicistes eviten satisfer els objectius que aquest corrent filosòfic es planteja en relació a l'estudi del passat. Tot i així, caldria comprovar si la presentació straussiana de l'historicisme fa justícia a aquesta filosofia tal com la van presentar els seus defensors. Una vegada més, l'estudi dels textos del passat esdevé indispensable per poder determinar el valor d'aquest mateix estudi.

2. La proposta hermenèutica de Strauss conté preguntes sense resoldre i descansa, en alguns casos, en assumpcions que no poden ser demostrades fins que s'ha endegat l'estudi del pensament del passat. S'ha de reconèixer, però, que, si se segueix l'argument straussià –observat en el capítol anterior–, la seva assumpció té un caràcter menys dogmàtic que l'assumpció historicista.

Així, la demanda bàsica esdevé estudiar els autors del passat havent suspès els propis judicis i preguntes i fer-se, únicament, una pregunta encara més general que aquella que proposava Strauss: què deia l'autor? Preguntar-se si tenia raó, que és el que demana Strauss, pressuposa una assumpció encara no comprovada: que el diàleg amb l'autor sigui possible. Ara bé, la pregunta de l'estudiós ha de tenir en compte la possibilitat que l'autor del passat pogués tenir raó. S'ha de dir, també, que els pressupòsits straussians es fan més

assumibles si hom té present que la racionalitat humana, pel fet de ser humana, pot compartir uns postulats lògics bàsics que permetin la comprensió entre contextos llunyans. A més, en el retorn al reconeixement d'un concepte molt elemental de naturalesa humana es pot trobar una sortida a aquests problemes.

3. Strauss considerava necessària l'escriptura moderada en tota societat, ja que tota societat es basa en la creença en opinions estables, una estabilitat que la filosofia pot alterar de forma substancial. En el cas particular de Strauss, aquesta escriptura no contenia cap programa moral o ideològic amagat. La seva escriptura, sovint críptica perquè no és conclusiva, s'ha considerat aquí eminentment com una estratègia pedagògica destinada a plantejar els problemes, les seves possibles alternatives i els problemes d'aquestes alternatives. El resultat de la lectura de Strauss és l'aprenentatge de la lectura atenta i, amb ella, de l'exercici filosòfic consistent a pensar. També s'ha considerat, finalment, com una escriptura respectuosa amb les necessitats de tota comunitat política.

## **6. Reflexions critiques**



En aquest capítol s'observarà un conjunt de debats a l'entorn de la proposta straussiana i, particularment, de la qüestió sobre què es pot esperar de l'estudi dels *Grans Llibres* del passat.

Primerament, es presentarà la perspectiva hermenèutica d'un dels principals historiadors de la segona meitat del segle XX i inicis del XXI: Quentin Skinner, tot posant-la en discussió amb la perspectiva de Strauss. Sovint, el propi Skinner es va dirigir críticament a Strauss, i la seva metodologia historiogràfica –fruit de l'anomenat gir contextual– es podria considerar, avui dia, la principal alternativa a l'aproximació straussiana. Així doncs, caldrà determinar fins a quin punt la crítica de Skinner a Strauss és pertinent, si hi ha tanta distància entre les demandes historiogràfiques d'un i altre, i quin dels dos plantejaments satisfà millor aquestes demandes. És important remarcar que aquí no es pretén oferir una reflexió general sobre l'hermenèutica, la qual cosa implicaria un estudi a part i necessàriament més aprofundit. L'objectiu d'aquesta primera reflexió és deixar constància de la proposta de Skinner i observar alguns dels principals trets del debat amb Strauss, incloent-hi una temptativa de posicionament.

En segon lloc, s'oferirà una perspectiva que podria servir per justificar amb major garantia la lectura de les obres del passat com a possible i valuosa, perspectiva que pren aspectes de Strauss, de Skinner i de Martha Nussbaum.

Finalment, es debatran alguns aspectes relatius a la proposta straussiana i sobre els quals, després de la interpretació del text d'aquest autor, serà pertinent aportar un posicionament propi.

## 6.1 Quentin Skinner i la metodologia contextualista

Per analitzar l'aportació de Skinner s'emprarà principalment el volum on l'autor ha recollit els articles sobre aquesta qüestió, publicats des de finals dels anys 1960 i que porta per títol *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*<sup>514</sup>. El llibre presenta tot un seguit d'articles, apareguts entre els anys 1969 i 1999, en tots els casos revistats i en la majoria ampliat respecte els textos originals. A través de la seva lectura s'abordaran especialment tres qüestions: la crítica de l'autor a la historiografia precedent, la presentació del seu mètode i, finalment, els comentaris dirigits als seus crítics, que poden ajudar a entendre millor la proposta metodològica de l'autor.

### a) La crítica a la historiografia precedent: les mitologies i l'historiador

El primer text que serà analitzat és "Meaning and Understanding in the History of Ideas"<sup>515</sup>, versió revisada de l'original publicat amb el mateix títol l'any 1969. Es tracta d'un article eminentment crític, on Skinner qüestiona la historiografia del pensament precedent i presenta el conjunt de problemes que, al seu parer, afecten els seus mètodes.

Skinner defineix clarament les característiques de l'aproximació a la història de les idees morals i polítiques que vol criticar. Segons aquesta aproximació històrica,

---

<sup>514</sup> SKINNER, Q., *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*.

<sup>515</sup> SKINNER, Q., "Meaning and Understanding in the History of Ideas". P. 57-89.

“The task of the historian of ideas is to study and interpret a canon of classic texts. The value of writing this kind of history stems from the fact that the classic texts in moral, political, religious and other such modes of thought contain a ‘dateless wisdom’ in the form of ‘universal ideas’. As a result, we can hope to learn and benefit directly from investigating these ‘timeless elements’, since they possess a perennial relevance. This in turn suggests that the best way to approach these texts must be to concentrate on what each of them *says* about each of the ‘fundamental concepts’ and ‘abiding questions’ of morality, politics, religion, social life. We must be ready, in other words, to read each of the classic texts ‘as though it were written by a contemporary’. It is indeed essential to approach them in this way, focusing simply on their arguments and examining what they have to tell us about the perennial issues. If instead we become sidetracked into examining the social conditions or the intellectual contexts out of which they arose, we shall lose sight of their dateless wisdom and thereby lose contact with the value and purpose of studying them.”<sup>516</sup>

Skinner apunta als autors que comparteixen les afirmacions anteriors, entre els quals hi ha George Edward Gordon Catlin, William T. Bluhm, Peter H. Merkl, Charles R. M. McCoy, Hans J. Morgenthau, Mulford Q. Sibley, Andrew Hacker i Leo Strauss.

És justa la descripció que Skinner fa de Strauss? Certament, Strauss hauria subscrit la presència d’uns problemes fonamentals, però no la resta del que diu Skinner. Strauss no defensa que hom s’hagi d’apropar al text esperant trobar-hi l’aportació als problemes fonamentals: ell demana que l’intèrpret es deixi guiar per les pròpies paraules de l’autor. De no fer-ho, podria esperar contribucions a

---

<sup>516</sup> Ibid. P. 57.



qüestions que no són les que pretenia l'autor. Ben diferent és afirmar que, per a que sigui possible la filosofia com a recerca de *la* veritat, com a recerca d'un coneixement que transcendeix la particularitat contextual, hi ha d'haver problemes fonamentals lligats al pensament humà. De no ser així, no hi pot haver diàleg possible entre filòsofs de diverses èpoques. Però, com s'ha vist, aquesta és una assumptió que, tot i que Strauss va considerar demostrada amb els seus estudis, per tot historiador novell de la filosofia és un pressupòsit a l'espera de ser confirmat. La crítica de Skinner també és injusta quan parla de la necessitat de prescindir de l'estudi dels contextos intel·lectuals. Strauss no va demanar mai una cosa així, i els seus estudis sempre van demostrar un coneixement profund del context amb el qual es relacionava l'autor. Allò que demana Strauss és que no es faci del context un element determinant del significat del text: la prioritat han de ser les paraules de l'autor, que sovint indiquen amb quins contextos de debat s'està relacionant l'autor i com s'hi està relacionant.

Per l'autor britànic, la concepció segons la qual s'ha d'esperar trobar en els autors del passat tot un conjunt de comentaris sobre uns conceptes fonamentals i perennes ha donat lloc a una sèrie d'errors i absurds interpretatius<sup>517</sup>. El principal problema rau en el fet que aquesta expectació per part dels historiadors ha portat, sovint, a fer descripcions sobre allò que els autors del passat deien o feien que aquests autors pretèrits no haurien acceptat. Potser perquè ni tant sols haurien pogut fer aquestes descripcions<sup>518</sup>. El que preocupa a

---

<sup>517</sup> SKINNER, Q., "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*. P. 58.

<sup>518</sup> Ibid. P. 59.

Skinner, doncs, és com aquest conjunt de consideracions sobre allò que s'ha de trobar en els textos del passat s'ha convertit en un conjunt de paradigmes per part de l'historiador que tenen una aplicació problemàtica en la lectura dels textos i autors del passat.

Segons Skinner, la metodologia que critica ha generat el que ell anomena una sèrie de mitologies.

1) La primera és la “mitologia de les doctrines” (“mythology of doctrines”), que es tradueix en l'expectació, per part de l'historiador, de trobar en cada autor clàssic una doctrina sobre algun dels problemes fonamentals de la matèria<sup>519</sup>. Aquesta mitologia –diu Skinner- pren formes variades.

La primera consisteix a considerar comentaris secundaris i incidentals com a exponents de la doctrina que l'historiador espera trobar en l'autor del passat. Això pot derivar, a la vegada, en l'anacronisme fruit d'atribuir a un autor, potser per la familiaritat d'alguns dels seus mots, una doctrina que no hauria pogut argumentar<sup>520</sup>, o en una tendència a atribuir, amb massa rapidesa, una determinada doctrina a un autor determinat. La mitologia de les doctrines també es pot manifestar en la conversió de les idees en entitats immanents en la història, independents dels seus autors. Skinner localitza la presència d'aquesta mitologia en la metodologia historiogràfica d'Arthur Lovejoy, autor que proposa que cal resseguir la forma d'una doctrina, per exemple aquella sobre la llibertat, la igualtat, el progrés o la raó d'estat, al llarg de la història, i veure les seves

---

<sup>519</sup> Idem

<sup>520</sup> SKINNER, Q., “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. P. 60.

diverses aparicions<sup>521</sup>. Skinner diu que aquesta manera d'acostar-se al passat provoca dos problemes importants. En primer lloc, que, sovint, la pràctica de la història de les idees es redueix a buscar aproximacions primerenques de doctrines posteriors. En segon lloc, un conjunt de debats absurds sobre si es pot concloure que una determinada doctrina *estava allí*, en un autor determinat, o si encara no havia aparegut<sup>522</sup>.

És important remarcar que aquesta crítica no es pot dirigir amb rigor a la perspectiva straussiana. Strauss no parla de la presència de “doctrines” permanents, sinó de problemes permanents, això és, preguntes fonamentalment humanes. L'autor d'origen alemany era ben conscient que aquests problemes havien estat formulats de maneres diferents i, fins i tot, tenia present la possibilitat que els filòsofs no tractessin aquests problemes<sup>523</sup>. També cal dir que afirmar que existeixen uns problemes fonamentals no equival a atribuir doctrines a certs autors que no les haurien formulat. Si se segueix la norma straussiana de la lectura lenta i atenta i del guiatge del propi autor estudiat, posant entre parèntesi les pròpies pressuposicions de qui llegeix, aquest risc és molt menor. Els problemes denunciats per Skinner no es deriven de l'assumpció d'uns problemes fonamentals, sinó senzillament d'una lectura que Strauss hauria considerat inadequada.

2) La segona forma de la mitologia de les doctrines consisteix a criticar aquells autors del passat que no haurien arribat a formular com s'esperava les doctrines

---

<sup>521</sup> Ibid. P. 62.

<sup>522</sup> Ibid. P. 63.

<sup>523</sup> STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. P. 14.

pertinents<sup>524</sup>. Quan això passa, l'historiador acostuma a dotar els autors estudiats de doctrines que inexplicablement no haurien discutit a través d'un procés d'extrapolació de les seves paraules<sup>525</sup>. La segona forma d'aquesta mitologia també condueix a criticar els autors des del convenciment *a priori* que haurien d'haver fet la contribució més sistemàtica possible a la seva matèria<sup>526</sup>. Una vegada més es fa difícil relacionar aquesta crítica amb Strauss, que sempre es va mostrar molt prudent a l'hora d'esperar quelcom dels autors: l'historiador ha de ser conscient dels seus *a priori*. Strauss també es va mostrar rigorós a l'hora d'observar els autors des de la tradició precedent a ells, això és, des del context amb el qual debatien, no des del posterior<sup>527</sup>, de manera que, difícilment, un lector straussià pot acusar un autor de no haver fet una contribució "com s'esperava". Els termes d'allò que s'espera els marca l'autor estudiat, no l'interpret.

La segona mitologia que comenta Skinner és l'anomenada "mitologia de la coherència" ("mythology of coherence"). Skinner diu que, quan l'historiador s'apropa a l'autor del passat amb el paradigma consistent a esperar la contribució doctrinal als problemes fonamentals de la matèria, és relativament fàcil que l'historiador caigui en l'error de creure que ha de donar als textos la coherència que els falta<sup>528</sup>. Quan els intents de l'historiador per donar aquesta coherència fallen, diu Skinner, pot bé ser que el resultat sigui una crítica vers

---

<sup>524</sup> SKINNER, Q., "Meaning and Understanding in the History of Ideas". P. 64.

<sup>525</sup> Ibid. P. 64-65.

<sup>526</sup> Ibid. P. 66.

<sup>527</sup> STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. P. 12.

<sup>528</sup> Ibid. P. 68.

l'escriptor del passat per la seva falta de coherència<sup>529</sup>. Skinner no justifica la relació necessària que ell estableix entre considerar que hi ha problemes fonamentals i esperar la contribució més sistemàtica possible per part d'un autor. Aquesta esperança podria ser fruit d'altres errors, no de la citada suposició.

La mitologia de la coherència ha donat lloc, a un altre problema, que cal citar perquè té relació amb Strauss. Skinner diu:

“I turn to the other metaphysical tendency to which the mythology of coherence gives rise. Since the classic texts can be expected to exhibit an ‘inner coherence’ which it is the duty of the interpreter to reveal, any apparent barriers to this revelation, constituted by any apparent contradictions, cannot be real barriers because they cannot be real contradictions. The assumption, in other words, is that the correct question to ask in such a doubtful case is not whether the given writer was inconsistent, but rather ‘how are his contradictions (or apparent contradictions) to be accounted for?’ ”<sup>530</sup>

A continuació, Skinner fa explícit<sup>531</sup> que s'està referint a Strauss i a la metodologia que aquest autor va presentar a *Persecution and the Art of Writing*. Skinner comenta els criteris straussians per a lectura entre línies i critica diverses consideracions *a priori* que, al seu parer, no estan justificades.

---

<sup>529</sup> Idem.

<sup>530</sup> SKINNER, Q., “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. P. 70.

<sup>531</sup> Ibid. 71.

Segons Skinner, la perspectiva straussiana parteix de l'assumpció que ser original és ser subversiu, sent aquest el criteri segons el qual hom detecta la necessitat de la lectura entre línies. Strauss també assumeix, diu Skinner, que els homes desconsiderats són lectors poc atents, i que els homes considerats són lectors atents; veure el missatge entre línies és ser intel·ligent, no fer-ho és ser un lector descuidat<sup>532</sup>.

Tanmateix, Strauss no assegura que l'originalitat equivalgui a la subversió. El filòsof no és subversiu perquè sigui original, sinó perquè posa en dubte l'opinió establerta –la qual cosa es podria fer de formes ben poc originals en termes històrics. En segon lloc, el criteri straussià per detectar l'escriptura entre línies és sempre el propi text estudiat i les insinuacions que faci sobre aquesta qüestió –no el pressupòsit que equipara originalitat amb transgressió. En tercer lloc, la diferència veritablement important entre Strauss i Skinner, que el segon no explicita, és una diferència sobre la comprensió de la relació entre filosofia i societat, a més de sobre l'estatut del filòsof. L'assumpció straussiana es basa en la idea que la filosofia qüestiona les opinions que són fonamentals per a cada comunitat política i que hi ha persones que són superiors moralment i intel·lectualment a d'altres, essent les primeres les que poden accedir a certs ensenyaments. Skinner fa una crítica metodològica al que és un posicionament filosòfic sobre la relació entre pensament i societat i sobre la igualtat humana –posicionament que Skinner no contradiu. Només des d'un debat d'aquestes característiques es pot determinar si allò que Strauss afirma sobre els textos és encertat.

---

<sup>532</sup> SKINNER, Q., "Meaning and Understanding in the History of Ideas". P. 71-72.

Skinner conclou que aquestes dues classes de mitologies –doctrines i coherència– comparteixen un punt comú: l'historiador es dirigeix als autors del passat amb un seguit de prejudicis sobre allò que constitueixen els problemes essencials de la matèria<sup>533</sup>. No hi podia haver res més llunyà de les demandes straussianes, que exigeixen que l'interpret es deixi portar pel text i únicament pel text a l'hora de comprendre una obra i posi en suspens la seva situació de partida.

3) Dit això, Skinner planteja una altra mitologia, que anomena “mitologia de la prolepsis” (“mythology of prolepsis”). Aquesta apareix quan s'està més interessat en la importància retrospectiva d'un text o autor que en la significació en el seu temps<sup>534</sup>. El principal signe de la presència d'aquesta mitologia apareix quan la discussió pot ser criticada dient que allò que s'està estudiant necessita del futur per obtenir significat<sup>535</sup>.

Clarament, aquí Strauss i Skinner comparteixen una mateixa preocupació. Strauss va criticar la perspectiva historicista per observar el passat, precisament, com una simple contribució al futur. Més enllà d'aquesta precisió, però, el que és important preguntar-se és si els pressupòsits d'un i altre no els fan caure en el risc que precisament denuncien. Cal observar més atentament la proposta de Skinner per jutjar aquesta qüestió. Pel que fa Strauss, el que demana és admetre una possibilitat –la d'uns problemes fonamentals i de que l'autor estudiat pogués tenir raó–, i en cap cas això suposa observar el passat

---

<sup>533</sup> SKINNER, Q., “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. P. 72.

<sup>534</sup> Ibid. P. 73.

<sup>535</sup> Ibid. P. 74.

des de la seva contribució al futur. Dir que això és observar la contribució de l'autor des del futur és creure que tot pensament està vinculat a un temps determinat i, fer-ho, atempta contra la pròpia demanda skinneriana d'entendre l'autor en els seus termes.

Tot i prendre precaucions davant d'aquestes mitologies –diu Skinner–, hi ha encara alguns riscos hermenèutics. Un d'ells és donar una descripció errònia d'allò que s'estudia a causa de reconèixer-hi arguments o discursos que semblen familiars. Això es pot manifestar de diverses maneres. Una pot ser atribuir relacions entre autors que en realitat no es donaren, per exemple quan un argument sembla proper al d'un altre autor o dirigit a combatre un determinat text, tot i que aquesta relació no es doni<sup>536</sup>. Aquí és important remarcar que Skinner no nega la força explicativa d'un concepte com el d'influència, simplement adverteix de la necessitat de fer-lo servir amb precaució<sup>537</sup>. Strauss hauria estat d'acord amb la necessitat de “desconstruir” els propis pressupòsits moderns per fer explícit allò que inicialment l'home modern dona per assumit. D'aquesta manera l'estudiós es pot dirigir a la comprensió del passat amb major llibertat. Strauss i Skinner es mostren preocupats per una mateixa qüestió.

Davant dels problemes que ha presentat, Skinner fa tot un seguit de consideracions hermenèutiques. La primera és:

“One such consideration is that no agent can be said to have meant or achieved something which they could never be brought to accept as a correct description of

---

<sup>536</sup> Ibid. P.75.

<sup>537</sup> Idem



what they had meant or achieved. This special authority of agents over their intentions does not exclude the possibility that an observer might be in a position to give a fuller or more convincing account of the agent's actions than they could give themselves. [...] But it does exclude that an acceptable account of an agent's behaviour could ever survive the demonstration that it was dependent on the use of criteria of description and classification not available to the agent. For if an utterance or other action has been performed by an agent at will, and has a meaning for the agent, any plausible account of what the agent meant must necessarily fall under, and make use of, the range of descriptions that the agent could in principle have applied to describe and classify what he or she was saying or doing.”<sup>538</sup>

La demanda de Skinner és idèntica a aquella que Strauss hauria fet: s'ha d'entendre un autor tal com ell es va entendre a si mateix. Ara bé, davant de la possibilitat suggerida en la segona frase de la cita –que un observador pogués entendre millor un filòsof del que ell es va entendre a si mateix, Strauss afirmaria que això no és un genuí coneixement històric. Caldria afegir que si, tal com afirma Skinner, la possibilitat de comprendre millor un autor del passat existeix, això és perquè hi ha uns marcs comuns de referència que permeten comprendre l'autor del passat des de la perspectiva actual: hi ha, doncs, elements que transcendeixen el context. Ara bé, Strauss considerava que la historiografia fruit de l'historicisme no havia aportat una millor comprensió dels que aquella que tenien els autors del passat sobre si mateixos<sup>539</sup>.

---

<sup>538</sup> SKINNER, Q., “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. P. 78.

<sup>539</sup> De fet, Strauss afirmava que, “I confess to a great reluctance to believe that “our conscience has improved” on any important subject or that we understand great thinkers of the past better than they understood themselves.” Vegi's STRAUSS, L., “Review of Yves R. Simon *Philosophy of*

Skinner diu que la metodologia historiogràfica que ha anomenat al principi no pot oferir un bon coneixement de les idees i dels autors del passat. Això és així perquè, per fer-ho, no només és necessari copsar el significat d'allò que va ser dit, sinó entendre allò que l'autor volia dir quan deia allò que deia. Atendre només a allò que va dir un autor, diu Skinner, pot ser una mala guia per entendre'l si es té en compte, per exemple, que els significats dels termes canvien amb el temps<sup>540</sup>. A més, atendre només a allò dit és perillós ja que els autors fan servir estratègies retòriques obliqües, per exemple la ironia<sup>541</sup>.

Paradoxalment, allò que Skinner critica a Strauss és quelcom que Strauss tenia molt present: que, per bé que tota lectura ha de començar per la literalitat del text, hi ha elements que queden entre línies i que es poden comprendre només si s'està atent al context global de l'obra, al caràcter dramàtic o a l'acció que representa l'obra, etc. En cap cas es pot acusar l'hermenèutica straussiana de no poder entendre les estratègies retòriques indirectes. Tampoc es pot acusar Strauss de no tenir present que el significat dels mots canvia amb el temps. Ara bé, ell creia que aquest significat es podia copsar si hom llegia atentament el text de l'autor. Fer-ho observant només el context és pressuposar que un autor no pot anar més enllà de les convencions lingüístiques del seu temps, quelcom que requeriria una demostració que Skinner no aporta.

Enunciant allò que desenvoluparà en altres punts de la seva obra, Skinner diu que, si es vol comprendre els autors del passat, no només s'ha d'estudiar allò

---

*Democratic Government*" a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 306-311. P. 309.

<sup>540</sup> SKINNER, Q., "Meaning and Understanding in the History of Ideas". P. 79.

<sup>541</sup> Ibid. P. 80.

que van dir, sinó també la força intencional amb la qual ho digueren. En altres paraules, cal entendre què feia un autor quan deia allò que deia<sup>542</sup>. Per aconseguir-ho, cal estudiar els diversos contextos en els quals els mots eren usats, les funcions que desenvolupaven i les coses que es podien fer amb ells<sup>543</sup>. Molt probablement, Strauss no hagués estat en contra d'aquesta aproximació, sempre que es tingués present que tot text filosòfic, tal com ell l'entenia, té la intenció d'aproximar-se a persones d'una comunitat determinada sense trencar –almenys aparentment– amb les opinions establertes. El que hauria criticat Strauss és l'error de creure que l'estudi contextual i lingüístic d'un text en determini el significat: el filòsof podria dotar de nous significats expressions que habitualment no tenien aquell significat, en un esforç per transcendir les opinions a la recerca del coneixement. Certament, es pot obtenir informació en el context lingüístic sobre quin ús podia tenir una determinada expressió, però aquest no pot ser mai un criteri definitiu ja que l'autor podria estar introduint canvis. En els inicis de la seva carrera Skinner no sembla compartir aquesta possibilitat de transcendència. Com es veurà, però, en escrits posteriors intentarà argumentar la possibilitat de la innovació conceptual.

És pertinent acabar aquesta primera secció amb el tipus d'història de les idees que Skinner proposa:

“To summarize. Once we see that there is always a question to be answered about what writers *are* doing in saying what they say, it seems to me that we shall no longer want to organise our histories around tracing ‘unit ideas’ or focusing on

---

<sup>542</sup> Ibid. P. 82.

<sup>543</sup> Ibid. P. 85.

what individual writers say about 'perennial issues'. To say this is not to deny that there have been long continuities in Western moral, social and political philosophy, and that these have been reflected in the stable employment of a number of key concepts and modes of argument. It is only to say that there are good reasons for not continuing to organise our histories around the study of such continuities, so that we end up with more studies of the kind in which, say, the views of Plato, Augustine, Hobbes and Marx on 'the nature of the just state' are laid out and compared. [...] The mistake, in short, lies in supposing that there is any one set of questions to which the different thinkers are all addressing themselves. [...] The only histories of ideas to be written are histories of their uses in argument."<sup>544</sup>

Aquí és on s'observa la diferència més clara entre Skinner i Strauss. Skinner sosté que no hi ha unes qüestions que es mantinguin i a les quals s'adrecen els diversos autors i Strauss sí. Aquesta pressuposició no ha d'implicar necessàriament les mitologies que denuncia Skinner si es fa l'exercici straussià de deixar-se guiar únicament per les paraules de l'autor. Per altra banda, fins ara Skinner no ha demostrat que no existeixin aquests problemes fonamentals. Cal deixar clar que les possibles dificultats metodològiques que es podrien derivar d'aquesta creença no fan falsa, automàticament, aquesta creença.

#### b) La historiografia contextualista

Skinner proposa que cal, no només anar a trobar allò que deia un autor del passat, sinó també cercar allò que feia quan deia allò que deia. Defineix el tipus

---

<sup>544</sup> Ibid. P. 86.

de metodologia que hauria de practicar l'historiador per aconseguir aquest objectiu:

“The understanding of texts, I have suggested, presupposes the grasp of what they were intended to mean and of how that meaning was intended to be taken. [...] The question we accordingly need to confront in studying such texts is what their authors –writing at the time when they wrote for the specific audience they had in mind- could in practice have intended to communicate by issuing their given utterances. It seems to me, therefore, that the most illuminating way of proceeding must be to begin by trying to delineate the full range of communications that could have been conventionally performed on the given occasion by the issuing of the given utterance. After this, the next step must be to trace the relations between the given utterance and this wider linguistic context as a means of decoding the intentions of a given author. Once the appropriate focus of study is seen in this way to be essentially linguistic, and the appropriate methodology is seen in consequence to be concerned with the recovery of intentions, the study of all the facts about social context of the given text can then take their place as a part of this linguistic enterprise. The social context figures as the ultimate framework for helping to decide what conventionally recognisable meanings it might in principle have been possible for someone to have intended to communicate.”<sup>545</sup>

En altres paraules, si allò que es vol copsar no només és què deia un autor sinó allò que intentava fer quan deia o escrivia els seus mots, cal procedir de la manera següent: delimitar el ventall de comunicacions que es podien efectuar de forma convencional amb les expressions d'un autor; estudiar la relació de les

---

<sup>545</sup> Ibid. P. 87.

expressions amb els contextos lingüístics per tal de copsar les intencions de l'autor; i estudiar el context social per entendre els significats que podia haver intentat comunicar l'autor amb les expressions emeses. Tal com diu Skinner, la seva és una metodologia que té com a eix central una atenció continuada vers els contextos lingüístics, els discursos de l'època que envoltaven l'autor.

Strauss no hauria estat d'acord amb una manera de procedir com aquesta. Acostar-se al text entenent que la comprensió de les intencions d'un autor es deriva de forma indefugible dels usos lingüístics convencionals d'un moment determinat és pressuposar una relació entre pensament i context lingüístic amb la qual molts pensadors del passat no haurien estat d'acord. Així, Skinner hauria estat acusat per Strauss de caure en el risc d'estar intentant entendre un autor millor del que aquest s'entenia a si mateix. Les convencions lingüístiques i el context amb el qual l'autor estudiat debatia han de ser coneguts, perquè no es pot negar que l'autor del passat es dirigia, com a mínim, a persones que vivien en aquests contextos i els usos lingüístics d'aquests contextos serien necessaris per establir una comunicació efectiva. Tanmateix, Strauss hagués protestat dient que aquests contextos no poden ser la pauta definitiva per entendre un autor del passat: cal observar la possibilitat que l'autor estigui alterant substancialment els significats comuns, això és, cal estar obert a la possibilitat de transcendència. I això només es pot corroborar amb una lectura lenta i atenta del text que, coneixent els significats comuns, es deixi portar per les pròpies paraules de l'autor a l'hora d'observar com els feia servir.

Per entendre alguns detalls i justificacions del mètode presentat per Skinner, es pot analitzar “Interpretation and the Understanding of Speech Acts”<sup>546</sup>, una adaptació de l'article “A reply to my Critics”<sup>547</sup> de l'any 1988.

No és necessari ni pertinent aquí entrar en els detalls, referents a la filosofia del llenguatge, sobre els quals Skinner edifica el seu mètode. Sí que cal, però, comentar les bases principals de les quals parteix l'autor. En diverses ocasions, Skinner reconeix la influència que la filosofia del llenguatge tant de J.L. Austin com del segon L. Wittgenstein ha tingut en el seus plantejaments metodològics<sup>548</sup>. De forma recurrent, Skinner fa referència a la necessitat de buscar la força il·locucionària dels actes de la parla (qüestió que extreu d'Austin<sup>549</sup>), això és, recuperar allò que feia un autor quan deia allò que deia: criticar una posició, defensar-la, ser irònic, mostrar indiferència, etc. Skinner diu, a la vegada, que Austin va assumir de forma wittgensteiniana que aquesta força il·locucionària requeria un marc de convencions lingüístiques fortes per ser entesa, per ser reconeguda<sup>550</sup>. La presència d'elements extrets de la filosofia de Wittgenstein també tindrà un paper destacat quan Skinner parli de racionalitat i interpretació, qüestió que serà abordada més endavant. Per ara, convé recordar la crítica straussiana: acostar-se al passat amb l'assumpció que les filosofies d'Austin i Wittgenstein són correctes en la seva descripció de la

---

<sup>546</sup> SKINNER, Q., “Interpretation and the Understanding of Speech Acts” a SKINNER, Q., *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*. P. 103-127.

<sup>547</sup> SKINNER, Q. “A Reply to my Critics” a TULLY, J., (ed.) *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988. Part IV.

<sup>548</sup> SKINNER, Q., “Interpretation and the Understanding of Speech Acts”. P. 103-104. També SKINNER, Q., “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. P. 82.

<sup>549</sup> Idem.

<sup>550</sup> SKINNER, Q., “Interpretation and the Understanding of Speech Acts”. P. 105-106.

relació entre pensament, llenguatge i temps, és caure en l'error d'intentar entendre l'autor del passat millor del que es va entendre a si mateix i, pressuposa, que hi ha qüestions que d'entrada es consideren superades respecte el pensament de l'autor del passat. Això no pot satisfer la pròpia demanda skinneriana d'entendre un autor en els seus termes.

Skinner demana que s'atengui a dues esferes a l'hora d'abordar els textos: el seu significat i què volia dir l'autor –les intencions. Skinner insisteix a distingir aquesta afirmació de la tesi segons la qual el significat d'un text està en allò que pretenia l'autor. Un text conté, certament, un significat previst (“intended meaning”), i la recuperació d'aquest significat constitueix una condició prèvia per entendre què hauria pogut voler dir l'autor. Però tot text té més que allò que l'autor hi hagués volgut posar. Paul Ricoeur, diu Skinner, parla aquí de ‘significat excedent’, i l'autor britànic s'hi mostra plenament d'acord<sup>551</sup>. Ara bé, l'historiador es mostra interessat, no tant en l'esfera del significat excedent, sinó en allò que hagi pogut voler dir l'autor. Skinner també vol deixar clar que en cap moment demana que es faci de les intencions de l'autor el criteri per jutjar què diu un text: un text, cal reconèixer-ho, pot dir coses que l'autor no volia dir. Strauss hauria respost que un text pot ser interpretat de manera que s'hi vegin coses que l'autor no volia, certament. Però això no és incompatible amb el fet que tot el que hi ha en el text d'un autor curós sigui intencionat. Negar aquesta tesi és negar la tesi straussiana segons la qual hi ha individus excepcionals capaços d'elaborar textos d'aquest tipus –una negació per la qual caldria aportar arguments.

---

<sup>551</sup> Ibid. 113-114.



En la seva convicció que la força il·locucionària dels actes de la parla dels autors del passat és fonamental per entendre'ls històricament, Skinner ha introduït la noció de “contextos lingüístics”, sense els quals aquestes forces –allò que els agents volen fer amb les paraules, per seguir la terminologia d’Austin– no poden ser reconegudes. Quan parla del context, Skinner diu que cal atendre a un fet fonamental: tota afirmació seriosa intenta ser un acte comunicatiu. Això implica, diu Skinner recordant a Austin, que aquestes afirmacions apareixen com a actes d’un caràcter convencionalment recognoscible. Skinner sosté, a més, que les afirmacions a les quals es refereix no poden ser vistes com a simples proposicions, sinó com a arguments. I tot argument és favorable o contrari a un altre argument o a una determinada situació. Per tant, i aquí es veu la importància metodològica del context, s’ha d’anar a cercar allò que permet entendre aquestes afirmacions: els entorns lingüístics, les convencions sobre com es podia emprar una expressió i les idees o situacions a les quals un argument podia dirigir-se<sup>552</sup>. Skinner ho especifica de la manera següent:

“Here I am generalising R.G. Collingwood’s dictum to the effect that the understanding of any proposition requires us to identify the question to which the proposition may be viewed as an answer. I am claiming, that is, that any act of communication will always constitute the taking up of some determinate position in relation to some pre-existing conversation or argument.”<sup>553</sup>

Cal fer una puntualització més respecte la qüestió del context. De la mateixa manera que John Pocock, Skinner considera que, en cap cas, el context rellevant

---

<sup>552</sup> Ibid. P. 115.

<sup>553</sup> Idem

per entendre un text ha de ser, necessàriament, el context immediat del seu autor. Els problemes als quals els autors s'adreçaven i volien respondre podien haver estat plantejats en un període llunyà, fins i tot en una cultura diferent. Per Skinner, el context apropiat per entendre les afirmacions d'un autor serà aquell que permeti copsar la naturalesa de la intervenció constituïda per les seves afirmacions. Cercar aquest context en qualsevol cas particular pot portar a involucrar l'estudiós en una àmpliament variada i detallada recerca històrica<sup>554</sup>. És important remarcar que, encara que Skinner no ho digui, afirmar una tesi com aquesta implica negar l'absoluta prioritat del context i admetre'n la transcendència. Si un autor està emetent expressions que s'han d'entendre en el marc d'un context que no és el seu context immediat, és que pot transcendir el propi marc lingüístic –negant així el pressupòsit historicista fort i admetent la possibilitat de diàleg amb autors d'altres contextos. En altres paraules, un autor pot entendre els usos lingüístics convencionals d'un altre i entrar-hi en debat. Però, a més, la tesi anterior provoca inevitablement la pregunta per com es pot saber a quin context lingüístic s'està dirigint l'autor. I aquí l'única resposta viable sembla ser atendre a les paraules de l'autor. És la prioritat del text i l'estudi del text –sense no oblidar el context, és clar– allò que ha de guiar un estudiós. Cal recordar que Strauss sempre va defensar llegir els autors del passat tenint molt present, a la vegada, les pròpies lectures d'aquests autors.

Explicades les principals bases de la proposta de Skinner, ara cal parar atenció a la qüestió de la innovació ideològica. Aquesta pot ajudar a millorar la comprensió de la seva proposta. Per fer-ho, es pot analitzar l'article "Moral

---

<sup>554</sup> SKINNER, Q., "Interpretation and the Understanding of Speech Acts". P. 116.

Principles and Social Change”<sup>555</sup>, gairebé elaborat de nou per a la publicació del seu *Visions of Politics. Volume I*.

Skinner planteja una pregunta per encarar aquesta qüestió: quin paper juguen els principis d'un agent a l'hora de motivar les seves accions? L'autor diu que, fins i tot en el cas que s'entengui que els principis d'un agent rarament funcionen com a motius per a l'acció, hi ha una situació en la qual els seus principis són interessants per entendre la conducta de l'agent<sup>556</sup>. Aquesta situació és aquella en la qual l'agent està involucrat en un curs d'acció recognoscible i, a més, pretén legitimar-lo<sup>557</sup>. Skinner para atenció a aquells casos en els quals l'agent no creu en cap dels principis professats i, per tant, els principis no serveixen com a motius per a l'acció. Ho fa per mostrar que, fins i tot en aquests casos, hi ha necessitat de referir-se als principis professats per l'agent si es vol explicar la seva conducta<sup>558</sup>.

Skinner se centra en la figura de “l'innovador ideològic” (“innovating ideologist”), aquell que intenta legitimar una forma de conducta social generalment qüestionada. Seguint la terminologia d'Austin, Skinner diu que l'innovador ideològic d'una banda pretén un efecte perlocucionari consistent a convèncer o persuadir els seus lectors o oients i, d'altra banda, un efecte il·locucionari consistent a demostrar, expressar o sol·licitar aprovació o

---

<sup>555</sup> SKINNER, Q., “Moral Principles and Social Change” a SKINNER, Q. *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*; Cambridge, Cambridge University Press, 2002. P. 145-157.

<sup>556</sup> La referència a la conducta podria causar confusió però està justificada. Per Skinner i seguint a Austin, amb els textos es realitzen accions: defensar posicions, negar-les, subscriure-les irònicament, etc.

<sup>557</sup> SKINNER, Q., “Moral Principles and Social Change”. P. 146.

<sup>558</sup> Ibid. P. 148.

desaprovació en referència a les accions que descriu. Skinner sosté que resseguir el primer tipus d'efecte requereix una feina històrica, mentre que copsar el segon efecte és una feina purament lingüística, “[...] a matter of seeing how the terms in question are applied”<sup>559</sup>.

Skinner diu que l'innovador social vol legitimar conductes qüestionades. El seu objectiu és, doncs, mostrar que un cert nombre de termes que expressen una valoració positiva poden ser aplicats a les seves accions. L'innovador ha de fer front a una dura feina retòrica. Per entendre-la, Skinner demana tenir present dues qüestions. Primerament, que per molt innovador que sigui un autor, en el moment en què es disposa a legitimar les seves accions s'ha de comprometre amb la feina de mostrar que alguns dels termes que expressen una valoració positiva, emprats en el seu temps i espai històric, poden ser aplicats com a descripcions vàlides d'aquelles conductes que l'autor pretén legitimar. Per aconseguir-ho, l'innovador ha de fer veure als seus rivals ideològics que els termes favorables que fan servir per descriure les seves activitats també poden ser emprats per descriure l'activitat proposada per l'innovador. En segon lloc, Skinner reconeix que aquesta explicació no fa justícia plena a la complexitat existent en el procés d'innovació. Per exemple, s'ha d'acceptar que un innovador, per legitimar una determinada conducta, no aconsegueixi fer servir els termes més adequats disponibles en el seu temps<sup>560</sup>.

Skinner localitza dues vies d'innovació social. La primera consisteix a (1) manipular l'acte de parla potencial en certs termes valoratius. L'objectiu de

---

<sup>559</sup> Ibid. P. 149.

<sup>560</sup> Ibid. P. 149-150.

l'agent, diu l'autor, és descriure una acció determinada de manera que deixi clar als seus rivals ideològics que, encara que pot estar fent servir un vocabulari generalment usat per expressar desaprovació, l'està fent servir per expressar aprovació o neutralitat. El que fa l'agent és desafiar els seus rivals ideològics a reconsiderar els sentiments de desaprovació que ells tenen quan usen un terme determinat<sup>561</sup>. Aquesta primera via d'innovació pot ser abordada, a la vegada, a través de dues estratègies. La primera estratègia consisteix (1.1) a introduir nous termes favorables en el llenguatge. Això es pot fer, també, de dues maneres. La primera manera consisteix (1.1.1) simplement a encunyar nous termes com a descriptors de nous principis i aplicar-los a les accions que són qüestionables. Aquest procés, tanmateix, és complicat i rar, admet Skinner. La segona manera consisteix a (1.1.2) prendre un terme que abans era fet servir de forma neutral per emprar-lo ara de forma favorable, aplicant-lo a la descripció de l'acció o actitud que l'agent vol legitimar<sup>562</sup>.

Pel que fa la segona estratègia per a emprar la primera forma d'innovació, aquesta (1.2) busca variar el tipus d'actes de la parla que normalment s'executen amb determinats termes no favorables. A la vegada, això es pot fer de dues maneres. La primera consisteix a (1.2.1) emprar un mot habitualment usat per mostrar desaprovació de manera que passi a expressar neutralitat. L'altra i més radical, consisteix a (1.2.2) emprar un terme que expressava rebuig de manera que expressi aprovació<sup>563</sup>.

---

<sup>561</sup> Ibid. P. 151.

<sup>562</sup> Ibid. P. 151-152.

<sup>563</sup> Ibid. P. 152.

Pel que fa la segona via d'innovació, Skinner afirma que ha estat menys estudiada tot i ser una de les formes d'innovació ideològiques més esteses. Aquesta segona via consisteix a (2) manipular els criteris que s'apliquen a un conjunt de termes condemnatoris. Amb aquesta segona via, el que fa l'innovador ideològic és mostrar als seus rivals que el conjunt de criteris que fan servir per jutjar una actitud de manera favorable, poden també ser aplicats a l'acció o actitud que proposa l'innovador i que ells consideren qüestionable<sup>564</sup>. Per tal d'exemplificar totes aquestes formes d'innovació, hom pot dirigir-se als exemples que el propi Skinner dóna al citat article.

Una de les qüestions que vol mostrar Skinner amb tota la seva argumentació sobre la innovació ideològica és que “It does not follow [...] from the fact that someone's professed principles may be *ex post facto* rationalisations that those principles play no role in explaining their behaviour”<sup>565</sup>. Skinner diu que no es pot passar per alt que les persones tenen sempre motius importants per legitimar les seves conductes quan aquestes semblen qüestionables. Això implica que trobaran necessari, de forma general, afirmar que les seves conductes estan motivades per uns principis acceptats. Una altra implicació important és la següent:

“A further implication is that, even if they were not motivated by any such principle, they will find themselves committed to behaving in such a way that their actions *remain compatible* with the claim that their professed principles genuinely motivated them. To recognise these implications is to accept that the

---

<sup>564</sup> Ibid. P. 153.

<sup>565</sup> Ibid. P. 155.

courses of action open to such agents will in part be determined by the range of existing principles they can hope to profess with some degree of plausibility.”<sup>566</sup>

Skinner dirigeix la discussió, finalment, cap a la següent conclusió:

“[...] the range of terms that innovating ideologists can hope to apply to legitimise their behaviour can never be set by themselves. The availability of such terms is a question about the prevailing morality of their society; their applicability is a question about the meaning and use of the terms involved, and about how far these can be plausibly stretched.”<sup>567</sup>

En aquesta reflexió sobre la innovació ideològica s’observa una diferència fonamental amb Strauss, que és la limitació contextual d’allò que pot fer un agent amb el propi discurs. Skinner es veu obligat a plantejar un equilibri en el seu argument, intentant assegurar la possibilitat d’innovació tot dient que, “en part”, allò que pot dir un autor està determinat pel conjunt de principis existents en el seu temps i que el ventall de termes innovadors no pot ser determinat per ell mateix, sinó pel context moral de la seva societat. En termes straussians es pot acceptar que tot discurs filosòfic parteixi i discuteixi amb unes opinions, amb una tradició determinada o amb un marc moral concret, però la impossibilitat de transcendència del propi marc moral és un supòsit no justificat. L’afirmació straussiana citada en el capítol anterior, segons la qual Aristòtil va introduir virtuts que eren noves en la seva època, en seria un exemple<sup>568</sup>.

---

<sup>566</sup> Idem.

<sup>567</sup> SKINNER, Q., “Moral Principles and Social Change”. P. 156.

<sup>568</sup> STRAUSS, L., *The City and Man*. P. 28.

Fins aquí s'ha introduït el que es poden considerar els elements principals de la metodologia de Skinner. Al llarg de l'explicació han aparegut termes com 'autor', 'context', 'significat' i 'intencions', entre d'altres, que poden ser problemàtics. Així ho ha reconegut el propi Skinner, que ha dedicat algunes de les seves reflexions, a vegades en resposta als seus crítics, a deixar clares les seves posicions respecte aquests termes controvertits. Fer referència a aquestes reflexions forma part de l'exercici necessari per entendre la proposta metodològica de l'autor i és per això que, a continuació, aquesta recerca s'hi adreçarà. L'exposició serà dividida en tres punts en relació a tres grups de qüestions que poden generar controvèrsia: 1) autor, intencions, text i context, 2) racionalitat, veritat i relativisme i 3) els estudis històrics i la seva rellevància filosòfica.

### c) La resposta de Skinner als seus crítics: un contextualisme no relativista

#### c.1. Autor, intencions, text i context

Skinner és conscient dels problemes que pot causar la seva aposta d'anar a buscar les intencions de l'autor en dir allò que deia, especialment després de les reflexions postmodernes. La qüestió és abordada a "Motives, Intentions and Interpretation"<sup>569</sup>, text basat en un article originalment publicat l'any 1972. Skinner entén que la filosofia post-moderna ha establert un autèntic desafiament al projecte humanista d'interpretació dels textos. Davant d'això, l'historiador vol discutir fins a quin punt es pot seguir parlant de recuperar

---

<sup>569</sup> SKINNER, Q., "Motives, Intentions and Interpretation" a SKINNER, Q., *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*. P. 90-102.



motius i intencions dels autors, així com distingir lectures adequades de les que no ho són<sup>570</sup>. Skinner té en compte diverses d'aquestes crítiques, entre les quals hi ha l'anunci de la mort de l'autor per part de Michel Foucault i Roland Barthes o l'atac radical a la idea d'interpretació textual llançat per Jacques Derrida.

Skinner afirma que en el si d'aquests atacs s'han barrejat indistintament diversos sentits de 'significat', que l'autor britànic entén que va la pena distingir per abordar la qüestió. Un primer sentit de significat (significat<sub>1</sub>) correspon a la resposta a la següent pregunta: què volen dir les paraules o les frases en un text determinat?<sup>571</sup> Per Skinner, Derrida parlaria d'aquest tipus de significat quan parla de la impossibilitat de recuperar el significat d'un text, recuperació que associa al logocentrisme: que els significats s'originen en el món i són copsats per nosaltres gràcies a la capacitat del llenguatge de referir coses<sup>572</sup>.

El segon sentit de significat (significat<sub>2</sub>) correspon a la resposta a la pregunta següent: què significa un text per a mi? Skinner considera que els autors lligats a la fenomenologia són els que s'han interessat principalment per aquest segon sentit de significat, entre els quals destaca Paul Ricoeur. Per Ricoeur, els textos podien tenir un significat original, però les propietats polisèmiques i metafòriques del llenguatge, sumades al pas del temps, provoquen que el text adquireixi una esfera de significat autònoma que es distancia de les intencions de l'autor. L'autor francès suggeriria fixar-se en aquests significats públics i canviants dels textos, més que no pas en aquells que els autors haurien volgut

---

<sup>570</sup> Ibid. P. 90.

<sup>571</sup> Ibid. P. 91.

<sup>572</sup> Idem.

donar-los<sup>573</sup>. Encara entre els autors que s'han preocupat per aquest segon tipus de significat, Skinner introdueix la figura de Stanley Fish, que hauria afirmat que la resposta del lector no és envers el significat, sinó que aquesta mateixa resposta és el significat. D'això, Fish en deriva la idea que l'únic significat que s'ha de recuperar és aquell creat pel lector<sup>574</sup>.

Un tercer tipus de significat (significat<sub>3</sub>) correspon a la resposta a la següent pregunta: què volia dir un autor amb allò que deia en un determinat text? Skinner està interessat en aquest sentit de significat i en fins a quin punt es pot aspirar a recuperar les intencions i motius de l'autor estudiat. L'historiador anglès dóna alguns arguments contraris a aquesta recuperació. Un d'ells és aquell que diu que les intencions i motius són interns als textos<sup>575</sup>. Un segon argument, contrari, és que no s'han de recuperar les intencions perquè són quelcom extern als textos, argument a la vegada lligat a diverses raons: la impossibilitat de recuperar-los perquè són entitats privades a les quals no es pot arribar; el fet que les intencions i els motius constitueixen un mal criteri per entendre un text; la irrellevància de les intencions i motius en la determinació del significat d'un text<sup>576</sup>.

Skinner respon amb diverses afirmacions. Certament, les intencions i motius poden ser irrellevants per copsar alguns dels sentits de significat abans plantejats, però no tots. Comprendre les intencions i motius d'un autor és entendre la relació de l'autor amb el propi text i, per tant, conèixer les

---

<sup>573</sup> SKINNER, Q., "Motives, Intentions and Interpretation". P. 92.

<sup>574</sup> Ibid. P. 92-03

<sup>575</sup> Ibid. P. 94.

<sup>576</sup> Ibid. P. 95.

intencions de l'autor és conèixer elements importants com ara si estava fent broma o essent irònic quan escrivia<sup>577</sup>.

La segona resposta de Skinner és decisiva per entendre la seva metodologia. L'autor afirma que entendre les intencions de l'autor no és entendre un conjunt d'estats mentals interns a l'escriptor que hom estudia. Per mostrar-ho, Skinner adapta l'exemple de Wittgenstein en el qual un home, des d'una certa distància, mou els braços. Entendre que aquest home no està, per exemple, traient-se una mosca molesta de sobre sinó que està advertint del perill d'un bou que es dirigeix cap a una altra persona, és copsar les seves intencions. A la vegada, copsar aquestes intencions no és una qüestió d'anar a cercar estats mentals de l'home que fa l'advertència, sinó de copsar les convencions lingüístiques que permeten entendre l'acte de l'agent com un acte d'advertència. Skinner sosté que, en tant que el significat d'una situació com aquesta és entès intersubjectivament, les intencions de l'agent en qüestió han de ser entitats d'un manifest caràcter públic<sup>578</sup>.

La tercera resposta de Skinner, també fonamental per entendre què vol dir, consisteix en la distinció entre motius i intencions. L'autor reconeix que, efectivament, els motius són quelcom extern als textos i, per tant, poden ser irrelevants per copsar el significat (en tots tres sentits) dels textos d'un autor. La distinció entre motius i intencions, doncs, és fonamental:

---

<sup>577</sup> Ibid. P. 96.

<sup>578</sup> Ibid. P. 97.

“To speak of a writer’s motives seems invariably to speak of a condition antecedent to, and contingently connected with, the appearance of their works. But to speak of a writer’s intentions may either be to refer to a plan or design to create a certain type of work (an intention to do x) or else to refer to an actual work in a certain way (as embodying a particular intention in x-ing). In the former case we seem (as in talking about motives) to be alluding to a contingent antecedent conditions of the appearance of the work. But in the latter we seem to be alluding to a feature of the work itself.”<sup>579</sup>

L’interès de Skinner rau en aquesta darrera accepció del terme ‘intencions’. En aquest sentit, no està tan interessat –seguint els termes d’Austin- en les intencions perlocucionàries d’un acte de parla (l’efecte que es busca al emetre’l) sinó en les intencions il·locucionàries (allò que s’està fent quan l’emet: criticar defensar, fer broma, mostrar-se neutral, etc.). Buscar aquesta segona classe d’intencions requereix un mètode determinat d’estudi i equival a estar interessat en la recerca del que ell ha plantejat com a significat. En altres paraules, buscar aquestes intencions és:

“[...] to be in a position to characterise what the writer was doing –is to be able to say that he or she must have been intending, for example, to attack or defend a particular line of discourse, and so on. But to be able to characterise a work in such a way, in terms of its intended illocutionary force, is equivalent to understanding what the writer may have *meant by* writing in that particular way.”<sup>580</sup>

---

<sup>579</sup> Ibid. P. 98.

<sup>580</sup> Ibid. P. 100.

Finalment, és important destacar dues advertències llençades pel mateix Skinner. En cap cas s'està afirmant que recuperar el significat original pretès per l'autor del passat sigui l'única feina hermenèutica que cal dur a terme. Skinner no té problemes en admetre que un text pugui tenir un significat més enllà del que pretenia un autor. Simplement considera important per a entendre un text copsar les intencions de l'autor, és a dir, allò que feia al escriure allò que escrivia: atacar una posició, defensar-la, etc. Skinner també diu que la seva proposta no implica que s'hagi de lligar la interpretació a allò que un autor determinat digués sobre les seves intencions:

“I see no difficulty about reconciling the claim that we need to be able to characterise a writer's intentions if we are to interpret the meaning<sub>s</sub> of their works with the claim that it may sometimes be appropriate to discount their own accounts of what they were doing.”<sup>581</sup>

En aquest punt, Strauss només hi hauria estat d'acord amb matisos. Un autor podria estar emetent una informació falsa en determinat moment, però les seves afirmacions en d'altres punts permetrien entendre la falsedat de la primera i el perquè d'aquesta falsedat.

Fruit de les reflexions anteriors, Skinner defineix, de forma encara més precisa, què entén per la feina de l'historiador de les idees polítiques:

“We need to focus not merely on the particular text in which we are interested but on the prevailing conventions governing the treatment of the issues or themes

---

<sup>581</sup> Ibid. P. 101.

with which the text is concerned. This injunction gains its force from the consideration that any writer will normally be engaged in an intended act of communication. It follows that whatever intentions a writer may have, they must be conventional in the strong sense that they must be recognisable as intentions to uphold some particular position in argument, to contribute to the treatment of some particular topic, and so on. It follows in turn that to understand what a writer may have been doing in using some particular concept or argument, we need first of all to grasp the nature and range of things that could recognisably have been done by using that particular concept, in the treatment of that particular theme, at that particular time.”<sup>582</sup>

Segons el punt de vista straussià, l'estudi del context pot ser pertinent però no pot ser, mai, l'element central d'un estudi històrico-filosòfic. De ben segur que un autor pot dirigir-se i es dirigeix a una comunitat o a una tradició de pensament amb unes convencions lingüístiques determinades. Però és en l'estudi del propi text i no del context on hom pot trobar la clau per saber si l'autor s'està distanciant o no d'aquests usos convencionals. Strauss, és clar, no compartia la determinació historicista segons la qual tots els usos comunicatius estan determinats per les convencions lingüístiques immediates.

Fins aquí s'han mostrat un conjunt d'especificacions que són necessàries per entendre com Skinner concep les qüestions relatives a l'autor i a les seves intencions. Convé afegir-hi, ara, la discussió sobre la relació entre autor, text i context.

---

<sup>582</sup> Ibid. P. 101-102.

Quan Skinner demana atendre als contextos dels textos estudiats per tal de copsar les intencions dels autors en escriure'ls, convé tenir present exactament què està demanant l'historiador. Skinner afirma que la seva metodologia suposa, en el fons, desafiar la distinció text-context. Realment, la seva proposta dóna poca importància a la figura de l'autor. Com ja s'haurà pogut apreciar, la seva recerca de les intencions no porta, tant a la figura de l'autor, com al conjunt de discursos del seu temps –ja que les intencions es reconeixen en l'acte comunicatiu que és públic i depèn del context lingüístic de l'autor. El mateix Skinner reconeix que el tipus d'historiador que descriu és aquell que està interessat en els llenguatges de debat i només després en la relació entre les contribucions individuals i aquests llenguatges com un tot<sup>583</sup>. En altres paraules, allò que Skinner cerca és sobretot una propietat dels textos<sup>584</sup>. Aquesta demanda no és incompatible amb l'aproximació straussiana als textos si no fos perquè la darrera demana admetre la possibilitat d'un trencament entre context i text, trencament que només es pot copsar en l'atenció primordial vers el text.

A tot allò dit sobre autor, intencions, text i context, convé afegir-hi una precisió important. Skinner, en cap cas, està demanant un trasllat al lloc de l'autor per tal de pensar com ell havia fet. La raó de la falta de necessitat d'aquesta estratègia hermenèutica és que, seguint Wittgentein, Skinner sosté que les intencions amb les quals s'efectua un acte de la parla han de ser, per principi, públicament reconegudes<sup>585</sup>. Strauss hauria admès aquesta tesi: el filòsof es dirigeix a bons ciutadans i, sobretot, a futurs filòsofs –que han de poder

---

<sup>583</sup> SKINNER, Q., "Interpretation and the Understanding of Speech Acts". P. 118.

<sup>584</sup> Idem.

<sup>585</sup> SKINNER, Q., "Interpretation and the Understanding of Speech Acts". P. 119.

entendre els seus textos a nivell superficial i, per tant, emprarà les convencions lingüístiques imperants. Tanmateix, a un nivell més profund, el text pot contenir innovacions la descoberta de les quals només es pot obtenir dels propis usos lingüístics presents en el text. La prioritat ha d'estar en el text –una prioritat que en cap cas hauria de fer prescindible el coneixement dels entorns de debat amb els quals es relaciona l'autor estudiat.

### c.2. Racionalitat, veritat i relativisme

Per abordar el conjunt de qüestions relatives a com Skinner entén la racionalitat, la relació entre l'historiador i la veritat, i com l'autor s'enfronta a les acusacions de relativisme rebudes, convé dirigir-se a l'article "Interpretation, Rationality and Truth", adaptació de la secció central del seu article "A Reply to my Critics" de l'any 1988.

Skinner es pregunta per la relació que l'historiador ha de mantenir amb les creences del passat i la seva veritat o falsedat. L'autor britànic respon que l'historiador no hauria d'introduir la qüestió de la veritat en les seves explicacions sobre les creences pretèrites estudiades<sup>586</sup>. El problema que veu Skinner en introduir la qüestió de la veritat en els estudis històrics és que, en fer-ho, sovint s'assumeix per part de l'historiador que, si les creences estudiades són falses, és degut a un error racional. Això, a la vegada, és fer equivalent la racionalitat a allò que l'historiador jutja vertader. Aquesta manera de procedir exclou la possibilitat que creences que actualment es consideren falses

---

<sup>586</sup> SKINNER, Q. "Interpretation, Rationality and Truth". P. 27-56.



poguessin haver estat perfectament defensades racionalment<sup>587</sup> en un context passat. En aquest punt és important veure què entén per racionalitat l'autor:

“When I speak of agents having rational beliefs, I mean only that their beliefs (what they hold to be true) should be suitable beliefs for them to hold true in the circumstances in which they find themselves. A rational belief will thus be one that an agent has attained by some accredited process of reasoning. Such a process will in turn be one that, according to prevailing norms of epistemic rationality, may be said to give the agent good grounds for supposing (as opposed to merely desiring or hoping) that the belief in question is true.”<sup>588</sup>

Pel que fa aquesta qüestió, Skinner mostra la crítica feta per determinats seguidors de Wittgenstein consistent a afirmar que jutjar la racionalitat de les creences és apel·lar a criteris externs de racionalitat de caire objectiu, uns criteris supra-culturals als quals no és possible accedir. Per tant, diuen aquests crítics, jutjar la racionalitat d'unes creences és sempre fer-ho des del propi marc epistèmic i constitueix una intrusió injustificada<sup>589</sup>. Skinner no està d'acord amb l'aplicació d'aquesta crítica a la seva proposta. Tot i així, la raó no és que cregui en l'existència del citat marc objectiu o criteri extern de racionalitat. Quan l'historiador skinnerià jutja la racionalitat de les creences d'un autor estudiat, ho fa estudiant detalladament el conjunt de normes per a l'adquisició i justificació de creences d'una societat determinada. El que està observant és si l'autor en qüestió no copsa, abandona, manipula o desafia el conjunt de criteris

---

<sup>587</sup> Ibid. P. 31.

<sup>588</sup> Idem.

<sup>589</sup> SKINNER, Q. “Interpretation, Rationality and Truth”. P. 37.

estàndard de racionalitat epistèmica del seu temps<sup>590</sup>. Així doncs i en resposta a la crítica dels deixebles de Wittgenstein, quan l'historiador estudia de la manera proposada per Skinner, no està aplicant els propis criteris de racionalitat al passat i encara menys aplicant *el* criteri de racionalitat al passat.

Sobre aquesta reflexió Strauss advertiria del perill que s'estan assumint uns determinats postulats filosòfics abans d'iniciar l'estudi dels textos: s'està assumint que no hi pot haver una racionalitat humana com a tal, sinó que tota racionalitat és contextual o històrica i, per tant, s'està considerant que una determinada filosofia—aquella que neix del gir lingüístic—, i no la dels autors del passat, és l'encertada. Una vegada més, això implicarà que no s'està entenent els autors del passat tal com ells es van entendre a si mateixos, sinó pretesament millor. Skinner intenta respectar la comprensió històrica genuïna parlant de racionalitats diverses com a quelcom separat de la veritat però, tal com mostra Strauss, això ja és aplicar unes conclusions filosòfiques a autors que no les haurien pogut compartir. Parlar de la racionalitat del temps de Plató o d'Aristòtil com d'una racionalitat merament històrica és establir un postulat absolutament extern als citats autors. Seguint Strauss, sembla més pertinent parlar del conjunt d'opinions amb les quals els autors van entrar en debat i observar els seus arguments en relació a aquestes opinions. Ja s'ha vist que, fins i tot des dels postulats de Skinner, es pot parlar de transcendència del context i, per tant, de diàleg amb els autors del passat. Així doncs, un cop s'han entès els arguments en el context del seu temps, és possible introduir la pregunta per la veritat de les doctrines estudiades. Si el que preocupa a Skinner és que es pretengui jutjar la veritat d'una doctrina abans d'haver-ne comprès bé els

---

<sup>590</sup> Idem.

arguments, aquí Strauss assentiria afirmant que abans de jutjar una doctrina cal haver-la comprès adequadament.

Finalment, Skinner dóna una regla interpretativa: “The golden rule is that, however bizarre the beliefs we are studying may seem to be, we must begin by trying to make the agents who accepted them appear as rational as possible”<sup>591</sup>. Per aplicar aquesta regla, l'historiador ha de seguir tres preceptes. Primer, tot i admetre la possibilitat de la ironia o la broma, cal entendre els textos com afirmacions sinceres del que l'autor creia. Segon, tot i l'estranyesa que les seves afirmacions puguin causar, cal considerar que aquestes formaven part efectivament d'allò que l'autor creia. Finalment i en tercer lloc, s'ha de relacionar la creença estudiada amb el context de creences que permetien donar-li suport. Cal copsar el conjunt de creences i pressuposicions que permetien considerar la creença estudiada com a vertadera<sup>592</sup>.

Skinner afirma que, fins i tot la percepció d'un fet simple, està mediatitzada per les creences i els llenguatges del qui percep. L'explicació d'un mateix fet per part de dos agents pot canviar en funció de les eines (llenguatge i creences) de les quals disposen<sup>593</sup>. En cap cas aquesta afirmació implica que els dos agents no estiguin davant d'un mateix fet o que s'hagi de negar que hi ha fets. És simplement reconèixer que les creences i llenguatges amb els quals les persones s'adrecen als fets tenen un paper important a l'hora d'explicar-los<sup>594</sup>. Fer-ho és considerar que els conceptes que empren no són imposats pel món, sinó que són

---

<sup>591</sup> SKINNER, Q. “Interpretation, Rationality and Truth”. P. 40.

<sup>592</sup> Ibid. P. 40-42.

<sup>593</sup> Ibid. P. 45.

<sup>594</sup> Idem.

allò que les persones porten al món per entendre'l. L'historiador insisteix en aquest punt en el fet que no està defensant cap forma d'idealisme:

"I do not mean to deny the existence of a mind-independent world that furnishes us with observational evidence as the basis of our empirical beliefs. I am only arguing that, as Hilary Putnam has put it, there can be no observational evidence which is not to some degree shaped by our concepts and thus by the vocabulary we use to express them."<sup>595</sup>

La concepció sobre la racionalitat exposada per Skinner podria topar amb la crítica segons la qual es fa molt difícil traslladar-se a les racionalitats passades. Tanmateix, l'autor no demana re-crear l'experiència dels homes del passat. El que demana és, tant com sigui possible, pensar en els termes que ells ho haurien fet. Això no consisteix en un trasllat als estats mentals dels autors del passat, sinó a localitzar els conceptes, les distincions i les cadenes de raonaments que podien fer en el temps on visqueren<sup>596</sup>. Skinner insisteix, a més, a negar que això impliqui fer una feina de traducció als nostres conceptes i distincions, sinó que cal intentar anar als dels autors del passat.

La pregunta sobre la veritat i el judici de les creences estudiades per part de l'historiador torna a la superfície en aquest punt. És legítim contradir les creences dels autors del passat amb les pròpies? És legítim adscriure als autors del passat conceptes que ells no haurien tingut manera d'expressar

---

<sup>595</sup> SKINNER, Q. "Interpretation, Rationality and Truth". P. 46.

<sup>596</sup> Ibid. P. 47.

lingüísticament?<sup>597</sup> Es podria pensar que Skinner està plantejant la possibilitat del propi debat amb els autors del passat, per bé que la segona pregunta té implicacions diferents de la primera. Si el que vol dir Skinner és que debatre amb els autors del passat és atribuir-los conceptes que ells no tenien, això equival a negar la possibilitat de traduir conceptes passats a expressions presents, una impossibilitat que caldria argumentar. A més, s'hauria de negar la possibilitat que la racionalitat humana, pel fet de ser humana, sigui capaç de fer aquest exercici de traducció. Si es té en compte, a més, la possibilitat que les preguntes fonamentals es refereixin a experiències humanes fonamentals, la impossibilitat d'aquesta traducció i comprensió queda notablement qüestionada.

La resposta de Skinner a les dues preguntes anteriors és matisada. Fer el que proposaven aquelles preguntes és legítim si el que es persegueix no és tant comprendre què creien els autors del passat, sinó veure el lloc que les seves creences ocupen en narratives més extenses<sup>598</sup>. Hi ha una altra situació en la qual es podria respondre afirmativament a les preguntes anteriors i, fins i tot, descartar les descripcions fetes pels autors del passat. Aquesta situació es dona quan es volen emprar les pròpies formes de descripció, que es consideren més riques, per entendre les conductes passades. En aquest cas, s'estan aplicant conscientment descripcions que els autors del passat, naturalment, no haurien comprès, al menys inicialment<sup>599</sup> (Skinner parla aquí d'emprar la psicoanàlisi, per exemple, per entendre la conducta dels avantpassats). En canvi, si el que es

---

<sup>597</sup> Ibid. P. 49.

<sup>598</sup> Idem.

<sup>599</sup> SKINNER, Q. "Interpretation, Rationality and Truth". P. 50.

busca és entendre les creences de l'autor en el marc de la racionalitat del seu temps, cal anar als contextos de creences i raonaments que tenia a la seva disposició.

És pertinent comentar l'acusació de relativisme rebuda per Skinner. La seva afirmació sobre la racionalitat del passat ha portat a alguns autors a considerar que Skinner sostenia una posició relativista. Però en cap cas ha lligat el fet que per un autor del passat una creença fos racionalment defensable, per exemple la creença en bruixes a l'Europa moderna, amb el fet que aquesta creença fos vertadera. En paraules més clares, Skinner afirma que “[...] I have merely observed that the question of what it may be rational for us to hold true will vary with the totality of our beliefs. I have never put forward the reckless and completely different thesis that truth itself can vary in the same way”<sup>600</sup>. És important atendre als comentaris que fa Skinner sobre aquesta qüestió, perquè hi ha en joc un correcte enteniment de la seva proposta:

“I have certainly claim that, when we say of a given belief that we hold it true, what we are saying is that we find it rationally acceptable. But this is not to claim, as the conceptual relativist does, that there is nothing more to truth than acceptability. Unlike the relativist, I am not trying to offer a definition of truth. I am not in general talking about truth; I am taking about what different peoples at different times may have had good reasons by their lights for holding true, regardless of whether we ourselves believe that what they held true was in fact the truth.”<sup>601</sup>

---

<sup>600</sup> Ibid. P. 52.

<sup>601</sup> Idem.

Skinner considera que la qüestió de la veritat en relació a la seva proposta s'ha exagerat. En la majoria de casos, la qüestió de la veritat queda fora de la feina de l'historiador. Skinner insisteix també que ell no defensa que s'hagi de descartar la possibilitat de preguntar-se per la veritat de les creences d'un autor passat pel simple fet que aquestes només poden ser enteses en relació al conjunt de la forma de vida de la qual formen part. Simplement afirma que l'interès de l'historiador és anar a trobar els punts de vista dels autors i, en fer-ho, l'historiador en té prou amb fer servir el concepte de racionalitat, no el de veritat<sup>602</sup>.

Ja s'ha vist que Strauss hauria protestat davant d'aquestes afirmacions. Segurament, hauria advertit de la possibilitat que, encara que la forma de vida de la qual forma part un autor permeti entendre les seves afirmacions, hi ha una forma de vida humana que transcendeix aquests contextos: hi ha experiències que són comunes a tots els contextos. La influència contextual ha de ser tinguda en compte, però aquesta no impossibilita la possibilitat de transcendir-la. Per altra banda, Strauss hauria defensat la necessitat de preguntar-se per la veritat com a incentiu bàsic per intentar entendre de veritat una doctrina del passat. El genuí esforç pel coneixement –convé recordar socràticament– només pot procedir de la consciència de la pròpia ignorància.

Skinner insisteix en el fet que ell no propugna la relativitat de tots els valors. La investigació històrica que proposa és una invitació, precisament, a oferir mitjans per veure què es creu i per què es creu i per posar a prova les pròpies creences davant possibles alternatives, a més de millorar les pròpies creences si hom creu que les alternatives són possibles i desitjables. Per Skinner, atacar uns estudis

---

<sup>602</sup> SKINNER, Q. "Interpretation, Rationality and Truth". P. 52-53.

com els que proposa no és una defensa de la raó, sinó que es tracta d'un atac a la societat oberta<sup>603</sup>.

Així doncs, sembla que Skinner intenti preservar la seva defensa d'una atenció als contextos lingüístics i intel·lectuals de l'equiparació amb el relativisme. Si això és així, però, ha de ser possible la transcendència dels contextos i la possibilitat de posar en debat tesis emeses en contextos de racionalitat diferents. I això pressuposa una base comuna sobre la qual argumentar. Cal concloure, doncs, que Skinner fa servir uns postulats filosòfics per a una tasca que es merament metodològica intentant evitar el que són les implicacions evidents d'aquests postulats metodològics. El resultat és una metodologia historiogràfica que, en molts casos, és compatible amb la de Strauss però que, sovint, conté unes assumpcions o pressupòsits amb els quals Strauss no hauria estat d'acord i que, per a ell, haurien suposat l'assumpció de veritats abans de procedir a l'estudi dels autors del passat –una assumpció altament arriscada si es pretén entendre genuïnament. Skinner correria el risc de no poder satisfer, així, la seva demanda de comprendre un autor en els seus propis termes.

### c.3. Antiquaris i filòsofs: la rellevància filosòfica dels estudis històrics

La metodologia d'Skinner i, especialment, el seu atac a l'existència de problemes perennes ha suscitat diverses crítiques, sobretot des de l'àmbit de la filosofia. A continuació s'analitzaran, de forma breu, algunes d'aquestes crítiques i les respostes donades per l'autor. Després de la seva crítica a la historiografia precedent, no pretén afirmar que els estudis de la història de la filosofia no

---

<sup>603</sup> SKINNER, Q., "Interpretation and the Understanding of Speech Acts". P. 127.



tinguin cap valor filosòfic<sup>604</sup>. Tanmateix, és raonable pensar que, si el mètode proposat consisteix en l'estudi de conceptes polítics lligats a diversos contextos passats, aparegui la pregunta per la possibilitat de posar a debat idees aparegudes en contextos diferents. Skinner afirma que:

“The very fact, it seems to me, that the classic texts are concerned with their own problems, and not necessarily with ours, is what gives them their ‘relevance’ and current philosophical significance. The classic texts, especially in moral, social and political theory, can help us to reveal –if we will let them- not the essential sameness but rather the variety of viable moral assumptions and political commitments.”<sup>605</sup>

Per Skinner, descobrir en la història de les idees que no hi ha conceptes intemporals, sinó només els diversos conceptes emprats en les diverses societats, suposa descobrir no només una veritat sobre el passat, sinó sobre nosaltres mateixos<sup>606</sup>. Aquí Skinner està posant èmfasi en el valor filosòfic que té el reconeixement de la contingència de moltes de les pròpies creences i, per tant, l'obertura a la reflexió crítica sobre les mateixes, fins i tot aquelles que semblen necessàries. Aquest és el valor filosòfic de l'estudi històric. Ara bé, l'historiador conclou:

“To demand from the history of thought a solution to our own immediate problems is to commit not merely a methodological fallacy but something like a moral error. But to learn from the past –and we cannot otherwise learn at all- the

---

<sup>604</sup> SKINNER, Q., “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. P. 88.

<sup>605</sup> Idem.

<sup>606</sup> SKINNER, Q., “Meaning and Understanding in the History of Ideas”. P. 89.

distinction between what is necessary and what is contingently the product of our own local arrangements is to learn one of the keys to self-awareness itself.”<sup>607</sup>

Anys després d’aquestes afirmacions, Skinner tornà a parlar de la importància filosòfica dels estudis històrics. Ho va fer davant l’acusació segons la qual la seva metodologia aboca a la mera feina d’antiquari, a un passeig per un cementiri<sup>608</sup>. Skinner considera que aquesta crítica falla a l’hora de veure allò que es pot aprendre d’un mateix en l’estudi de modes no familiars de pensament. Concretament, la rellevància dels estudis proposats per Skinner descansa:

“[...] in their capacity to help us stand back from our own assumptions and systems of belief, and thereby to situate ourselves in relation to other and very different forms of life. To put the point in the way that Hans-Georg Gadamer and Richard Rorty have more recently done, such investigations enable us to question the appropriateness of any strong distinction between matters of ‘merely historical’ and of ‘genuinely philosophical’ interest, since they enable us to recognise that our own descriptions and conceptualisations are in no way uniquely privileged.”<sup>609</sup>

Així doncs, la rellevància de la investigació històrica es troba en el caràcter aliè de les creences que l’historiador descobreix. L’estudi històric permet qüestionar allò que es donava per segur o permet trobar alternatives a plantejaments que es consideraven necessaris. Són aquests tipus d’estudis els que subministren, en paraules de Skinner, “[...] the best means of preventing our current moral and

---

<sup>607</sup> Idem.

<sup>608</sup> SKINNER, Q., “Interpretation and the Understanding of Speech Acts”. P. 125.

<sup>609</sup> Idem.

political theories from degenerating too easily into uncritically accepted ideologies”<sup>610</sup>.

La reflexió straussiana permet fer algunes crítiques a aquesta manera d’entendre el valor de l’estudi del passat. Primer, un acord total amb la idea que l’estudi del pensament passat allibera la persona dels postulats assumits com a segurs. Això mateix era el que va reclamar Strauss al llarg de tota una vida acadèmica. En segon lloc, però, Strauss hauria criticat que aquest aprenentatge demani –o sigui fruit de– la negació de l’existència de problemes permanents. Si hom pot veure en l’estudi del passat una alternativa a allò que creu en el present és que aquella és una alternativa humana i capaç de competir amb els postulats presents sobre una esfera de vida que és compartida amb l’autor del passat. Si una alternativa ja és entesa com a llunyana, errònia o impossible, difícilment pot qüestionar allò que es dóna per segur perquè difícilment es pot concebre com a alternativa. El que demana Skinner, llavors, pressuposa i no nega en cap cas allò que defensava Strauss.

---

<sup>610</sup> SKINNER, Q., “Interpretation and the Understanding of Speech Acts”. P. 126.

Aquesta breu anàlisi sobre la relació entre Leo Strauss i Quentin Skinner ofereix les següents conclusions:

1. Molt sovint, les crítiques de Skinner a Strauss es demostren injustificades. Els problemes que Skinner localitza en la manera d'estudiar el pensament del passat no són necessàriament fruit d'assumir la presència d'uns problemes fonamentals, sinó que podien ser causa, perfecta i senzillament, d'una lectura incorrecta –incorrecta també des del criteri straussià.

2. La demanda de Skinner d'atendre als contextos pot ser assumida com a raonable des d'un punt de vista straussià. El que és insostenible des d'aquest mateix punt de vista és l'assumpció d'una determinació contextual sobre el text, tal com Skinner fa en certs moments –per bé que, posteriorment, defensi altres tesis que requereixen negar aquesta determinació. A més, aquesta assumpció suposa caure en el mateix error que Strauss observava en l'historicisme: acabar intentant entendre l'autor del passat millor del que es va entendre a si mateix.

3. Skinner planteja una metodologia hermenèutica emprant postulats filosòfics dels quals no sempre sembla acceptar-ne les implicacions. Quan es desvia d'aquestes implicacions, la seva perspectiva no s'allunya tant de la de Strauss com podria semblar: comparteixen preocupacions i l'afirmació de la possibilitat de debatre amb els autors del passat, un debat que no es pot dur a terme sense abans haver entès adequadament l'autor estudiat.

## 6.2 *Seguir reclamant la Gran Conversa: de la història a la naturalesa*

Es pot considerar que la proposta de Strauss és més rigorosa que la de Skinner amb la pretensió d'entendre un autor del passat tal com ell es va entendre a si mateix. Skinner ja s'acosta als textos passats assegurant la correcció de les teories sobre el llenguatge de diversos autors contemporanis amb el risc de no respectar, així, allò que l'autor estudiat sostenia. Aquest podria ser un pressupòsit que no permetés entendre quelcom de la màxima rellevància en els autors del passat.

En canvi, Strauss proposa assumir l'existència de problemes fonamentals. Però, si es respecta el caràcter eminentment zetètic que sembla il·luminar la filosofia straussiana, aquesta assumpció ha de ser només una hipòtesi a l'espera de ser confirmada i no implica l'acceptació de cap doctrina metafísica. L'historiador rigorós ha d'estar disposat, doncs, a posar totes les seves assumpcions entre parèntesi, també aquella que donaria al seu estudi, sens dubte, la categoria d'un diàleg possible amb el passat: la continuïtat d'uns problemes fonamentals. L'historiador ha d'estar disposat a esperar a veure si els seus estudis confirmen aquesta continuïtat o no, vigilant que aquesta espera no contamine l'aproximació al text. Això implica que aquest estudi, d'entrada, no pot basar-se en res més que en l'amor pel coneixement. No hi ha justificació racional, a priori, per a la *Gran Conversa*<sup>611</sup>.

---

<sup>611</sup> Pangle i Tarcov també han reconegut el caràcter hipotètic de la justificació de la filosofia en Strauss, encara que sense aportar proves textuais –cosa que sí que fa la present investigació.

Transcendent la proposta straussiana, però, es poden trobar altres raons que poden fer pensar en l'esperança d'un valor de la *Gran Conversa*. És important remarcar que un rigorós estudi del passat tal com Strauss l'ha defensat sempre requerirà que aquesta sigui una suposició a l'espera de ser confirmada, però en cap cas un postulat metafísic que orienti i, per tant, també pugui contaminar la lectura de l'estudiós del pensament. Es tracta del que es podria anomenar "la suposició de les experiències fonamentals humanes", una idea que es pot obtenir de la reflexió que ha fet una autora gens sospitosa de ser propera a Strauss: Martha Nussbaum.

L'autora estatunidenca fa la reflexió següent en el marc d'un debat sobre la presència del relativisme en les teories de la virtut. Tanmateix, les seves reflexions en aquest camp són extrapolables a la qüestió que ocupa aquesta recerca. En un article titulat 'Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach'<sup>612</sup>, l'autora sosté que a cada virtut li pertoca una esfera d'experiència determinada<sup>613</sup>. En tota vida humana es podrien trobar esferes com les de la por al perill, els apetits del cos i el seus plaers, la distribució dels recursos, la gestió d'allò que és propi, les actituds sobre la pròpia persona, l'associació amb els altres, l'actitud davant la bona o mala fortuna dels altres, la vida intel·lectual o la planificació de la pròpia vida i la conducta<sup>614</sup>.

---

Vegi's PANGLE, T., TARCOV, N., "Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy". P. 916.

<sup>612</sup> NUSSBAUM, M., "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach" a NUSSBAUM, M., SEN, A., (Ed.) *The Quality of Life*. Oxford, Clarendon Press, 1993. P. 242-269.

<sup>613</sup> Ibid. P. 263-264.

<sup>614</sup> Ibid. P. 246.

L'autora també afirma que una perspectiva aristotèlica com la que ella defensa permet respectar el paper que els contextos culturals i lingüístics juguen a l'hora d'influenciar l'aproximació de les persones a la realitat que les envolta. Així mateix, Nussbaum admet el paper que els marcs morals i lingüístics tenen a l'hora de concebre les idees morals, de la mateixa manera que reconeix que no es pot efectuar una aproximació neutral a la realitat, al marge dels propis marcs referencials<sup>615</sup>. Ara bé, l'autora també sosté que aquest reconeixement no implica el relativisme moral ni la impossibilitat de posar a debat dues o més propostes teòriques sorgides en contextos diferents<sup>616</sup>, precisament perquè cada concepció moral contextualment diferenciada comparteix la referència a unes esferes d'experiència humana que són comunes.

Es pot considerar que és possible un acord entre la proposta straussiana i l'aproximació que planteja Nussbaum, que defensa la necessitat de tenir en compte les particularitats contextuals a l'hora d'entendre una proposta teòrica o idea moral, tot mantenint a la vegada la possibilitat d'un diàleg objectiu. Aquest diàleg objectiu consisteix a valorar com cada proposta teòrica descriu, explica i proposa accions en relació a una esfera d'experiència determinada. Ara bé, aquest diàleg no s'abstraurà, seguint també a Skinner, de les particularitats contextuals sinó que començarà pel seu coneixement. Així:

“The standards used in such criticisms must come from inside human life. (Frequently they will come from the society in question itself, from its own rationalist and critical traditions.) And the inquirer must attempt, prior to

---

<sup>615</sup> Ibid. P. 260.

<sup>616</sup> Idem.

criticism, to develop an inclusive understanding of the conceptual scheme being criticized, seeing what motivates each of its parts and how they hang together.”<sup>617</sup>

Nussbaum convida a pensar que és possible que els éssers humans, pel fet de ser humans, comparteixin unes esferes comunes d'experiència que generarien allò que Strauss va anomenar “problemes fonamentals”. El llenguatge tindria un paper en l'aproximació humana al món però aquesta seria una experiència natural que es podria localitzar i avaluar. Cal ser, tenint present l'advertència de Skinner, molt prudent a l'hora d'establir continuïtats i cal reconèixer també les particularitats discursives referides a aquestes esferes. Això és fonamental per entendre els discursos de l'autor estudiat, encara que, straussianament parlant, l'última paraula la tingui el text, no el context. És més, tenir en compte els contextos lingüístics no és incompatible amb les demandes straussianes, que sempre van proposar tenir present les opinions amb les qual els autors entraven en diàleg, tot estant molt atent a les pròpies paraules d'aquests autors. Ara bé, aquesta atenció al context no pot assumir la impossibilitat de transcendir-lo, almenys fins que s'hagi pogut copsar que els autors no historicistes estaven equivocats.

L'historiador de la filosofia que és rigorós ha d'estar disposat, doncs, a fer un exercici d'ironia sobre si mateix, obrint així la possibilitat d'aprendre quelcom de la màxima rellevància en l'autor estudiat. Si la tesi de Nussbaum es confirmés, el diàleg amb el passat seria possible –després d'un exercici de comprensió dels contextos i d'un exercici de traducció conceptual– gràcies a unes esferes d'experiència humana compartides. La *Gran Conversa* seria

---

<sup>617</sup> NUSSBAUM, M., “Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach”. P. 261.



possible i un aprenentatge valuós per avui dia també, ja que hi hauria experiències fonamentals humanes que els autors del passat compartirien amb les persones del present.

### 6.3 Qüestions straussianes més enllà de Strauss

En la darrera secció d'aquestes reflexions crítiques es recuperaran algunes qüestions plantejades per Strauss sobre les quals s'intentarà aportar una valoració pròpia.

#### a) Sobre la *Gran Conversa* i l'existència d'una elit moderada

Un dels principals esculls amb els quals ha topat la present recerca és l'intent d'establir una diferència entre l'educació liberal del cavaller i la del filòsof, tal com Strauss les va plantejar. Alguns han vist en l'obra de Strauss el disseny d'un programa formatiu per a la formació d'una elit de govern<sup>618</sup>. Tanmateix, és possible derivar un programa d'aquestes característiques de la proposta educativa straussiana? La resposta és un no rotund, precisament perquè una educació liberal és una educació en la lectura d'una discussió. No és possible derivar un programa polític específic de la *Gran Conversa*<sup>619</sup>.

Llavors, tampoc es pot trobar en l'educació liberal straussiana un intent de formar una moral segura capaç de donar bases sòlides a una societat. Quan Nussbaum critica als straussians la seva reticència a criticar les pròpies

---

<sup>618</sup> DRURY, S.B., *Leo Strauss and the American Right*.

<sup>619</sup> Smith també assegura que no hi ha programa ideològic ni doctrina política en Strauss. Vegi's SMITH, S. B., *Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. P. 178-179. Certament, no hi ha programa ideològic, però sí una certa doctrina política: aquella que versa sobre la relació entre filosofia i política i recomana una certa retòrica per part del filòsof i un determinat règim polític.

tradicions per por a caure en el relativisme no està emetent una crítica justa<sup>620</sup>. La lectura del *Gran Conversa* que és la tradició occidental és un exercici altament crític, precisament per la falta d'acord entre els membres d'aquesta conversa. I és altament difícil concebre que Nussbaum estigui defensant tradicions que neguen la possibilitat de crítica, si es té present la seva defensa del que ella anomena una “reforma clàssica de l'educació liberal”.

Així doncs, ¿quina diferència hi ha entre l'educació liberal del cavaller i la del filòsof, si totes dues semblen conduir al dubte i a la discussió, al preguntar-se per les pròpies assumpcions? Una possibilitat explicativa és aquella que diria que l'educació liberal del cavaller assumeix, com a certs, determinats postulats de determinats *Grans Llibres*: això explicaria, a la vegada, l'afirmació straussiana que les persones educades liberalment no entendran necessàriament la seva responsabilitat cívica de la mateixa manera. Així, hi haurà persones educades liberalment que sostindran postulats d'inspiració clàssica, liberals lockeans, democràtics rousseauians, marxistes o nietzschians, per exemple. Són persones l'estudi de les quals no les haurà portades tan lluny en la lectura dels textos com per copsar les limitacions dels seus arguments.

També n'hi haurà d'altres que, en la lectura de la *Gran Conversa*, aprendran a conèixer amb els matisos, la complexitat i l'amor pels detalls que suscita una

---

<sup>620</sup> NUSSBAUM, M., *Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge: Harvard University Press, 1998. P. 33. El problema de l'educació liberal plantejada per Nussbaum és que accepta molt més que l'assumpció straussiana dels problemes fonamentals. Nussbaum ja es posiciona a favor de determinats autors de la *Gran Conversa* i en fa un ús concret, no sempre justificat en els termes dels propis autors. Llavors, es podria dir que comet l'error de defensar una aproximació a la *Gran Conversa* sense l'obertura necessària.

lectura més profunda i, a més, esdevindran persones moderades políticament al adonar-se de les limitacions de les propostes radicals, mostrades en els fracassos pràctics del segle XX.

Es podria sostenir que aquestes darreres persones són les que es troben més properes al pas a la filosofia, que comença amb la consciència dels problemes i, amb ella, de les limitacions de tota proposta filosòfica, i són les que Strauss hauria volgut en la direcció d'una comunitat: persones políticament moderades<sup>621</sup>. La diferència entre totes dues educacions liberals, la política i la filosòfica, llavors, no pot ser el contingut d'allò que es llegeix –en tots dos casos es tracta d'una educació en els *Grans Llibres* de la tradició. La diferència es troba en la profunditat de la lectura: la lectura filosòfica s'adonaria d'aquells detalls que mostren les limitacions de cada proposta filosòfica i que eviten l'adhesió “incondicional” a cap d'aquestes propostes, una adhesió incondicional que és més pròpia de la vida política que de la vida filosòfica. En aquest sentit, és raonable pensar que el polític moderat de Strauss, tot i ser moderat, segueix acceptant com a vertaders certs postulats que el filòsof sap que són qüestionables.

---

<sup>621</sup> Precisament per això Drury s'equivoca quan lliga els neoconservadors amb el pensament de Strauss. Tal com bé ha dit Luri, els neoconservadors no han estat prou straussians perquè no han estat prou moderats, això és, han esperat massa de les possibilitats de la política. És especialment contradictòria la consciència straussiana del particularisme de tota societat amb la intenció neoconservadora d'“exportar” la democràcia en diversos llocs del món. Vegi's DRURY, S.B., *The Political Ideas of Leo Strauss*. Cf. DRURY, S.B., *Leo Strauss and the American Right*. Cf. LURI, G., *El neoconservadorisme americà*. Barcelona: Centre d'Estudis de Temes Contemporanis i Angle Editorial, 2006. P. 78.

Sigui o no correcta aquesta interpretació, sens dubte és coherent amb l’afirmació de Strauss que diu que l’educació liberal, en el més alt sentit, sempre serà prerrogativa d’una minoria. Les raons d’aquest fet, però, no respondrien tant a una desigualtat pel que fa les capacitats naturals –que també hi podria ser, certament– sinó a l’amor o *eros* pel coneixement. No totes les persones senten l’atracció pel dubte i el qüestionar-se propi dels estadis més elevats d’una educació liberal. És més, es podria afirmar que hi ha moltes persones que prefereixen la seguretat de certes creences a l’abisme del dubte que provoca la filosofia. Així doncs, Strauss molt probablement tenia raó quan considerava que la filosofia sempre seria patrimoni d’una minoria.

Aquestes reflexions fan pensar que la vida política, tal com la va entendre Strauss, sempre requerirà adhesions incondicionals i sempre tindrà adeptes immunes al dubte. Davant d’això, la millor elit possible en un règim democràtic seria aquesta elit moderada que, conscient de les limitacions de les propostes radicals, defensa el govern de la llei i la reforma calmada com la manera, més respectuosa amb les persones, d’anar millorant els afers polítics<sup>622</sup>. És la millor elit possible perquè, encara que sigui sense el coneixement propi del filòsof, defensa la mateixa posició. En altres paraules, defensa la posició de qui ha après que, davant de la impossibilitat del règim perfecte, la millor opció possible és un règim constitucional que combini el coneixement amb la llibertat –amb el consens. Sembla ser que Strauss hauria entès que l’existència d’aquesta elit

---

<sup>622</sup> Ryn s’equivoca quan sosté el caràcter destructiu de la filosofia straussiana en relació a la cultura. Vegi’s RYN, C., “Leo Strauss and History: The Philosopher as Conspirator”. P. 33. Encara que la filosofia straussiana sigui anti-tradicional en la seva recerca del coneixement, reclama també un respecte per la tradició i només un canvi gradual de les opinions, conscient de les necessitats de tota comunitat política.

moderada necessària de la presència d'un discurs que li subministrés creences fermes i segures per defensar el govern de la llei. Com que la filosofia en sentit estricte no pot subministrar aquest discurs, els filòsofs-poetes i els historiadors esdevindrien imprescindibles. En altres paraules, la literatura i la història serien essencials, com a disciplines que transmeten –a través de l'exemple i la sensibilitat– uns valors liberals i republicans i la defensa d'aquests valors<sup>623</sup>.

Molt possiblement, Strauss no hauria desitjat una elit moderada que fos moderada perquè tingués coneixement de les febleses de tot projecte polític i, partint d'aquí, defensés un règim que garantís la posada en pràctica de diversos modes de vida en equilibri i en pau. Aquesta posició hauria estat jutjada per Strauss com un problema greu, perquè posaria en perill la defensa ferma d'una societat lliure davant de projectes socials interns o externs que no respecten la

---

<sup>623</sup> És important remarcar que aquesta és també, en certa manera, la conclusió de Rorty, un dels principals pensadors historicistes i exalumne de Strauss. Rorty defensa que cal deixar de buscar fonaments filosòfics de la política perquè no existeixen. Vegi's RORTY, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 44 i 52. La principal diferència amb Strauss és doble. Primerament, Strauss no va afirmar mai la inexistència d'aquests fonaments –això implicaria un coneixement definitiu que posaria fi a la filosofia tal com ell l'entenia. En segon lloc, hauria considerat que afirmar públicament la inexistència d'aquests fonaments és un error perillós, perquè deixa la comunitat sense una estabilitat imprescindible. "Once we realize that the principles of our actions have no other support than our blind choice, we really do not believe in them any more. We cannot wholeheartedly act upon them any more. We cannot live any more as responsible beings." Vegi's STRAUSS, L., *Natural Right and History*. P. 6. La demanda rortyana de fer de tots els ciutadans persones iròniques, això és, conscients del fet que els valors morals no tenen fonament hauria estat considerada excessivament optimista. Tanmateix, el propi Rorty admet els límits d'una cultura poètica, és a dir, d'una cultura on la creació de metàfores sigui majoritària. La creació original de conceptes només es pot fer sobre un rerefons estable (P.40). Robb A. McDaniel també ha copsat la semblança entre les conclusions historicistes i straussianes pel que fa l'estatut filosòfic de les comunitats polítiques. Vegi's MCDANIEL, R. A., "The Nature of Inequality: Uncovering the Modern in Leo Strauss's Idealist Ethics". P. 319.

llibertat. Es podria considerar que aquest no és altre que el problema de la debilitat política fruit del relativisme. Ara bé, tot i la demanda de conviccions polítiques fermes, convé recordar que les úniques conviccions fermes que hauria defensat el Strauss de maduresa<sup>624</sup> serien aquelles que fonamentarien un règim de llibertats i tolerància –un règim moderat<sup>625</sup>.

Tot i així, cal preguntar-se si Strauss no va ser massa limitat en les seves esperances. Si bé sembla raonable no esperar d'una gran majoria la capacitat o voluntat de conviure amb el dubte radical al qual aboca la filosofia, potser sí que es pot esperar fins i tot d'una certa elit política. Es tractaria d'un grup reduït de persones, liberalment educades i que serien conscients, gràcies a aquesta educació, de les limitacions de tota proposta filosòfico-política. Fruit d'aquesta consciència defensarien *fermament*, no el millor règim, sinó el millor règim possible: la democràcia liberal. Ho farien perquè aquest règim és la millor garantia contra els excessos d'aquells que creuen haver trobat el millor règim, fins i tot contra els excessos de la democràcia pura –la tirania de la majoria. I ho farien també perquè, essent coneixedors de les limitacions humanes a l'hora de donar resposta als problemes més fonamentals, el millor règim possible només pot ser un règim de llibertats on es permet la recerca de l'excel·lència

---

<sup>624</sup> En la seva joventut, en canvi, Strauss hauria entès que la fortalesa necessària per a una comunitat lliure només podia provenir, no del centre, sinó dels principis feixistes i autoritaris. STRAUSS, L., "Letter to Karl Löwith", *Constellations*, 16 (2009) 1, 82-83. P. 82. Benjamin Lazier ha ofert una anàlisi dels posicionaments polítics de joventut de Strauss i, especialment, la seva relació amb el pensament feixista. Vegi's LAZIER, B., "Natural Right and Liberalism: Leo Strauss in Our Time", *Modern Intellectual History*, 6 (2009) 1, pp. 171-188.

<sup>625</sup> Kristol i Lezner sostenen que no hi ha programa polític en Strauss, més enllà d'un conservadorisme moderat. Pangle sosté una posició semblant. Vegi's KRISTOL, W., LENZNER, S., "What was Leo Strauss up to?". P. 29, 37-38. Cf. PANGLE, T., "Leo Strauss's Perspective on Modern Politics", *AEI Bradley Lecture*, 2003. P. 10-12.

intel·lectual sense que la pretensió d'haver-la assolit pugui ser emprada com a mecanisme per a la tirania. Aquesta hauria estat la lliçó clàssica transmesa per Strauss. Cal reconèixer, però, que una elit així potser només seria políticament vàlida com a fundadora d'un règim polític, això és, com a legisladora de les condicions bàsiques constitucionals d'una comunitat política. La vida política, amb les seves decisions particulars, sembla requerir una confiança en uns principis fermes que és difícil d'imaginar en aquells que coneixen el dubte radical que es pot dirigir a tots els ideals morals.

Si l'esperança d'una elit com aquesta és raonable, llavors l'educació liberal i la filosofia esdevenen activitats de gran valor, ja que fomentarien la consciència de la complexitat, dels matisos i de les limitacions inherents a tota vida política i, amb ella, també la defensa del règim que fa justícia a aquestes limitacions i n'obté conclusions coherents. Ara bé, fins i tot si l'esperança d'una elit així fos raonable, la realitat de les coses polítiques seguiria requerint discursos fermes, aliens al dubte i, per tant, no totalment racionals destinats a la majoria de persones. La literatura i la història esdevenen, així, fonamentals per a l'educació de les comunitats polítiques.

#### b) Filosofia i societat: el conflicte

La reflexió de l'apartat precedent convida a estar d'acord amb Strauss pel que fa la seva anàlisi de la relació entre comunitat política i filosofia. La raó és que el dubte radical difícilment serà benvingut per la majoria de persones, essent, a més, un dubte que posa en perill els fonaments necessaris per a la convivència.



Quan hom deixa de creure en els fonaments morals que sostenen les pròpies accions, hi ha el risc que deixi d'actuar d'acord amb ells<sup>626</sup>.

A més, una activitat fonamentalment *en trànsit* com la filosofia difícilment pot satisfer les necessitats de convicció i urgència de la vida política. Sempre hi haurà una tensió, doncs, entre la forma de vida política i la forma de vida filosòfica. Així doncs, la societat plenament racional es demostraria més enllà de tot esforç educatiu possible. L'última raó d'aquesta impossibilitat és una passió pel coneixement que no existeix en moltes persones i que és l'única que pot sostenir la vivència a la intempèrie que suposa la filosofia.

Certament, potser es podria demanar que es deixés oberta la possibilitat que aquest amor pel coneixement pugui ser inculcat en la majoria de persones. A dia d'avui i analitzant les societats occidentals, amb uns nivells educatius importants, cal dir que aquest somni no s'ha complert: la vida política segueix essent, com sempre ha estat, un àmbit majoritàriament protagonitzat per persones de creences fermes –creences necessàries per a l'acció– i poc conscients de les limitacions dels seus propis ideals. I sembla que la vida política requereixi exactament això. Si aquesta situació demana, per part dels filòsofs, un tipus d'escriptura concreta, una escriptura moderada, és quelcom que

---

<sup>626</sup> Convé tenir present una possibilitat que Strauss no va discutir: que tothom i no només els filòsofs pogués arribar a la conclusió que es poden seguir normes tot i ser conscients que aquest seguiment es produeix només per necessitat de convivència o utilitat, no per la pròpia fortalesa dels fonaments de les normes. De fet, aquesta és la tesi que sosté Rorty quan demana fer de la ironia –de la consciència que els conflictes morals no tenen solució teòrica o fonament filosòfic– quelcom universal. Vegi's RORTY, R., *Contingency, Irony, and Solidarity*. P. xv. Strauss hauria sostingut que aquesta demanda implicava esperar massa de la realitat política, una consideració que aquest estudi jutja com a raonable.

aquesta recerca no pot determinar de forma conclusiva. Tanmateix, si Strauss tenia raó pel que fa la relació entre opinió i societat, tota moderació retòrica hauria de ser benvinguda.

En aquest sentit, l'educació liberal hauria d'entendre les pròpies limitacions pel que fa el seu impacte polític. Tot i així, convé insistir en que podria ser una educació necessària per fomentar, en uns pocs, l'acceptació de la complexitat i dels matisos, i per educar la sensibilitat vers una vida política que mai es deixa dominar per solucions fàcils. Així doncs, l'educació liberal podria ser un bon instrument per fomentar una consciència moderada que permeti aprendre a tenir en compte, amb major precisió, allò que es pot perdre i guanyar en cada projecte polític. S'ha d'acceptar i recordar, però, la possibilitat que no tota persona educada liberalment extregui les mateixes lliçons polítiques d'aquesta educació.

En termes filosòfics, en canvi, la lectura de la *Gran Conversa* es demostra altament valuosa encara que, abans d'iniciar-ne l'estudi, l'única raó que es pot donar d'aquest valor sigui que podria ser un exercici altament enriquidor en la descoberta de possibilitats que es consideraven superades o que ja no es tenien en compte<sup>627</sup>. Pensar possibilitats noves o oblidades, les seves característiques i

---

<sup>627</sup> Aquesta també és, en certa manera, la conclusió de Major quan sosté que Strauss i Skinner comparteixen la idea que la història de la filosofia és sobretot una font d'autoconeixement ja que permet posar en dubte les pròpies concepcions. Vegi's MAJOR, R., "The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science", *Political Research Quarterly*, 58 (2005) 3, pp. 477-485. P. 484. Tanmateix, aquesta investigació ha mostrat com en el cas de Skinner encara hi ha pressupòsits que no són posats en dubte. La perspectiva straussiana obre de forma més radical les possibilitats del pensament, això és, és veritablement irònica. Pangle també sosté que la cosa més important que hom pot aprendre de Strauss és el contacte amb un

els seus problemes és, també, l'únic exercici viable per seguir reflexionant genuïnament a la recerca de solucions a les nostres limitacions, teòriques i pràctiques. Tenint en compte la magnitud d'aquestes limitacions, no hi ha res que sembli més necessari.

---

conjunt de qüestions que havien estat oblidades. Vegi's PANGLE, T., *Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*. P. 4 i 7.

## **7. Conclusions**



## 7.1 *El valor de la lectura dels filòsofs del passat segons Strauss*

Aquesta investigació va començar amb la pregunta “què es pot esperar de la lectura dels filòsofs del passat?”, una qüestió que s’ha intentat respondre amb l’ajuda de Strauss. Es tracta d’un autor la complexitat del qual dificulta notablement la seva comprensió. Tot i així, sembla clar que, seguint les seves tesis, hom arriba a la conclusió que la lectura de la *Gran Conversa* podria ser, sobretot, una lectura alliberadora. La lectura dels *Grans Llibres* del passat, si es fa tal com pretenia Strauss –de forma lenta i atenta i guiada pels propis autors estudiats–, proporcionaria l’alliberament d’aquelles opinions i tesis filosòfiques no plenament justificades i que no permeten pensar totes les possibilitats i alternatives, teòriques i pràctiques, existents. Ara bé, mentre ensenyava el valor d’aquesta lectura que es podria adjectivar com a veritablement socràtica, Strauss també va mostrar les lliçons pràctiques que se’n podien derivar, entre elles els perills d’aquest alliberament en relació a les necessitats de certesa que té tota comunitat política.

Per Strauss, la principal proposta intel·lectual imperant en el present era l’historicisme, una pseudo-filosofia convertida en dogma que s’havia imposat a Europa i que semblava estendre’s també als Estats Units. La lectura dels filòsofs del passat permetia alliberar-se dels postulats historicistes, permetent així pensar totes les possibilitats a l’hora de comprendre la realitat, també aquelles descartades per l’historicisme. És en aquest sentit que el mot “liberal” en l’expressió “educació liberal” pren tota la seva significació. Especialment quan és una preparació per a la filosofia, aquesta educació allibera el lector, oferint-li

totes les opcions i, amb elles, més eines per cultivar l'excel·lència intel·lectual, que per Strauss era, també, l'excel·lència genuïnament humana.

## 7.2 Strauss: filòsof socràtic

La investigació que aquí conclou també s'ha proposat contribuir a la comprensió del pensament straussià. Les tesis interpretatives que aquí es defensen es podrien sintetitzar així:

a) Strauss va ser un filòsof socràtic, un zetètic o escèptic en sentit original. Segons aquesta concepció, la filosofia és una activitat sempre *en procés*, dedicada a la comprensió dels problemes fonamentalment humans i a la seves possibles solucions, però sempre molt més segura dels primers que de les segones. Com a filosofia estricta, doncs, no pot oferir una guia pràctica immediata a nivell polític.

b) Tot i el caràcter zetètic de la filosofia straussiana, o de la filosofia que Strauss va donar a conèixer, aquesta no està privada d'importants lliçons pràctiques. Primerament, la impossibilitat de la realització del millor règim mostrada pels clàssics. En segon lloc, la defensa de la moderació com a resposta a la impossibilitat anterior. Una moderació que ha de ser entesa com el suport al govern de la llei i com el rebuig, tant a les excessives esperances polítiques com al menyspreu vers la política, que sempre és necessària. La moderació entesa, també, com la virtut del filòsof, consistent a entendre i respectar les necessitats de tota comunitat política en forma de normes morals estables –i tanmateix no justificables filosòficament. En tercer lloc, la impossibilitat d'unir la filosofia i la política i, amb ella, la necessitat d'una retòrica inspirada per la filosofia, però no estrictament filosòfica, que subministri a la comunitat política les normes



morals sòlides necessàries per subsistir com a comunitat. En aquest darrer punt, Strauss estava d'acord amb la tesi historicista que negava la possibilitat que les comunitats polítiques transcendissin les seves tradicions morals<sup>628</sup>. Ara bé, a diferència de l'historicisme, l'autor creia que aquesta transcendència sí que es podia donar individualment, en persones concretes que podien anar més enllà de l'opinió comuna a la recerca d'un coneixement universal i sobre la naturalesa de les coses<sup>629</sup>. També considerava que l'expressió pública de certes idees per part de l'historicisme, com el relativisme de tots els valors, conduïen al nihilisme i a la impossibilitat de defensar una societat lliure. El projecte de certs historicistes de convertir a tots els ciutadans en “ironistes liberals” li hauria semblat excessivament optimista.

c) En l'obra straussiana no hi ha cap programa polític, però sí la defensa d'un liberalisme conservador o d'un liberalisme que és conscient dels perills, en

---

<sup>628</sup> Colmo sosté que Strauss compartia amb Nietzsche i Søren Kierkegaard la idea que les societats necessitaven un horitzó tancat de creences per tenir una vida sana. Colmo també afirma que Strauss no considerava que la filosofia pogués aportar aquest horitzó, ja que la filosofia el que fa és, precisament, trencar horitzons. Vegi's COLMO, C. A., “Reason and Revelation in the Thought of Leo Strauss”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 18 (1990) 1, pp. 145-160. P. 150 i 151. La primera tesi sostinguda per Colmo és correcta, la segona ha de ser matisada. Com s'ha vist, la filosofia no pot aportar horitzons morals plenament racionals, segons Strauss. Però des de la perspectiva de la filosofia *política*, això és, retòrica, el filòsof seria el més ben preparat, segons Strauss, per aportar ensenyaments morals saludables per a la societat –encarar que no fossin plenament justificables racionalment.

<sup>629</sup> McAllister també ha vist que Strauss està d'acord amb Nietzsche quan considera que tota cultura és possible només si les persones s'articulen al voltant de principis no qüestionats. Ara bé, això no implica necessàriament –tal com afirma McAllister– que Strauss afirmés el relativisme a l'hora de jutjar tota visió comprensiva. Strauss considerava possible, en contra del posicionament historicista, que individus concrets i excepcionals transcendissin les visions comprensives a la recerca del coneixement universal. Vegi's McALLISTER, T.V., *Revolt Against Modernity*. Lawrence, Kansas: The University Press of Kansas, 1995. P. 140.

forma de tendències igualitàries<sup>630</sup>, que aquesta doctrina té sobre la recerca de la virtut<sup>631</sup>. Aquest liberalisme conservador es concreta en la defensa d'un règim constitucional que combina el consens amb el coneixement i que té, en l'esquema institucional republicà, on el poble vota periòdicament una elit preparada per al govern i que respon davant dels governats, la seva millor expressió. Aquest règim era el millor per garantir la recerca de l'excel·lència intel·lectual sense que aquesta es pogués convertir en instrument per a la tirania. Strauss va aprendre dels clàssics que, a la pràctica, aquest era el millor règim al qual es podia aspirar. També creia, encara que com una hipòtesi que la filosofia havia de corroborar, que la millor vida possible era aquella dedicada al coneixement. Ho era precisament perquè la consciència de la ignorància sobre les coses més importants semblava justificar la dedicació a buscar el coneixement sobre aquestes coses.

d) Strauss va ser, per sobre de tot, un mestre en la més alta forma d'educació: la filosofia. Al seu entendre, les condicions del present feien necessari que a la filosofia s'hi accedís a través de la lectura dels *Grans Llibres*, una lectura que va practicar i en la qual va introduir a diverses generacions d'estudiants

---

<sup>630</sup> Hom ha d'estar d'acord amb Rosen quan afirma que Strauss, a nivell polític o públic, va contribuir a moderar les tendències relativistes del liberalisme. Vegi's ROSEN, S., "Wittgenstein, Strauss, and the Possibility of Philosophy". P. 145.

<sup>631</sup> Ferry ha afirmat que no es pot ser straussià i liberal degut al fet que Strauss compartiria amb els antics la defensa de la desigualtat humana. Vegi's FERRY, L., *Filosofia Política I*. P. 29. La present investigació ha demostrat que l'afirmació de Ferry és errònia, especialment per dues raons. Primer, perquè hi ha liberalisme més enllà del liberalisme modern. Segon, perquè el respecte per la igualtat política pot ser una concessió necessària als requeriments que imposa la realitat política, que és –com a molt– una combinació de coneixement i consens. Un reconeixement que no implica l'oblit de diferències fonamentals fruit d'una jerarquia de fins determinada que, a la vegada, és fruit d'una resposta temptativa –zetètica– a la pregunta per la vida bona.

universitaris. Si es llegeixen atentament, els seus comentaris obren la porta al plantejament dels problemes fonamentals i a les possibilitats fonamentals pel que fa les seves solucions. També obliguen al lector a pensar per si mateix, ja que Strauss deixa sol, en la resolució dels problemes, a qui llegeix, forçant-lo a pensar en les implicacions dels arguments exposats en els seus textos. En aquest sentit, va excel·lir en l'art de l'escriptura que havia descobert en els filòsofs del passat. La seva reivindicació d'aquest art d'escriptura, feta amb una retòrica atractiva, convida al lector a llegir de forma notablement atenta i a considerar la possibilitat que, en el text, hi hagi amagada informació de gran valor. Potser aquesta també va ser una estratègia exotèrica per fomentar la recerca de la veritat –amagada– en una societat que havia deixat de creure en la veritat. És aquí on hi hauria l'escriptura exotèrica de Strauss: en la defensa de la filosofia davant la societat, tot dissimulant la incapacitat de la filosofia per satisfer les urgents demandes de tota comunitat política i les limitacions de les normes morals pel que fa la seva racionalitat. És en aquest sentit que es pot entendre que el propi Strauss es considerés a si mateix una persona que ajudava “a fer del món un món”<sup>632</sup>.

A més, els seus comentaris, analitzant i criticant el positivisme i l'historicisme, van fer evidents les debilitats d'aquestes propostes filosòfiques i van permetre, així, conèixer possibilitats oblidades o negades. L'obra de Strauss eixampla d'aquesta manera l'horitzó dels qui el llegeixen i pensen a través d'ell. Cal reconèixer, també, que els seus textos contenen problemes que resten oberts,

---

<sup>632</sup> En una carta a Scholem del 30 de setembre de 1973. STRAUSS, L., SCHOLEM, G., *Correspondència 1933-1973*. València: pre-textos, 2009. P. 148.

sense solució, i tesis sense justificar, convidant els lectors straussians a buscar-ne la solució de l'única manera possible: llegint els autors dels *Grans Llibres*.

### *7.3 L'aportació straussiana: recuperar possibilitats oblidades*

Com s'ha dit, la lectura de l'obra de Strauss convida a pensar –no necessàriament a afirmar– tot un conjunt de noves possibilitats. Entre elles:

a) La possibilitat que certs autors del passat haguessin entès certes coses millor que les persones del present.

b) Que algunes de les tesis més acceptades avui dia, com ara la idea de progrés o el relativisme, no siguin tan evidents com semblava. Que la filosofia que ha promogut aquestes idees, l'historicisme, no sigui encertada, ni tampoc la historiografia que se'n deriva, tot i la seva pretensió d'exactitud històrica.

c) Que la majoria dels que es diuen filòsofs a si mateixos no ho siguin, ja que no reconeixen els límits de les seves pròpies solucions als problemes fonamentals o han deixat de tenir presents determinades possibilitats teòriques i pràctiques.

d) Que l'esperança d'una societat perfectament racional i universal sigui excessiva. Que s'hagi de vigilar amb l'escrutini filosòfic públic de la moral, perquè podria ser que molts dels valors escrutats, útils i positius per a la societat, no resisteixin la prova. Que s'hagi de tenir en compte la possibilitat que la gent deixi de creure en determinades normes morals, que són positives, si es demostra que no estan del tot fonamentades racionalment. I que tot això no impliqui que el filòsof genuí no segueixi intentant aportar una retòrica moral, positiva per a la societat, i que faciliti en major mesura la pràctica de la filosofia.

e) Que la filosofia sempre sigui una activitat pròpia d'uns pocs individus, aquells que senten amor pel coneixement. També que la filosofia no sigui immediatament justificable racionalment i que l'estudi de la *Gran Conversa* hagi de començar, necessàriament, només des d'aquest amor i des de l'esperança que, en el transcurs de l'estudi, la vida filosòfica pugui ser justificada racionalment.

f) Que les raons per les quals un règim de llibertats és el millor disponible no puguin fer oblidar la possibilitat que el més important segueixi sent la recerca del coneixement, precisament degut a la pròpia ignorància sobre les coses més importants. I que la defensa d'un règim de llibertats hagi de tenir present, també, els riscos que aquest règim té per a la recerca i reconeixement de la virtut.

g) Que sigui possible tenir raons per considerar que aquells que neguen la possibilitat d'una comprensió genuïna i un diàleg amb el passat estiguin equivocats.

h) Que l'estudi de la *Gran Conversa* provoqui allò mateix que provoca l'estudi de l'obra de Strauss: un canvi profund en qui llegeix, fruit de l'autoconeixement que permet la lectura. Així doncs, la idea més important amb la qual pot concloure aquest estudi és que l'autoconeixement lligat a la lectura pot portar, en última instància, a alliberar-se dels límits de certes opinions per tal de contemplar, realment, totes les possibilitats del pensament. I si això és així, també s'obre la possibilitat que el més important segueixi sent *aprendre llegint*.



## **8. Bibliografia**





## 8.1 Fonts

1921

STRAUSS, L., “The Problem of Knowledge in the Philosophical Doctrine of Friedrich Heinrich Jacobi” a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 53-63.

1923

STRAUSS, L., “Response to Frankfurt’s “Word of Principle”” a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 64-74.

STRAUSS, L., “The Holy” a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 75-78.

STRAUSS, L., “A Note on the Discussion on “Zionism and Anti-Semitism”” a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 79-82.

STRAUSS, L., “The Zionism of Nordau” a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 83-89.

1924

STRAUSS, L., “Paul de Lagarde” a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 90-100.

STRAUSS, L., “Sociological Historiography?” a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 101-105.

STRAUSS, L., "Review of Albert Levkowitz, *Contemporary Religious Thinkers*" a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. P. 106.

STRAUSS, L., "On the Argument with European Science" a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 107-117.

STRAUSS, L., "Cohen's Analysis of Spinoza's Bible Science" a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 140-172.

1925

STRAUSS, L., "Comment on Weinberg's Critique" a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 118-123.

STRAUSS, L., "Ecclesia Militans" a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 124-129.

1926

STRAUSS, L., "On the Bible Science of Spinoza and His Precursors" a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 173-200.

1928

STRAUSS, L., "Sigmund Freud *The Future of an Illusion*" a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 202-211.

1929

STRAUSS, L., “Franz Rosenzweig and the Academy for the Science of Judaism” a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 212-213.

1930

STRAUSS, L., *Spinoza’s Critique of Religion*. New York: Schocken Books, 1982.

1931

STRAUSS, L., “Introduction to *Pope a Metaphysician!*” a YAFFE, M.D., *Leo Strauss on Moses Mendelssohn*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2012. Pp. 7-13.

STRAUSS, L., “Foreword to a Planned Book on Hobbes” a STRAUSS, L., *Hobbes’s Critique of Religion and Related Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011. Pp. 137-150.

STRAUSS, L., “Outline: The Political Science of Hobbes; An Introduction to Natural Right” a STRAUSS, L., *Hobbes’s Critique of Religion and Related Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011. Pp. 151-158.

STRAUSS, L., “Review of Julius Ebbinghaus, *On the Progress of Metaphysics*” a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 214-215.

1932

STRAUSS, L., “The Intellectual Situation of the Present” a YAFFE, M.D., RUDERMAN, R.S. (Eds.) *Reorientation: Leo Strauss in the 1930’s*. New York: MacMillan, 2014. Pp. 236-253. (Ed. Or. 1932)

STRAUSS, L., “Notes on Carl Schmitt, *The Concept of the Political*” a MEIER, H., *Carl Schmitt and Leo Strauss: The Hidden Dialogue*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995. Pp. 91-119.

STRAUSS, L., “The Testament of Spinoza” a STRAUSS, L., *The Early Writings (1921-1932)*. New York: State University of New York Press, 2002. Pp. 216-224.

STRAUSS, L., “Some Notes on the Political Science of Hobbes” a STRAUSS, L., *Hobbes’s Critique of Religion and Related Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011. Pp. 121-136.

STICHWEH, K., “Correspondence entre Strauss et Löwith”, *Cités*, 4 (2001) 8, pp. 173-227. (Correspondència dels anys 1932-1971).

#### 1933

STRAUSS, L., “Hobbes’s Critique of Religion: A Contribution to Understanding of the Enlightenment” a STRAUSS, L., *Hobbes’s Critique of Religion and Related Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011. Pp. 21-114.

STRAUSS, L., SCHOLEM, G., *Correspondencia 1933-1973*. Valencia: Pre-Textos, 2009.

STRAUSS, L., “Letter to Karl Löwith”, *Constellations*, 16 (2009) 1, 82-83.

#### 1934

STRAUSS, L., “The Strauss-Voegelin Correspondence 1934-1964” a EMBERLEY, P., COOPER, B., *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*. Columbia and London: University of Missouri Press, 1993. Pp. 3-108.

1935

STRAUSS, L., *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. New York: State University of New York Press, 1995. [Ed. Or. 1935].

1936

STRAUSS, L., *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1952.

STRAUSS, L., “Some Remarks on the Political Science of Maimonides and Farabi” a HART GREEN, K., *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. Pp. 275-313.

STRAUSS, L., “A Lost Writing of Farabi’s” a YAFFE, M.D., RUDERMAN, R.S. (Eds.) *Reorientation: Leo Strauss in the 1930’s*. New York: MacMillan, 2014. Pp. 255-266.

1937

STRAUSS, L., “The Place of the Doctrine of Providence according to Maimonides” a HART GREEN, K., *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. Pp. 314-328.

STRAUSS, L., “On Abravanel’s Philosophical Tendency and Political Teaching” a HART GREEN, K., *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. Pp. 579-614.

1939

STRAUSS, L., “The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon”, *Social Research*, 6 (1939) 4, 502-536.

STRAUSS, L., “Review of the *Mishneh Torah*, Book 1, by Moses Maimonides, Edited according to the Bodleian Codex with Introduction, Biblical and Talmudical References, Notes, and English Translation by Moses Hyamson” a HART GREEN, K. (Ed.), *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. Pp. 329-340.

STRAUSS, L., “Exoteric Teaching” a *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 63- 71.

1940

STRAUSS, L., “The Living Issues of German Postwar Philosophy” a MEIER, H., *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Pp. 115-139.

STRAUSS, L., “Review of VAUGHAN, C.E., *Studies in the History of Political Philosophy Before and After Rousseau*” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 264-268.

1941

STRAUSS, L., “German Nihilism”, *Interpretation*, 29 (Spring 1999) 3, 353-378.

STRAUSS, L., Review of James T. Shotwell *The History of History*, *Social Research*, 8 (1941) 1, pp. 126-127.

STRAUSS, L., “Review of R.H.S. Crossman *Plato Today*” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959. Pp. 263-264.

STRAUSS, L., “Review of C. E. Vaughan *Studies in the History of Political Philosophy before and after Rousseau*” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959. Pp. 264-267.

STRAUSS, L., “Review of Karl Löwith *Von Hegel bis Nietzsche*” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959. Pp. 268-270.

STRAUSS, L., “The Literary Character of *The Guide of the Perplexed*” a HART GREEN, K. (Ed.), *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. Pp. 341-398.

STRAUSS, L., “Review of Charles Howard McIlwain *Constitutionalism, Ancient and Modern*” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959. Pp. 271-272.

STRAUSS, L., “Persecution and the Art of Writing” a STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1988. Pp. 22-37.

1942

STRAUSS, L., “Review of Elmer Ellsworth Powell *Spinoza and Religion*” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959. Pp. 273-275.



STRAUSS, L., “What Can We Learn From Political Theory?”, *The Review of Politics*, 69 (2007) 4, pp. 515-529.

1943

STRAUSS, L., “Review of S. B. Chrimes’s Edition of Sir John Fortescue’s *De Laudibus Legum Angliae*” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959. Pp. 275-278.

STRAUSS, L., “Review of John Dewey *German Philosophy and Politics*” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1959. Pp. 279-281.

STRAUSS, L., “The Re-education of Axis Countries Concerning the Jews”, *The Review of Politics* 69 (2007) 4, pp. 530-538.

STRAUSS, L., “The Law of Reason in the *Kuzari*” a STRAUSS, L. *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1988. Pp. 95-141.

1944

STRAUSS, L., “How to Begin to Study Medieval Philosophy” a STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 207-226.

1945

STRAUSS, L., “On Classical Political Philosophy” a *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 78-94.

STRAUSS, L., "Farabi's Plato" a *Louis Ginzberg Jubilee Volume*. New York: American Academy for Jewish Research, 1945. Pp. 357-393.

1946

STRAUSS, L., "Review of John O. Riedl's edition of Giles of Rome: *Errores Philosophorum*.", *Church History* 15 (1946) 1, pp. 62-63.

STRAUSS, L., "Review of Leonardo Olschki *Machiavelli the Scientist*" a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 286-290.

STRAUSS, L., "Review of Heinrich A. Rommen *The State in Catholic Thought*." a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 281-284.

STRAUSS, L., "Review of Anton C. Pegis *Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*." a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 284-286.

STRAUSS, L., "Review of Zera F. Fink *The Classical Republicanism. An Essay in the Recovery of a Pattern of Thought in Seventeenth Century England*." a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 290-292.

1947

STRAUSS, L., "Review of Ernst Cassirer *The Myth of the State*" a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 292-296.

STRAUSS, L., "Review of Alfred Verdross-Drossberg *Grundlinien der antiken Rechts –und Staatsphilosophie*" a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy?*

*And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 296-299.

STRAUSS, L., "On the Intention of Rousseau", *Social Research*, 14 (1947) 4, pp. 455-487.

1948

STRAUSS, L., *On Tyranny*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 2013 (Or. Ed. 1948)

STRAUSS, L., "Reason and Revelation" a MEIER, H., *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. Pp. 141-180. (Originalment, una conferència de l'any 1948).

STRAUSS, L., "How to Study Spinoza's *Theologico-Political Treatise*" a STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1988. Pp. 142-202.

1949

STRAUSS, L., "Political Philosophy and History" a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 56-77.

STRAUSS, L., KENDALL, W., "Willmoore Kendall–Leo Strauss Correspondence" a MURLEY, J.A., ALVIS, J.E., *Willmoore Kendall. Maverick of American Conservatism*. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2002. Pp. 191-262. (Correspondència entre els anys 1949 i 1970).

1950

STRAUSS, L., "Review of J. W. Gough *John Locke's Political Philosophy* a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 302-306.

1951

STRAUSS, L., "Review of David Grene *Man in his Pride: A Study in the Political Philosophy of Thucydides and Plato*." a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 299-302.

1952

STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1988.

STRAUSS, L., "On Collingwood's Philosophy of History", *The Review of Metaphysics*, Vol. V (1952) N° 4, pp. 559-586.

STRAUSS, L., "Progress or Return?" a STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 227- 270.

STRAUSS, L., "Preface to Isaac Husik, *Philosophical Essays*" a HART GREEN, K., (Ed.) *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1997. Pp. 235-266.

STRAUSS, L., "The Mutual Influence of Theology and Philosophy" a EMBERLEY, P., COOPER, B., *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*. Columbia and London: University of Missouri Press, 1993. Pp. 217-23.

STRAUSS, L., “On Collingwood’s Philosophy of History”, *The Review of Metaphysics* V (1952) 4, pp. 559-586.

STRAUSS, L., “Review of Yves R. Simon *Philosophy of Democratic Government*” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 306-311.

STRAUSS, L., “Walker’s Machiavelli”, *Review of Metaphysics* 1 (1953) 6, pp. 437-446.

1953

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

STRAUSS, L., “Maimonides’ Statement on Political Science” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 155-169.

1954

STRAUSS, L., “What is Political Philosophy” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 9-55.

STRAUSS, L., “On a Forgotten Kind of Writing” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 221-232.

STRAUSS, L., “On the Basis of Hobbes Political Philosophy” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 170-196.

STRAUSS, L., “Restatement on Xenophon’s *Hiero*” a STRAUSS, L., *On Tyranny*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 2013. Pp. 177-214.

1956

STRAUSS, L., “An Introduction to Heideggerian Existentialism” a STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 27-46. (Originalment, una conferència titulada “Introduction to Existentialism”).

STRAUSS, L., “Kurt Riezler (1882-1955)” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 233-260.

STRAUSS, L., “Social Science and Humanism” a STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 3-12.

1957

STRAUSS, L., “Interpretation of Genesis”, *Jewish Political Studies Review*, 1:1 (1989) 2. pp. 77- 92.

STRAUSS, L., “How Farabi Read Plato’s *Laws*” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 134-154.

STRAUSS, L., “Machiavelli’s Intention: The *Prince*” a STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe (Illinois): The Free Press, 1958. Pp. 54-84.

STRAUSS, L., “Review of J.L. Talmon, *The Nature of Jewish History –Its Universal Significance*” a STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. P. 232.

1958

STRAUSS, L., *Thoughts on Machiavelli*. Glencoe (Illinois): The Free Press, 1958.

STRAUSS, L., “The Problem of Socrates: Five Lectures” a STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 103-183. (Originalment, conjunt de cinc lliçons ofertes a la Universitat de Chicago l’any 1958, revisades i abreviades per Thomas L. Pangle).

STRAUSS, L., “Locke’s Doctrine of Natural Law” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 197-220.

1959

STRAUSS, L., “What is Liberal Education?” a STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995 (Or. Ed. 1968). Pp. 3-8.

STRAUSS, L., “What is Political Philosophy?” a STRAUSS, L., *What is Political Philosophy? And Other Studies*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1988. Pp. 9-55. (Ed. Or. 1959).

STRAUSS, L., *On Plato’s Symposium*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2001. (Originalment, un curs de l’any 1959 titulat “Plato’s Political Philosophy”).

STRAUSS, L., “The Liberalism of Classical Political Philosophy” a STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. Pp. 26-64.

1961

STRAUSS, L., "Relativism" a SCHOECK, H., WIGGINS, J.W., (Ed.), *Relativism and the Study of Man*. Princeton: Van Nostrand, 1961. Pp. 135-157.

STRAUSS, L., "Correspondence concerning *Wahrheit und Methode*", *Independent Journal of Philosophy* 2 (1978), pp. 5-12. (Ed. Or. 1961).

STRAUSS, L., "Comment (On Essay by Hudson)", *Church History*, 30 (1961) 1, pp. 100-102.

STRAUSS, L., "Relativism" a SCHOECK, H., WIGGINS, J.W., (Ed.), *Relativism and the Study of Man*. Princeton: Van Nostrand, 1961. Pp. 135-157.

1962

STRAUSS, L., "Why We Remain Jews?" a HART GREEN, K, (Ed.) *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1997, pp. 312-356.

STRAUSS, L., "Liberal Education and Responsibility" a STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. Pp. 9-25.

STRAUSS, L., "An Epilogue" a STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. Pp. 203-223.

STRAUSS, L., "Introduction to *God's Cause, or Providence Vindicated*" a YAFFE, M.D., *Leo Strauss on Moses Mendelssohn*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 146-161.



1963

STRAUSS, L., CROPSEY, J., *History of Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987.

STRAUSS, L., "Introduction" a STRAUSS, L., CROPSEY, J., *History of Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987. Pp. 1-6.

STRAUSS, L., "Plato. 427-347 B.C." a STRAUSS, L., CROPSEY, J., *History of Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987. Pp. 33-89.

STRAUSS, L., "Marsilius of Padua. Circa 1275-1342" a STRAUSS, L., CROPSEY, J., *History of Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987. Pp. 276-295.

STRAUSS, L., "Replies to Schaar and Wolin", *The American Political Science Review*, 57 (1963) 1, pp. 151-160.

STRAUSS, L., "How To Begin to Study *The Guide of the Perplexed*" a HART GREEN, K. (Ed.), *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. Pp. 491-549.

STRAUSS, L., "Perspectives on the Good Society" a STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. Pp. 260-272.

1964

STRAUSS, L., *The City and Man*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1978.

STRAUSS, L., "The Crisis of Our Time" a SPAETH, H. J., *The Predicament of Modern Politics*. Detroit: The University of Detroit Press, 1964. Pp. 41-54.

STRAUSS, L., "The Crisis of Political Philosophy" a SPAETH, H. J., *The Predicament of Modern Politics*. Detroit: The University of Detroit Press, 1964. Pp. 91-103.

STRAUSS, L., "Review of C.B., Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*" a STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Pp. 229-231.

1965

STRAUSS, L., "Preface to *Spinoza's Critique of Religion*" a STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. Pp.224-259.

STRAUSS, L., "Preface to *Hobbes Politische Wissenschaft*" a HART GREEN, K., *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1997. Pp. 453-456.

STRAUSS, L., "Review of Samuel I Mintz, *The Hunting of Leviathan*", *Modern Philology* 62 (1965) 3, pp. 253-255.

1966

STRAUSS, L., *Socrates and Aristophanes*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1966.

1967

STRAUSS, L., "Jerusalem and Athens: Some preliminary Reflections" a  
STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London:  
The University of Chicago Press, 1983. Pp. 147-173.

STRAUSS, L., "John Locke As "Authoritarian"", *The Intercollegiate Review*, 4  
(1967) 1, pp. 46-48.

STRAUSS, L., "Notes on Maimonides' *Book of Knowledge*" a HART GREEN, K.  
(Ed.), *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago and  
London: The University of Chicago Press, 2013. Pp. 550-568.

1968

STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago and London: University  
of Chicago Press, 1995.

STRAUSS, L., "On the *Minos*" a STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*.  
Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. Pp. 65-75.

STRAUSS, L., "On Natural Law" a STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political  
Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Pp.  
137-146.

STRAUSS, L., "Greek Historians", *Review of Metaphysics*, 21 (1968) 4, pp. 656-  
666.

STRAUSS, L., "On the *Minos*" a STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and Modern*.  
Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. Pp. 65-75.

STRAUSS, L., "Notes on Lucretius" a STRAUSS, L., *Liberalism Ancient and  
Modern*. Chicago and London: University of Chicago Press, 1995. Pp. 76-139.

STRAUSS, L., “Note on Maimonides’ *Treatise on the Art of Logic*” a HART GREEN, K. (Ed.), *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. Pp. 569-571.

STRAUSS, L., “Note on Maimonides’ *Letter on Astrology*” a HART GREEN, K. (Ed.), *Leo Strauss on Maimonides: The Complete Writings*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013. Pp. 572-578.

1970

STRAUSS, L., “A Giving of Accounts”, *The College*, 22 (1970) 1, pp. 1-5.

STRAUSS, L., *Xenophon’s Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*. South Bend (Indiana): St. Augustine’s Press, 1988.

STRAUSS, L., “Machiavelli and Classical Literature”, *Review of National Literatures*, 1 (1970) 1, pp. 7-25.

STRAUSS, L., “On the *Euthydemus*” a STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Pp. 67-88.

1971

STRAUSS, L., “Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy” a STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Pp. 29-37.

STRAUSS, L., “Niccolo Machiavelli. 1469-1527” a STRAUSS, L., CROPSEY, J., *History of Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987. Pp. 296-317.

1972

STRAUSS, L., *Xenophon's Socrates*. South Bend (Indiana): St. Augustine's Press, 1988.

STRAUSS, L., "Introductory Essay for Herman Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*" a STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Pp. 233-248.

1973

STRAUSS, L., "Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*" a STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Pp. 174-191.

STRAUSS, L., "Preliminary Observations on the Gods in Thucydides' Work" a STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Pp. 89-104.

*Obres aparegudes pòstumament*

1975

STRAUSS, L., *The Argument and the Action of Plato's Laws*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975.

STRAUSS, L., "The Three Waves of Modernity" a GILDIN, H. (Ed), *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss*. Detroit: Wayne State University Press, 1989. Pp. 81-98.

STRAUSS, L., “Xenophon’s *Anabasis*” a STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Pp. 105-136.

1976

STRAUSS, L., “On Plato’s *Apology of Socrates and Crito*” a STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983. Pp. 38-66.

1978

STRAUSS, L., “An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John’s”, *Interpretation*, 7 (1978) 3, pp. 1-3.

STRAUSS, L., “Letter to Helmut Kuhn”, *Independent Journal of Philosophy*, 2 (1978), Pp 23-26. (Data original desconeguda).

1983

STRAUSS, L., *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1983.

1989

STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989.

STRAUSS, L., “On the *Euthyphron*” a STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 187-206 (Adaptació d’una classe de Strauss d’inicis de la dècada dels anys 1950).

STRAUSS, L., "Thucydides: The Meaning of Political History" a STRAUSS, L., *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. 72-102. (Ed. Or. desconeguda).

## 8.2 Bibliografia secundària

ABELLAN, J., “Reseña: *Las obras completas de Leo Strauss*”. *Foro Interno*, 5 (2005), pp. 123-129.

ALTMAN, W., “Leo Strauss on ‘German Nihilism’: Learning the Art of Writing”, *Journal of the History of Ideas*, 68 (2007) 4, pp. 587-612.

ALCORIZA, J., LASTRA, A., “Introducción” a STRAUSS, L., SCHOLEM, G., *Correspondencia 1933-1973*. Valencia: pre-textos, 2009. Pp. 9-30.

ARISTÒTIL, *Ètica nicomàquea*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1985.

ARKES, H., “Strauss on Our Minds” a DEUTSCH, K., MURLEY, J.A. (Ed.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1999. Pp. 69-89.

BEINER, R., “Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue”, *Political Theory*, 18 (1990) 2, pp. 238-254.

BEHNEGAR, N., *Leo Strauss, Max Weber, and the Scientific Study of Politics*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2003.

BENARDETE, S., “La ciudad y el hombre de Leo Strauss” a HILB, C. (comp.) *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011. Pp. 199-220. (Ed. Original en inglés de 1978)

BLOOM, A., “Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973”. *Political Theory*, Vol. 2 (1974) Num. 4, pp. 372-392.

–*The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster Inc., 1987.



BERNARDO GAVITO, R., “Reflexiones sobre *What is Political Philosophy* de Leo Strauss”, *Foro Interno: Anuario de Teoría Política*, 2 (2002), pp. 115-132.

BOLOTIN, D., “Leo Strauss and Classical Political Philosophy”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 20 (1994), 1, pp. 129-142.

BRAGUE, R., “Athens, Jerusalem, Mecca: Leo Strauss’ Muslim Understanding of Greek Philosophy”, *Poetics Today*, 19 (1998) 2, pp. 235-259.

BURNYEAT, M.F., “Sphinx without a Secret”, *New York Review of Books* [En línea]. New York: New York Review of Books, 1985.

COLMO, C.A., “Reason and Revelation in the Thought of Leo Strauss”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 18 (1990) 1, pp. 145-160.

– “Theory and Practice: Alfarabi’s Plato revisited”, *The American Political Science Review*, 86 (1992), 4, 966-976.

CROPSEY, J. JAFFA, H., PANGLE, T. Et Al., “The Studies of Leo Strauss: An Exchange”, *The New York Review of Books* [Online], New York: New York Review of Books, 1985.

DEUTSCH, K., “Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime” a DEUTSCH, K., MURLEY, J.A., (Ed.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1999. Pp. 51-67.

DRURY, S.B., “The Esoteric Philosophy of Leo Strauss”, *Political Theory*, Vol. 13 (1985) Num. 3, pp. 315-337.

– DRURY, S.B., “Leo Strauss’ Natural Right Teaching”, *Political Theory*, 15 (1987) 3, pp. 299-315.

– *The Political Ideas of Leo Strauss: Updated Edition*. New York: MacMillan, 2005 (Ed. Or. 1988).

– *Leo Strauss and the American Right*. New York: Saint Martin's Press, 1999.

D'SOUZA, D., "The legacy of Leo Strauss", *Policy Review*, Vol. 0 (1987) N° 40, pp. 36-43.

DUFF, A., "Stanley Rosen's Critique of Leo Strauss", *The Review of Metaphysics*, 63 (2010) 3, pp. 615-662.

EAST, J.P., "Leo Strauss and American Conservatism", *Modern Age*, 21 (1977) 1, pp. 2-19.

FERRY, L., *Filosofía Política I: El derecho: la nueva querrela de los antiguos y los modernos*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1991 (Ed. Or. 1984).

FORTIN, E.L., "Gadamer on Strauss", *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 12 (1984) 2, pp. 1-14.

GILDIN, H., "The First Crisis of Modernity: Leo Strauss on the Thought of Rousseau", *Interpretation: a Journal of Political Philosophy*, 20 (1992) 2, pp. 157-164.

GOTTFRIED, P., "Strauss and the Straussians", *Humanitas*, 18 (2005) 1-2, pp. 26-30.

GOUREVITCH, V., "El problema del derecho natural y las alternativas fundamentales en *Derecho natural e historia*" a HILB, C. (comp.) *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011. Pp. 275-296.

GREEN, S., "The Tawney-Strauss Connection: On Historicism and Values in the History of Political Ideas", *The Journal of Modern History*, 67 (1995) 2, pp.

255-277.

GUNNELL, J.G., "Political Theory and Politics: The case of Leo Strauss", *Political Theory*, 13 (1985) 3, pp. 339-361.

HART GREEN, K., "Editor's Introduction: Leo Strauss as a Modern Jewish Thinker" a *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*. Albany: State University of New York Press, 1997. Pp. 1-84.

HAVERS, G., "George Grant and Leo Strauss: Modernist and Postmodernist Conservatism", *Topia*, 8 (2002), pp. 91-106.

–"Leo Strauss, Willmore Kendall, and the Meaning of Conservatism", *Humanitas*, 18 (2005) 1-2, pp. 5-25.

HELDKE, L., "Robert Maynard Hutchins, John Dewey, and the Nature of the Liberal Arts", *The Cresset*, LXIX (2005), 2, pp. 8-13 [Consultat en la versió online: [http://thecresset.org/2005/Heldke\\_A2005.html](http://thecresset.org/2005/Heldke_A2005.html)]

HERNANDO NIETO, E., "¿Teología política o filosofía política? La amistosa conversación entre Carl Schmitt y Leo Strauss", *Foro Interno: Anuario de Teoría Política*, 2 (2002), pp. 97-114.

HILB, C., *Leo Strauss: El arte de leer*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

–"Introducción" a HILB, C. (comp.) *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011. Pp. 13-50.

HUTCHINS, R.M., ADLER, M.(Ed.), *Great Books of the Western World*. Encyclopaedia Britannica, 1952.

JAFFA, H.V., "Dear Professor Drury", *Political Theory*, 15 (1987) 3, pp. 316-325.

–“Leo Strauss at One Hundred” a DEUTSCH, K., MURLEY, J.A. (Ed.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1999. Pp. 41-48.

JANSSENS, D., *Between Athens and Jerusalem*. Albany: State University of New York Press, 2008.

KEEDUS, L., “Liberalism and the Question of the Proud: Hannah Arendt and Leo Strauss as Readers of Hobbes”, *Journal of the History of Ideas*, 73 (2012) 2, pp. 319-341.

KENNINGTON, R., “Strauss’s Natural Right and History”, *Review of Metaphysics*, 35 (1981) 1, pp. 57-86.

KRISTOL, W., LENZNER, S., “What was Leo Strauss up to?”, *Public Interest*, Vol. 153 (2003), pp. 19-39. P. 39.

LAMPERT, L., “The Argument of Leo Strauss in “What is Political Philosophy?””, *Modern Age*, 22 (1978) 1, pp. 38-46.

–*Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996.

–“Nietzsche’s challenge to philosophy in the thought of Leo Strauss”, *The Review of Metaphysics*, 58 (2005), pp. 585-619.

–*The Enduring Importance of Leo Strauss*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2013.

LAZIER, B., “Natural Right and Liberalism: Leo Strauss in Our Time”, *Modern Intellectual History*, 6 (2009) 1, pp. 171-188.

LURI, G., *El neoconservadorisme americà*. Barcelona: Centre d’Estudis de Temes Contemporanis i Angle Editorial, 2006.

–*Erotismo y prudencia: biografía intelectual de Leo Strauss*. Encuentro: Madrid, 2012.

MAARANEN, S.A., “Leo Strauss: Classical Political Philosophy and Modern Democracy”, *Modern Age*, 22 (1978) 1, pp. 47-53.

MACINTYRE, A., *Whose Justice? Which Rationality?*. London: Duckworth, 1988.

MAJOR, R., “The Cambridge School and Leo Strauss: Texts and Context of American Political Science”, *Political Research Quarterly*, 58 (2005) 3, pp. 477-485.

MANSFIELD, H., “Strauss’s Machiavelli”, *Political Theory*, 3 (1975) 4, pp. 372-384.

–“Reply to Pocock”, *Political Theory*, 3 (1975) 4, pp. 402-405.

MCALLISTER, T.V., *Revolt against Modernity*. Lawrence, Kansas: The University Press of Kansas, 1995.

MCDANIEL, R.A., “The Nature of Inequality: Uncovering the Modern in Leo Strauss’s Idealist Ethics”, *Political Theory*, 26 (1998) 3, pp. 317-345.

MEIER, H., *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. New York: Cambridge University Press, 2006.

MILLER, E.F., “Leo Strauss: Philosophy and American Social Science” a DEUTSCH, K., MURLEY, J.A. (Ed.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1999. Pp. 91-102.

MONTESQUIEU, *Del espíritu de las leyes I*. Trad. Siro García del Mazo. Madrid: Librería General de Victoriano Suárez, 1906.

MONTSERRAT, J., SALES, J., *Introducció a la lectura de Leo Strauss*. Barcelona: Barcelonesa d'edicions, 1991.

MONTSERRAT, J., TORRES, B., "Platón en la relación intelectual de Eric Voegelin y Leo Strauss", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 28 (2011), pp. 275-302.

NIETZSCHE, F., *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Trad. R.J. Hollingdale. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

NICGORSKI, W. "Leo Strauss and Liberal Education". *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 13 (1985), pp. 233-250.

NUSSBAUM, M., "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach" a NUSSBAUM, M., SEN, A. (Ed.), *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 1993. Pp. 242-269.

–*Cultivating Humanity: A Classical Defense of Reform in Liberal Education*. Cambridge: Harvard University Press, 1998.

PANGLE, T., "Introduction" a STRAUSS, L. *Studies in Platonic Political Philosophy*. Chicago and London: The University of Chicago Press. 1983. Pp. 1-26.

–"Editor's Introduction" a STRAUSS, L. *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1989. Pp. vii-xxxviii.

–"Leo Strauss's perspective on Modern Politics", *AEI Bradley Lecture*, 2003.

–*Leo Strauss: An Introduction to his Thought and Intellectual Legacy*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2006.

PANGLE, T., TARCOV, N., “Epilogue: Leo Strauss and the History of Political Philosophy” a CROUSEY, J., STRAUSS, L., *History of Political Philosophy*. 3<sup>rd</sup> Edition, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987. Pp. 907-936.

PIPPIN, R., “The Modern World of Leo Strauss”, *Political Theory*, 20 (1992) 3, pp. 448-472.

POCOCK, J., “Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand: A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli"”, *Political Theory*, 3 (1975) 4, pp. 385-401.

RORTY, R., SKINNER, Q., SCHNEEWIND, J.B., *Philosophy in History*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.

– *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

ROSEN, S., *Hermeneutics as Politics*. New York and Oxford: Oxford University Press, 1987.

– “Leo Strauss y la querrela entre los antiguos y los modernos” a HILB, C. (comp.) *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011. Pp. 297-314 (Ed. Or. 1991).

– “Wittgenstein, Strauss, and the Possibility of Philosophy” a *The Elusiveness of the Ordinary: Studies in the possibility of philosophy*. New Haven and London: Yale University Press, 2002. Pp. 135-158.

ROUSSEAU, J.J., *El contrato social*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Alianza Editorial, 2012.

RYN, C., “Leo Strauss and History: The Philosopher as Conspirator”, *Humanitas*, 18 (2005) 1-2, pp. 31-58.

SALES, J., “Prólogo” a *Erotismo y Prudencia: biografía intelectual de Leo Strauss*. Encuentro: Madrid, 2012. Pp. 7-16.

SALES, J., “Leo Strauss i la identitat de la civilització”, *Relleu*, 2014, Vol. 80 [Versió Online].

SCHIFF, J., “From Anti-Liberal to Untimely Liberal: Leo Strauss’s two Critiques of Liberalism”, *Philosophy and Social Criticism*, 36 (2010) 2, pp. 157-181.

SCHRAM, G. N., “The Place of Leo Strauss in a Liberal Education”, *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, 1991, Vol. 19, Num. 2, pp. 201-216.

SHEPPARD, E.R., *Leo Strauss and the Politics of Exile*. Hannover and London: University Press of New England, 2006.

SKINNER, Q., “Meaning and Understanding in the History of Ideas” a SKINNER, Q., *Visions of Politics I. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 57-89. (Ed. Or. 1969, revisada i ampliada)

– “A Reply to my Critics”, TULLY, J. (ed.), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*; Princeton, NJ, Princeton University Press, 1988. Part IV.

– “Interpretation, Rationality and Truth”, *Visions of Politics I. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 27-56.

– “Interpretation and the Understanding of Speech Acts” a *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.P. 103-127.

– “Moral Principles and Social Change”, *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 145-157.



– “Motives, Intentions and Interpretation”, *Visions of Politics. Volume I. Regarding Method*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 90-102.

SMITH, G.B., “Leo Strauss and the Straussians: An Anti-Democratic Cult?”, *PS: Political Science and Politics*, 30 (1997) 2, pp. 180-189.

–“Athens and Washington” a DEUTSCH, K., MURLEY, J.A. (Ed.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1999. Pp. 103-127.

SMITH, S. B., “*Destruktion* or Recovery? Leo Strauss’s Critique of Heidegger”, *The Review of Metaphysics*, 51 (1997) 2, pp. 345-377.

–“Leo Strauss’s Platonic Liberalism”, *Political Theory*, 28 (2000) 6, pp. 787-809.

–*Leo Strauss: Politics, Philosophy, Judaism*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2006.

–“Philosophy as a Way of Life”, *The Review of Politics*, 71 (2009), pp. 37-53.

–(Ed.), *The Cambridge Companion to Leo Strauss*. New York: Cambridge University Press, 2009.

STICHWEH, K., “Présentation. Correspondence entre Strauss et Löwith”, *Cités*, 4 (2001) 8, pp. 173-227.

STONER, J. R. JR., “Was Leo Strauss Wrong about John Locke?”, *The Review of Politics*, 66 (2004) 4, pp. 553-563.

TANGUAY, D., *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. New Haven and London: Yale University Press, 2007.

–“Strauss, ¿discípulo de Nietzsche?” a HILB, C. (comp.) *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011. Pp. 315-350. (Ed. Or. 2000).

TERCHEK, R. J., “Locating Leo Strauss in the Liberal-Communitarian Debate” a DEUTSCH, K., MURLEY, J.A. (Ed.), *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, INC. 1999. Pp. 143-156.

TORRES, B., “Filosofia i revelació en l’obra d’Eric Voegelin: Un estudi de la correspondència amb Leo Strauss.”, *Comprendre*, IX (2009) 1-2, 127-157.

VELKLEY, R., *Heidegger, Strauss, and the Premises of Philosophy: On Original Forgetting*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2011.

ZUCKERT, M., ZUCKERT, C. *The Truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2006.

ZUCKERT, C., “Political Philosophy in the Twentieth Century”, *The Review of Politics*, 71 (2009), pp. 1-6.

–“Leo Strauss: una nueva lectura de Platón” a HILB, C., (Comp.) *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2011.