



En defensa del Gran diálogo. Leo Strauss y los fundamentos filosóficos de una educación liberal basada en los grandes libros

Defending the Great Conversation. Leo Strauss and the philosophical foundations of a liberal education based on the reading of the great books.

Recibido: 30-04-2023 Aceptado: 10-12-2024 Publicado: 02-06-2025

Jordi Feixas i Roigé

La Salle - Universitat Ramon Llull

jordi.feixas@salle.url.edu

 0000-0002-1754-3672

Resumen: Recogiendo la propuesta del reciente libro de José María Torralba, *Una educación liberal. Elogio de los grandes libros*, este artículo pretende ofrecer una defensa de la educación liberal, profundizando en un aspecto de fondo: la fundamentación filosófica de este tipo de educación. Para hacerlo, se centrará la mirada en la figura del filósofo político Leo Strauss (1899-1973), debatiendo sobre el valor que puede darse, hoy en día, a la lectura de las obras del pasado. Al hacerlo, este artículo pretende contribuir a la comprensión del controvertido pensamiento straussiano que, a su vez, significa contribuir a la recuperación de la filosofía en su sentido original.

Palabras claves: Educación liberal- Filosofía- Leo Strauss- Grandes libros- historicismo.

Abstract: Following the proposal of the recent book by José María Torralba, *Una educación liberal. Elogio de los grandes libros*, this article aims to offer a defense of liberal education, focusing on a fundamental aspect: the philosophical foundations of this type of education. To do so, we will devote the following reflection to the thought of political philosopher Leo Strauss (1899-1973), focusing on the present importance we can confer to the reading of the works of the past. By doing so, we want to contribute to the understanding of the controversial thought of Leo Strauss, which, in turn, means to take part in the recovery of philosophy in its original sense.

Keywords: Liberal education- Philosophy- Leo Strauss- Great books- historicism.

Introducción

La reciente publicación del libro de José María Torralba, *Una educación liberal. Elogio de los grandes libros* (2022), constituye una invitación a la reflexión sobre la educación universitaria, así como a la reivindicación de la educación liberal basada en la lectura y comentario de los *grandes libros* de nuestra tradición. Recogiendo el guante de esta obra (2022, p. 144), el presente artículo pretende contribuir a esta misma defensa, profundizando en un aspecto de fondo: la fundamentación filosófica de este tipo de educación. Para hacerlo, se centrará la mirada en la figura de Leo Strauss (1899-1973), autor que no solo definió, defendió y practicó este tipo de educación, sino que reflexionó sobre las raíces que son condición para entender su necesidad y contribuir a justificarla. De hecho, la aportación intelectual de Strauss debe entenderse como una reflexión rigurosa sobre el estatuto de la vida filosófica, que este autor entendía como vinculada al *gran diálogo* con las mejores obras del pasado e indisociable de un componente fundamentalmente pedagógico.

Antes de iniciar la reflexión, debe admitirse que la estrategia escogida plantea dificultades. Todas ellas podrían resumirse diciendo que Strauss fue, fundamentalmente, un comentarista de textos del pasado. Así pues, su filosofía debe reseguirse entre las líneas de sus estudios sobre otros autores, una filosofía que Strauss siempre reveló con moderación. Es esta razón la que explica la variedad de interpretaciones que ha recibido su pensamiento. Algunos consideran a Strauss como un defensor de la existencia del derecho natural, en línea con las posiciones filosófico-políticas más conservadoras; otros ven en él un filósofo escéptico en el sentido socrático-platónico del término; para ciertos intérpretes, Strauss sería un pensador religioso y, en cambio, hay quienes han visto en él un discípulo heterodoxo de Friedrich Nietzsche¹. Por ello, tenemos la esperanza de que, reflexionando sobre la educación liberal a través de Strauss, no solo contribuyamos a la defensa de la recuperación de un tipo valioso de educación, sino también a la comprensión de uno de los autores más importantes de la filosofía política del siglo XX.

El presente y la necesidad de una educación liberal basada en los grandes libros.

La educación liberal consiste en la cultura entendida como el cultivo de la mente humana, cultivo que se produce a través de la “escucha” del diálogo que las grandes mentes han mantenido mediante sus obras a lo largo de la historia. Un diálogo que conecta a quien participa de él con la reflexión alrededor de unos problemas fundamentales vinculados a la condición humana –problemas que siguen siendo los nuestros precisamente porque son humanos (Strauss, 1995^a, p. 3). Esta educación tiene un doble propósito: la formación de lo que él llama “caballeros” (*gentlemen*) y la invitación a la filosofía para los futuros filósofos². La presente reflexión centrará la mirada en esta segunda vía –explicando porqué la educación liberal basada en los *grandes libros* constituye, hoy en día, un primer paso necesario para el acceso al ejercicio del pensamiento genuino. Para ello, se analizarán tres razones fundamentales que explican la importancia de la educación liberal en el pensamiento straussiano y, posteriormente, se considerarán los fundamentos filosóficos de una educación de este tipo.

¹ Para un resumen de estas controversias, véase la síntesis de Thomas Pangle (1989, p. x-xi).

² Esta afirmación requiere una explicación ulterior sobre el estatuto del caballero y del filósofo según Strauss, a su vez vinculada a la cuestión de la doble función, poética-política o propiamente filosófica, que puede tener la escritura filosófica. Por ahora, deberá posponerse dicha explicación y, simplemente, recordar que el filósofo es aquel que pone en duda aquellos fundamentos morales y religiosos que el caballero y buen ciudadano sostiene y defiende con pasión (Strauss, 1995b, p. 13).

Salir leyendo de la segunda caverna

El primer motivo para una defensa de la lectura de los *grandes libros* está relacionado con una necesidad debida a la situación intelectual del mundo contemporáneo. Strauss (2002, pp. 214-215) habló de ella como de una “segunda caverna”. Por supuesto, la imagen es platónica y hace referencia a las dificultades para filosofar: Platón había hablado de unas dificultades vinculadas a las opiniones morales y religiosas que sostienen a toda comunidad política, identificada con la caverna³, opiniones que dificultan el camino hacia el conocimiento. La filosofía es el esfuerzo por sustituir estas opiniones por conocimiento bien argumentado sobre la naturaleza de las cosas (Strauss, 1988a, p. 11).

Ahora bien, las particularidades del mundo contemporáneo plantearían unas dificultades añadidas al ejercicio del pensamiento. El fin de la modernidad en las figuras de los autores ilustrados y después, decisivamente, en la de Nietzsche, ha supuesto una destrucción de la tradición filosófica y religiosa precedente. Sin embargo, lejos de facilitar el pensamiento, esta destrucción de los postulados intelectuales precedentes más bien ha causado la imposibilidad de pensar o preguntarse genuinamente por los problemas más importantes. Así, una época obligada por su presente a preguntarse por las cosas tanto o más⁴ que cualquier otra época, es paradójicamente menos capaz de preguntarse por las cosas (Strauss, 2014, pp. 241-242). La razón de esta dificultad es que el fin de la modernidad filosófica ha resultado en la llamada “consciencia histórica” propugnada por la filosofía historicista, esto es, en la consideración de que todo pensamiento está vinculado indisolublemente a su tiempo y que, por lo tanto, no existe posibilidad alguna de encontrar patrones universales. Así, la pregunta fundamental de la filosofía política, ¿cómo debemos vivir?, se vuelve absurda –puesto que nuestro tiempo ya cree saber que no hay *una* vida recta o superior, sino simplemente varias opciones, todas igualmente válidas en función de su aparición histórica (Strauss, 2014, pp. 244-245).

Strauss se dio cuenta así de que el historicismo no permitía preguntarse por *la* verdad porque esta filosofía había descartado la posibilidad de cualquier transcendencia temporal. La *naturalidad* del preguntarse por la verdad de nuestras opiniones, que nace de la consciencia de nuestra ignorancia, queda de esta manera enterrada bajo la filosofía historicista como si de una segunda caverna se tratase. En otras palabras, la convicción actual según la cual no hay verdad porque todo postulado es relativamente histórico, evita cuestionar las propias creencias – porque preguntarse por su verdad es algo que el pensamiento imperante en nuestro tiempo considera absurdo. Así, la consciencia historicista encierra el pensamiento en su propia situación presente, impidiendo contemplar alternativas y condenando a las personas a pensar aquello marcado por los cánones actuales.

La filosofía del presente se ha convertido, entonces, en un prejuicio distinto de aquellas opiniones a las que se enfrentaba Sócrates en las Atenas del siglo V a.C. Opiniones que no eran conocimiento, pero que no negaban su estatuto de ser verdaderas. La ignorancia actual es una ignorancia *no natural*, cargada de una tradición filosófica acumulada durante siglos cuyos resultados dificultan, por la autoridad de dicha pseudo-filosofía, el genuino filosofar. De ahí que sea necesaria una propedéutica para poder llegar a la filosofía, una preparación que consiste en *aprender leyendo* sobre la tradición y sus presupuestos. Únicamente con dicha lectura la

³ Para una comprensión de la relación entre política, caverna y filosofía, véase (Strauss, 1978a, pp. 295-297).

⁴ Si tenemos presente la desorientación que es fruto de una época que ha quedado huérfana del recurso a la tradición filosófica y religiosa precedente. Pensadoras como Hannah Arendt (2006, p. 140) coinciden en este diagnóstico. Alasdair MacIntyre (2007, pp. 1-2) habla de la desvinculación de las nociones morales presentes respecto al pasado que les daba sentido –como si la conexión con ellas hubiese sido rota por un cataclismo.

persona puede conocer el origen oculto de lo que piensa actualmente y valorar la viabilidad de sus ideas. Al hacerlo, además, ese origen queda situado al nivel de las distintas posibilidades del pensamiento, no ya como un prejuicio asumido, sino como una alternativa fundamental en el ejercicio del pensar. Esta libertad que nace de la lectura de los *grandes libros* es la que hace posible filosofar de nuevo.

Llegados a este punto, es importante explicar cómo la consciencia straussiana de las dificultades presentes de la filosofía estuvo influenciada, precisamente, por la lectura de *grandes libros*, concretamente por la filosofía de Maimónides y la de Spinoza. En Maimónides, Strauss (2014, p. 248) aprendió que una cultura *educada* en unos textos muy concretos, que se han hecho canónicos y convertido en autoridad, parte de una dificultad añadida a la simple *doxa* de los tiempos de Sócrates. En Spinoza, Strauss encontró una lectura de la tradición (religiosa) que pretendía liberar la mente para hacer posible, de nuevo, la filosofía. Spinoza consideraba que la superstición puede usar las armas de la filosofía y convertirse, así, en pseudo-filosofía. Cuando esto pasa, podría ser que solo se pueda escapar de ella con la lectura de libros antiguos –alejados de los presupuestos de esta pseudo-filosofía. Strauss (1988c, pp. 153-156) pensaba que esto era exactamente lo que requería el presente ante su principal pseudo-filosofía: el historicismo⁵.

Leer para contemplar, de nuevo, posibilidades olvidadas

En el pensamiento de Strauss existe una segunda razón para la reivindicación de la educación liberal basada en la lectura de los *grandes libros*. Este motivo también tiene relación con el carácter de la filosofía moderna y el estado actual de nuestro pensamiento. La situación intelectual del presente requiere la fusión de dos esfuerzos que son distintos, el histórico y el filosófico, porque nuestras ideas son herencia de ideas pasadas, cuya relación entre ellas ya no es clara. Y no lo es por dos razones: la primera, porque la filosofía moderna nació como una reacción en contra de una tradición pre-moderna precedente; la segunda, porque esa misma filosofía moderna asumió, a medida que avanzaba, la idea de progreso –considerando que había cuestiones ya resueltas que no era necesario volver a analizar. El resultado de este proceso es que los fundamentos que en su día constituyeron el origen de nuestras ideas actuales han quedado escondidos bajo la tradición. Para Strauss (1988b, pp. 73-77), esto es problemático, ya que la actitud filosófica no puede asumir, sin más, el progreso como un hecho: es necesaria una investigación que ponga al descubierto los fundamentos enterrados de nuestras ideas actuales y permita su valoración posterior. Esto facilitará, no solo conocer con mayor precisión las raíces de nuestras creencias presentes, sino comparar estas mismas raíces con los postulados rivales pre-modernos respecto a quienes pretendían ser alternativa, una vez más ofreciendo a la persona actual la contemplación de distintas respuestas sobre cuestiones fundamentales humanas. Esta recuperación de la *querelle des anciens et des modernes* supone, como en el caso de la salida de la segunda caverna, conquistar una mayor libertad para el pensamiento mediante el estudio de los *grandes libros*⁶.

⁵ El término “pseudo-filosofía” no debería entenderse en un sentido despectivo, sino en tanto que una filosofía que niega la propia posibilidad de la filosofía en sentido original.

⁶ Un ejemplo concreto de este motivo para la recuperación de posibilidades olvidadas mediante el estudio de *grandes libros* es la oportunidad de poner a debate la ciencia política clásica y la ciencia política actual positivista, que Strauss consideraba equivocada. Esta última perspectiva se basa en la distinción entre hechos y valores, asumiendo que la ciencia solo puede hablar de los primeros de forma racional. El resultado de este razonamiento es la imposibilidad de la ciencia para defenderse a sí misma como buena, convirtiéndose así en una ideología más. Es más, una ciencia de este tipo es incapaz de defender la democracia liberal como superior o mejor que las tiranías, algo que contribuye a lo que

Leer para aprender algo del pasado

Antes de concluir esta reflexión sobre los motivos que dan lugar a la necesidad de la historia de la filosofía o de la lectura de los *grandes libros* del pasado, conviene atender a unas palabras de Strauss que ayudan a comprender, de forma sintética, esta cuestión.

El autor afirmó que la preocupación por el pensamiento del pasado toma una significación filosófica si hay buenas razones para creer que se pueden entender cosas de la máxima importancia, no solo sobre este pensamiento pasado, sino *de* este pensamiento pasado. De hecho, la significación filosófica aparece si el estudioso piensa que entenderá cosas de máxima importancia a través de esa lectura histórica. En otras palabras:

“History takes on philosophic significance for men living in an age of intellectual decline. Studying the thinkers of the past becomes essential for men living in an age of intellectual decline because it is the only practicable way in which they can recover a proper understanding of the fundamental problems.” (Strauss, 1952, pp. 585-586)

Es más, en un contexto como este, la historia de la filosofía tiene la tarea de determinar por qué el correcto entendimiento de los problemas fundamentales se ha perdido de tal forma que esta pérdida se presenta como el resultado de un progreso. Una vez más, Strauss apunta al historicismo como la filosofía que niega la existencia de problemas fundamentales. A esa cuestión, precisamente, es a la que debemos dirigir la reflexión.

Condiciones filosóficas para una educación liberal (I): la existencia de cuestiones fundamentales humanas y la crítica a la forma historicista de leer

Las líneas precedentes han anunciado una condición fundamental de posibilidad de la educación liberal como acceso al pensamiento genuino. Hablamos de lo que Strauss considera como “problemas fundamentales”, cuya existencia está vinculada, también, a la justificación de la filosofía en su sentido original.

Para entender la afirmación anterior, primero es necesario definir la filosofía tal y como Strauss la concibió. La filosofía es la búsqueda del conocimiento sobre el Todo, esto es, sobre la naturaleza de todas las cosas. Dicha búsqueda tiene su punto de partida en las opiniones que las personas tienen sobre las cosas. Por esta razón, debe concebirse la filosofía como el intento de sustituir las opiniones sobre el Todo por conocimiento sobre el Todo. Ahora bien, Strauss enfatiza que la filosofía es esencialmente búsqueda y no posesión de la verdad. Lo que caracteriza al filósofo, por encima de todo, es la consciencia de su ignorancia sobre las cuestiones más importantes, consciencia que lo empuja a la búsqueda del conocimiento. Una búsqueda que podría no llegar nunca a su destino, en el sentido de hallar una respuesta definitiva a las preguntas humanas fundamentales. Aun así, esto no haría de la misma una

Strauss llamó la “crisis de Occidente”: la situación que se produce cuando una cultura occidental que se ha comprendido, a lo largo de la modernidad, como portadora de un proyecto político universal y racional, ya no puede defender racionalmente este mismo proyecto, porque ha dejado de creer en la capacidad de la razón para realizar dicha defensa. Para Strauss (1978b, pp. 1-10), la mirada a los clásicos mediante el estudio de los *grandes libros* podría poner en duda los presupuestos de la ciencia política positivista actual, que a su vez es una derivación de la ciencia moderna que, en su día, fue una reacción en contra de la filosofía clásica. Otro ejemplo concreto de este motivo para la lectura de *grandes libros* es la oportunidad de reabrir el debate entre fe y razón (ver nota 16). Ahora bien, el gran ejemplo de recuperación de posibilidades intelectuales olvidadas es la recuperación del sentido original de filosofía ante el historicismo –la reflexión central de este artículo.

actividad sin valor, porque la reflexión sobre una cuestión fundamental implica la comprensión de la naturaleza del tema con el que esa cuestión está relacionada (Strauss, 1988a, p.11).

Esta concepción de la filosofía fue apodada por el propio Strauss como zetética o escéptica en sentido original. Entendida de esta forma, la filosofía solo necesita de la existencia de problemas fundamentales humanos para poder ser justificada y del esfuerzo por encontrar una solución a dichos problemas. Ahora bien, el filósofo siempre está más seguro del carácter problemático de las soluciones que no de las soluciones a los problemas –de hecho, en el momento en que esto cambia el filósofo deja de serlo para convertirse en un sectario (Strauss, 2013, pp. 196-197).

Es importante remarcar que, desde esta perspectiva, la filosofía zetética no descansa sobre ninguna concepción del Todo. El gran exponente de este tipo de filosofía, que para Strauss es Sócrates, no suscribía ninguna cosmología, precisamente porque era consciente de su ignorancia y del carácter elusivo del Todo. Lo único que afirmaba el filósofo ateniense era la conciencia de unos problemas fundamentales y la apertura del hombre al Todo, en busca del conocimiento sobre la naturaleza de las cosas. Así pues, la filosofía en sentido original sobrevive a ciertas críticas importantes, como aquella que podría provenir de la ciencia moderna: la ciencia moderna no puede haber invalidado la filosofía en sentido socrático por aportar una cosmología que se ha demostrado superior a la clásica, precisamente porque la filosofía en sentido zetético no descansa sobre ninguna cosmología (Strauss, 1988a, pp.38-39).

Aun así, el cuestionamiento más serio de esta concepción filosófica no proviene del cientifismo moderno, sino de ese pensamiento al que Strauss da el nombre de “historicismo”. Se trata de aquella posición intelectual que niega la existencia de permanencias humanas y, con ellas, de problemas fundamentales. El historicismo considera que todo pensamiento es particular o histórico, incapaz de abarcar algo eterno o permanente. En una comparación con la filosofía clásica, para la cual filosofar significaba dejar la caverna⁷, Strauss (1953, p.11) asegura que el historicismo considera que solo hay caverna.

Strauss se enfrenta al desafío historicista respondiendo a los argumentos que este plantea en contra de la concepción de la filosofía que el autor quiere recuperar. La primera respuesta tiene que ver con la relación entre la tesis sobre la historicidad de todo pensamiento y la evidencia histórica. Para Strauss, la evidencia histórica está lejos de demostrar dicha tesis. El estudio de la historia muestra que se han producido determinados cambios en las respuestas a determinadas cuestiones, pero la evidencia histórica no demuestra que estos cambios sean necesariamente verdaderos. En consecuencia, la historia no puede enseñar nada en referencia al valor de las posiciones adoptadas en sustitución de otras ni puede enseñar nada en lo referente al significado del cambio histórico. Así pues, la tesis historicista debe basarse, necesariamente, no en la evidencia histórica, sino en un análisis filosófico que pruebe la relación que afirma entre pensamiento e historia. La derivación de la tesis historicista de la llamada “experiencia de la historia” es, en el fondo, un dogmatismo vinculado a dos asunciones no justificadas: por un lado, la creencia en el progreso o en la imposibilidad de volver al pensamiento del pasado y, por otro, la creencia en la superioridad moral de la diversidad y de

⁷ Aunque, desde una perspectiva zetética, esto solo signifique cuestionar las opiniones que configuran la vida en comunidad y que son respuestas inadecuadas a los problemas fundamentales. Para un zetético, la salida de la caverna supone la búsqueda de la verdad alejada del cobijo de la moral y religión imperantes, no necesariamente su encuentro. La filosofía es, fundamentalmente, una vida a la intemperie.

la unicidad, esto es, en el derecho igual de todas las civilizaciones y épocas (Strauss, 1953, pp. 19-22).

Una segunda respuesta straussiana al historicismo va dirigida a la forma de leer historicista y a la “experiencia histórica” derivada de esta lectura. A ambas, Strauss (1988b, p. 66) respondió con la definición de una hoja de ruta intelectual:

“Before we can make an intelligent use of the historically ascertained relations between philosophic teachings and their “times,” we must have subjected the doctrines concerned to a philosophic critique concerned exclusively with their truth or falsehood. A philosophic critique in its turn presupposes an adequate understanding of the doctrine subjected to the critique. An adequate interpretation is such an interpretation as understands the thought of a philosopher exactly as he understood it himself.”

El propósito de entender un filósofo del pasado tal y como este se comprendió a sí mismo no puede satisfacerse si el lector considera que el pensamiento moderno o actual es superior al pensamiento precedente. Para argumentar esta posición, Strauss (1946, p. 326) apunta a que:

“It is obvious that one’s understanding of the past will tend to be the more adequate the more one is interested in the thought of the past; but one cannot be seriously interested in it, cannot be driven to it by philosophic passion, if one knows beforehand that the thought of the present is decisively superior to that of the past.”

Esta es una consideración recurrente en la obra del autor, una consideración que siempre será tomada como obvia y nunca será explícitamente argumentada. Sin embargo, es una posición que es coherente con el planteamiento socrático que Strauss quiere recuperar: es la conciencia de la ignorancia sobre las cosas más importantes lo que provoca que lo más importante para la persona que obtiene esta conciencia sea buscar el conocimiento sobre estas cosas (Strauss, 1953, pp. 30-31). Si una persona ya cree tener este conocimiento, el estudio genuino resulta inexistente. Por esto, el autor dirá (1995d, p.41) que “There is no inquiry into the history of philosophy that is not at the same time a philosophical inquiry.”

Pese a reaccionar inicialmente contra la pretensión de aquellos que quieren entender el pensamiento del pasado mejor que los propios autores pasados, el historicismo cae en el mismo error. El historicismo pretende entender el pensamiento de los filósofos del pasado tal y como fue entendido por estos filósofos porque considera que todos los períodos son iguales ante la verdad y que, por lo tanto, no se puede juzgar la verdad de una doctrina desde la verdad de un tiempo posterior. Según su perspectiva, la verdad es algo relativo al momento histórico. A pesar de esta posición inicial, el historicismo no puede entender a los autores del pasado tal y como ellos se entendieron a sí mismos. Esto es así debido a la consideración de que toda doctrina es igualmente válida o verdadera porque es la expresión de su tiempo. Esta tesis choca frontalmente con la filosofía de la época no historicista, por ejemplo, la filosofía clásica, que afirmaba enseñar *la* verdad y no solo la verdad de su tiempo. Cuando el historicismo estudia el pasado lo hace asumiendo, entonces, que la pretensión de la filosofía no historicista de enseñar *la* verdad es insostenible y, en consecuencia, asume que el pensamiento del pasado es inferior al pensamiento moderno en lo más decisivo (Strauss, 1946, pp. 330-331). Como se ha visto, partiendo de esta pretendida superioridad, la comprensión genuina de una doctrina pasada no es posible.

Según Strauss (1946, p. 331), para entender el pensamiento de un autor del pasado tal y como este fue comprendido por su autor:

“[...] one must be seriously interested in it, must take it as seriously as possible. But one cannot do this if one is not prepared to consider the possibility that its teachings are simply true, or that it is decisively superior to modern philosophy.”

Una tercera respuesta de Strauss al historicismo es que la evidencia histórica más bien muestra que el pensamiento humano versa sobre unos mismos problemas fundamentales y, por lo tanto:

“[...] that there exists an unchanging framework which persists in all changes of human knowledge of both facts and principles. This inference is obviously compatible with the fact that clarity about these problems, the approach to them, and the suggested solutions to them differ more or less from thinker to thinker or from age to age. If the fundamental problems persist in all historical change, human thought is capable of transcending its historical limitation or of grasping something trans-historical. This would be the case even if it were true that all attempts to solve these problems are doomed to fail and that they are doomed to fail on account of the “historicity” of “all” human thought.” (Strauss, 1953, pp. 23-24).

La cita anterior es importante porque contiene una de las pocas tesis que Strauss afirmará con claridad en su debate con el historicismo: la existencia de problemas o cuestiones fundamentales y, con ellos, la presencia de un marco permanente que va más allá de las distintas aportaciones históricas realizadas por el pensamiento humano. De hecho, Strauss siempre consideró que sus estudios eran una contribución a la toma de consciencia sobre estas cuestiones fundamentales. Por ejemplo, discutiendo sobre Aristóteles, dijo:

“But whatever one might think of his answers, certainly the fundamental questions to which they are the answers are identical with the fundamental questions that are of immediate concern to us today. Realizing this, we realize at the same time that the epoch which regarded Aristotle’s fundamental questions as obsolete completely lacked clarity about what the fundamental issues are. Far from legitimizing the historicist inference, history **seems** rather to prove that all human thought, and certainly all philosophic thought, is concerned with the same fundamental themes or the same fundamental problems, and therefore that there exists an unchanging framework which persists in all changes of human knowledge of both facts and principles.” (Strauss, 1953, pp. 23-24)⁸

No fue la única ocasión en que Strauss habló de sus obras como una contribución a la recuperación de la consciencia sobre los problemas fundamentales (Strauss, 1987, p. 14; Strauss, 1995c, p. 65-75; Strauss 1989b, p. 255). A esta recuperación, le acompañaría otro argumento en defensa de la capacidad del ser humano para trascender su situación particular e histórica: cuando preguntamos sobre la validez de nuestras concepciones ya estamos tomando una distancia crítica respecto a nuestro momento histórico. Es decir, el simple hecho de que la persona pueda preguntarse por el valor de los ideales de la propia sociedad mostraría que hay

⁸ El subrayado es propio y es pertinente reconocer que indica una posibilidad, no una certeza. Posteriormente, se profundizará en la cuestión de esta posibilidad.

algo en el ser humano que no está absolutamente ligado a su particularidad social e histórica (Strauss, 1953, p. 3).

Es importante remarcar que 1) la existencia de problemas fundamentales y 2) la capacidad humana de distanciarse mediante el pensamiento de la propia situación histórica son las dos únicas tesis afirmadas con contundencia por parte del autor en su defensa de la filosofía ante el historicismo –dos postulados que, según él, servían para justificar la filosofía como búsqueda del conocimiento. Sin embargo, no hay en Strauss –como ciertos autores han malinterpretado (D’Souza, 1987, pp. 36-43)⁹– la defensa de la existencia del derecho natural, esto es, de normas morales universalmente válidas o de respuestas definitivas a los problemas políticos fundamentales. Aunque Strauss reconoció la necesidad política y la utilidad de dichas normas tradicionalmente buscadas por parte de la filosofía política, en ningún lugar de su aportación intelectual puede encontrarse una afirmación de su existencia. El autor se limitó a recordar:

“Even by proving that a certain view is indispensable for living well, one proves merely that the view in question is a salutary myth: one does not prove it to be true. Utility and truth are two entirely different things. The fact that reason compels us to go beyond the ideal of our society does not yet guarantee that in taking this step we shall not be confronted with a void or with a multiplicity of incompatible and equally justifiable principles of “natural right.”” (Strauss, 1953, p. 6)

Esta posición es coherente con el concepto de filosofía zetética o escéptica en sentido original, defendido por Strauss. Es el tipo de filosofía, entendida como un modo de vida y no como un sistema, que el autor encontró en los clásicos, especialmente en Sócrates y en Platón. Para Strauss (1987, pp. 38-39), los problemas fundamentales son algo muy cercano a las preguntas socráticas del tipo “¿Qué es X?”, preguntas que llevan a mostrar la naturaleza o el carácter del tipo de cosa por la que se pregunta, o la idea. De hecho, Strauss (1988a, p.39) relacionaba las ideas platónicas con los problemas fundamentales, en lo que es una interpretación escéptica o zetética de esta doctrina. La idea de la justicia, de la piedad o del amor serían, en esta interpretación, los problemas fundamentales sobre estas cuestiones –los problemas sobre los que reflexionaba Sócrates y la discusión sobre los cuales no concluía nunca, aunque que por determinadas razones el Sócrates platónico pudiera fingir que sí lo hacía¹⁰.

A pesar de lo dicho hasta aquí sobre la evidencia histórica de unos problemas fundamentales, se ha visto que el propio Strauss reconoció que dicha evidencia no era suficiente. Era necesario un debate con el historicismo sobre el estatuto y las bases de la filosofía. Concretamente, la discusión debía orientarse hacia una confrontación con el historicismo radical.

Condiciones filosóficas para una educación liberal (II): el debate con el historicismo radical sobre las premisas de la filosofía original.

Según Strauss, la tesis historicista radical afirma lo siguiente: que todo conocimiento presupone un marco referencial, un horizonte o visión comprensiva en la que tiene lugar la comprensión.

⁹ John Pocok (1975, p. 397) incluso acusó a Strauss de inquisidor y de no soportar el temperamento escéptico.

¹⁰ Las razones de dicha práctica tienen que ver con la concepción que la filosofía política zetética, o escéptica en sentido socrático-platónico, tiene de la relación conflictiva entre filosofía y comunidad política. El alcance de la presente reflexión no permite entrar en esta cuestión.

Sin esa visión comprensiva o marco referencial no es posible orientarse intelectual y moralmente. Además, los historicistas sostienen que la visión comprensiva no puede ser juzgada ni validada de forma racional, puesto que ella es precisamente la base de todo razonamiento. Esto produce que toda visión comprensiva sea igualmente válida y que la elección entre una u otra se produzca sin ningún tipo de guía racional. Es más, la citada elección es imprescindible: no se puede mantener una suspensión del juicio o una posición de neutralidad. La visión comprensiva de cada persona es impuesta sobre ella por el destino o por la historia del individuo o de su sociedad. Ahora bien, el historicismo radical también considera que es el individuo el que debe aceptar ese destino: “We are free in the sense that we are free either to choose in anguish the world view and the standards imposed on us by fate or else to lose ourselves in illusory security or in despair” (Strauss, 1953, p. 27)

Al historicista radical podría criticársele que, en su descripción de las condiciones históricas de la existencia humana, está planteando una tesis transhistórica que contradice sus propios postulados. La respuesta del historicista es la afirmación de que la comprensión del carácter histórico de todo pensamiento no es accesible por el hombre en tanto que hombre y en cualquier momento –esto implicaría una trascendencia– sino únicamente para el hombre en una determinada situación histórica. El historicista radical sostiene que la comprensión de ese carácter limitado del pensamiento humano no es fruto del esfuerzo racional humano, sino del destino –del proceso histórico. Es precisamente gracias al destino histórico que el hombre ha reconocido la dependencia de todo pensamiento respecto al destino histórico. En otras palabras, no se debe trascender la historia para reconocer el carácter histórico de todo pensamiento, sino que este carácter es reconocido en el momento en que la historia llega a un estadio determinado, a lo que desde Hegel se conoce como momento absoluto o final de la historia (Strauss, 1953, pp. 28-29).

Para Strauss, el historicismo radical niega explícitamente la existencia de este final de la historia, pero implícitamente la asume, al considerar que ningún evento posterior en la historia cambiará el carácter fundamentalmente histórico de todo pensamiento. Para Hegel, el momento absoluto o final de la historia era aquel en el que la filosofía había dejado de ser la búsqueda de la sabiduría para convertirse en la sabiduría. Era el momento en el que todos los misterios o enigmas se resuelven. Pero esta afirmación puede ser problemática, puesto que el historicismo radical sostiene la negación del derecho natural o la solución de los enigmas fundamentales. Entonces, según el historicismo radical, el final de la historia o momento absoluto es aquel en el que uno se da cuenta del carácter insoluble de todos los enigmas fundamentales. La consecuencia de esta posición es la siguiente, que el historicismo:

“[...] assumes that philosophy, in the full and original sense of the term, namely, the attempt to replace opinions about the whole by knowledge of the whole, is not only incapable of reaching its goal but absurd, because the very idea of philosophy rests on dogmatic, that is, arbitrary, premises or, more specifically, on premises that are only “historical and relative.” For clearly, if philosophy, or the attempt to replace opinions by knowledge, itself rests on mere opinions, philosophy is absurd.” (Strauss, 1953, p. 30)

Pero ¿cuáles son estas premisas dogmáticas, arbitrarias y meramente relativas o históricas en las que, según el historicista radical, se basaría la filosofía? Fundamentalmente, que el Todo es inteligible. Y si se considera que el Todo es inteligible es porque se presupone que el Todo tiene una estructura permanente y que, por lo tanto, es siempre lo mismo. Esta presuposición –seguiría la crítica historicista, según Strauss– tiene su origen en la identificación del “ser” (en

el sentido más alto) con “el ser siempre”. Según el historicismo, el carácter dogmático de esta premisa en la que se basa la filosofía queda al descubierto en el momento en que se descubre la historicidad de la vida humana. Este descubrimiento consiste en la comprensión de que lo que se llama “el Todo” no es, propiamente, un Todo, sino que siempre es algo cambiante e incompleto. El Todo no es algo inteligible y el ser, entonces, no puede ser “el ser siempre” que presupone la filosofía (Strauss, 1953, p. 31).

Llegados a este punto clave del debate entre la filosofía original y el historicismo¹¹, Strauss no ofrece respuesta. Se limita a decir (1953, p. 31) que:

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

Strauss deja al lector la tarea de comprobar los fundamentos que serían condición de posibilidad de la filosofía en un sentido original. Ahora bien, sí que insiste en que el historicismo no ha demostrado en ningún caso que las premisas sobre las que se basa la filosofía sean erróneas. Es más, como se ha visto anteriormente, la experiencia de la historia historicista es muy cuestionable. El estudio del pasado no pone en duda la visión de que los problemas fundamentales persisten o retienen su carácter en todo cambio histórico, aunque temporalmente se pueda negar su relevancia y al margen de las posibles, variadas y efímeras soluciones humanas dadas a estos problemas. Así:

“In grasping these problems as problems, the human mind liberates itself from its historical limitations. No more is needed to legitimize philosophy in its original, Socratic sense: philosophy is knowledge that one does not know; that is to say, it is knowledge of what one does not know, or awareness of the fundamental problems and, therewith, of the fundamental alternatives regarding their solution that are coeval with human thought.” (Strauss, 1953, p. 32)

Para Strauss, esta es la única condición necesaria de la filosofía. Esta actividad es posible si hay un horizonte natural o absoluto que se distingue de los horizontes históricos —o de las cavernas. Es decir, la filosofía es posible “only if man, while incapable of acquiring wisdom or full understanding of the whole, is capable of knowing what he does not know, that is to say, of grasping the fundamental problems and therewith the fundamental alternatives, which are, in principle, coeval with human thought.” (Strauss, 1953, p. 35)

Conviene añadir que, sin la existencia de problemas fundamentales, la significación filosófica de la historia de la filosofía se vuelve muy pobre. En otras palabras, si los diversos filósofos del pasado debatieron sobre unos problemas que no trascienden su propio espacio y tiempo¹², el diálogo con estos filósofos desde el presente pierde toda relevancia, más allá de una constatación de la diferencia y lejanía de sus ideas. Suponiendo, por supuesto, que la comprensión de estos autores pasados sea posible a pesar de la distancia que nos separa de ellos

¹¹ Debate que se da en el marco de una reflexión sobre la existencia del derecho natural.

¹² Así se postulan dos de los historicistas más importantes de la reflexión académica reciente (Skinner, 2002, pp. 88-89; Rorty, Skinner y Shcneewind, 1984).

La posibilidad de volver a filosofar una vez más

Se ha mostrado cómo Strauss consideraba que sus estudios permitían tomar consciencia de la existencia de problemas fundamentales humanos. La filosofía en sentido original quedaba así justificada. Por lo tanto, no parece legítimo concluir que él asumiera que la dedicación a la vida filosófica, que necesita de la existencia de estos problemas fundamentales, se basara en un acto de fe o en un acto de la voluntad. La asunción de los presupuestos que hacían posible la filosofía le parecía, probablemente, razonable. Sin embargo, hay que admitir que la justificación de lo que Strauss ha llamado “premisas de la filosofía” no se produce explícitamente. No existe, en su obra, un argumento que justifique la permanencia de unos problemas que van intrínsecamente ligados al pensamiento humano –más allá de asegurar que el estudio del pasado manifiesta estos problemas y que ciertas preguntas sobre las propias creencias indican una trascendencia respecto a la propia particularidad histórica.

Si esto es así, para poder estar de acuerdo con Strauss en esta cuestión se deben poder valorar las interpretaciones que este autor hizo de los textos filosóficos, esto es, uno debe iniciarse en el estudio de la historia de la filosofía o en la lectura de los *grandes libros*, para comprobar la verdad de la filosofía no historicista –una tarea que puede prolongarse toda una vida. Esto implica que la dedicación a la filosofía en su sentido original comienza antes de saber que esta dedicación tiene sentido o es posible. Conviene preguntarse entonces qué mueve a la persona hacia este estudio. La respuesta straussiana no es otra que el *eros* filosófico o el amor hacia la sabiduría. Este y solo este es el fundamento de la filosofía –pero, si esto es así, es un fundamento que no es racional: la filosofía estaría basada, en último término, en una pasión¹³. Ahora bien, que su fundamento no sea racional no significa que la filosofía no pueda, en su transcurso, acabar justificándose a sí misma. Una vez más, se observa el carácter zetético de la filosofía straussiana: consciente de los problemas y en busca de una solución.

La referencia al amor hacia el saber obliga a regresar a Platón. Strauss consideró que *eros* era el elemento no político fundamental que entraba en tensión con la vida política¹⁴. También consideró que, si la *República* reflexionaba sobre el elemento político, el *Banquete* lo hacía sobre el elemento no político, esto es, filosófico. Y es en su estudio sobre el *Banquete* donde relacionó la filosofía con *eros*, reconociendo que la vida filosófica está motivada, en última instancia, por una pasión: el amor hacia el conocimiento (Strauss, 2001, p.10; Strauss, 1993, p. 223).

Este origen no racional de la filosofía, en el que los problemas fundamentales serían suposiciones no aseguradas, ha llevado a determinados intérpretes (Rosen, 1987, p. 122) a considerar a Strauss como a un nietzscheano. A esto hay que responder que, para afirmar algo así, debería demostrarse que amor por el conocimiento y voluntad de poder, las dos pasiones primordiales en los respectivos autores, son una y la misma cosa –y que Strauss lo entendió de esa manera. Es más, se ha objetado que Strauss nunca aceptó la doctrina de la voluntad de poder y que, de hecho, se mostró dudoso incluso sobre cómo debía entenderse (Tanguay, 2011, pp. 337-338). Hay que decir que la tesis de la no aceptación de esta doctrina por parte de Strauss es más plausible que las supuestas dudas sobre cómo debió entenderla¹⁵.

¹³ Aquí estamos de acuerdo con Daniel Tanguay (2007, p. 92).

¹⁴ La cuestión del conflicto entre filosofía y política no puede abordarse en esta reflexión, aunque es decisiva para entender una cuestión ulterior sobre la educación liberal: sus posibilidades en términos de responsabilidad pública.

¹⁵ Strauss reconoció las dudas del propio Nietzsche sobre cómo considerar la doctrina de la voluntad de poder, esto es, sobre si era necesario entenderla como una interpretación más o como una visión de un

Es más, mientras el amor por el conocimiento parece ser compatible con una filosofía de carácter zetético –implica solo aceptar que todavía no se tiene conocimiento sobre la justificación racional de la filosofía–, la doctrina de la voluntad de poder implica aceptar una tesis metafísica más fuerte –implica o puede implicar un retorno a la naturaleza o una explicación del Todo. O al menos así lo entendió Strauss (1961, p. 154; 1989a, pp. 96-97). Como ha señalado Tanguay (2011, p. 342), adoptar la voluntad de poder en los términos que Strauss parece entenderla –como un retorno a la metafísica– habría supuesto adoptar una tesis sobre el carácter del Todo, un conocimiento que la definición de la filosofía hecha por Strauss siempre rechazó. Cabe recordar una vez más que la filosofía tal y como la planteó el autor, de carácter socrática, es una filosofía que no depende de ninguna cosmología o explicación del Todo, sino que más bien acepta el carácter elusivo del Todo (Strauss, 1988a, pp. 38-39). Su única asunción es la existencia de problemas fundamentales, aunque esto suponga que, como zetética que es, la filosofía socrático-straussiana no puede justificarse a sí misma de forma contundente. La predisposición hacia ella y, consecuentemente, también hacia la lectura del *gran diálogo* es fruto del amor que pueda sentirse por el conocimiento y de la esperanza de que, en el estudio de los *grandes textos*, se pueda encontrar algo de la máxima importancia –empezando por la propia justificación racional de la filosofía como mejor forma de vida¹⁶.

Este estudio concluye, pues, que más que justificar el estudio del *gran diálogo*, la gran aportación de Strauss es haber recuperado la posibilidad de volver a acercarse a él, una posibilidad que la filosofía historicista, con sus tesis, había negado. Al desmontar los postulados historicistas, Strauss hizo posible preguntarse de nuevo por el valor genuino de los *grandes libros* e invitó, en lo que es una tarea pedagógica de máxima relevancia, a buscar ese valor¹⁷. La filosofía straussiana, cuando se observa con atención, no va más allá de esta decisiva

hecho fundamental y, por lo tanto, en ningún caso relativa. Strauss (1989a, pp. 96-97) acabaría afirmando que, en el fondo, Nietzsche optó por la segunda opción, es decir, por un retorno de la historia a la naturaleza. En este sentido, no podemos estar de acuerdo con Catherine y Michael Zuckert (2006, pp. 90-91) cuando afirman que Strauss dirigió la mirada hacia los antiguos para concluir lo que Nietzsche se mostraba dudoso de hacer: un regreso a la naturaleza. El Nietzsche de Strauss ya realizó ese retorno, esto es, la fundamentación de los ideales morales en el conocimiento de la naturaleza o del “hecho fundamental”. Sin embargo, esto no convierte necesariamente a Strauss en un nietzscheano, debido a las diferencias de este retorno, que se encuentra concluido en Nietzsche y, en cambio, aparece socráticamente todavía *en camino* en Strauss.

¹⁶ Esta respuesta también es válida para entender el debate entre filosofía y revelación tal y como lo planteó Strauss. Si la filosofía estaba basada en un acto de fe, dejaba de poder justificarse ante la revelación como la buena vida o “the one thing needful”. La filosofía moderna no había podido refutar la revelación al ser incapaz de aportar una explicación completa del Todo que dejara fuera la posibilidad de Dios. Pero la filosofía socrática, no basada en esta explicación del Todo sino en la búsqueda de una explicación del Todo, permitía seguir, de momento, como rival válido ante la revelación, a la que sin embargo no habría refutado. El conflicto entre filosofía y fe seguía vivo si se recurría a Sócrates y a una filosofía que estaba *en camino* de su propia justificación. Y el conflicto entre Atenas y Jerusalén, entre razón y fe, fue siempre considerado por Strauss (1989b, pp.269-270; 1993, pp. 229-232) como fuente de vitalidad para la tradición occidental. Thomas Pangle (1983, p. 1-26) está de acuerdo con esa interpretación. Claudia Hilb (2005, pp. 65-67) también parece partidaria de esa perspectiva. Steven B. Smith (1997, pp. 371-372) entiende que la recuperación de la tensión entre filosofía y fe fue hecha por Strauss por razones pedagógicas, esto es, para volver a hacer posible pensar la alternativa más fundamental. También para hacer posible, de nuevo, un argumento en favor de la filosofía después de que la acción de Nietzsche desacreditara su posibilidad. La interpretación de Smith es coherente con el Strauss presentado en esta reflexión.

¹⁷ Esta tarea pedagógica como indisoluble de la filosofía es un elemento del pensamiento straussiano plenamente coherente con el Sócrates de Strauss. Siguiendo a Jenofonte, Strauss (1995a, p. 6) descubre

aportación: volver a hacer posible preguntarse si la filosofía o la vida filosófica, tal y como había sido entendida por Sócrates, puede justificarse como valiosa. Pero incluso las asunciones que harían posible esa misma filosofía –la existencia de problemas fundamentales– son dejadas al juicio del lector atento. Parece que Strauss ofreció, al plantear en sus obras los problemas más radicales y dejarlos abiertos, por encima de todo una invitación a la filosofía como modo de vida posible una vez más. Esta fue la tarea de un maestro en la más alta forma de educación. También hay que dejar claro que el estudio de las obras de Strauss supone un ejercicio filosófico notable: a través del planteamiento de problemas y de una presentación enigmática de los mismos, obliga al lector cuidadoso a reflexionar muy atentamente sobre estos problemas, provocando lo mismo que él creía que provocaba el estudio de la filosofía clásica: un cambio fundamental en la persona que la estudia¹⁸.

Si lo planteado es correcto, el rigor intelectual obliga a reconocer que el estudio de los *grandes libros* no puede ser justificado plenamente desde una perspectiva straussiana hasta que se estudien atentamente las grandes obras de nuestra tradición y se compruebe si las conclusiones straussianas sobre la existencia de problemas fundamentales son acertadas. Ahora bien, si algo muestra la obra de Leo Strauss es que el estudio de esas grandes obras podría poner seriamente en duda las tesis de ese historicismo radical que, privilegiando el presente por encima del pasado, dejó para los *grandes libros* un valor menor. Los estudios de Strauss hacen posible, de nuevo, plantear algo de la máxima importancia: que los autores del pasado pudiesen haber comprendido ciertas cosas mejor que nosotros. Y con ello, que leer sus textos siga siendo un ejercicio altamente valioso para los jóvenes del presente. Podría bien ser que los *grandes libros* tuviesen, aún hoy en día, algo realmente importante que decirles.

Conclusiones: leer el pasado para volver a pensar libremente

Leo Strauss se definió, por encima de todo, como profesor de filosofía política¹⁹. Incluso apuntó a la educación como, en cierto sentido, el tema de sus investigaciones y de su enseñanza (1995b, p. 9). A pesar de ello, el debate alrededor de su obra ha centrado la mirada en aspectos alejados de la centralidad pedagógica de su esfuerzo intelectual²⁰. Ante esto, debe recordarse que este autor concibió la filosofía como la participación en el *gran diálogo* de las grandes mentes y dedicó su vida intelectual a la recuperación de un concepto socrático de filosofía puesto radicalmente en duda por parte de la filosofía imperante en el mundo contemporáneo: el historicismo. La lectura de los autores del pasado le permitió conocer una serie de ideas que contribuyeron a cuestionar ese historicismo y su forma de acercarse al pasado, obteniendo una libertad de pensamiento que facilitó la contemplación de posibilidades olvidadas. Entre las más importantes, aquella que diría que, al margen del cambio histórico, los humanos compartimos un conjunto de problemas fundamentales. En correspondencia con esto, la posibilidad de que las *grandes obras* del pasado sean grandes precisamente porque nos ayudan a reflexionar sobre estas cuestiones fundamentales, que siguen siendo las nuestras precisamente porque son preguntas humanas. Y, finalmente, la posibilidad de que en esas obras pudiésemos encontrar

a un Sócrates cuya actividad más valorada es el encuentro de los tesoros contenidos en los libros de los antiguos en compañía de sus amigos.

¹⁸ “When he engages in the study of classical philosophy he must know that he embarks on a journey whose end is completely hidden from him. He is not likely to return to the shores of our time as exactly the same man who departed from them.” (Strauss, 1946, p. 331).

¹⁹ En una carta a Gershom Scholem del 19 de marzo de 1953, Strauss afirma: “Espero que sepa que no soy un filósofo: soy *professor of political philosophy*.” (Scholem y Strauss, 2009, p. 87).

²⁰ Hay unas pocas excepciones. Véase Kristol y Lenzner (2003, p. 39).

una ayuda inestimable fruto de otra posibilidad negada por el dogmatismo del progreso: que un gran autor del pasado pudiese haber comprendido ciertas cosas mejor que nosotros. Aunque solo como posibilidades, la recuperación de dichas opciones intelectuales podría dar a la persona que lee los *grandes libros* una libertad decisiva respecto al pensamiento imperante, haciendo justicia de este modo al adjetivo que acompaña a la educación basada en su lectura. Una educación “liberal”, esto es, una educación para personas libres que, en compañía de los grandes maestros que residen en los libros, pueden construir libremente su propio pensamiento. Pocos fines más valiosos podrían orientar la formación de nuestros jóvenes²¹.

Referencias

- Arendt, H. (2006). *Between Past and Future*. Penguin Books.
- D’Souza, D. (1987). The Legacy of Leo Strauss. *Policy Review*, 0 (40), 36-43.
- Hilb, C. (2005). *Leo Strauss: El arte de leer*. Fondo de Cultura Económica.
- Kristol, W. y Lenzner, S. (2003). What was Leo Strauss up to?. *Public Interest*, 153, 19-39.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue*. University of Notre Dame Press.
- Pangle, T. (1983). Introduction”. En L. Strauss (Eds), *Studies in Platonic Political Philosophy* (pp. 1-26). The University of Chicago Press.
- Pocock, J. (1975). Prophet and Inquisitor: Or, a Church Built upon Bayonets Cannot Stand. A Comment on Mansfield's "Strauss's Machiavelli". *Political Theory*, 3 (4), 385-401.
- Rorty, R., Skinner, Q., Shcneewind, J.B., (Eds) (1984). *Philosophy in History*. Cambridge University Press.
- Rosen, S. (1987). *Hermeneutics as Politics*. Oxford University Press.
- Scholem, G. y Strauss, L. (2009). *Correspondencia 1933-1973*. Pre-Textos.
- Skinner, Q. (2002). Meaning and Understanding in the History of Ideas. En Q. Skinner (Ed.), *Visions of Politics I. Regarding Method* (pp. 57-89). Cambridge University Press.
- Smith, S. B. (1997). Destruktion or recovery? Leo Strauss's critique of Heidegger. *The Review of Metaphysics*, 51 (2), 345-377.
- Strauss, L. (1946). On a New Interpretation of Plato’s Political Philosophy. *Social Research*, 13 (3), 326-367.
- Strauss, L. (1952). On Collingwood’s Philosophy of History. *The Review of Metaphysics*, 5 (4), 559-586.
- Strauss, L. (1953). *Natural Right and History*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1961): Relativism. En H. Shoek y J.W. Wiggins (Eds.), *Relativism and the Study of Man* (pp. 135-157). Van Nostrand.
- Strauss, L. (1978a). *Thoughts on Machiavelli*. The University of Chicago Press.

²¹ La presente reflexión ha dejado cuestiones importantes alrededor del pensamiento de Strauss que deberán ser tratadas en el futuro. Entre ellas, el alcance y posibilidades políticas de la educación liberal, el papel político de la filosofía o el cómo deberían leerse los *grandes libros*.

- Strauss, L. (1978b). *The City and Man*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1987). Introduction. En J. Cropsey y L. Strauss (Eds.), *History of Political Philosophy* (pp. 1-6). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1988a). What is Political Philosophy. En L. Strauss (Ed.), *What is Political Philosophy? And Other Studies* (pp. 9-55). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1988b). Political Philosophy and History. En L. Strauss (Ed.), *What is Political Philosophy? And Other Studies* (pp. 56-77). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1988c). How to Study Spinoza's Theologico-Political Treatise. En L. Strauss (Ed.), *Persecution and the Art of Writing* (pp. 142-202). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1989a). The Three Waves of Modernity. En L. Giddin (Ed.), *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays by Leo Strauss* (pp. 81-98). Wayne State University Press.
- Strauss, L. (1989b). Progress or Return?. En L. Strauss (Ed.), *The Rebirth of Classical Political Rationalism* (pp. 227-270). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1993). The Mutual Influence of Theology and Philosophy. En B. Cooper y P. Emberley (Eds.), *Faith and Political Philosophy: The Correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964* (pp. 217-234). University of Missouri Press.
- Strauss, L. (1995a). What is Liberal Education?. En L. Strauss (Ed.), *Liberalism Ancient and Modern* (pp. 3-8). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1995b). Liberal Education and Responsibility. En L. Strauss (Ed.), *Liberalism Ancient and Modern* (pp. 9-25). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1995c). On the Minos. En L. Strauss (Ed.), *Liberalism Ancient and Modern* (pp. 65-75). University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1995d). *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*. State University of New York Press.
- Strauss, L. (2001). *On Plato's Symposium*. The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (2002). *The Early Writings (1921-1932)*. State University of New York Press.
- Strauss, L. (2013). Restatement on Xenophon's Hiero. En L. Strauss (Ed.), *On Tyranny* (pp. 177-213). The University of Chicago Press.
- Strauss, L. (2014). The Intellectual Situation of the Present. En M. Yaffe y R.S. Ruderman (Eds.), *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's* (pp. 236-253). MacMillan.
- Tanguay, D. (2007). *Leo Strauss: An Intellectual Biography*. Yale University Press.
- Tanguay, D. (2011). Strauss, ¿discípulo de Nietzsche?. En C. Hilb (Ed.), *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad* (pp. 315-350). Prometeo Libros.
- Torralla, J.M. (2022). *Una educación liberal: Elogio de los Grandes Libros*. Encuentro.
- Zuckert, C. y Zuckert, M. (2006). *The truth about Leo Strauss: Political Philosophy and American Democracy*. The University of Chicago Press.