

Notas a *La ciudad y el hombre* de Leo Strauss

Josep Monserrat Molas

1. LA OBRA Y EL ESTILO

En la introducción a *La ciudad y el hombre*, Leo Strauss escribe: «El tema de la filosofía política es la ciudad y el hombre. La ciudad y el hombre es, de manera explícita, el tema de la filosofía política clásica. La filosofía moderna, edificada sobre la base de la filosofía política clásica, lo transforma; por tanto, no trata el tema en sus términos originales. Pero es imposible comprender esta transformación, por legítima que sea, si no se ha comprendido el tema original»¹. Lo que aquí se nos dice puede parecer evidente. Sin embargo, es necesario observar que, cuando el libro apareció, lo que se pedía no era tan obvio. Por aquellos años, el tratamiento de los mismos autores clásicos era realizado por François Châtelet bajo el título de *El nacimiento de la historia*². En este caso, nuestra curiosidad por los clásicos se justificaría porque están en el origen de un proceso de percepción que llega hasta nosotros, el proceso de autoconciencia que el hombre tiene de su historicidad. Strauss, en cambio, sostiene que leyendo a los clásicos podemos comprender mejor la verdad de las relaciones entre la ciudad y el hombre. Esta posición lo convierte en un marginado de la actualidad filosófica³. *La ciudad y el hombre* es un libro extraño, de orden desconcertante, de proporciones desiguales, de estilo muy peculiar. En contra de todo sentido del progreso histórico, Strauss comienza con Aristóteles, continúa con Platón y acaba con Tucídides. En contra de todo sentido de las proporciones, según los baremos al uso en un libro de «filosofía política», el capítulo sobre Tucídides ocupa tres veces más páginas que el de Aristóteles y el de Platón ocupa más del doble que el de Aristóteles. En contra de la bús-

1 LEO STRAUSS, *The City and the Man*, The University Press of Virginia, 1964, p. 1; *La ciutat i el home*, traducció de J. Galí i J. Monserrat, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2000, p. 25. (De ahora en adelante CM, con la doble numeración del original y de nuestra traducción.)

2 FRANÇOIS CHÂTELET, *La naissance de l'histoire*, Ed. de Minuit, Paris, 1962.

3 JORDI SALES, 'Ciutat, Raó i Estat', *Col·loquis de Vic I: La ciutat*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1997, p. 107.

queda fácil de un público lector, el estilo empleado es seco, difícil; de él podría decirse lo que se decía del de Tucídides, que es el estilo propio de un escritor para quien la verdad es más importante que la facilidad y la elegancia. ¿Por qué esta postura radical de extrañeza? En primer lugar, no podemos dejar de pensar en la extrañeza de la verdadera postura filosófica representada por Sócrates —es decir, en la imagen que presenta su *atopía*—, y que Sócrates será el último nombre del problema straussiano, del problema «teológico-político»⁴. Leo Strauss es extranjero de manera múltiple: judío alemán emigrado a los Estados Unidos; defensor de la filosofía clásica cuando ésta desaparece de los planes de estudios de las universidades; «conservador» en un medio social caracterizado por su «progresía»; elitista aristocratizante en un país defensor de la igualdad... Sin embargo, por sugerente que sea la imagen de una *imitatio Socratis*, la respuesta ha de ser menos temeraria y, con seguridad, más difícil de explicar. *La ciudad y el hombre* pertenece al momento álgido de la carrera de Strauss y esto se muestra, sobre todo, en su peculiar manera de impartir la docencia, cuya gracia y encanto pocos de sus escritos ponen de manifiesto plenamente, según el testimonio de sus discípulos. La situación de Strauss en 1963 se correspondía con la etapa final de su carrera docente en la Universidad de Chicago (1947-1968)⁵. Antes había iniciado su carrera investigadora en

4 En el año 1965, en el prefacio a la reedición de su estudio sobre Hobbes, Strauss escribió: «The theological-political problem has remained *the* theme of my investigations». El problema socrático será el último estudiado, pero no la guía de su trayectoria intelectual. Sobre el «problema socrático», véase del mismo Leo Strauss, 'The Problem of Socrates: Five Lectures', en *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Essays and Lectures by Leo Strauss selected and introduced by Thomas L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1989, pp. 103-183 (*El problema de Sócrates*, traducción de J. Monserrat y V. Olivares, en prensa). De la *atopía* de Sócrates, véanse, por ejemplo, los comentarios de JORDI SALES, *El convit platònic: A la flama del vi*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1996, pp. 118-122, y GREGORIO LURI, *El proceso de Sócrates*, Trotta, Madrid, 1998. Sobre Leo Strauss, resultan indispensables CARLO ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna, 2000, y ANTONIO LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Leserwelt, Murcia, 2000.

5 Véase la extensa recopilación de artículos editada por K. L. DEUTSCH y J. A. MURLEY, *Leo Strauss, The Straussians and the American Regime*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham, 1999. La valoración más reciente de la época en que Strauss redactó *La ciudad y el hombre* es de G. ANASTAPLO, 'Leo Strauss at the University of Chicago', en la obra arriba citada, pp. 3-30. La ausencia más notable en dicha recopilación es la de Stanley Rosen, en nuestra opinión, el más digno y capaz de los discípulos de Strauss. Sobre la particular *atopía* de Strauss respecto al panorama universitario norteamericano y, como una acción de justicia respecto a las aportaciones de Strauss a los estudios platónicos, se puede consultar la excelente reseñación que Rosen hizo del libro de G. R. Ferrarí sobre el *Fedro*, titulada 'The Golden Apple', reeditada recientemente en el libro de Rosen *Metaphysics in Ordinary Language*, Yale UP, New Haven & London, 1999, pp. 62-80. Stanley Rosen contrapuso, largamente, la figura de Strauss a la de Kojève en el capítulo central de *Hermeneutics as politics*, Oxford UP 1987 (*Hermenèutica com a política*, trad. de X. Ibáñez, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1992). Véase la tesis de licenciatura de XAVIER

Alemania, Francia e Inglaterra, justo en los años que convulsionaron Alemania y condujeron al derrumbe de la república de Weimar y a la persecución antisemita. Se trasladó a los Estados Unidos, su segunda patria, concretamente a la Escuela de Estudios Sociales de Nueva York, primero, y a la Universidad de Chicago, después. Todavía impartiría, antes de su muerte en 1973, algunos cursos en Claremont (California) y en St. John's (Annapolis). Los veinte años que pasó en la Universidad de Chicago pertenecen al periodo más productivo de su carrera, a pesar de estar en un ambiente contrario a la defensa de los clásicos, defensa que Strauss llevó a cabo en una época en que se imponía la ciencia política de tipo cuantitativo y behaviorista. De aquí parte el carácter combativo de sus argumentos. Consideremos, por ejemplo, su crítica a la noción de «cultura» tal y como es tratada respecto a la ciudad⁶. La cultura, entendida en sentido tradicional, se distingue por las grandes obras; en sentido contemporáneo, designa una mezcolanza donde coexisten las «producciones culturales», las «prácticas culturales» sin ningún tipo de distinción⁷.

La dificultad del estilo de Strauss se explica por el doble aspecto del tema estudiado y de las personas a quienes se dirige. Sin emplear un lenguaje téc-

IBÁÑEZ, Stanley Rosen. *Una propuesta modesta de repensar la Ilustración*, Facultat de Filosofia de la Universitat de Barcelona, 1992. Cf. el Platón straussiano que presenta C. H. ZUCKERT, *Postmodern Platos*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1996, capítulos 4-6.

6 Comenta Leo Strauss que el vocablo «cultura», en tanto que susceptible de ser utilizado en plural, es el equivalente moderno más elevado del vocablo «ciudad». Por lo pronto, se pensaba que la «cultura», en el sentido indicado, tenía su núcleo originario en la religión. («En la religión es donde una nación (*Volk*) se da la definición de lo que ella considera como verdad», HEGEL, *Die Vernunft in die Geschichte*, ed. Hoffmeister, p. 125. Hegel traduce *polis* por *Volk* en algunas de sus obras. Hegel no habla de cultura sino de *Volkgeist* y *Weltanschauungen*. Strauss continúa haciendo referencias a Burke y Burkhardt.). Según Aristóteles, la preocupación por las cosas divinas ocupa, de algún modo, el primer lugar entre las preocupaciones de la ciudad, pero llega a la conclusión de que, en último término, eso no es cierto, porque la preocupación por lo divino, que ocupa el puesto de honor entre las preocupaciones de la ciudad, es la propia de los sacerdotes, mientras que la preocupación auténtica por lo divino es la del conocimiento del mismo, es decir, la sabiduría transpolítica que se consagra a los dioses cósmicos y no a los dioses olímpicos (*Política*, 1328b11-13 y 1322b12-37). En los términos de Tomás de Aquino, la razón instruida por la fe y no la razón natural pura y simple, por no hablar de la razón corrupta, es la que enseña que Dios ha de ser querido y adorado (*Summa Theologiae*, 1, 2q 104a 1 ad 3; cf. 2 2q 85^a 1 ad 1). La razón natural no puede decidir cual de las diversas formas de adoración de Dios es la verdadera, aunque sea capaz de demostrar la falsedad de las formas que son manifestamente inmorales: cada una de las formas de culto a la divinidad parece, según la razón natural, que logra su validez a partir del orden político establecido, y que, por tanto, está sometida a la ciudad. La opinión de Aristóteles se opone menos de lo que parece a la opinión bíblica: también se preocupa, por encima de todo, de la verdad de la religión. Véase, al respecto, la extensa nota 42 de las pp. 108-109 del libro citado de Altini. *La ciudad y el hombre* acaba con la pregunta: *quid sit deus?* Strauss dice que esta cuestión es inseparable de la filosofía y que la filosofía política clásica apenas hace alusión a ella, por la única razón de que en ella la preocupación por la divinidad se identifica con la filosofía. Cf. CARLES LLINÀS, 'Quid sit Deus. Recensió de *La ciutat i l'home* de Leo Strauss', en *Relleu*, 70, octubre-diciembre 2001, pp. 44-49.

nico ni especialmente abstracto, exige un notable esfuerzo del público lector. Strauss, en su exposición del trabajo académico, busca dirigirse, de manera simultánea, por un lado, a los que, en su sociedad, representan el papel equivalente al de los caballeros o *gentlemen* (en el caso americano, los estudiantes de las universidades como posibles futuros dirigentes de la nación), y, por otro, a los que, entre los *gentlemen*, movidos por un espíritu caballeresco, podrían ser atraídos por el espíritu erótico de la filosofía⁸. Es necesario leer los textos de Strauss, procurando advertir que, bajo la forma de un trabajo erudito, pretenden, de manera evidente, por una parte, dotar a los futuros ciudadanos y políticos de un discurso que mantenga su responsabilidad respecto al bien común en la búsqueda individual del bien propio y enseñarles el respeto que merece la investigación filosófica; por otra, dotar a los futuros filósofos de los elementos necesarios para producir la ruptura indispensable con el orden de la opinión que rige la vida pública, sin destruir la atmósfera indispensable donde vive la ciudad.

Así es como, por ejemplo, se dirige, por un lado, al característico individualismo americano —y moderno—, que se siente complacido con la reflexión acerca de la posibilidad de conjugar ambición personal y preocupación política genuina (posibilidad que, sin embargo, es rara, como hace decir Tucídides a Alcibíades (VI, 16, 5): sólo la gloria en la muerte produce la armonía perfecta entre lo privado y lo público); por otro, muestra la superioridad de la vida del espíritu sobre la vida política. Es discutible que Strauss acertara en tal intento educativo generalizado: su estrategia resultaría filosóficamente equivocada⁹, e inadecuada respecto de los elementos profundos del americanismo¹⁰. La múltiple y, aparentemente contradictoria, intención del texto, Strauss la consigue al precio de requerir al lector una tensión y atención constantes: por ello enerva a quien no pueda mantenerlas. El texto es oscuro de tan claro. A primera vista, parece un comentario trivial de la obra clásica que Strauss estudia en cada caso. Después de una lectura más atenta, se evidencia que la preocupación straussiana lo es por su propio tiempo, y por los proble-

7 Cf. P. BÉNÉTON, *La igualtat per defecte*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2001.

8 Esta preocupación por determinar el público al que se dirige el discurso filosófico aparece en los tres estudios que conforman *La ciudad y el hombre*. Véanse las referencias que más adelante detallamos respecto a Aristóteles y Tucídides.

9 Como sostiene enfáticamente Stanley Rosen: «La doctrina exotérica de Strauss equivale a esto: la enseñanza 'prudente' o 'conservadora' común a Platón y a Aristóteles se transforma en una tesis filosófica generalizada; según ésta, el gentilhomme, es decir, el aristócrata rural, es la imitación práctica del filósofo, y apunta hacia él. Sostengo que esto es imposible. Es filosóficamente erróneo, y tiene consecuencias políticas dañosas para la filosofía». (*Hermenèutica com a política*, pp. 174-5).

10 Como pone de manifiesto en este mismo número de *Res publica* el artículo de Antonio Lastra, 'Constitución y arte de escribir'.

mas genuinos. Strauss se enfrenta a los problemas, y como es consciente de que el texto no es nunca un vehículo directo hacia la realidad, sino sólo un medio, procura, al mismo tiempo, no engañar a nadie respecto a esta mediación. Strauss consigue que su discurso no caiga en la tentación de la ingenuidad —o la soberbia—, de pensar que el discurso es la realidad, o que la realidad se presenta en el discurso. Strauss reclama la aplicación de la disciplina académica y de la inteligencia a la lectura de los textos referidos, sea en el cuerpo de su comentario o en las notas. Strauss ilumina el texto con el texto mismo, y, por el profundo respeto de los detalles, consigue una nueva visión del conjunto, enormemente más rica¹¹. Recordemos en este contexto lo cierta que resulta la frase del Soleràs de la *Incerta Glòria* de Joan Sales: «la dulce serenidad de los clásicos consiste en no leerlos». Aquí reside una de las bondades de Strauss: hace imprescindible el recurso a los textos originales, no le ahorra al lector este paso, y le ofrece, después, el regalo de un tesoro oculto y olvidado. Strauss, con la apariencia fría y neutral del estudioso, se convierte en un comentarador intenso que perturba la «serenidad de los clásicos», restituyéndoles su apasionada humanidad y renovando el interés profundo por ellos. Con todo, su intención última no resultaba demasiado fiel a la enseñanza de los clásicos, porque continuaba siendo un moderno, o, de nuevo, en los términos provocativos de Stanley Rosen, un «kantiano»¹².

2. LOS DESTINATARIOS DE TUCÍDIDES

La filosofía exige aprender a empezar por el «principio» o «inicio». Nuestra memoria del inicio en cuestión, sobre la naturaleza de las cosas políticas, nos conduce a la investigación sobre Sócrates, y esta investigación se plantea en la vida política tal y como se revela en la ciudad griega. Retengamos, sin embargo, que *La ciudad y el hombre* comienza con el planteamiento del motivo de tal *retorno*, que no es ni la añoranza del pasado ni una pasión anticuaria, sino una pasión por su propio tiempo. *La ciudad y el hombre* no avanza desde el más antiguo hasta el más moderno de los autores que trata, sino que procede desde el más «científico» —Aristóteles—, pasando por el primer filósofo político —Sócrates—, el hombre que no escribió, visto a través de Pla-

11 Strauss pretende conseguir el estilo de escritura de los autores medievales y antiguos que estudia. Véase al respecto, especialmente, *Persecution and the Art of Writing* (1952), 'On a Forgotten Kind of Writing', en *What is Political Philosophy?* (1960), y la discusión con H. G. Gadamer sobre *Wahrheit und Methode*, correspondencia publicada en *The Independent Journal of Philosophy* (1978), pp. 5-11. R. Brague insiste en la medievalidad de la inspiración de Strauss en 'Leo Strauss et les médiévaux', en *Leo Strauss: Art d'écrire, politique et philosophie*, texte de 1941 et études réunies par Laurent Jaffro, Benoît Frydman, Emmanuel Cattin et Alain Petit, Paris, Vrin, 2001, pp. 121-130.

12 S. ROSEN, *Hermeneùtica com a política*, pp. 157, 158.

tón, quien sí escribió diálogos, hasta Tucídides, que, a partir de la descripción de lo particular desvela, implícitamente, lo universal vislumbrado en la búsqueda socrática del mejor régimen. El libro de Strauss avanza hacia la búsqueda del origen. Retrocede con el fin de engrosar el presente a través de la consideración del pasado y conseguir, por tanto, presentar un futuro¹³. En concreto, *La ciudad y el hombre* se presenta como el comentario a *La política* de Aristóteles, a *La república* de Platón y a *La guerra del Peloponeso* de Tucídides. Es necesario decir, sin embargo, que no encontraremos en ella un resumen de las respectivas obras, sino una reelaboración del material antiguo, que pretende ser tan fiel a la enseñanza de las obras como convertirse en iluminadora de la situación actual¹⁴.

En la presentación de la *Guerra de los peloponesios y los atenienses* de Tucídides, Strauss relaciona este texto, que no es filosófico, con la filosofía. ¿Por qué? La razón reside en que nuestra separación entre los textos de filosofía y los que no lo son descansa en una herencia que no se cuestiona, ni se examina, sino que se acepta sin crítica alguna. No es sólo que en los textos de Hesíodo o de Tucídides se pueda encontrar filosofía, sino que lo que está en juego es el estatuto mismo de lo que sea filosofía. Strauss propone una lectura de los antiguos en la que se abandonan las clasificaciones y se leen los textos como textos, es decir, hipotéticamente, como textos que podrían tener por tema las cosas más importantes, sin dar por supuesto lo que es la filosofía y cómo ha de ser expresada. Una de las consecuencias de la actitud moderna hacia estos textos es la de relegarlos a simple «literatura», con todo lo que eso comporta de menosprecio hacia ellos por parte de los profesionales de la filosofía o de menosprecio recíproco de la filosofía por parte de los «humanistas», porque aquella resultaría, entonces, demasiado «elevada»¹⁵. En el fondo de la cuestión se encuentra el problema de la relación de la filosofía con las formas del discurso, y, especialmente, con la poesía, un problema genuinamente filosófico: ¿puede haber un género literario propio de la filosofía¹⁶? En la narración de la *Guerra* de Tucídides, Strauss ve el complemento de la ciudad construida «en el discurso» de *La república* platónica. Tucídides muestra «en movimiento» la ciudad que Sócrates muestra «en reposo». Ilumina otra parte

13 Véase el reciente libro de RÉMI BRAGUE, *El passat per endavant*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 2002.

14 A pesar de que resulte extraño a las obras antiguas en sí mismas: «Su (de Strauss) concepción de la naturaleza de la filosofía clásica era inadecuada, porque, en el fondo, era nietzscheana o moderna, y, por ello, postmoderna». (S. ROSEN, *Hermenèutica com a política*, p. 158).

15 Véanse los acertados comentarios de Jordi Sales en polémica con M. Nussbaum: J. SALES, *A la flama del vi. Estudis sobre l'ensenyament platònic*, II, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1996, 'Sobre la desingularització d'eros' (apèndix 1, pp. 130-140), y la correspondencia entre Kant y Garve, por ejemplo, sobre el mismo tema.

de lo universal, la otra parte de la naturaleza de las cosas políticas, otra parte de su limitación.

Jaume Berenguer Amenós dice, en su edición y traducción catalana de Tucídides, que el procedimiento de Tucídides es semejante al del drama, donde los hechos hablan por sí mismos sin necesidad de comentarios, hasta el punto de decirse que Tucídides extrae de la tragedia sus moldes literarios y morales, y parece evidente que tiene ciertas características formales comunes con la tragedia¹⁷. Esta manera de leer, que es la de Strauss y que aplica también a Platón, debe orientarnos para entender la naturaleza de estos textos: no son tratados y hay que leerlos más bien al estilo de las obras de teatro. La escritura era la memoria de la partitura a interpretar, a ejecutar en cada lectura: no era la vía de comunicación íntima y privilegiada entre un autor y un lector, sino el medio de guardar los elementos discursivos de una obra de arte que aparecía ante los oyentes de una lectura en común¹⁸.

Strauss advierte acertadamente que, si sólo podemos comprender la ciudad a la luz del universalismo que le es propio y hacia el que tiende, y, si, este universalismo, a su vez, por un defecto esencial, señala hacia el universalismo del pensamiento, entonces comprendemos porqué Tucídides pudo presentar su sabiduría bajo la forma de una narración interrumpida aquí y allá por discursos, que se limita en rigor a la realidad política, callando lo que hoy llamamos cultura ateniense¹⁹. Para Strauss, la mejor manera de comprender esta obra es leerla como si estuviera dirigida, en primer lugar, a los Nicias de generaciones futuras. Strauss ve en Nicias el representante de la moderación en la ciudad de la audacia que es Atenas, como caballero guerrero y piadoso, cuidadoso de su fama militar y también de los augurios —de aquí, la importancia de los hechos bélicos y de los presagios en Tucídides. El lector al que se dirige es el que resulte atraído espontáneamente por el gran número de batallas y de presagios;

16 Véase un tratamiento introductorio de la cuestión en J. MONSERRAT MOLAS, 'Arte de escribir y filosofía', *Caracteres literarios. Ensayos sobre la ética de la literatura*, 5 (2001), pp. 11-27. Cf. la siguiente cita de S. ROSEN, *Hermenéutica com a política*, p. 150: «La cuestión de la naturaleza exacta de la retórica política de Strauss nos lleva al corazón mismo de sus intenciones más profundas. Nos permite abordar, si no determinar, el contenido interno de su filosofía política. Según sus propias palabras, 'en su forma más alta, la comunicación es vivir juntos. El estudio de la cuestión literaria es una parte importante del estudio de la sociedad... La cuestión literaria entendida en sentido propio es la de la relación entre la sociedad y la filosofía' L. STRAUSS, *City and Man*, p. 52 [86]».

17 TUCÍDIDES, *Història de la guerra del peloponès*, vol. I, Barcelona, Fundació Bernat Metge, edición, traducción e introducción de Jaume Berenguer Amenós, p. 38. Berenguer cita a CORNFORD, *Thucydides Mythistoricus*, London, 1907; FINLEY, *Thucydides*, Cambridge Mass., 1940, pp. 321-325.

18 GUGLIELMO CAVALLO, *Histoire de la lecture dans le monde occidental*, Éditions du Seuil, París, 1995.

19 *CM*, 230 [290-291].

ahora bien, entre estos, Strauss sostiene que habrá algunos capaces de aprender a mirar más allá de Nicias y de elevarse por encima de éste. La ascensión estará guiada por los elogios explícitos que Tucídides hace de otros hombres que no son Nicias (Temístocles, Pericles, Brásidas, Pisístrato, Arquéalo, Hencrates y Antifonte) y por los elogios implícitos a otros (Demóstenes y Diodoto). Se trata de elevar a unos pocos desde la virtud producida por la ley (Nicias) hacia la consideración de la virtud de Brásidas (IV 81.2), de los tiranos atenienses (VI 54.5) y de Antifonte (VIII 68.1). El texto de Tucídides discrimina entre sus lectores; no se aleja, como tampoco Platón, del arte de escribir antiguo, del que Strauss procura desvelar las claves interpretativas en *Persecución y arte de escribir*.

3. LOS DESTINATARIOS DE ARISTÓTELES: PARTIDISTAS, PATRIOTAS Y EL PARTIDO DE LA EXCELENCIA

Leo Strauss nos advierte de que lo que dice Aristóteles es muy diferente a nuestras opiniones, pero no se opone, sino todo lo contrario, a nuestra experiencia. Para comprobarlo, Strauss sigue la exposición aristotélica más detalladamente de lo que habitualmente se hace, y nos hace notar, por ejemplo, como Aristóteles parte de una experiencia concreta: en el momento en que la ciudad se convierte en democracia, los demócratas dicen, en ciertas ocasiones, que determinadas acciones (por ejemplo, algunas obligaciones contractuales) son acciones, no de la ciudad, sino de los oligarcas o del tirano depuesto. El demócrata, el partidario de la democracia, supone, con este argumento, que cuando no hay democracia no existe la ciudad. No por azar, dice Strauss, Aristóteles se refiere a una declaración hecha por demócratas y no por oligarcas; los oligarcas, tal vez, se contentarían con decir, después de la transformación de la oligarquía en democracia, que la ciudad está en decadencia, dejando que nos hiciéramos la pregunta de si se puede considerar, pura y simplemente, que una ciudad que esté en decadencia, todavía exista. Digamos que para el partidario de un régimen, sea el que sea, la ciudad «existe» sólo si tiene la forma del régimen del que es partidario. Strauss nos hace notar que existe otra clase de gente, más calmada y moderada, que rechaza esta opinión extrema y que afirma que un cambio de régimen es un acontecimiento superficial, que no modifica, en nada, el ser de la ciudad. Esta clase de gente dirá que por mucho que los ciudadanos dependan del régimen, el buen ciudadano es un hombre que sirve a su ciudad sea cual sea el régimen de ésta. Strauss propone llamarlos patriotas. Los partidistas los llamarán más bien renegados²⁰. Aristóteles

20 Strauss (CM, p. 47 [78]) cita la *Constitución de Atenas*, 28, que trata del restablecimiento de la democracia en Atenas, y lo confronta con JENOFONTE, *Helénica* II, 3. 30-31; allí nos

está en desacuerdo con los partidistas y con los patriotas. Dice que un cambio de régimen es mucho más radical de lo que están dispuestos a admitir los patriotas, pero menos radical de lo que dicen los partidistas: con un cambio de régimen, la ciudad no deja de existir, pero se convierte en otra ciudad —según cierto punto de vista, que es, sin duda, el más importante; en efecto, al cambiar de régimen, la comunidad política se consagra a una finalidad radicalmente diferente de la precedente. Recalcando tal afirmación, aparentemente extraña, Aristóteles piensa en la finalidad más alta a la que una ciudad puede consagrarse: la excelencia humana. ¿Cualquier cambio que pueda producirse en una ciudad puede compararse, en importancia, al cambio entre la nobleza y la bajeza o viceversa? Strauss afirma que el punto de vista de Aristóteles no es el del patriota o el del hombre de partido, sino el del *hombre del partido de la excelencia*. Sea como sea, sugiere que la razón última por la que Aristóteles formula una serie de reservas incluso contra el mejor tipo de democracia, es la convicción de que el *demos* se opone por naturaleza a la filosofía²¹. Solamente los gentilhombres pueden estar abiertos a la filosofía, es decir, a escuchar al filósofo. Por otro lado, la democracia moderna presupone una armonía básica entre la filosofía y el pueblo, armonía conseguida o bien por la extensión de la ilustración, o bien por el perfeccionamiento de la condición humana gracias a los inventos y descubrimientos de la filosofía (ciencia), que todo el mundo conviene en que son saludables, o por las dos cosas a la vez²².

Con este ejemplo concreto, entendemos la insistencia de Strauss en los destinatarios de la obra de Aristóteles, concretamente sobre el *spoudaïos*, que debería entenderse a la manera de nuestros «inquietos y preocupados». La peculiaridad de tales destinatarios, los caballeros o los gentilhombres, proporciona la peculiar naturaleza de la reflexión política aristotélica: no es un texto de «ciencia», sino que la retórica empleada conviene, precisamente, a la naturaleza del tema y del público al que va destinado²³. Es necesario tener en cuenta, también, con el fin de acceder, de forma adecuada, al texto de Aristóteles, que el concepto de ciudad no se corresponde a nuestro concepto de sociedad ni nuestra *política* se corresponde con la política de la *polis* aristotélica. Para Aristóteles, la política era la dimensión superior de la preocupación por la ciudad, y, por tanto, se ocupaba de la virtud de sus

encontramos con un fragmento de un discurso de Critias contra Terámenes, que habla de un tipo siempre habitual en el mundo político: «Con el fin de que sepáis que no hace nada de nuevo, sino que es un traidor de casta, os recordaré sus actuaciones. Efectivamente, honrado por el pueblo en un principio (...) se convirtió en partidario de sustituir la democracia por los cuatrocientos, y, entre estos, fue el más destacado. Cuando se enteró de que se tramaba algo contra la oligarquía, fue el primero en convertirse, de nuevo, en dirigente del pueblo ante aquellos».

21 Leo Strauss nos remite a *Gorgias* 481d3-5 y *República* 494 a 4-7.

22 *CM*, 37-38 [66-68].

23 Cf. PIERRE HADOT, *¿Qué es filosofía antigua?*, FCE, México, 1998, pp. 100-104.

miembros a través de la educación²⁴. Aristóteles menosprecia, de manera explícita, la opinión de que la ciudad sólo se debería preocupar de mantener las condiciones físicas de sus ciudadanos y no de su moralidad. Este menosprecio implica, para Strauss, que Aristóteles rechazaba, de manera implícita, la noción moderna de política, que debe ocuparse, sólo, de garantizar las condiciones y los medios para conseguir la felicidad, condiciones que son vivir, ser libre y ser capaz de buscar la felicidad tal y como cada uno la concibe. Strauss anota que en política puede ser ingenuo creer que impedir la imposición de cualquier tipo de felicidad a sus miembros no comporte de por sí algún tipo de virtud pública en la que educar (imponer) a los ciudadanos. Hay una gran variedad de opiniones sobre qué es la felicidad, pero a Aristóteles le basta con comprobar que entre personas suficientemente sensatas no se da un desacuerdo serio sobre el tema. Strauss nos recuerda que, en los tiempos modernos, se ha creído que seríamos más sensatos si supusiéramos que la felicidad no puede ser definida, por que personas diferentes, e incluso, una misma persona en momentos diferentes de su vida, tienen opiniones totalmente diferentes sobre lo que constituye la felicidad. Por tanto, la felicidad o el bien supremo ya no puede ser el bien común que la sociedad política tiene en su punto de mira. A pesar de todo, por muy diferentes que sean las interpretaciones de la felicidad, sus condiciones fundamentales son, por lo que parece, siempre las mismas: no se puede ser feliz sin vivir, sin ser libre ni sin ser capaz de buscar la felicidad tal y como cada cual la concibe. La finalidad de la sociedad política resultó ser, pues, la de garantizar las condiciones de la felicidad, que se concibieron como derechos naturales de todos; y, también, la de impedir la imposición a sus miembros de cualquier clase de felicidad, porque no puede haber ninguna noción de felicidad superior a cualquier otra. Podemos llamar libertad, si queremos, a la seguridad de todos los miembros vivientes de una sociedad, y, felicidad pública o política a la posibilidad de búsqueda de la felicidad: con esto confirmamos que la verdadera felicidad es de orden privado. E incluso en una sociedad política así concebida, se hace necesaria un tipo de virtud —como medio para vivir juntos en paz, y, en último término, para la felicidad de cada uno, sea del tipo que sea. La finalidad de la sociedad y la finalidad del individuo son esencialmente diferentes. Cada individuo se esfuerza en lograr la felicidad tal y como ese individuo la concibe. El esfuerzo, que es, en parte, competición y, en parte, cooperación con los esfuerzos de los demás, produce una especie de tejido; este tejido es la sociedad, en tanto que diferente del estado, que, por su parte, no hace sino garantizar las condiciones de los

24 Strauss cita *Ética nicomaquea* 1094 a 18-28, 1095 a 14-20, 1098 a 15-17; *Política* 1252 a 1-7, 1278b 21-24, 1325b 14-32.

esfuerzos individuales. De esto se desprende que, en cierto sentido, el estado es superior a la sociedad, porque se fundamenta sobre lo que todos han de desear por igual, pues todo el mundo tiene la misma necesidad, la de mantener las condiciones de la felicidad; y, en otro sentido, la sociedad es superior al estado, porque aquella es el resultado del esfuerzo de cada uno por su propia felicidad, mientras que el estado tan sólo se ocupa de los medios. Dicho de otra manera, lo que es público o común está al servicio de lo que es puramente privado, se trate de lo que se trate; o bien: la finalidad más elevada, la finalidad última del individuo es de orden privado. En los tiempos modernos, se concluye que, puesto que la virtud no puede ser la consecuencia de la coacción, alentar a los ciudadanos a la virtud no puede ser la finalidad del estado: no es porque la virtud no tenga importancia, sino porque es alta y sublime, y el estado debe ser indiferente a la virtud o al vicio como tales, lo que es muy distinto de las transgresiones de las leyes del estado, que tienen la función de proteger la vida, la libertad y la propiedad de cada ciudadano. Strauss fija nuestra atención en lo siguiente: este argumento no presta atención suficiente a la importancia del hábito o de la educación en la adquisición de la virtud. Es un razonamiento que lleva a la conclusión de que la virtud y la religión deben ser privadas, o todavía más, que la sociedad, a diferencia del estado, es menos el dominio de lo privado que el dominio de lo voluntario. La sociedad comprende no sólo lo infrapolítico, sino también lo suprapolítico (la moral, el arte, la ciencia). La sociedad ya no es propiamente sociedad, ni tan sólo civilización, sino cultura. A partir de aquí, es necesario entender el hecho político como derivado del hecho cultural: la cultura es la matriz del estado. Aristóteles conocía una opinión, que rechazaba, que parece prefigurar la opinión moderna sobre la sociedad política y sobre la distinción entre el estado y la sociedad. Según esta opinión, la finalidad de la ciudad es permitir a sus miembros intercambiar bienes y servicios, protegiéndolos contra la violencia, social o extranjera, sin preocuparse, en absoluto, de su moralidad²⁵. Aristóteles no da las razones que se adelantaban para justificar la limitación de la finalidad de la ciudad, a no ser que consideremos suficiente la referencia al sofista Licofrón. Según Licofrón, la ley, concebida como un convenio, resulta una garantía de los derechos de unos y de otros, pero, añade Aristóteles, no es capaz de hacer a los hombres justos y buenos (*Política* 1280b). No se puede resolver la dificultad sin ir más allá del plano en el que existen la sociedad y el estado. Esta es la *aporía*, la dificultad, de la relación entre la ciudad y el hombre, y, con esta argumentación, Strauss nos sitúa en la bondad de la investigación antigua.

25 Strauss cita *Política* 1280 a25-b35 y pide que se confronte la crítica de esta sociedad en SAN AGUSTÍN, *De civitate dei*, II, 20. Strauss no cita a Licofrón, discípulo de Gorgias, por su nombre.

4. LA IMPORTANCIA DEL CENTRO

El capítulo sobre Aristóteles se divide en partes no numeradas ni tituladas, que, a continuación, presentamos sumariamente. 1) El problema de la filosofía política clásica de Aristóteles; sus destinatarios, los *gentlemen* o caballeros; la relación Aristóteles y Sócrates-Platón. 2) La especificidad de la ciudad; comparación con la concepción moderna de «cultura». 3) El problema de la democracia; el carácter antidemocrático de *La política* de Aristóteles; su significación. 4) La naturaleza jerárquica de la realidad: significación de la sustitución moderna de la ciudad por «cultura» o el adjetivo «cultural». 5) La cuestión del régimen político; su significación. El texto está construido de tal modo que la parte central del texto está dedicada a la democracia. Esta cuestión está enmarcada en una discusión sobre el concepto de *cultura* —concepto que ocupa un papel más semejante al de la *polis* en nuestros discursos—, discusión que está, a su vez, enmarcada en el planteamiento del problema que ocupaba a la filosofía política clásica y a sus receptores: el problema del *régimen político*²⁶. No parece que la democracia fuera la cuestión principal para Aristóteles, tan sólo un aspecto particular del problema del régimen; sin duda, lo es para el lector straussiano: qué es la democracia y qué tipo de democracia eran cuestiones fundamentales en su momento —y, todavía, en nuestro tiempo. Por ejemplo, Strauss se entretiene en advertir las diferencias entre la democracia antigua y la moderna, y, valora la mejor versión de la democracia moderna de este modo: «La democracia moderna debe ser caracterizada, según Aristóteles, desde el punto de vista de su finalidad, como una combinación de democracia y aristocracia. En la medida en que la libertad que la democracia reclama significa vivir como a uno le plazca, la democracia no permite sino un mínimo de coacción sobre sus miembros: es extraordinariamente permisiva».

Las partes del texto de Tucídides, según los títulos de Strauss, se componen del siguiente modo: 1) Filosofía política e historia política. 2) El caso de Esparta: la moderación y la ley divina. 3) El caso de Atenas: la audacia, el progreso y las artes. 4) Los discursos de los protagonistas y el discurso de Tucídides. 5) Diké. 6) Ananké. 7) El diálogo de Melos y el desastre de Sicilia. 8) El estilo espartano y el estilo ateniense. 9) El universalismo problemático de la ciudad. 10) Historia política y filosofía política. Como se puede observar fácilmente, la estructura se corresponde, con claridad, con la del *quiasmo*: el estudio de Tucídides se compone alrededor de un centro que trata de la relación

26 Véase al respecto P. BÉNÉTON, *Els règims polítics*, Barcelonasa d'Edicions, Barcelona, 1998. Allí se reivindica la pertinencia de la cuestión sobre los regímenes políticos ante el menosprecio de la ciencia política: «El problema del régimen es el problema político por excelencia» (p. 11).

entre justicia y coacción (o derecho y fuerza, apartados quinto y sexto). Este centro está envuelto por la consideración de la forma de la escritura de Tucídides, apartados cuarto y séptimo, que tratan, respectivamente, del peculiar estilo del autor, estilo que incluye una elaboración propia de los discursos de los protagonistas y del discurso propio, y del caso del diálogo de Melos y de la narración del desastre de Sicilia, apartados que merecen una especial atención por parte de Tucídides. Las reflexiones sobre la peculiaridad del estilo y su creación más sorprendente, se encuentran envueltas, a su vez, por una confrontación entre los caracteres de Esparta y Atenas, que no son heterogéneos como se tiende a suponer, y las diferencias entre el universalismo problemático de Atenas, como un rasgo de su propio carácter, y el universalismo de Tucídides, más ambicioso que el de la misma Atenas. El primero y el último apartados proporcionan entrada y salida al tema de que se trata: «Filosofía política e historia política», «Historia política y filosofía política»; con sólo considerar la disposición de los títulos, se ve a qué están dedicados. Observamos que el centro del estudio aparece en el intersticio entre *diké* y *ananké* (justicia y necesidad), los límites en que se sitúa el problema de la ciudad, la *aporética* de la vida política. Al núcleo se accede partiendo de la consideración de la filosofía política hasta poner la atención en la historia política, con el fin de elevar, con posterioridad, la consideración histórica a la filosófica. Leo Strauss está insinuando el paso, primero de Platón a Tucídides, y, después, de Tucídides a la reconsideración del problema socrático. No es de extrañar que Strauss mismo haga notar que *La república* de Platón es la narración de una conversación en la que Sócrates se ve *forzado* a asistir y a defender la *justicia*.

Hemos visto que, en los estudios sobre Aristóteles y Tucídides, el centro es, especialmente, significativo. Ahora bien, justo, en mitad de *La ciudad y el hombre* de Leo Strauss se encuentra el tratamiento de *La república* de Platón. De la importancia de los estudios platónicos en la filosofía actual pueden decirse muchas cosas, y no es de las menos relevantes, que Strauss ha significado un revulsivo en el panorama de los estudios sobre el fundador de la Academia²⁷. No nos entretendremos en valorar en detalle las aportaciones de

27 Jordi Sales ha incorporado a Strauss y a los más brillantes de sus discípulos, especialmente a S. Rosen, como una de las líneas a considerar en la renovación de los estudios platónicos, juntamente con las aportaciones de la fenomenología, como en J. Patocka (véase F. FERNÁNDEZ, *J. Patocka. La filosofía en temps de lluita*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1996); la recuperación de los testimonios platónicos por parte de la Escuela de Tubinga (véase F. PASCUAL, *Educación y comunicación en Platón. Una contribución al debate actual en torno a la escuela de Tubinga-Milán*, Barcelona, PPU, 1996), y la estética de la recepción. Su trabajo está en sintonía con el que ha realizado Rémi Brague en Francia (véase, especialmente, *Le restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, París, 1976). Véase la serie de J. SALES *Estudis sobre l'ensenyament platònic: I. Figures i desplaçaments*, Anthropos, Barcelona, 1992; II. *A la flama*

Strauss en este campo, aportaciones que, ciertamente, es necesario complementar, sino que nos centraremos en unos breves detalles sobre el estudio dedicado a *La república*. Es una sorpresa para quien sólo haya leído comentarios modernos a esta obra, el modo en que Strauss pone de manifiesto las maniobras con las que Sócrates evita una serie de problemas, reconociendo, incluso, que tales problemas harían imposible la ciudad diseñada en el discurso, no sólo de hecho, como cualquiera reconoce cuando se habla del *idealismo platónico*, sino también en el discurso mismo. Para Strauss, en lugar de ser una manifestación del idealismo platónico, *La república* de Platón es la mayor manifestación contra el idealismo. Las maniobras que Strauss advierte en el texto, van acompañadas también por la consideración atenta de la escritura platónica: Platón escribió diálogos, no tratados; escribió numerosos diálogos imitando la pluralidad, la variedad, la heterogeneidad del mundo; los diálogos son también una narración de hechos, en ellos suceden cosas significativas; los diálogos hacen abstracción de una de las cosas de mayor importancia en el diálogo —el diálogo se convierte, por esta carencia significativa, en un imposible ridículo o cómico. En *La república*, la abstracción significativa es *eros*: la ciudad de *La república* se construye a partir del menosprecio y de la restricción de la fuerza erótica; la pasión es reivindicada en *El banquete*. En el juego de pasiones y refrenamientos, la ciudad y el hombre son pensados con delicadeza y cuidado.

En el centro del análisis straussiano de *La república* se encuentra el personaje secundario de Trasímaco. Remi Brague nos recuerda que la interpretación straussiana de *La república* descansa en la de Alfarabí²⁸: Platón explica el método de Trasímaco e insinúa que Trasímaco era más capaz que Sócrates de formar el carácter de la juventud y de la multitud. El filósofo, el príncipe y el legislador deben emplear ambos métodos: el método socrático con la elite y el de Trasímaco con la juventud y la multitud. El filósofo tiene que combinar el comportamiento de Sócrates (cierto compromiso con la ciudad: la muerte) y el de Trasímaco (retórica y exoterismo). Strauss nos enseña que sería un error tomar la presentación *indirecta* que Sócrates hace de Trasímaco al pie de la letra, y juzgar a Trasímaco tan duramente como el texto nos obliga. Para Strauss, es más fácil convencer a la multitud de la superioridad de la filosofía y de los

del vi. *El convit platònic, filosofia de la transmissió*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1996, y el próximo tercer volumen. Véase mi Lección Inaugural de la Sociedad de Filosofía de la Región de Murcia: 'Actualidad de los estudios platónicos', *Espinosa*, 1 (2001), pp. 7-23 y los trabajos del grupo de investigación «Hermenèutica i platonisme» reunidos en JOSEP MONSERRAT MOLAS (ed.), *Hermenèutica i platonisme*, Barcelona, Barcelonesa d'Edicions, 2002.

28 R. BRAGUE, 'Athènes, Jerusalem, La Mecque', *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3 (1989), 309-336. Cf., por ejemplo, la introducción de L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, [Glencoe, Free Press, 1952], Chicago & London, The University of Chicago Press 1988 (traducción castellana de Antonio Lastra en L. STRAUSS, *Persecución y arte de escribir, y otros ensayos de filosofía política*, Valencia, Ed. Alfons el Magnànim, 1996).

filósofos gracias a que la retórica se convierte en amiga en la figura de Trasímaco, que convencer a los filósofos para que reinen sobre la multitud. Strauss cita como prueba los pasajes en que se obliga a los filósofos a gobernar en las ciudades²⁹. Aquí aparece la primera formulación de la *aporía*: los no filósofos han de obligar a los filósofos a ocuparse de la ciudad; los no filósofos han de ser persuadidos por los filósofos, en contra de los prejuicios que los no filósofos tienen contra los filósofos; ahora bien, la persuasión no tiene lugar, dada la repugnancia de los filósofos a gobernar: la ciudad justa *no es posible*. Strauss dice después que es *improbable* la coincidencia de la filosofía y el poder político³⁰.

En qué grado Strauss combina ambos métodos podría ser una cuestión más o menos interesante de erudición filosófica. No lo es la cuestión de hasta qué punto la política y su discurso tienen que ver con los métodos de Sócrates y Trasímaco. Quién era el destinatario del texto platónico y cómo se dirigía a él, es una cuestión, todavía, pendiente en la medida en que el aprendiz de filosofía, el alma filosófica o la educación en la verdad, sean todavía cuestiones que importen a alguien.

5. LOS DESTINATARIOS DE LOS DIÁLOGOS PLATÓNICOS: ENTRE LA MODERACIÓN Y LA OSADÍA

Según Alexandre Kojève, la filosofía proporciona respuestas a las cuestiones más importantes sobre «qué es x», mientras que para Strauss la filosofía se limita a plantear las cuestiones fundamentales. Las cuestiones o los problemas son a lo largo de la historia los mismos y son, en principio, accesibles. Es más, hay «momentos privilegiados» que permiten guiarnos a través de las preguntas adecuadas: la Atenas de Sócrates y Platón, por ejemplo. Strauss identificaba esta visión de la filosofía con la representación de los diálogos platónicos de la ignorancia socrática: «Así pues, Sócrates veía al hombre bajo la luz del carácter misterioso del todo. Por ello, defendía que estamos más familiarizados con la situación del hombre como hombre que con las causas últimas de tal situación. Podemos decir también que veía al hombre bajo la luz de las ideas no cambiables, es decir, bajo la luz de los problemas permanentes y fun-

29 499b-c, 500d4-5, 521b7, 539e2-3.

30 *La ciudad y el hombre*, pp. 116-122 [160-166]. Un argumento más que proporciona Strauss es el siguiente: el primer paso de una ciudad justa resulta ser la expulsión de los mayores de diez años. «La solución *ædiceæ* es elegante, pero es preciso preguntarse porqué los filósofos pueden obligar a los hombres mayores de diez años a obedecer dócilmente las órdenes que decretan la expulsión y la separación, en la medida en que no pueden aún haber formado una clase de guerreros que les sea absolutamente fiel». Sutil, o irónicamente, Strauss añade que esto no significa que Sócrates no haya podido persuadir a muchos hombres jóvenes y bellos, y a un buen número de los de más edad, de creer que la mayoría podría ser persuadida de abandonar a los niños en manos de los filósofos y de abandonar la ciudad.

damentales; articular la situación del hombre, significa articular la apertura del hombre al mundo»³¹. La formulación descansa en la suposición de un orden eterno y no cambiante, suposición que el mismo Strauss reconoce que no se puede demostrar. Stanley Rosen se basa en la indemostrabilidad para construir su crítica a Strauss. La hipótesis clásica es, en último término, el resultado de una elección moral, igual que la hipótesis moderna. Es más, Strauss sería un moderno que utilizaría de manera interesada la defensa de los clásicos para defender, en realidad, la dimensión conservadora de la modernidad misma. Su concepción de la naturaleza de la filosofía clásica sería inadecuada, porque se trataría, en el fondo, de una concepción nietzscheana de la filosofía como un acto de la voluntad. Para Strauss, esta voluntad tiene un fundamento natural. Sin embargo, la justificación del fundamento natural conduce también, según Rosen, a un callejón sin salida. Este es un problema importante para debatir. La querrela entre los antiguos y los modernos está expuesta a lo largo del capítulo central de *Hermenéutica como política* con gran complejidad. Rosen señala que Strauss pretende recuperar a los antiguos a partir de una retórica ilustrada, y recuperarlos destacando, incluso, las características del discurso exotérico de estos: la serenidad y la moderación. Rosen duda de la moderación en el caso de Platón, dado que la publicación de Platón de sus diálogos y dadas las circunstancias en las que lo hizo, fue un acto revolucionario de extrema intrepidez. El pensamiento intrépido tendrá consecuencias intrépidas³². Rosen concluye el capítulo central de su libro diciendo que Platón era «moderno», no «antiguo». La discusión vuelve, de nuevo, a Platón: ¿cuál es la naturaleza de su filosofía (política)? Su filosofía se manifiesta en la escritura de los diálogos y en la institución de la academia. A pesar de que Rosen considera atrevida la obra de Platón, hay que tener presente, también, que era una obra construida con *precauciones*: la osadía del pensamiento platónico no es incompatible con la consideración de la prudencia prebarroca³³.

Traducción de Pilar Ciórraga

31 LEO STRAUSS, *What is Political Philosophy?* [Glencoe: Free Press, 1959], Chicago & London: The University of Chicago Press, 1988, pp. 38-39. Strauss trata las ideas como formas separadas en CM 119-120, pero aclara que, tal y como se entiende de manera convencional, la doctrina es «muy difícil de entender; para empezar, resulta completamente increíble, por no decir que parece fantástica». Stanley Rosen comenta que nada de lo que dice Strauss hace a la doctrina más difícil de entender o menos fantástica (S. ROSEN, *Hermenèutica com a política*, pp. 154, 155 y nota 77).

32 S. ROSEN, *Hermenèutica com a política*, p. 167.

33 La cuestión de las precauciones tiene un tratamiento platónico en el *Protágoras*, por ejemplo. Cf. el próximo estudio de Francisco J. González sobre tal diálogo, avanzado durante el seminario que el profesor americano impartió en Barcelona en 1999 (J. MONSERRAT MOLAS, 'FRANCISCO J. GONZÁLEZ: Virtut i diàleg. Una lectura del *Protàgoras* de Plató', en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XI, 1999, pp. 117-137).