

# Claudia Hilb

## LEO STRAUSS: EL ARTE DE LEER

### UNA LECTURA DE LA INTERPRETACIÓN STRAUSSIANA DE MAQUIAVELO, HOBBS, LOCKE Y SPINOZA

## Introducción

I concluded in other words that we must learn to consider seriously, i.e. detachedly, the possibility that Swift was right when he compared the modern world to Lilliput and the ancient world to Brobdingnag.

Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes*<sup>1</sup>

### 1. ¿Cómo leer a Leo Strauss?

Quienquiera haya incursionado alguna vez, aunque sea lateralmente, en la lectura straussiana de los pensadores modernos tal vez haya sido ganado en primera instancia por la misma perplejidad que experimenté yo en mi contacto inicial con Leo Strauss.

Me encontré por primera vez con el nombre de Strauss hacia 1982 o 1983, a través de los textos y los seminarios de Claude Lefort. Mi admiración por Lefort, quien se refería a Strauss a la vez con enorme respeto pero también con lejanía, me llevó a procurarme no sin dificultad una fotocopia de la edición en francés de *Natural Right and History*, fechada en 1954, agotada y sin reeditar para aquella época. Lo leí casi todo y entendí muy poco; ni siquiera, creo, comprendí por qué no lo entendía. Sin amilanarme me procuré *Persecution and the Art of Writing*, que por momentos creí entender algo más, y de manera

---

<sup>1</sup> “En otras palabras, llegué a la conclusión de que debemos aprender a considerar seriamente, es decir, desinteresadamente, la posibilidad de que Swift estuviera en lo cierto cuando comparaba el mundo moderno con Lilliput y el mundo antiguo con Brobdingnag.” Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Chicago, University of Chicago Press, 1952, p. XV (en adelante PPH).

asistemática y parcial, siempre en traducción francesa, leí también *On Tyranny* y *The City and Man*, que nuevamente me resultaron completamente herméticos. Cuando años después, en una librería de la ciudad de Córdoba, hallé un ejemplar en castellano de *Qué es filosofía política* tuve la sensación de reencontrarme tras largo tiempo con un viejo conocido. Ese ejemplar, que conservo con particular cariño, ya bastante maltrecho, debe ser uno de los pocos de la vieja edición de Guadarrama en circulación en nuestro país.

En 1996, con un grupo de jóvenes colegas y becarios de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires, nos propusimos organizar un seminario destinado a leer de manera sistemática *Natural Right and History*. Creo que nunca superamos el capítulo dos, pero sé también que fue entonces cuando empecé a vislumbrar qué era lo que hasta ese momento había obturado mi comprensión de la obra de Strauss: en el curso de aquellas discusiones descubrí que, para comprender a Strauss, había que proceder de la manera como el propio Strauss indica que debemos proceder respecto de Spinoza: si rechazamos *a limine* la creencia de Spinoza de que su sistema es el sistema verdadero, subraya Strauss en *How to Study Spinoza's Theological Political Treatise*, nunca podremos comprenderlo porque careceremos del incentivo necesario para ello. En otras palabras, entendí que para comprender a Strauss debía partir de la base de que Strauss *podía tener razón*.

¿Con respecto a qué era preciso estar dispuesto a pensar que Strauss podía tener razón? Esencialmente, había que admitir la posibilidad de acordar validez a una mirada que se inclinara críticamente sobre el pensamiento moderno sin dar por adquiridas las premisas mismas de este pensamiento. Esto es, era preciso hacer el esfuerzo de no aceptar como evidentes los presupuestos sobre los que se asienta la modernidad; sólo así estaría uno en condiciones de tomar en serio la afirmación straussiana de la posibilidad –y la necesidad– de reabrir la querrela entre Antiguos y Modernos. En otras palabras, para entender a Strauss era necesario acordarle la posibilidad de que, como lo indica la afirmación que cierra el prefacio de 1962 a la traducción en inglés de su libro sobre Spinoza, el retorno al pensamiento premoderno *fuera* posible.

## 2. Leo Strauss y el pensamiento político moderno

Sin lugar a dudas, la obra de Strauss puede ser abordada de manera fructífera a través del eje de su confrontación con el pensamiento político moderno. Su mirada descentrada respecto de la modernidad – su anclaje en el pensamiento antimoderno, o premoderno, su

desnaturalización de las premisas sobre las que se asienta el pensamiento moderno— es a mi entender la clave de la riqueza extraordinaria que, pese a su carácter muchas veces controvertible, posee su lectura de los autores modernos: porque Strauss los mira desde donde no los ha mirado nadie, la obra de los clásicos de la modernidad nos libra sentidos que nadie antes había descubierto. Si bien por motivos que serán explicitados más adelante esta investigación no se ha propuesto abordar de manera frontal el eje de la *Auseinandersetzung* de Strauss con el pensamiento moderno, he creído de todos modos oportuno exhibir en esta introducción, aunque sea de manera sintética, ciertos elementos centrales que se articulan en torno de dicho eje a fin de facilitar al lector poco familiarizado con Strauss el ingreso al arduo universo de su pensamiento.

La oposición de Strauss al pensamiento político moderno puede ser leída a través de la conjunción de tres tipos de diferencias estrechamente entrelazadas: diferencia respecto de la comprensión del hombre, diferencia respecto de la comprensión del conocimiento, diferencia respecto de la comprensión de la política. Ninguna de estas diferencias puede ser cabalmente comprendida si no es en relación con las otras dos. La presentación que de ellas se realiza a continuación es necesariamente esquemática y no toma en cuenta la manera como, en la lectura de Strauss, los distintos pensadores políticos modernos, aun en sus semejanzas, representan respuestas diferentes respecto a cada una de estas confrontaciones. Esto último será tratado más adelante.

### *a. La diferencia respecto de la comprensión del hombre*

La comprensión moderna del hombre está anclada, sostiene Strauss a través de toda su obra, en el divorcio de la comprensión de los fines del hombre respecto de la comprensión de los fines de la naturaleza, y en la concomitante colocación del hombre como centro del universo; para el pensamiento moderno la naturaleza y los fines del hombre ya no son comprendidos en relación con la naturaleza y los fines de un todo que lo trasciende. El humanismo moderno —el pensamiento con centro en el hombre— es indisoluble de la ruptura con una concepción teleológica del universo.

El igualitarismo moderno debe ser comprendido a la luz de esta ruptura: al disociarse la naturaleza y los fines del hombre de su inscripción en un todo que lo trasciende se destituye la posibilidad de reconocer en las diferencias entre los hombres una jerarquía ordenada según su perfección, es decir, según su mayor o menor correspondencia con su finalidad natural determinada por un estándar que trasciende al hombre. De ello derivan dos consecuencias distintas pero a la vez, nuevamente, estrechamente relacionadas: por un lado, la

desestimación de toda diferencia entre los hombres en términos de una mayor o menor perfección y su comprensión en términos de una manifestación de simples preferencias no susceptibles de valoración desigual. Por otro, la interpretación de las diferencias entre los hombres a partir de una jerarquización ya no de los *fin*s, que no pueden ser ordenados según su mayor o menor valor, sino del modo como la *acción de elegir, de decidir* ella misma es llevada a cabo de manera más o menos determinada, seria, genuina.

El pensamiento moderno niega que podamos poseer un saber último respecto de los principios últimos de nuestras elecciones: éstas no tienen otro soporte que nuestras preferencias arbitrarias –individuales, culturales, epocales–. La consecuencia que el liberalismo moderno, hijo legítimo del igualitarismo de la Ilustración, extrae de esta afirmación, entiende Strauss, es la promoción de la tolerancia de todas las preferencias: para ser coherente con su rechazo de todo estándar, la tolerancia debe abarcar incluso la tolerancia de la intolerancia. El respeto del cultivo indiscriminado de la individualidad lleva a constituir a la tolerancia en un valor más, sin mayor legitimidad que la intolerancia: la igualación de todos los valores, incluidas la tolerancia y la intolerancia, en nombre de la afirmación del individuo es la consecuencia necesaria de un humanismo moderno consecuente.

### *b. La diferencia respecto de la comprensión del conocimiento*

La concepción moderna del hombre, la negación de su inscripción en una naturaleza que lo trasciende, está afirmada dogmáticamente por el pensamiento moderno: éste es un segundo eje que, en estrecha consonancia con lo expuesto más arriba, recorre la obra de Leo Strauss.

La reapertura, por parte de Strauss, de la querrela entre Antiguos y Modernos está sostenida de manera permanente sobre la afirmación de que la concepción moderna del hombre, lejos de estar sostenida sobre la refutación de las pretensiones de la teología o la teleología clásicas, está asentada sobre su rechazo dogmático. Como lo veremos a lo largo de nuestro trabajo, éste es un eje permanente de la discusión que Strauss entabla con los autores clásicos de la teoría política moderna. El pensamiento moderno, al no ser capaz de refutarla, ha querido expulsar a la teología ridiculizándola, y cuando ha creído refutar a la filosofía clásica sólo la ha emprendido contra una comprensión errónea de ella. Para Strauss, la vitalidad del pensamiento occidental premoderno reside precisamente en la imposibilidad de la filosofía de refutar a la teología, y en la no menor imposibilidad de la teología de refutar a la filosofía. El pensamiento moderno cree haber logrado superar a ambas, pero un examen desprejuiciado de sus pretensiones

habrá de revelar que esa pretendida superación se reduce a la afirmación dogmática de su imposibilidad.

El dogmatismo de la filosofía moderna, que se expresa en la negación –dogmática– de una naturaleza teleológica y en la afirmación de un hombre enfrentado a una naturaleza hostil, tiene como primer corolario la disociación del conocimiento de los fines del hombre del conocimiento de la naturaleza y la transformación de la búsqueda clásica del conocimiento –el conocimiento del todo, el conocimiento de los fines– en epistemología y metodología. La ciencia moderna de la naturaleza es, según Strauss, en sus inicios la heredera –la hija dilecta, y no la madre– de esta transformación en la comprensión de la relación entre hombre y naturaleza; con el desarrollo de la ciencia natural no-teleológica en la brecha abierta por la disociación de los fines del hombre y los fines de la naturaleza, el conocimiento de los fines cederá el lugar al conocimiento de los mecanismos; el conocimiento del *qué* dará paso al conocimiento del *cómo*. La transformación en la comprensión del conocimiento imprimirá a su vez una marca indeleble sobre las modernas ciencias del hombre: divorciadas de la comprensión del Todo de la naturaleza, éstas serán o bien humanistas –orientando sus fines exclusivamente por su comprensión del hombre y no por la ciencia moderna, no-teleológica de la naturaleza– o mecánicas –orientadas sobre el modelo de las ciencias naturales–. Este desarrollo en la comprensión del conocimiento, recordamos, ha sido entonces a ojos de Strauss tributario de un presupuesto dogmático: el de una separación infranqueable entre los fines del hombre y la naturaleza.

La crítica straussiana tendrá por objeto, entonces, sacar a la luz el carácter dogmático de las premisas sobre las que se apoya el pensamiento moderno. Pero tendrá también la finalidad de restituir lo que es, según Strauss, el carácter más profundo de la filosofía clásica frente a la errónea interpretación que de ella ofrece el pensamiento moderno: para nuestro autor la filosofía clásica, lejos de ser dogmática, es propiamente zetética: no consiste ni en la afirmación dogmática del conocimiento del todo, ni en su negación igualmente dogmática, sino en la búsqueda de conocimiento del todo. Es precisamente su carácter no dogmático que la expone a la imposibilidad de refutar las pretensiones de la revelación y que la expone también, como veremos más adelante, a la necesidad de hacerse cargo de la divulgación responsable de su saber.

### *c. La diferencia respecto de la comprensión de los fines de la política*

Para el pensamiento moderno, sostiene entonces Strauss, no existe una jerarquía natural entre los hombres. La indagación de los fines de

los hombres debe anclarse ya no en una finalidad que los trasciende y los conduce hacia su perfección sino en su naturaleza primera; no en aquello que los distingue unos de otros, sino en aquello que los asemeja: en sus pasiones. La preocupación moderna por el orden político estará en consecuencia orientada en función de la realización del orden más capaz ya no de conducir a los hombres a la felicidad entendida como perfección, sino a la felicidad entendida en los términos de la realización de sus pasiones comunes más poderosas –de lo que los hombres *son* y no de lo que *deben ser*.

Como habremos de observar reiteradamente a lo largo de los distintos capítulos de este libro, para Strauss la reorientación de los fines de la política liga de manera indisociable la postulación de la ausencia de jerarquías naturales –el igualitarismo moderno– con la comprensión moderna de la filosofía política. Para la filosofía clásica, entiende Strauss, el fin de la ciudad está ordenado con miras a promover la vida más conforme a la naturaleza de los hombres, esto es, con miras a promover la más alta perfección de los hombres –perfección que trasciende a la polis– pero en conocimiento, a la vez, de que la vida humana sólo es posible en la polis. Sólo algunos pocos hombres pueden alcanzar la más alta felicidad, la que provee la vida contemplativa. Pero aun estos pocos necesitan, para ello, la existencia de la ciudad. La existencia estable de la ciudad exige a la vez que permanezca oculta a los ojos de la gran mayoría su incapacidad de alcanzar la felicidad más elevada. Y exige sobre todo que permanezca oculto a sus ojos aquello que se torna visible para los mejores: que la filosofía no consiste en la contemplación de la verdad sino en la búsqueda permanente del conocimiento de la verdad, del conocimiento del todo. En otras palabras, que la filosofía no está en posesión del estándar último que permite determinar de manera definitiva qué es lo justo, qué es el bien. O más precisamente, que los estándares que la ciudad necesita para vivir, y para vivir bien –los estándares de la moral y la justicia–, son aquellos que el filósofo sabe que son *necesarios* para la ciudad, que deben ser afirmados como naturales, pero que no son propiamente conocidos como tales.

La filosofía moderna, al eliminar la jerarquía de las formas de vida, elimina también la responsabilidad del filósofo respecto del sostenimiento de la ciudad sobre la base de *mentiras nobles*. La tarea del filósofo político es identificar en las pasiones de los hombres la pasión fundamental y determinar a partir de allí las vías por las cuales es posible alcanzar la satisfacción de la mayoría. No cabe al filósofo moderno mayor dignidad, ni mayor responsabilidad, que a cualquier otro individuo en el sostenimiento de la ciudad: su contribución, podemos decir, es técnica antes que política. Para la mirada de la filosofía política moderna el fin de la ciudad es la felicidad del mayor número y no la promoción de la más alta perfección de quienes la

componen: el filósofo ya no debe justificarse ante el tribunal de la ciudad. Si en algunos pensadores modernos sobrevive la necesidad de la mentira edificante –si no creen a ciegas en la educación popular–, esta necesidad está ordenada ahora en función de la mera estabilidad de la ciudad y no ya en función del ordenamiento de la ciudad en aras de la promoción y la protección de la forma de vida más perfecta.

La diferencia entre ciudades se torna una diferencia de preferencias, de afectos; los ideales de las sociedades caníbales, afirma nuestro autor, son así tan defendibles como los ideales de sociedades civilizadas. Pero las consecuencias del relativismo moral para la política son, entiende Strauss, radicales: una vez que hemos tomado conciencia de que los principios de nuestra acción no tienen otro sustento que nuestra preferencia ciega ya no podremos creer verdaderamente en ellos. Cuanto más cultivemos la razón tanto más nihilistas seremos, y tanto menos podremos mantener nuestra condición de miembros leales de nuestra sociedad. La contracara del nihilismo es el oscurantismo fanático que se aferra a ideales que es incapaz de justificar racionalmente.

En una palabra, confrontadas con el relativismo y con la irresponsabilidad moral de la filosofía política moderna, las mentiras nobles de la filosofía clásica proveen, bajo la forma de leyes naturales, las reglas morales a las que la gran mayoría ha de adherir para sostener la paz y la estabilidad de la ciudad. Los filósofos están en posesión de un saber que, en aras de la ciudad pero también en defensa de la vida filosófica, debe permanecer oculto a la gran mayoría; saben, simultáneamente, que la más alta felicidad que ellos experimentan –la que provee la vida dedicada a la contemplación– está fuera del alcance de los más; que la ciudad es necesaria para la vida, y para la vida buena; y que en aras de la estabilidad de la ciudad, deben proveer a las reglas de justicia el carácter indemostrable de estándares naturales. Porque saben también qué es lo que ignoran; saben que el conocimiento del todo no está a su disposición.

### 3. El arte de escribir: la necesidad de la escritura esotérica

La interpretación straussiana de la filosofía política tal como la entiende la filosofía clásica constituye la llave que permite penetrar en la importancia que nuestro autor acuerda a la distinción entre escritura esotérica y exotérica. Como mostraremos en el capítulo IV, Strauss se fue persuadiendo de la relevancia de esta distinción para la comprensión de la filosofía clásica a través de la lectura de los filósofos islámicos y judíos medievales, y su propia interpretación de la filosofía

política clásica se abre hoy a nuestra mirada con notable limpidez si la observamos a través del prisma de la filosofía de Al-Farabi.

La distinción entre escritura esotérica y exotérica nos franquea la entrada a la lectura straussiana de los autores clásicos y modernos, de Platón y de Maimónides, pero también de Maquiavelo, Hobbes, Spinoza o Locke, a la vez que nos franquea también el acceso a la propia manera en que debemos nosotros leer a Strauss. Existen, en efecto, dos planos permanentemente superpuestos en la intrincada escritura de Strauss: por un lado, nos hallamos frente a una mirada sobre los autores que, sostenida sobre la convicción de la importancia que posee la distinción entre escritura esotérica y exotérica para los autores estudiados, descubre sentidos en los textos clásicos nunca antes señalados, significados muchas veces contrarios a los aceptados canónicamente y claves de interpretación controvertidas. Por otro, Strauss ejerce él mismo el arte de escribir que reconoce en los autores clásicos, y es la tarea del intérprete de Strauss abordar sus textos de la manera en que él mismo aborda los textos ajenos.

La importancia acordada en su interpretación a la distinción, olvidada según Strauss por la crítica moderna, entre escritura esotérica y exotérica añade a la originalidad de la mirada straussiana –originalidad, como señalamos más arriba, conferida por su punto de vista antimoderno– un elemento particular. Gran parte de la crítica que se ha realizado a la lectura straussiana de los Modernos ha estado centrada precisamente en la desestimación de la importancia de esa distinción, y en la consiguiente evaluación de que la interpretación de Strauss aparece como antojadiza e inverosímil. Strauss, por su parte, ha respondido que la incapacidad de la crítica moderna para dar cuenta de las contradicciones muchas veces reconocidas en los textos de los autores clásicos propone, de hecho, interpretaciones mucho más inverosímiles aún: el desconocimiento de la importancia que posee la distinción entre pensamiento esotérico y exotérico para los autores de la modernidad temprana, argumenta Strauss, lleva a atribuir las dificultades de los textos a la distracción, la incoherencia, la confusión o la falta de claridad de sus autores; en suma, lleva a atribuir a autores justamente considerados como clásicos un cúmulo de errores que esa crítica moderna no se atrevería a atribuir siquiera a autores contemporáneos de mucho menor rango. La distinción entre escritura esotérica y exotérica posee a su vez, como veremos, en la lectura de Strauss por lo menos dos dimensiones distintas: por un lado, remite a la necesidad de protección personal del filósofo –a su necesidad de protegerse de la persecución–, y por el otro y más profundamente, remite a la necesidad de la filosofía de ocultar el carácter subversivo de su búsqueda de la verdad, de defender a la ciudad del poder disruptivo de la búsqueda de conocimiento y de defenderse ella misma ante el tribunal de la ciudad.



Precisamente en ese sentido, el ejercicio del arte de escribir por parte del propio Strauss nos devuelve a su comprensión de la filosofía, y con ella de la filosofía política: ¿cuál es la necesidad, para el filósofo que es también ciudadano de una democracia liberal del siglo XX, de ocultar su pensamiento profundo bajo los pliegues de la escritura exotérica? La actitud que se adopte respecto de la libertad de la discusión pública, sostiene Strauss en *Persecution and the Art of Writing*, depende decisivamente de lo que se piense de la educación pública y sus límites: los filósofos posteriores al siglo XVII creyeron en general que era posible abolir la persecución, que ésta era el resultado accidental de una construcción política deficiente, y que la educación popular era el camino por el cual la verdad dejaría de ser políticamente nociva para volverse por el contrario saludable para todos. Strauss, por su parte, declara pertenecer al linaje de los escritores antiguos, de quienes no consideran que la reserva en la expresión pública responda sólo a una necesidad de protección personal frente a la persecución política, al linaje de aquellos que entienden por el contrario que la comunicación pública de la verdad filosófica es indeseable en todos los tiempos debido a que la filosofía es necesariamente odiosa para los ojos de la mayoría. Para el filósofo contemporáneo que cree que un abismo separa a los sabios del vulgo, la transmisión encubierta de la enseñanza –y la defensa pública de ciertas “mentiras nobles”, como la afirmación de que “los hombres nacen libres e iguales por naturaleza”– es tan esencial políticamente como lo era para los Antiguos, entiende Strauss, aunque en lo que concierne al riesgo personal éste no sea en su caso el de la hoguera o el destierro sino tan sólo el del ostracismo social. Hoy, como siempre, entiende Strauss, hay verdades filosóficas sólo accesibles sin riesgo para los pocos, que deben responsablemente ser políticamente diluidas. La responsabilidad política del filósofo se ha hecho tanto más evidente, juzga nuestro autor, a la luz de las catástrofes del siglo XX que iluminaron de forma aterradora las consecuencias políticas –relativismo, nihilismo, oscurantismo fanático– de la fe conquistadora y el optimismo igualitarista de la razón iluminista, y de su posterior crisis y autodestrucción.

#### 4. El propósito de este libro

Como lo señalaba al comenzar, mi primera incursión en la lectura straussiana de los pensadores modernos estuvo signada por la perplejidad: los textos de Strauss se me hacían en muchos puntos incomprensibles, su interpretación de autores que yo me jactaba de conocer razonablemente bien me resultaba impenetrable. Como señalaba, el descubrimiento de que no lograría comprenderlo hasta

tanto no estuviera dispuesta a intentar “comprenderlo como él se comprendió a sí mismo” me impulsó a tratar de hallar en su obra misma la clave que me abriera las puertas de su interpretación de los pensadores modernos.

En la medida en que fui creyendo comprender mejor a Strauss concebí la idea de contribuir a darlo a entender. Comencé este trabajo planteándome un objetivo que rápidamente se reveló desmesurado: el de elucidar la manera en que Strauss lee a todos y cada uno de los filósofos políticos modernos a los que destina por lo menos un artículo en su obra. Más allá de esa desmesura, el propósito era desde el inicio el mismo que me guió hasta aquí: ayudar a la inteligencia de la interpretación straussiana de los principales pensadores de la modernidad, encontrar a la vez la clave de la cerrazón de esos textos y también la llave de su apertura, en síntesis, dar a ver cómo lee Strauss a cada uno de ellos. Rápidamente, decía, descubrí que elucidar la lectura straussiana de cada uno de los autores implicaría una tarea interminable y resolví acotar mi emprendimiento a tres autores, Maquiavelo, Hobbes y Locke, es decir, a aquellos autores estudiados por Strauss en el contexto de lo que él denominó la “primera ola de la modernidad”. Como señalé al comienzo del capítulo IV, finalmente decidí incluir también un capítulo que diera cuenta, aunque de manera ligeramente descentrada respecto del eje de abordaje de los demás autores, de la lectura straussiana de Spinoza, contemporáneo de aquella primera ola. Quisiera evitar, con todo, que esta descripción del recorte realizado pudiera inducir a error: este trabajo no se propone brindar una interpretación de aquello que Strauss denomina “la primera ola de la modernidad”, primera ola que sólo toma su sentido pleno en el contexto de la interpretación global del pensamiento moderno y de su confrontación con el pensamiento clásico por parte de Strauss. Si he remitido el recorte de los autores abordados a su pertenencia a esta “primera ola” es sobre todo porque he estimado conveniente que, dado que un recorte de mis ambiciones desmedidas se hacía necesario, éste hallara de alguna manera su coherencia en la propia obra de nuestro autor.

Desde el inicio me propuse resueltamente *no* leer a los autores tratados en la obra de Strauss como si fueran ejemplos o ilustraciones de su pensamiento global: como señalaba más arriba, el objetivo es sacar a luz la clave de la interpretación que hace Strauss de cada uno de ellos, intentar comprender cada vez *cómo* los lee Strauss, y contribuir en cada caso a la elucidación de la lectura straussiana a partir de la obtención de una mayor visibilidad del punto de mira desde el cual Strauss los aborda. En otras palabras, no intento en primera instancia poner la lectura de la interpretación straussiana de Hobbes, Locke, Spinoza o Maquiavelo al servicio de la comprensión de la filosofía política de Strauss sino que por el contrario intento poner la

comprensión de la filosofía política de Strauss al servicio de la elucidación de su lectura de cada uno de los autores abordados. Este trabajo se distingue de otros que, como los de Shadia Drury, *The Political Ideas of Leo Strauss*, o de Raimondo Cubbeddu, *Leo Strauss e la filosofía política moderna*, se han propuesto leer la interpretación straussiana de los Modernos en el marco de una interpretación global de la comprensión straussiana de la filosofía política.

En suma, el presente libro pretende contribuir a la explicitación de cómo leyó Strauss a Maquiavelo, Hobbes, Locke y Spinoza, haciendo inteligible la muchas veces difícilmente penetrable escritura de Strauss. Strauss, lo advertíamos, escribe él mismo como lee: su escritura es deliberadamente esotérica, plagada de insinuaciones, ironías, claves de lectura, pistas verdaderas y también, por qué no, pistas falsas. Este trabajo se propone hacer inteligible la interpretación straussiana de los autores abordados y procura desbrozar los caminos de la escritura straussiana para acceder a lo que ha aparecido como el eje articulador de la lectura de cada uno de ellos. Es un camino, el que he trazado, muchas veces sembrado de incertidumbre: como se ha dicho del arte de leer del propio Strauss, mi lectura se asemeja a la labor de un detective que busca descubrir y sacar a la luz el verdadero pensamiento de un criminal; cuando finalmente creemos haber descubierto la verdad nos encontramos con que el criminal ha muerto y que no nos es posible corroborar nuestro descubrimiento con la confesión. La complejidad de la interpretación de la obra de Strauss se pone de evidencia en la extraordinaria distancia que separa a muchos de sus más renombrados intérpretes: Strauss es ateo para unos, pensador profundamente judío para otros, nietzscheano, platónico o aristotélico, honesto defensor de la democracia liberal americana o consejero potencial de gobiernos autoritarios. Por mi parte no me he propuesto terciar explícitamente en ese debate; he entendido que –acallado el criminal– la única corroboración para este trabajo ha de ser su consistencia: en la medida en que mi lectura sea capaz de sostener el desafío de proponer un sentido general para la interpretación de Strauss que permita a la vez dar cuenta de sus manifestaciones particulares más contradictorias y herméticas habré adquirido el derecho de creer que me encuentro en la buena senda.