

ARTÍCULOS

Leo Strauss y el *canon occidental*
La historia de la filosofía
como modelo hermenéutico para la filosofía política

Carlo Altini

1. En el arco completo de su carrera filosófica, Leo Strauss atravesó numerosos frentes temáticos e historiográficos: de la definición de un procedimiento hermenéutico a la reflexión sobre las categorías de la filosofía política moderna, del análisis de la filosofía judía e islámica medieval a la interpretación de textos filosóficos de la Grecia clásica. Por ello, no parece incomprensible o extravagante el intento de dar una respuesta a la pregunta «¿Qué Strauss?». En verdad, el mismo Strauss no ayuda a responder a esta pregunta con facilidad: salta a la vista la diferencia de estilo entre *Natural Right and History* (1953) y *Thoughts on Machiavelli* (1958), entre *What is Political Philosophy?* (1959) y *On Tyranny* (1948); es decir, entre obras en las cuales su contribución parece ser sobre todo programática y didascálica y obras en las cuales esa contribución emerge tras varias lecturas y mucha atención. En este sentido, cabe la posibilidad de elaborar una estrategia múltiple de acercamiento (histórico y temático) mediante la cual sea posible leer críticamente el desarrollo de su pensamiento. Por ejemplo, podríamos detenernos en la interpretación straussiana de Hobbes como momento fundacional del liberalismo moderno, o recorrer con Strauss varias etapas fundamentales del republicanismo en la edad moderna, a caballo entre Aristóteles y Maquiavelo; o incluso prestar atención a la interpretación straussiana de Nietzsche o Heidegger, notablemente centrada en la categoría de la «ontología fundamental». En el análisis de la figura straussiana existen, sin embargo, numerosas cuestiones específicas que merecen ser afrontadas cuidadosamente: entre ellas, la raíz histórico-cultural de su pensamiento, notablemente formado durante la crisis política de la Alemania de Weimar; su crítica a las categorías de progreso y secularización, con el análisis de la influencia de las lecturas de Nietzsche, Weber y Heidegger en el surgimiento de la conciencia de la crisis moderna; la interpretación de los clásicos, en particular de Platón, Tucídides y Jenofonte; o la razón de la fortuna americana de su pensamiento. En todo

caso, es innegable que la obra de Strauss, pese a esta multiplicidad de aspectos y pese al sensible cambio interpretativo respecto a muchos de «sus» autores, de Spinoza a Hobbes, de Maimónides a Maquiavelo, es, en cierto sentido, «monolítica». Esto no significa, por supuesto, que Strauss haya construido un «sistema» o atribuido el mismo peso a las diversas formulaciones de su pensamiento. Pero una cosa es cierta: en la obra de Strauss el contenido *depende* del estilo. Parece esencial intentar proveernos de un primer cuadro provisional del pensamiento straussiano y de su estructura para delinear un panorama «unitario» de sus intereses. De aquí la necesidad de verificar la estrecha correlación existente entre su estudio histórico-filosófico, su instrumental hermenéutico y su perspectiva filosófico-política, para así aislar el núcleo central de su reflexión sobre la reconstrucción de un «canon occidental» del pensamiento filosófico.

Por «canon» no debe entenderse ni un esquema literario determinado cuyos rígidos preceptos fundan una *regla*, ni la definición de un criterio para la demostración de la verdad; en este caso, el canon no es un catálogo de obras o de autores definidos normativamente sobre la base de una investidura de autoridad moral y política de defensa de los valores tradicionales ni, aún menos, pretende referirse al complejo proceso de definición canónica de la Escritura revelada (o a cualquier otra fuente de referencia eclesial). Tal concepto de «canon» se debe entender en un sentido doble: no sólo como modelo de definición histórica e historiográfica de cierta aproximación crítica al interior de la vasta tradición de los autores clásicos, con el objeto de construir un canon *no progresivo* de la historia de la filosofía política que dé cuenta de los problemas fundamentales del pensamiento filosófico occidental usando sus propios criterios internos; el canon debe ser entendido ante todo y sobre todo como definición de una concepción específica de la filosofía y de la actividad filosófica no determinada por la historicidad o la localización, sino por su «carácter», su «forma», su «idea», su «naturaleza». En este sentido, «canon» y «tradición» designan un campo semántico convergente, pero no coincidente, pues no son lo mismo; la tradición es más inclusiva que el canon, ya que existe un conflicto argumentativo para la definición del canon: la decisión respecto a qué es *interno* al canon y qué ha sido excluido del canon. No es por ello tarea de la investigación histórica identificar las «energías histórico-sociales» que habrían determinado —de forma historicista— las condiciones de posibilidad y el sentido del canon y del discurso filosófico que, en cierto modo, serían «reducidos» a productos ideológicos de las condiciones materiales y de la condición de «clase»; su tarea es releer los textos de la tradición e identificar los pasajes clave del «canon occidental» a través de la delimitación de la tradición misma, superar la interpretación normativa de los conceptos de *pasado* y *futuro* y crear una nueva organización de la temporalidad mediante

el análisis de la relación entre mortalidad y supervivencia del discurso filosófico. En el análisis de los textos, la tarea principal de una investigación histórica correcta es la eliminación de los rígidos presupuestos históricamente deterministas y «contextualistas» y los reduccionismos psicológicos y socio-económicos, a favor de una valoración puramente filosófica de los textos mismos y de su diálogo recíproco, mediante la identificación de su «unidad» solitaria y específica. La filosofía no contribuye *necesariamente* a la creación de una ciudad mejor o al aumento del bienestar general; más bien, desde el punto de vista político, la filosofía es ambivalencia, conflicto, imposibilidad, contradicción entre sujeto y estructura, que trasciende todo programa de cambio social directo. Desde este punto de vista, la contingencia y la pluralidad de las decisiones «canónicas» sobre la tradición no comportan un carácter «anacrónico» de la investigación histórica»; por el contrario, pueden mantener en el centro de la misma indagación la idea de «influencia», eliminando así todo riesgo de «fusión de horizontes» y salvaguardando, de una forma no dogmática, la diferencia entre mortalidad e inmortalidad del discurso filosófico. De hecho, la lectura atenta de una obra «canónica» no determina una verificación de las expectativas propias, sino que supone el encuentro con un texto «extraño» y con una experiencia «alienante» que a veces produce, individualmente, otros textos «extraños» y otras experiencias «alienantes». A los ojos de Strauss, la historia de la filosofía es un plano aquejado de un corte radical entre antiguo y moderno, pero es también un plano unitario en tanto que caracterizado por la conservación de los conceptos y las categorías, observable en concreto en el diálogo crítico entre los clásicos: en este sentido, el concepto de «canon», promoviendo la idea de «autonomía de la filosofía», deja la posibilidad abierta de la «historia de los conceptos», de tal forma que se opone así a la directa correspondencia entre filosofía y sociedad política. La elaboración de un «canon occidental» no es una forma de defensa «conservadora» (ni en un sentido ético, ni en un sentido político) de la tradición occidental: es una forma de defensa del carácter universal del pensamiento filosófico frente al relativismo.

Naturalmente, insistir en esta dirección interpretativa puede, sin embargo, comportar el riesgo de construir una imagen algo monolítica de la investigación filosófica straussiana, pero su objeto es eliminar malentendidos muy marcados, y también muy extendidos, en el panorama de la literatura crítica sobre Strauss¹: por ejemplo, sobre su concepción hermenéutica, que no es eli-

1 Para un primer acercamiento histórico-bibliográfico, temático y crítico a la figura y el pensamiento de Leo Strauss, cf. A. MOMIGLIANO, 'Ermeneutica e pensiero politico classico in Leo Strauss', en *Rivista storica italiana*, LXXIX, 1967, pp. 1164-1172 (ahora en *Pagine ebraiche*, ed. de S. Berti, Torino, 1987); A. BLOOM, 'Leo Strauss', en *Political Theory*, II, 1974, pp. 372-392; *Filosofía política e práctica del pensamiento*, ed. de G. Duso, Milano, 1988; H. MEIER, *Carl Schmitt*,

tista o «aristocrática» y que, sobre todo, no está ligada a ninguna tradición mística o hermética²; sobre la función de sus referencias a los clásicos griegos, que no muestra un carácter «tradicionalista, sino que, más bien al contrario, remite a una concepción por completo *antitradicional* de la actividad filosófica³; sobre el papel del judaísmo en el interior de su pensamiento filosófico, que carece de inclinación confesional alguna⁴; sobre su antimodernismo, que no se acompaña de nostalgia alguna, y aún menos una teoría sobre la direc-

Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen», Stuttgart, 1988; R. BRAGUE, 'Athenes, Jerusalem, La Mecque. L'interprétation «musulmane» de la philosophie grecque chez Leo Strauss', en *Revue de Métaphysique et de Morale*, XCIV, 1989, pp. 309-336; T. L. PANGLE, 'Editor's Introduction', en L. STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, Chicago, 1989, pp. vii-xxxviii; *Leo Strauss's Thought*, ed. by A. Udoff, Boulder, 1991; *Faith and Political Philosophy*, ed. by P. Emberley and B. Cooper, University Park, 1993; K. H. GREEN, *Jew and Philosopher*, Albany, 1993; T. MARSHALL, 'Leo Strauss et la question des Anciens at des Modernes', en *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen*, 23 (1993), pp. 33-86; J.-C. MERLE, 'Leo Strauss et l'idéalisme allemande', en *Cahiers de Philosophie Politique et Juridique de l'Université de Caen*, 23 (1993), pp. 137-163; D. BOLOTIN, 'Leo Strauss and Classical Political Philosophy', en *Interpretation*, XXII, 1994, pp. 129-142; *Leo Strauss*, ed. by K. L. Deutsch and W. Nicgorski, Lanham, 1994; L. LAMPERT, *Leo Strauss and Nietzsche*, Chicago, 1996; H. MEIER, *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, Stuttgart, 1996; *Leo Strauss and Judaism*, ed. by D. Novak, Lanham, 1996; R. ESPOSITO, 'Introduzione', en L. STRAUSS, *Gerusalemme e Atene*, Torino, 1998, pp. vii-xliv; *Leo Strauss, the Straussians and the American Regime*, ed. by K. L. Deutsch and J. A. Murley, Lanham, 1999; C. ALTINI, *Leo Strauss*, Bologna, 2000; A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política*, Murcia, 2000; AA.VV., *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, Paris, 2001.

2 Cf. L. STRAUSS, 'The Spirit of Sparta or the Taste of Xenophon', en *Social Research*, VI, 1939, pp. 502-536; *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, 1952; 'On a Forgotten Kind of Writing', en *Chicago Review*, VIII, 1954, pp. 64-75; 'Correspondence Concerning *Wahrheit und Methode*', con H.-G. Gadamer, en *The Independent Journal of Philosophy*, II, 1978, pp. 5-12.

3 El retorno de Strauss a la filosofía griega no tiene nada que ver con una forma de romanticismo nostálgico frente al pasado, y sobre todo no intenta elaborar ninguna dialéctica histórica entre épocas de progreso y de declive: Strauss no quiere elaborar una filosofía de la historia, ni siquiera desde una óptica vuelta respecto a aquellas de carácter 'progresista': «The return to classical political philosophy is both necessary and tentative or experimental [...]. We cannot reasonably expect that a fresh understanding of classical political philosophy will supply us with recipes for today's use [...]. Only we living today can possibly find a solution to the problems of today. But 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» (L. STRAUSS, *The City and Man*, Chicago, 1964, p. 11). Cf. L. STRAUSS, 'On Classical Political Philosophy', en *Social Research*, XII, 1945, pp. 98-117; *Natural Right and History*, Chicago, 1953; *Liberalism Ancient and Modern*, New York, 1968.

4 Cf. L. STRAUSS, 'The State of Israel', en *National Review*, III, 1957, n. 1, p. 23; 'Book Review of J. L. Talmon, *The Nature of Jewish History*', in *Journal of Modern History*, XXIX, 1957, p. 306; 'Perspectives on the Good Society', en *Criterion*, II, 1963, pp. 1-8; 'Preface', en *Spinoza's Critique of Religion*, New York, 1965, pp. 1-31; *Jerusalem and Athens*, New York, 1967; 'The Mutual Influence of Theology and Philosophy', in *The Independent Journal of Philosophy*, III, 1979, pp. 111-118; 'On the Interpretation of *Genesis*', en *L'homme*, XXI, 1981, pp. 5-20; 'Why We Remain Jews?', *Leo Strauss*, Lanham, 1994, pp. 43-79.

cionalidad «necesaria» o «inmanente» de la historia, sea esta «progresiva» o «decadente»⁵; sobre su conservadurismo político, no atribuible ni desde el plano ético-político, ni sobre la base de la distinción ordinaria entre «derecha» e «izquierda»⁶. No obstante, la suerte de la obra de Strauss parece ligada a un curioso destino que prorroga su exilio personal. En su país natal, Alemania, el nombre de Strauss podría ser noticiable tan sólo por su total ausencia en cualquier debate crítico. Por el contrario, en los Estados Unidos se ha venido registrando, en torno a su herencia intelectual y sobre todo tras su muerte, un debate incesante entre «straussianos» y «anti-straussianos», e incluso entre los propios «straussianos», a su vez divididos en diferentes escuelas, todo lo cual ha dado origen a la publicación de innumerables artículos de corte no exclusivamente filosófico, sino sobre todo *político-ideológico*. De todas formas, la serie de contraposiciones polémicas sobre la figura de Strauss tal y como se ha presentado en América, aunque no ha favorecido la difusión pública, tampoco ha impedido una cuidada valoración histórica y temática. De hecho, no es posible comprender la importancia de la contribución straussiana si no se reflexiona lo bastante sobre las motivaciones personales que condujeron a Strauss, ya desde sus años de juventud en la República de Weimar, a enfrentarse al problema *teológico-político*, mediante un análisis atento de la difícil relación entre filosofía y política en el mundo moderno, más allá de la contraposición «simple» entre sionismo y asimilacionismo elaborada por la cultura judeogermánica en el inicio del siglo XX: siguiendo este camino, llegará posteriormente a reflexionar, por un lado, sobre el estatuto filosófico del liberalismo moderno, y por el otro, sobre el estatuto de la escritura filosófica, elaborando una hermenéutica propia para poder superar la reticencia y las contradicciones de los textos del pasado. Strauss, de hecho, se dirige a la *historia* de la filosofía política, dedicándose desde los años veinte al estudio del conflicto entre la filosofía moderna y la ortodoxia, representado de forma significativa en el *Tratado teológico-político* de Spinoza, motivado, no por una curiosidad erudita o anticuaria, sino por el estado de profunda *crisis de valores* que la filosofía moderna atraviesa al inicio del siglo XX: el distanciamiento progresivo del neokantismo de Hermann Cohen, tras su juvenil y tibia adhesión, representa en la biografía straussiana la diferencia entre la filosofía alemana que precede a la Gran guerra y la filosofía posterior a tal hecho his-

5 Cf. L. STRAUSS, *The City and Man*, Chicago, 1964; 'Natural Law', en *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, London, 1968, vol. II, pp. 80-90; 'Letter to Helmut Kuhn', en *The Independent Journal of Philosophy*, II, 1978, pp. 23-26; 'Progress or Return?', en *Modern Judaism*, I, 1981, pp. 17-45.

6 Cf. L. STRAUSS, 'Book Review of Y. R. Simon, *Philosophy of Democratic Government*', en *New Scholasticism*, XXVI, 1952, pp. 379-383; *Liberalism Ancient and Modern*, New York, 1968.

tórico. Tras la conmoción de todos los sistemas filosóficos, el panorama filosófico-político que se ofrecía a un joven filósofo judío alemán en Weimar no era precisamente «aburrido»: basta evocar los nombres de Nietzsche y de Spengler, de Max Weber y de Carl Schmitt, para mostrar el clima espiritual que atravesaba la cultura alemana en aquellos años, dominada por una fuerte conciencia de la crisis sobre el sentido y el significado de la ciencia y la política en el mundo moderno, entre nihilismo y racionalización, entre reificación y masificación, entre *Kultur* y *Zivilisation*⁷. En este sentido, no es posible definir el «retorno» de Strauss a la filosofía clásica como una forma de deseo nostálgico, justamente porque era consciente de la imposibilidad de una recuperación directa e inmediata de las categorías de la filosofía política clásica: aunque esa recuperación fuera necesaria, no podría ser sino una tentativa. No se trata de recuperar las soluciones ofrecidas por los clásicos, que no podrían ser aplicadas directamente a los problemas de la sociedad moderna, sino las *formas* del pensamiento filosófico-político clásico. La motivación que empuja a Strauss a la recuperación de los antiguos frente los modernos es más bien de carácter «ultramoderno»⁸. La reflexión histórica es

7 Strauss afronta en numerosas ocasiones las cuestiones de la filosofía alemana entre guerras: 'Das Heilige', en *Der Jude*, VII, 1923, pp. 240-242; 'Book Review of K. Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*', en *Social Research*, VIII, 1941, pp. 512-515; 'Book Review of J. Dewey, *German Philosophy and Politics*', en *Social Research*, X, 1943, pp. 505-507; 'Book Review of E. Cassirer, *The Myth of the State*', en *Social Research*, XIV, 1947, pp. 125-128; 'Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy', en *Interpretation*, II, 1971, pp. 1-9; 'Introductory Essay', en H. COHEN, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*, New York, 1972, pp. xxii-xxxviii; 'Correspondence Concerning Modernity with K. Löwith', en *The Independent Journal of Philosophy*, V-VI, 1988, pp. 177-192; 'Existentialism', en *Interpretation*, XXIII, 1995, pp. 301-320; 'German Nihilism', en *Interpretation*, XXVI, 1999, pp. 353-378.

8 Para la crítica straussiana del mundo moderno cf. L. STRAUSS, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin, 1930; 'Anmerkungen zu Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen*', en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, LXVII, 1932, pp. 732-749; 'Quelques remarques sur la science politique de Hobbes', en *Recherches philosophiques*, II, 1933, pp. 609-622; *Philosophie und Gesetz*, Berlin, 1935; *The Political Philosophy of Hobbes*, Oxford, 1936; Book Review of: C. H. McIlwain, *Constitutionalism: Ancient and Modern*, en *Social Research*, IX, 1942, pp. 149-151; 'Book Review of L. Olschki, *Machiavelli the Scientist*', en *Social Research*, XIII, 1946, pp. 121-124; 'Book Review of: Z. S. Fink, *The Classical Republicans*', en *Social Research*, XIII, 1946, pp. 393-395; 'On Intention of Rousseau', en *Social Research*, XIV, 1947, pp. 455-487; *Natural Right and History*, Chicago, 1953; *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, 1958; *What is Political Philosophy?*, Glencoe, 1959; 'Comment on W. S. Hudson, *The Weber Thesis Reexamined*', en *Church History*, XXX, 1961, pp. 100-102; 'Book Review of C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*', en *Southwestern Social Science Quarterly*, XLV, 1964, pp. 69-70; *Liberalism Ancient and Modern*, New York, 1968; 'Note on the Plan of Nietzsche's *Beyond Good and Evil*', en *Interpretation*, III, 2-3 (1973), pp. 97-113; 'Correspondence Concerning Modernity with K. Löwith', en *The Independent Journal of Philosophy*, IV, 1983, pp. 105-119; L. STRAUSS AND A. KOJÈVE, *Correspondence*, en L. STRAUSS, *On Tyranny*, New York, 1991; L. STRAUSS AND E. VOEGELIN, *Correspondence, Faith and Political Philosophy*, University Park, 1993.

un *medio* necesario para la superación de las aporías de la modernidad, y antes que ninguna la aporía implícitamente relativista referida a la definición del concepto moderno de cultura⁹. Strauss vuelve a Platón y a Maimonides en

9 Strauss aclara la propia relectura crítica del moderno concepto de cultura entendido como 'soberana creación del espíritu' en su obra de principios de los años 30 (*Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, Berlin, 1930, pp. 65-68; 'Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*'; *Philosophie und Gesetz*, Berlin, 1935, pp. 18-28). Para la ligazón directa establecida por Strauss entre el concepto moderno de cultura y el relativismo moderno, cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, pp. 1-8; *Liberalism Ancient and Modern*, New York, 1968, pp. 3-8; *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago 1983, pp. 147-149 (del cual citamos el siguiente pasaje: «The objects to which we refer by speaking of Jerusalem and Athens are today understood by the science devoted to such objects as cultures; 'culture' is meant to be a scientific concept. According to this concept there is an indefinitely large number of cultures: *n* cultures. The scientist who studies them beholds them as objects; as scientist he stands outside of all of them; he has no preference for any of them; in his eyes all of them are of equal rank; he is not only impartial but objective; he is anxious not to distort any of them; in speaking about them he avoids any 'culture-bound' concepts, i.e. concepts bound to any particular culture or kind of culture. In many cases the objects studied by the scientist of culture do or did not know that they are or were cultures»). En esta contribución se advierte que, para Strauss, el concepto de cultura es un producto típico de la filosofía del siglo XIX y que, por esto, su aplicación a otra realidad histórica es un acto de 'imperialismo' cultural que por fuerza distorsiona la comprensión de esta misma realidad. La polémica straussiana contra este concepto de cultura sufre una importante dislocación teórica en el capítulo de *Philosophie und Gesetz* dedicado a la discusión del libro *Die Philosophie des Judentums* (München, 1933) de Julius Guttman, que identifica difusamente el objetivo de la filosofía de la religión con el análisis de la 'consciencia religiosa', privilegiando, desde el punto de vista típico de la *Kulturphilosophie*, los problemas relacionados con su autonomía (Guttman utiliza por igual los términos *Geltungsgebiet* y *Bewusstseinsbereich*). Strauss contesta que el problema propuesto al hombre por la religión puede ser comprendido adecuadamente mediante el concepto de 'autonomía de la consciencia religiosa': en efecto, mientras esta forma de 'consciencia religiosa', representativa del moderno concepto de cultura, es una producción espontánea del espíritu humano, el núcleo más originario del fenómeno religioso no es producido por el hombre, sino que le es *dado*. La religión entendida como hecho es así una 'cruz' para la filosofía de la cultura: «Die andere Crux der Kulturphilosophie ist die Tatsache des Politischen (vgl. meine *Anmerkungen zu Carl Schmitt*). Sind 'Religion' und 'Politik' die die 'Kultur' transzendieren oder, um genauer zu sprechen, die *ursprünglichen* Tatsachen, so ist die radikale Kritik des 'Kultur'-Begriffs nur in der Form eines 'theologisch-politischen Traktats' möglich, der allerdings, wenn er nicht wieder zur Grundlegung der 'Kultur' führen soll, die genau entgegengesetzte Tendenz wie die theologisch-politischen Traktate des siebzehnten Jahrhunderts, besonders diejenigen von Hobbes und Spinoza, haben muss. Die erste Bedingung hierfür wäre freilich, dass diese Werke des siebzehnten Jahrhunderts nicht mehr, wie bisher fast immer gesehen ist, im Horizont der Kulturphilosophie verstanden würden» (L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*, pp. 31n-32n). Lo religioso y lo político no son categorías del pensamiento conceptual, tal y como lo entiende la *Kulturphilosophie*. En este sentido, la tentativa de Guttman de fundar una filosofía de la religión fracasa (así como fracasa, a los ojos de Strauss, el intento de Hermann Cohen de justificar una 'religión de la razón') a causa de su manifiesta incapacidad de interpretar la existencia de Dios y de la Ley en términos de realidad. La fractura entre la fe hebraica tradicional y la fe hebraica moderna se vuelve insuperable precisamente porque Guttman reconduce Dios y a la Ley a la 'consciencia religiosa', a la 'experiencia religiosa individual': «Die Idee der 'Religionsphilosophie', die Guttmanns Forschung leitet, geht auf Schleiermacher zurück: durch Schleiermacher erst

el intento de superar las contradicciones del proyecto moderno, puestas de manifiesto por Nietzsche¹⁰.

2. La filosofía nace como investigación de los «principios» de todas las cosas, esto es, tanto de su origen como de su criterio; en este sentido, como explicación alternativa a las narraciones tradicionales sobre los orígenes y las causas de los fenómenos. El nacimiento de la filosofía, con la elaboración de la distinción entre conocimiento, comprensión y creencia, equivale al nacimiento de un pensamiento *crítico* que se enfrenta con la tradición. De esta forma, la filosofía política nace como investigación de los «principios» de lo político, y por consiguiente como análisis crítico del principio según el cual lo bueno es lo tradicional: la autoridad es puesta en duda en el momento en que la filosofía política abandona lo que es ancestral por aquello que es bueno en sí¹¹. Antes de la filosofía política, y posteriormente *enfrente* de la filosofía política, existe la vida política, dentro de la cual representa un papel principal la «costumbre». En concreto, existe una «costumbre» de importancia principal: la forma de vida del grupo autónomo al cual se pertenece. Podríamos llamarla la costumbre «soberana». La costumbre soberana es, por supuesto, la forma justa de obrar. Que lo sea lo asegura su propia antigüedad. Pero lo antiguo no es siempre justo. «Nuestra manera» es la justa porque es a la vez «antigua» y «nuestra». Desde el punto de vista de la costumbre, la respuesta a los problemas relativos a los «principios» de lo político está dada incluso antes de que surjan, y está dada por la autoridad «moral» de la tradición, por el modo de vida de la comunidad de pertenencia: además, a través del carácter vinculante de las narraciones míticas de los orígenes, la identificación del bien con

ist es möglich geworden, einen Begriff von 'Religion', einen 'Glaubensbegriff' zu gewinnen, welcher der 'Innerlichkeit des religiösen Bewusstseins' angemessener ist als der 'Glaubensbegriff' des sei es rationalistischen sei es supranaturalistischen, aber in jedem Fall 'intellektualistischen' Mittelalters. Der Rückgang oder Rückzug auf die 'Innerlichkeit' hat zur Folge oder Voraussetzung die Entwertung alles dessen, was wesentlich nicht aus der 'Innerlichkeit' hervorgehen kann» (p. 61).

10 Éstos son los textos straussianos que permiten reconstruir su formación intelectual: 'Preface', en *Spinoza's Critique of Religion*, pp. 1-31; 'A Giving of Accounts, with J. Klein', en *The College*, XXII, 1970, n. 1, pp. 1-5; *Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy*; 'An Unspoken Prologue to a Public Lecture at St. John's College', en *Interpretation*, VII, 1978, n. 3, pp. 1-3; 'Correspondence Concerning Modernity with K. Löwith'; 'Drei Briefe an Carl Schmitt', en H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»*; L. STRAUSS AND A. KOJÛVE, 'Correspondence', en L. STRAUSS, *On Tyranny; Existentialism; Gesammelte Schriften. Band 1: Die Religionskritik Spinozas*, Stuttgart, 1996; *Gesammelte Schriften. Band 2: Philosophie und Gesetz*, Stuttgart, 1997; *Gesammelte Schriften. Band 3: Hobbes' Politische Wissenschaft*, Stuttgart, 2001.

11 Cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History; What is Political Philosophy?*, Glencoe, 1959; 'On the *Euthydemus*', en *Interpretation*, I, 1970, pp. 1-20.

la propia forma ancestral tiende a suponerse de origen divino, y por consiguiente, al margen de toda indagación crítica¹². La filosofía política debe su propio carácter a la indiferencia intransigente ante tal autoridad: el filósofo debe poder contemplar la posibilidad de que tales puntos de vista vinculantes no sean más que opiniones comunes, y de que quepa la posibilidad de que tales opiniones comunes sean verdaderamente extravagantes. Justamente, mientras la vida política se orienta de modo específico en torno a la *particular* comunidad de pertenencia, la filosofía política se ocupa de aquello común a toda comunidad: la sumisión significa su transformación en *ideología*, esto es, en una apología del ordenamiento social en cuestión. La vida política está caracterizada así por la identificación de moderación y *deferencia*, y está unida también a la idea de patriotismo, entendido como virtud del ciudadano. El mayor cuidado es puesto así en la pía conservación del orden tradicional: de hecho, a menudo la parte más considerable de la legislación se interesa por la impiedad, por la negación de los dioses de la ciudad. El derecho natural del filósofo, debido a su calidad de antitradicional, es desde este punto de vista, una noble forma de eliminación y de impiedad que traslada el discurso público del plano «ético» al teorético:

When comparing politics to philosophy strictly understood, one realizes that philosophy is of higher rank than politics. Politics is the pursuit of certain ends; decent politics is the decent pursuit of decent ends. The responsible and clear distinction between ends which are decent and ends which are not is in a way presupposed by politics. It surely transcends politics [...]. In the light of philosophy, liberal education takes on a new meaning: liberal education comes to sight as a preparation for philosophy. This means that philosophy transcends gentlemanship. The gentleman as gentleman accepts on trust certain most weighty things which for the philosopher are the themes of investigation and of questioning. Hence the gentleman's virtue is not entirely the same as the philosopher's virtue. A sign of this difference is the fact that whereas the gentleman must be wealthy in order to do his proper work, the philosopher may be poor [...]. Despite these differences, the gentleman's virtue is a reflection of the philosopher's virtue; one may say it is its political reflection¹³.

La búsqueda filosófica de la verdad es una actividad esencialmente transpolítica e irreligiosa: Strauss tiende a alinearse contra toda tradición «conciadora» de filosofía y política o filosofía y religión. En bastantes ocasiones,

12 Cf. L. STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, New York, 1966; *Xenophon's Socratic Discourse*, Ithaca 1970; *Xenophon's Socrates*, Ithaca, 1972; *The Argument and the Action of Plato's «Laws»*, Chicago, 1975.

13 L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 13-14.

Strauss recuerda que «el mayor enemigo de la filosofía, el mayor sofista, es la multitud reunida en asamblea ciudadana», esto es, la sociedad política: el único discurso políticamente pronunciable está, así, alejado del único discurso políticamente verdadero. Existe para el filósofo un conflicto «natural» entre lo justo y lo bueno, entre lo moral y lo noble. Además, la identificación de la justicia con la legalidad plantea el problema de la validación de la voluntad y la racionalidad del legislador: de hecho, siguiendo el razonamiento de Sócrates a Trasímaco contenido en el primer libro de *La República*, el respeto formal de los criterios de la justicia política puede convertirse legítimamente en una acción que favorezca la injusticia: la explotación tácita de las leyes para perseguir el bien privado. De hecho, la obediencia a la ley no es *en sí* justa, y mucho menos saludable, visto que la ley puede ser injusta. La ley es en sí misma contradictoria: pretende, por un lado, ser justa «por su propia naturaleza», y por el otro, es claramente el producto de una decisión política de todas formas «arbitraria». Se sigue que la justicia, en el panorama político determinado por el criterio de la legalidad, es justa sólo si son justas las leyes¹⁴. En todo caso, aunque la filosofía detente una primacía «natural» ante la política, Strauss considera con mucha seriedad los problemas relativos a la vida política. La ley, aun cuando se revele como simple opinión, como el producto de una decisión arbitraria, es *necesaria*: de hecho, en la realidad concreta no existe mejor orden político que aquel fundado sobre leyes. De cualquier forma, las materias políticas y legislativas no son extrañas a las cuestiones relacionadas con la tradición de la comunidad de pertenencia, y sobre todo al respeto de los «dioses de la ciudad». Desde esta perspectiva, el problema de Strauss no es tanto político legislativo como *teológico-político*. A toda forma de gobierno se le presenta el problema de la propia *justificación*, sobre todo porque toda autoridad, para ser estable y duradera, debe encontrar un fundamento diferente de la pura coerción. En realidad, toda sociedad está constituida de mitos y valores por completo arbitrarios: ¿qué mejor ficción, pues, que atribuir a un «dios» el origen de la legislación? El conflicto entre las diferentes autoridades políticas es así conflicto entre las diferentes autoridades «divinas»: las divinidades son garantía de aquello que es justo en las diversas asociaciones políticas:

For what is «first for us» is not the philosophic understanding of the city but that understanding which is inherent in the city as such, in the prephilosophic city, according to which the city sees itself as subject and subservient to the divine in the ordinary understanding of the divine or looks up to it. Only by beginning at this point will we be open to the full impact of the all-important

14 Cf. L. STRAUSS, *On Tyranny; The City and Man*; 'On Plato's *Apology of Socrates and Crito*, en *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago, 1983.

question which is coeval with philosophy although the philosophers do not frequently pronounce it —the question *quid sit deus*¹⁵.

A diferencia de la política, la filosofía es el intento de sustituir las opiniones sobre las cosas por el conocimiento de las cosas, precisamente porque funda su propia existencia sobre la distinción entre lo que es «principal para nosotros» y lo que es «principal en sí». La verdad teórica, pues, no sólo no es políticamente realizable, sino que además es «peligrosa», tanto para la política como para la religión, ya que mina las creencias sustentadoras del sistema de convivencia social, como para la filosofía misma, o mejor, para los filósofos, porque comporta cierta precariedad social, visible en el fenómeno de la persecución. Al asumir un punto de vista que no es generalmente aceptado, la filosofía se convierte en una actividad *subversiva* frente al orden político: en este sentido, el filósofo debe poseer, junto al deseo de sabiduría, un alto grado de moderación pública que haga posible distinguir entre verdad filosófica y opinión política, esto es, entre sabiduría *privada* y comunicación *pública*¹⁶.

3. Strauss fue durante toda su vida un lector atento de los textos clásicos: de Spinoza a Maimónides¹⁷, de Platón a Hobbes, de Jenofonte a Maquiavelo, sus estudios no han obviado analizar la forma en la cual estos textos fueron escritos, tanto como para conducirlo a la pregunta sobre cómo deben ser interpretados los autores del pasado. Desde este punto de vista, no resulta del todo inadecuado definir su obra como una historia personal de la filosofía política, aunque parece necesario subrayar que sus investigaciones históricas e historiográficas no se centran sólo en los temas característicos de la literatura erudita, dado que investiga ámbitos de reflexión relativos a las principales

15 L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 241.

16 Cf. L. STRAUSS, 'Farabi's Plato', en *Louis Ginzberg Jubilee Volume*, ed. by S. W. Baron, New York, 1945, pp. 357-393; 'On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy', in *Social Research*, XIII, 1946, pp. 326-367; 'How Farabi Read Plato's Laws', en *What is Political Philosophy?*; 'Machiavelli and Classical Literature', en *Review of National Literatures*, I, 1970, pp. 7-25; 'Niccolò Machiavelli', en *History of Political Philosophy*, ed. by L. Strauss and J. Cropsey, Chicago, 1972, pp. 271-292; 'Exoteric Teaching', en *Interpretation*, XIV, 1 (1986), pp. 51-59.

17 Maimónides es, junto con Platón, el autor más recurrente de la bibliografía straussiana: cf. L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz*; 'Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi', en *Revue des Etudes Juives*, C, 1936, pp. 1-37; 'Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis', en *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, LXXXI, 1937, pp. 93-105; 'The Literary Character of *The Guide of the Perplexed*', en *Persecution and the Art of Writing*, Glencoe, 1952; 'Maimonides' Statement on Political Science', en *What is Political Philosophy?*; 'How to Begin to Study *The Guide of the Perplexed*', en M. MAIMONIDES, *The Guide of the Perplexed*, Chicago, 1963; 'Notes on Maimonides' *Book of Knowledge*', en *Studies in Platonic Political Philosophy*.

cuestiones y categorías de la filosofía política. De hecho, la mayor parte de la producción científica straussiana está atravesada por unas singulares comprensiones de la reflexión filosófica, la indagación hermenéutica y la reconstrucción histórica, filtradas por su polémica antipositivista y antihistoricista; en muchos casos, Strauss parece hacer filosofía mediante la minuciosa reconstrucción de algunos textos del pasado y el diseño de líneas de diálogo y árboles genealógicos entre filósofos que intentan construir nuevos recorridos historiográficos; mientras que, al mismo tiempo, su modo de entender la historia de la filosofía está claramente fundado sobre una concepción particular de la actividad filosófica. La comprensión de la relación entre *filosofía e historia de la filosofía* en el pensamiento de Strauss no puede ser desligada de una reflexión auténtica sobre su concepción de la *hermenéutica*, en una sutil distinción entre historia e historicismo: en una época de declive intelectual la historia de la filosofía asume significado filosófico¹⁸.

La distinción entre historia e historicismo, o entre una forma de saber científico-narrativa relativa a los hechos y a las ideas del pasado y una particular interpretación filosófica del conocimiento histórico, es propedéutica para una comprensión correcta del problema hermenéutico en Strauss. Naturalmente, resulta de peso en esta cuestión la polémica straussiana contra la filosofía moderna, culpable a su parecer de haber hecho olvidar la diferencia fundamental entre el filósofo, el historiador y el poeta. No es necesario, por supuesto, que esta clasificación, de origen aristotélico, sea siempre válida; pero de todas formas, tiene el mérito de poner de manifiesto la distinción entre lo individual y lo universal, entre lo esencial y lo secundario, entre lo permanente y lo transitorio, con el objeto de indicar el punto de vista a través del cual poder definir la naturaleza de la investigación filosófica: la filosofía es el ascenso de aquello que es «principal para nosotros» a aquello que es «principal por naturaleza», es el intento de sustituir la opinión sobre las cosas por el conocimiento de las cosas. Por el contrario, la moderna «confusión» entre historia y filosofía está estrechamente ligada a la reformulación del carácter radicalmente histórico de la filosofía moderna, en el cual queda implícita la idea de que todo el pensamiento está condicionado históricamente. El punto de vista del filósofo estaría, por esto, privado de validez universal u objetiva: dado que el pensamiento filosófico de todas las épocas siendo en sustancia expresión del espíritu del propio tiempo, es igualmente verdadero, toda forma

18 Cf. L. STRAUSS, 'Book Review of C. E. Vaughan, *Studies in the History of Political Philosophy*', en *Social Research*, VIII, 1941, pp. 390-393; 'Book Review of R. H. S. Crossman, *Plato Today*', en *Social Research*, VIII, 1941, pp. 250-251; 'Political Philosophy and History', en *Journal of the History of Ideas*, X, 1949, pp. 30-50; 'Introduction', en *History of Political Philosophy*, pp. 1-6; 'How to Study Medieval Philosophy', en *Interpretation*, XXIV, 3 (1996), pp. 319-338.

de conocimiento es únicamente relativa al presente, y, sobre todo, toda verdad es válida sólo en su periodo histórico propio:

The belief in the equality of all ages leads to the consequence that our interpretation of the thought of the past, while not superior to the way in which the thought of the past interpreted itself, is as legitimate as the past's self-interpretation and, in addition, is the only way in which we today can interpret the thought of the past. Accordingly, there arises no necessity to take seriously the way in which the thought of the past understood itself. In other words, the belief in the equality of all ages is only a more subtle form of the belief in progress. The alleged insight into the equality of all ages necessarily conceives of itself as a progress beyond all earlier thought: every earlier age erroneously 'absolutized' the standpoint from which it looked at things and therefore was incapable of taking very seriously the thought of other ages¹⁹.

Este argumento no puede fundarse, en la interpretación straussiana, en una experiencia histórica que se limite a mostrar la existencia de una pluralidad legítima de planos de referencia cultural, sino sobre un análisis filosófico que demuestre la «natural» y esencial mutabilidad de las categorías del pensamiento. Pues es justamente en esta demostración truncada donde manifiestan las diferentes formas del historicismo contemporáneo, de modo autocontradictorio, su carácter metahistórico y dogmático: al afirmar la esencial historicidad del pensamiento, el historicismo afirma su propia historicidad, y así, el carácter provisorio de la validez propia. Desde el mismo momento en que el historicismo sostiene la *verdad* metahistórica de sus tesis, contradice el contenido de estas mismas tesis, que el pensamiento pueda llevar a una verdad universalmente válida. Las argumentaciones del historicismo no se fundan sobre una «experiencia histórica», sino sobre una particular interpretación filosófica, en verdad no justificada, sino más bien oculta, de los datos históricos en los cuales esta interpretación se sustenta. Por consiguiente, en la interpretación straussiana, resulta necesario verificar con atención cuáles son las diferencias entre las características fundamentales de una correcta investigación histórica y los principios filosóficos del historicismo. De hecho, para evitar ser presos de una subjetividad histórica no justificada desde un punto de vista filosófico, es necesario abandonar el intento de comprender el pasado a la luz del presente, pero sobre todo, es necesario recuperar la distinción entre problemas históricos y problemas filosóficos,

19 L. STRAUSS, 'On Collingwood Philosophy of History', en *Review of Metaphysics*, V, 1952, p. 574. Sobre estos temas cf. L. STRAUSS, 'Relativism', en *Relativism and the Study of Man*, ed. by H. Schoeck and J.W. Wiggins, Princeton, 1961, pp. 135-157; 'The Crisis of Our Time', en (ed.), *The Predicament of Modern Politics*, ed. by H. J. Spaeth, Detroit, 1964, pp. 41-54; *Liberalism Ancient and Modern*.

mediante el abandono de la idea de una «historia filosófica universal», en la cual los problemas filosóficos sean transformados en problemas «históricos» relativos al futuro: la comprensión histórica es una forma de reconstrucción interpretativa a través de la cual estamos en disposición de comprender la forma con la que un autor del pasado interpretaba las propias contribuciones. El historiador de la filosofía no debe sustituir las ideas propias de los autores a los cuales interpreta, y tampoco debe pretender juzgarlos sin haberlos comprendido: hacer historia de la filosofía significa intentar recuperar formas perdidas de conocimiento:

History as history, as quest for the understanding of the past, necessarily presupposes that our understanding of the past is incomplete. The criticism which is inseparable from interpretation is fundamentally different from the criticism which would coincide with the completed understanding. If we call «interpretation» that understanding or criticism which remains within the limits of Plato's own directives, and if we call «criticism» that understanding or criticism which disregards Plato's directives, we may say that interpretation necessarily precedes criticism because the quest for understanding necessarily precedes completed understanding and therewith the judgment which coincides with the completed understanding²⁰.

20 L. STRAUSS, *On Collingwood's Philosophy of History*, pp. 583-584. Ningún historiador puede estar interesado en serio en el pasado si considera que el presente es, por principio, superior al pasado: antes de poder pronunciarse sobre las consideraciones de un autor, debe haber comprendido estas mismas consideraciones, esto es, haberlas comprendido de la forma en que su autor las comprendía. De hecho, la múltiple variedad de formas en las cuales un texto puede ser comprendido no implican que su autor no lo comprendiese de un modo único (cf. p. 581). Si no se quiere confundir arbitrariamente *crítica* e *interpretación*, lo histórico del pensamiento debe subordinar, al menos preliminarmente, las cuestiones propias a las cuestiones a las cuales intentaron responder sus fuentes. Naturalmente, Strauss advierte que, en cierto sentido, toda interpretación es una forma de crítica: ya la misma elección de un autor, un tema o un texto considerados relevantes es un acto de crítica que precede a la interpretación. Aun así, esto no significa que sean lo mismo: «To understand the words of another man, living or dead, may mean two different things which for the moment we shall call interpretation and explanation. 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. Accordingly, the realization that a given statement is ironical or a lie, belongs to the interpretation of the statement, whereas the realization that a given statement is based on a mistake, or is the unconscious expression of a wish, an interest, a bias, or a historical situation, belongs to its explanation. It is obvious that the interpretation has to precede the explanation. If the explanation is not based on an adequate interpretation, it will be the explanation, not of the statement to be explained, but of a figment of the imagination of the historian. It is equally obvious that, within the interpretation, the understanding of the explicit meaning of a statement has to precede the understanding of what the author knew but did not say explicitly: one cannot realize, or at any rate one cannot prove, that a statement is a lie before one has understood the statement in itself. The demonstrably true understanding of the words or the thoughts of another man is necessarily based on an exact interpretation

Ciertamente, la posibilidad de aprender algo filosóficamente relevante del estudio de los clásicos se convierte, en una época de declive intelectual, en una necesidad para la recuperación de una apreciación plena de los problemas filosóficos fundamentales. En este sentido, el historiador de la filosofía no debe asumir «sólo» la responsabilidad de la corrección y de la objetividad de la propia investigación histórica, sino, ante todo y sobre todo, la responsabilidad de sacar a la luz la *permanencia* de los problemas filosóficos, esto es, la cuestión de la verdad: la comprensión histórica no puede sobreentender la comprensión filosófica²¹.

4. Siempre existe un poder político que orienta la visión de la mayoría de los escritores y limita la libertad de los escasos autores independientes: para aquellos, el poder político vigente cumple el papel de autoridad persuasiva política y verdadera, para estos, ese mismo poder crea formas de control basado en la autoridad con el fin de obtener, si no una adhesión firme (como sucede en el caso de los intelectuales «orgánicos», *portavoces* de la opinión oficial), al menos, respeto público de la verdad oficial. La relación entre interno y externo adquiere aquí, en el controvertido espectro intelectual representado por la categoría de *visibilidad*, un rol principal: el gobierno político asume para la mayoría de los escritores el papel de «director interno», mientras que para los autores independientes asume el contorno de un límite externo con el cual es necesario probar formas efectivas de «convivencia». La limitación de la libertad de discusión impone, a los escritores que no sucumben a los halagos o a las amenazas de la autoridad, presentar su pensamiento de modo indirecto, tanto que, en cierto grado, son obligados a presentar en público las opiniones comunes como las suyas propias. El problema de «agenda pública» sobre el cual Strauss concentra su atención es característico de la sociedad totalitaria o tiránica, pero no está ni mucho menos ausente en las sociedades en las cuales se defiende la libertad de pensamiento. De hecho, a menudo la libertad de pensamiento equivale, al menos para la mayor parte de los ciudadanos, a la posibilidad de elegir entre dos o más opiniones *públicas*, y en este caso ésta representa la única forma de «independencia» intelectual con importancia política. La aceptación íntima de las opiniones inspiradas por el poder político no nace de la obligación: la coacción puede favorecer la atrofia de concepciones alternativas, ordenando silenciar posiciones que pue-

of his explicit statements. But exactness means different things in different cases. In some cases exact interpretation requires the careful weighing of every word used by the speaker; such careful consideration would be a most inexact procedure in the case of a casual remark of a loose thinker or talker» (L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, p. 143).

21 Cf. L. STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*; 'The Origins of Political Science and the Problem of Socrates', in *Interpretation*, XXIV, 2 (1996), pp. 127-207.

dan contradecir la oficial, pero no genera persuasión. Desde este punto de vista, el factor «tiempo», entendido como *rutina* para favorecer la habituación a y la familiaridad con las opiniones dominantes, interviene a favor del poder político. En verdad, no podemos olvidar que olvidar que ninguna forma de poder político dura en el tiempo, y de forma estable, en virtud de la sola fuerza (violenta): desde este punto de vista, la justificación de la relación de poder parece estar referida a una forma de persuasión progresiva, hasta el convencimiento íntimo, de las clases subalternas en torno a la verdad autorizada por el gobierno. La obra del poder político se vuelve mucho más fácil después de que se obtenga la aceptación popular de las opiniones promovidas e inducidas por la autoridad: el conformismo se revela, a los ojos de Strauss, como una extraña alianza entre dominadores y dominados²².

La persecución no es capaz, de todas formas, de impedir la existencia y la expresión pública de un pensamiento independiente. En la interpretación straussiana, la influencia de la persecución sobre la literatura conduce a los autores independientes a la elaboración de una particular técnica literaria, que usa silencios, repeticiones y contradicciones para comunicar la verdad sobre las preguntas fundamentales exclusivamente *entre líneas*. Desde esta perspectiva, la escritura reticente, en su calidad de procedimiento dialéctico entre lectura y reescritura del texto, es un mecanismo de defensa necesario para la filosofía. Ciertamente, el caso de la escritura reticente se aplica con cierta facilidad a aquellos autores que se encontraron en situaciones de persecución política o religiosa, pero en el ámbito de referencia del pensamiento straussiano sobrepasa al análisis de las contingencias históricas, extendiéndose por principio a todos los autores del pasado que hubiesen aceptado la distinción entre pensamiento esotérico y pensamiento exotérico, dejando implícitos algunos puntos de su enseñanza. De hecho, el problema de la reticencia no es identificable *tout court* con el problema de la persecución política o religiosa: el papel político fundamental jugado por el método de la escritura reticente en favor del pensamiento filosófico no se pierde ni siquiera en presencia de una sociedad auténticamente liberal. Aunque en sociedades en las cuales no existen formas de censura o de persecución, la literatura reticente realiza la tarea de responder al problema de la educación²³, una de las cuestiones centrales

22 Cf. L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*.

23 Sobre el carácter privado y transpolítico de la educación filosófica, cf. L. STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, pp. 120-127, de la que citamos el siguiente pasaje para aclarar la diferencia entre educación política y educación filosófica: «The philosopher is urged to educate *human beings of a certain kind*. But cannot exactly the same be said of the tyrant or ruler? [...]. The ruler too tries to educate human beings and he too is prompted by love of some kind [...]. The ruler is not motivated by true or Socratic *eros* because he does not know what a well-ordered soul is. The ruler knows political virtue, and nothing prevents his being attracted by it; but political virtue, or the virtue of the non-philosopher, is a mutilated thing; therefore it cannot elicit more than

para la filosofía política: por algo, solo mediante una atenta reflexión sobre el tema educativo es posible entrever la soldadura entre filosofía política, hermenéutica e historia de la filosofía.

El autor de un libro no puede conocer a todos sus lectores: ciertamente, lo que está escrito es accesible a cualquiera que sepa leer. Limitándose a dar algunas pistas oscuras en dirección a la verdad teórica en un texto aparentemente corriente, el filósofo intenta poner remedio al carácter esencialmente defectivo de la escritura: el arte de la escritura reticente provee del método para decir cosas distintas a personas distintas. De hecho, sobre el problema de la escritura reticente, relativo tanto a la distinción entre dos tipos humanos fundamentalmente diferentes, como a la cuestión educativa de la relación entre filosofía y sociedad política, Strauss observa un abismal cambio de horizonte entre los antiguos y los modernos. La radicalidad de la cesura entre antiguo y moderno implica, no sólo dos concepciones distintas de la actividad filosófica, también dos concepciones distintas de la actividad filosófica, y en definitiva, dos concepciones distintas de la relación entre la filosofía y la sociedad política²⁴. De hecho, esta cesura epocal, focalizada en el tema de la escritura reticente, no puede ser caracterizada desde un punto de vista puramente histórico, mediante el progresivo abandono de la práctica inquisitorial por parte de la autoridad política y religiosa, dado que, en su esencia, implica ante todo y sobre todo el problema relativo a los límites de la *libertad de expresión* en los diversos momentos de la comunicación y de la educación pública: contra la imperfección contingente del «reino de las sombras», el filósofo moderno dirige su atención al avance de la instrucción y de la educación popular que considera posible, sobre todo porque considera compatibles

a shadow or an imitation of true love. The ruler is in fact dominated by love based on need in the common meaning of need, or by mercenary love [...]. We cannot agree then with [the] contention that the educative tendency of the ruler has the same character or scope as that of the philosopher. The ruler is essentially the ruler of all his subjects; his educative effort must therefore be directed toward all his subjects. If every educative effort is a kind of conversation, *the ruler is forced by his position to converse with every subject*. Socrates, however, is not compelled to converse with anyone except those with whom he likes to converse» (pp. 122-123, la cursiva es mía). Sobre estos temas cf. L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern; Xenophon's Socratic Discourse; Xenophon's Socrates*.

²⁴ Sobre este tema cf. L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, pp. 19-23, del que citamos el siguiente fragmento, que muestra el estrecho paralelismo entre libertad política, progreso económico e ilustración: «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 actually pursued by all men [...]. In this respect, the modern conception of philosophy is fundamentally democratic. The end of philosophy is now no longer what one may call disinterested contemplation of the eternal, but the relief of man's estate [...]. Philosophy or science was no longer an end in itself, but in the service of human power, of a power to be used for making human life longer, healthier, and more abundant» (pp. 19-20).

por principio filosofía y sociedad política. Por el contrario, a los ojos de los clásicos griegos, el fin perseguido por los filósofos es radicalmente distinto del perseguido por los no filósofos: independientemente de los progresos eventuales del sistema educativo, «entre el filósofo y el no filósofo no pueden haber deliberaciones en común que sean sinceras». En este sentido, la radicalidad del pensamiento filosófico no es posible sino mediante el cuidado y la moderación de la escritura reticente, cuyo arte representa la forma con la que la filosofía se muestra ante la ciudad:

Irony in the highest sense will then be the dissimulation of one's wisdom, i.e. the dissimulation of one's wise thoughts. This can take two forms: either expressing on a 'wise' subject such thoughts (e.g. generally accepted thoughts) as are less wise than one's own thoughts or refraining from expressing any thoughts regarding a 'wise' subject on the ground that one does not have knowledge regarding it and therefore can only raise questions but cannot give any answers [...]. *Irony consists in speaking differently to different kinds of people* [...]. One must pay as much attention to the How as to the What. At any rate to begin with one must even pay greater attention to the «form» than to the «substance», since the meaning of the «substance» depends on the «form». One must postpone one's concern with the most serious questions (the philosophic questions) in order to become engrossed in the study of a merely literary question. Still, there is a connection between the literary question and the philosophic question. The literary question, the question of presentation, is concerned with a kind of communication. There is a connection between the literary question and the philosophic question. The literary question, the question of presentation, is concerned with a kind of communication. Communication may be a means for living together; in its highest form, communication *is* living together. The study of the literary question is therefore an important part of the study of society. Furthermore, the quest for truth is necessarily, if not in every respect, a common quest, a quest taking place through communication. The study of the literary question is therefore an important part of the study of what philosophy is. The literary question properly understood is the question of the relation between society and philosophy²⁵.

En la interpretación straussiana, escritura reticente y filosofía política parecen indicar la relación problemática entre el mundo de la filosofía y el mundo de la política. Este sentido de «político» no se refiere a un sector determinado de la filosofía, el de la filosofía política; «político» denota un aspecto fundamental de toda la filosofía: la filosofía política es el trato político de la filosofía. Así, el problema de la escritura reticente debe ser comprendido a través de estas aproximaciones «sociológica» y «literaria» de los antiguos y los moder-

25 L. STRAUSS, *The City and Man*, pp. 51-52.

nos: hay dos formas distintas de comunicación filosófica que se corresponden con dos modos de concebir la relación entre filosofía política²⁶.

5. Los filósofos del pasado han escrito por lo general los propios textos del mismo modo en que leían los textos de los autores que les precedieron: de esta forma, el modelo característico de la escritura reticente que permite la transmisión del saber filosófico es la *mimesis*. La filosofía es cierto tipo discurso que requiere la puesta a punto de un procedimiento de *introducción* gradual al discurso filosófico mismo. En la interpretación straussiana, la gradual, pero necesaria, introducción a la filosofía viene definida, a partir del ejemplo de los clásicos griegos, como cierto tipo de educación a leer y a escribir: la filosofía es *educación liberal* en su sentido más elevado, es educación para la perfección del hombre, pues la filosofía, por su carácter de investigación de la sabiduría es a la vez *virtud y felicidad*. La educación liberal consiste en el estudio atento de los libros que dejaron los grandes filósofos: esto significa adquirir una profunda conciencia del hecho de que los grandes pensadores no dijeron las mismas cosas en sus argumentos más importantes. Aún es posible amar la filosofía sin ser filósofo, escuchando el diálogo entre los grandes filósofos mediante el estudio de sus libros. De todas formas, este diálogo no tiene lugar sin estudio, de hecho, todos los grandes filósofos se expresaron mediante monólogos, también cuando escribían diálogos. El propósito del estudioso consiste en el intento de transformar estos monólogos en diálogos: el estudioso vive en una «esfera encantada», protegido por la obra de los filósofos que sí se confrontaron con problemas sin permanecer a la sombra de ninguna autoridad. En este sentido, los grandes libros revelan su significado pleno, aquel buscado por sus autores, sólo si se medita sobre su condición de «día y noche»:

Those to whom such books are truly addressed are, however, neither the unphilosophic majority nor the perfect philosopher as such, but the young men who might become philosophers: 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. [...]. 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» [...]. In Plato's *Banquet*, Alcibiades 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 wri-

26 Cf. L. STRAUSS, *On Tyranny; Persecution and the Art of Writing*.

ters 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 license²⁷.

El sabio no desea gobernar: junto a la investigación de la verdad, los intereses del filósofo se dirigen sobre todo hacia la educación de los jóvenes filósofos potenciales. Por algo, la enseñanza socrática sobre la vida filosófica es una enseñanza sobre la *amistad*, y de hecho, estrictamente hablando, el filósofo no forma parte de la ciudad: los únicos «maestros» que son una parte constitutiva de la sociedad política son los sacerdotes. En todo caso, la existencia de la persecución no impide el trabajo del filósofo, porque la filosofía y la educación filosófica son posibles bajo todas las formas de gobierno: la acción política del filósofo debe consistir en convencer a la ciudad de que no es un ateo, que la respeta y honra a los dioses honrados por la ciudad, que no es políticamente subversivo, y en definitiva, en convencerla de que es un buen ciudadano. Por esto, aunque no desee ejercitar el arte político, el Sócrates de Strauss es el educador político por excelencia, pues conoce el poder de aquello que en el hombre no puede ser dominado por la persuasión, sino sólo por la fuerza. La disputa política, a menudo dominada por los intereses y las pasiones, no puede ser conducida sólo mediante la palabra: las cosas políticas no son simplemente racionales. La vida política requiere respuestas inmediatas a demandas inmediatas; las acciones del hombre político deben producir resultados. La sustancial diferencia entre las cosas políticas y las apolíticas deja clara la exigencia de una comprensión de las cosas a partir de la conciencia de la *heterogeneidad noética*. La esfera pública del filósofo es bien diferente de la esfera pública del hombre político: cambiando el grado de concentración del secreto, la diferencia entre las dos esferas se delinea como una diferencia entre un secretismo entendido como *reserva* y un secretismo entendido como *deseo de supervivencia*. Mientras el filósofo, que está poseído por un deseo erótico orientado a la sabiduría, desea ser admirado por una pequeña minoría, el político, que está dominado por un deseo erótico orientado al *demos*, desea ser honrado, esto es, *reconocido*, por todos. El político, como el filósofo, debe poseer el arte de decir a la vez cosas diferentes a personas diferentes, pero con un objetivo diferente al del filósofo: en la retórica del filósofo, el secreto se debe sobre todo a la naturaleza *privada* de su cono-

27 L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, pp. 36-37.

cimiento, mientras que en la retórica del político, el secreto es debido ante todo al carácter *público* de su conocimiento. Por lo demás, la acción política se caracteriza por una justa medida de coerción y persuasión, con vistas a obtener a través de un uso «sabiamente» astuto de las imágenes y los símbolos, consenso y obediencia²⁸.

No obstante, la distinción entre filosofía y política puede ser ulteriormente «complicada» mediante la introducción de un «término medio»: por esto, resulta necesario destacar la distinción recíproca entre la filosofía, la sofística y la ciudad. Strauss considera la sofística como una forma particular de ausencia de la filosofía, o mejor, como un uso particular de la filosofía para objetivos no filosóficos, por parte de personas que son conscientes de la superioridad de la filosofía: aquello que caracteriza al sofista es el *objetivo* para el cual usa su capacidad de «destruir» y «construir» a través de la palabra. Aunque la vida asociativa, esto es, la política, no sea sólo un momento de confrontación racional y de persuasión pacífica, sino también el reino de la fuerza y de las pasiones que trascienden la dimensión «dialéctica», el sofista cree en la potencia absoluta de la palabra, llegando a identificar política y retórica. Por lo demás, pues la verdad no es un problema para el sofista, la sabiduría en sentido estricto es imposible, y su puesto es ocupado por la ciencia erística: en efecto, el sofista no se preocupa de la sabiduría por amor a ella, sino por el prestigio que de ella, o de su *apariencia*, deriva. Resulta evidente que, en esto, todos los ciudadanos son sofistas, al menos respecto a sus intenciones. No obstante, el sofista no es idéntico al ciudadano: la duda que el sofista promueve, por principio, respecto al sentido común lo hace sospechoso a los ojos del ciudadano, que desde este punto de vista identifica *tout court* al sofista con el filósofo. Mientras que en determinado sentido el sofista es el antagonista del filósofo, en otro sentido más decisivo el antagonista es el ciudadano, y desde este punto de vista el sofista puede ser un «amigo» del filósofo, pese a que no se deba olvidar que el uso de las palabras no equivale al conocimiento de las cosas:

According to Plato there are at least two equally 'formidable' vices, diametrically opposed to philosophy and to each other: sophistry and the self-satisfied stupidity of the ignoramus, who mistakes his opinions for knowledge [...]. The opposition of these two vices to each other permits the philosopher, and even compels him, to fight the one with the other: against the sophistic contempt for 'common sense' he appeals to the truth divined by 'common sense', and against the popular satisfaction with 'common sense' he allies himself with the sophistic doubt of it²⁹.

28 Cf. L. STRAUSS, *On Tyranny; Thoughts on Machiavelli; Xenophon's Socratic Discourse*.

29 L. STRAUSS, 'On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy', pp. 342-343.

Al utilizar el sentido común a la vez como aliado y como enemigo, el filósofo logra crear un punto de vista desde el cual puede examinar críticamente tanto la sofística como la ciudad. La sabiduría no sólo es el mayor bien, es también el único bien, en presencia del cual los otros bienes se convierten en tales: puesto que la búsqueda de la justicia no parece ser indiferente a la búsqueda de la sabiduría, la filosofía es lo único necesario. La tarea hacia la cual la filosofía orienta la propia actividad consiste en el intento de sustituir la opinión sobre las cosas por el conocimiento de las cosas, pero las opiniones son el elemento fundamental sobre el que descansa la ciudad: la virtud del filósofo que aúna eros «demónico» y moderación pública orientada por principios de prudencia política, no es idéntica a la virtud del ciudadano, compuesta por interés privado y respeto a la autoridad de las leyes. En este sentido, «moderación» viene a asumir un significado doble, por un lado, el de templanza, y por el otro, el de prudencia: en el primer caso, «moderación» resulta ser la condición de posibilidad de la virtud teórica, en el segundo, la condición de posibilidad de la comunicación pública. De hecho, Sócrates jamás es sujeto de *hybris*: aún sin subrayar la radical diferencia entre las conversaciones públicas y las conversaciones privadas, en sus numerosas conversaciones, pudo haber pronunciado palabras subversivas, pero nunca se empeñó en *acciones* subversivas. Desde este punto de vista, el conservadurismo político parece ser sencillamente la otra cara de la moneda del radicalismo filosófico³⁰. En todo caso, la presencia de la filosofía debe ser políticamente justificada frente al tribunal de la ciudad. En este sentido, el filósofo, para conservar a la vez la independencia de pensamiento y la propia vida, enfrentándose a los graves inconvenientes de la persecución, debe elaborar cierto procedimiento de expresión que remite a una interpretación absolutamente racional de la actividad filosófica, demostrando con esto estar en posesión de un alto grado de moderación pública y de responsabilidad social que vuelve posible distinguir entre conocimiento *general* y conocimiento *particular*. La enseñanza filosófica, por su carácter de educación liberal, es posible sólo si la sabiduría no está separada de la moderación: «La filosofía debe guardarse contra el deseo de ser edificante: la filosofía puede ser edificante sólo *intrínsecamente*». La acción política del filósofo consiste en el disimulo: la educación filosófica es la única

30 Resulta comprensible la interpretación antiutopista de la *República* de Platón que Strauss defiende: «The just city is then impossible. It is impossible because it is against nature. It is against nature that there should ever be a «cessation of evils» [...]. It is against nature that rhetoric should have the power ascribed to it: that it should be able to overcome the resistance rooted in men's love of their own and ultimately in the body [...]; the soul can rule the body only despotically, not by persuasion; the *Republic* repeats, in order to overcome it, the error of the sophists regarding the power of speech. The just city is against nature because the equality of the sexes and absolute communism are against nature (L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 127).

respuesta a la cuestión política colocada por el carácter privado de la filosofía³¹.

6. El problema teórico subyacente a las argumentaciones desarrolladas sobre la relación entre filosofía política, hermenéutica e historia de la filosofía, es expresado de forma muy clara por el mismo Strauss en su capítulo introductorio a *Persecución y arte de escribir* (1952), en el cual utiliza la idea de una «sociología de la filosofía», mediante la cual algunos argumentos centrales de la obra straussiana encuentran una formulación orgánica, de la hermenéutica a la polémica antihistoricista, de la relación entre filosofía y política a la superioridad de los antiguos frente a los modernos. Un problema de «inadecuación de las bases de información histórica» se transforma *inmediatamente* en un problema de conocimiento teórico, en particular relativo al estatuto de la actividad filosófica, y viceversa la inadecuación de la forma de conocimiento teórico disponible vuelve difícil, cuando no imposible, una comprensión histórica adecuada de la actividad filosófica de las épocas pasadas.

Sociology of knowledge does not limit itself to the study of knowledge proper. Being critical in regard to its own basis, it studies impartially everything that pretends to be knowledge as well as genuine knowledge. Accordingly, one should expect that it would devote some attention also to the pursuit of genuine knowledge of the whole, or to philosophy. Sociology of philosophy would thus appear to be a legitimate subdivision of sociology of knowledge. The following essays may be said to supply material useful for a *future sociology of philosophy*. One cannot help wondering why there does not exist today a sociology of philosophy. It would be rude to suggest that the founders of the sociology of knowledge were unaware of philosophy or did not believe in its possibility. What one can safely say is that the philosopher appeared to them, eventually or from the beginning, as a member of a motley crowd which they called the intellectuals or the Sages. Sociology of knowledge emerged in a

31 La distinción entre enseñanza pública y enseñanza privada remite a la distinción entre forma y contenido: «One cannot understand Plato's teaching as he meant it if one does not know what the Platonic dialogue is. One cannot separate the understanding of Plato's teaching from the understanding of the form in which it is presented. One must pay as much attention to the How as to the What. At any rate to begin with one must even pay greater attention to the «form» than to the «substance», since the meaning of the «substance» depends on the «form» [...]. The Platonic dialogue is a kind of writing which is free from the essential defect of writings. Writings are essentially defective because they are equally accessible to all who can read or because they do not know to whom to talk and to whom to be silent or because they say the same things to everyone [...]. The Platonic dialogue says different things to different people-not accidentally, as every writing does, but that it is so contrived as to say different things to different people, or that it is radically ironical. The Platonic dialogue, if properly read, reveals itself to possess the flexibility or adaptability of oral communication» (L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 53).

society which took for granted the essential harmony between thought and society or between intellectual progress and social progress. It was more concerned with the relation of the different types of thought to different types of society than with the fundamental relation of thought as such to society as such. It did not see a grave practical problem in that fundamental relation. It tended to see in the different philosophies, exponents of different societies or classes or ethnic spirits. It failed to consider *the possibility that all philosophers form a class by themselves*, or that what unites all genuine philosophers is more important than what unites a given philosopher with a particular group of non-philosophers. This failure can be traced directly to *the inadequacy of the historical information* on which the edifice of sociology of knowledge was erected³².

Resulta, pues, evidente la problemática de la relación entre estilo y contenido, o entre filosofía e historicidad. Filosofía e historia de la filosofía no son lo mismo, aunque en una época de crisis la historia de la filosofía puede asumir algunos objetivos y algunas funciones de la filosofía: por lo demás, la misma idea de «historia de la filosofía» presupone que algunos problemas filosóficos fundamentales permanecen a través de las distintas épocas³³. Sin embargo, para la comprensión exacta de la relación entre filosofía e historia de la filosofía es necesario considerar otra cuestión abierta, la de la relación entre hermenéutica y filosofía política: la diferencia esencial entre la actividad filosófica y la vida política está en el origen de la reticencia de la escritura filosófica. Puesto que la distinción entre enseñanza pública y enseñanza secreta debe ser considerada una posibilidad concreta para todo tiempo, la investigación histórica debe asumir el tema de la reticencia como un posible principio guía de toda actividad filosófica y literaria. En esta perspectiva está comprendida la distinción straussiana entre filósofos y no filósofos, esto es, entre personas que son poseedores de una virtud fundada en sobre una comprensión correcta y otras cuya virtud se funda en las tradiciones y las leyes, en definitiva, una distinción entre dos grupos sociales diferentes en los cuales prevalecen dos *modos* diferentes de demostrar la verdad, distinción entendida como un ejemplo concreto de relación social «cerrada», aunque no lo sea formal e institucionalmente. El resultado de esta composición de concepciones diversas consiste en la formación de un ámbito de estudio que Strauss llama *sociología de la filosofía*, y que en general remite a la relación entre filosofía y sociedad política, en particular al *status* del filósofo en una sociedad particular en determinado momento histórico, para así hacer visibles las características que lo

32 L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, pp. 7-8, la cursiva es mía.

33 Cf. L. STRAUSS, 'Existentialism', pp. 301-320; 'How to Study Medieval Philosophy', pp. 319-338.

identifican. Naturalmente, si admitimos la definición de filosofía que Strauss enuncia sobre la base de su interpretación de los clásicos griegos, es evidente que la sociología de la filosofía deja de ser una disciplina filosófica, acercándose por un lado a una sociología interpretativa que evoca los intentos de la sociología weberiana de la acción social, y por el otro, a una crítica sociológica de las formas literarias vecina a la perspectiva que Karl Mannheim definió como «sociología del conocimiento».

Superada la convicción de que modelos interpretativos universales pudiesen dar respuestas válidas para todos los casos, el problema de la filosofía de la filosofía se convierte en el de elaborar una tipología de las relaciones sociales entre filósofos y no filósofos, sobre todo mediante el estudio concreto del papel de la filosofía en las diversas constelaciones socio-culturales, que pueden ser, por ejemplo, la Rusia soviética postbélica o la Florencia medicea, la Roma imperial o la España de la Contrarreforma. Así, las indagaciones histórico-analíticas deben indicar cuál es el público concreto al que el filósofo se dirige; cuáles son las formas a través de las cuáles el filósofo expone públicamente sus ideas; cuál es la relevancia social, sea formal o concreta, del filósofo y su actividad; cuáles son los verdaderos fines de su actividad pública; cuál es su visibilidad pública y cuál su verdadero poder; qué relación tiene el filósofo con los diversos órganos del poder político y religioso; con qué instrumentos afronta el problema de la pedagogía filosófica. Resulta evidente a primera vista que estas investigaciones requieren, junto a la consideración de las condiciones histórico-sociales específicas y de las posiciones políticamente ortodoxas en examen, un atento análisis literario de los textos filosóficos. Los instrumentos con los cuales partir en el análisis de estos problemas son los ofrecidos por la hermenéutica straussiana, sobre todo porque no se trata de una teoría hermenéutica universal, sino de un método de investigación flexible. En la investigación de la sociología de la filosofía, la comprensión del contenido no puede ser separada del *estudio de la forma*. De hecho, así como no es posible inferir una antinomia esencial entre filosofía y política a partir de la constatación de algunos casos de persecución de los filósofos por parte de la autoridad política, tampoco es posible inferir lo contrario a partir de la constatación de algunos casos de armonía entre la filosofía y la autoridad. La distinción entre proposiciones entendidas como asuntos de hecho y proposiciones entendidas como meras eventualidades, cuyo objetivo es estabilizar la situación socio-política mediante la creación y difusión de mitos, creando normas así como seguridad; la comprensión de una obra literaria como expresión de una forma de visa específica; la constatación del papel de la prudencia y el disimulo en el enfrentamiento público y la vida política, y sobre todo, el estudio de los procesos mediante los cuales toma cuerpo tal prudencia; la controvertida relación entre libertad de pensamiento y conformismo social; la

mutable diferencia entre persuasión, coacción y persecución; todo esto, entre otras cosas, es campo de estudio de una futura sociología de la filosofía, en cuya perspectiva investigadora resulta indispensable encontrar el punto de equilibrio entre los acercamientos filosófico, sociológico y literario. Además de un atento examen histórico de las condiciones socio-políticas de las distintas épocas, la atención del sociólogo de la filosofía debe reparar en los textos filosóficos; pese a no ser una disciplina filosófica, la sociología de la filosofía se parece bastante a aquello que debe ser el método de la actividad filosófica: el estudio atento de los grandes textos.

Traducción de Manuel Vela Rodríguez