

LESSING Y SCHLEIERMACHER

Hannes Kerber

[Traducción de Manuel Vela Rodríguez]

Es ist nicht wahr, daß die kürzeste Linie immer die gerade ist.

LESSING

De un escritor que sepa lo que está haciendo se espera que evite las repeticiones.¹ Si parece repetirse a sí mismo, la repetición merece un segundo examen: lo que da al lector la impresión de ser una repetición podría ser algo completamente distinto. El siguiente ensayo argumenta que las tres discusiones temáticas del exoterismo de Leo Strauss —‘Persecución y arte de escribir’, ‘Sobre un modo olvidado de escribir’ y ‘Enseñanza exotérica’— no deben considerarse repeticiones, sino tres tentativas diferentes de presentar al lector un fenómeno con múltiples elementos. Mostraré en las dos primeras secciones que los artículos publicados por Strauss se dirigen principalmente a dos grupos diferentes de lectores y que cada uno usa como su punto de partida una particular experiencia de los destinatarios. Juntas, las dos explicaciones del exoterismo publicadas por Strauss permiten al lector sopesar la relación entre filosofía y política respecto al exoterismo. En la tercera sección, más larga, mostraré cómo el fragmento ‘Enseñanza exotérica’, escrito en diciembre de 1939, aunque publicado póstumamente, difiere de los dos ensayos antes mencionados: ‘Enseñanza exotérica’ subraya la experiencia hermenéutica posibilitada por la escritura exotérica: una experiencia que cimenta el carácter «irremediabilmente ocasional de toda interpretación que merezca la pena».² Lejos de ser repeticiones, cada una de las explicaciones de Strauss muestra una cara diferente de un fenómeno complejo.

I. EL PUNTO DE PARTIDA DE ‘PERSECUCIÓN Y ARTE DE ESCRIBIR’. Tanto ‘Persecución y arte de escribir’ como otras fuentes sugieren que Strauss entendió el exoterismo como algo a la vez tempestivo e intempestivo cuando comenzó a publicar textos acerca de su nueva concepción hermenéutica a finales de la década de 1930. Estaba convencido, por una parte, de que el historicismo había dificultado, o aún más, imposibilitado, que se tomaran en serio las observaciones sobre exoterismo de pensadores anteriores. Por otra parte, indicó varias veces la oportunidad singular que tenía el lector contemporáneo para entender de nuevo la influencia que la persecución o la censura tuvieron sobre la escritura. Esta oportunidad estaba muy ligada al terror en Alemania

¹ Esta es una versión ampliada de mi ensayo ‘Strauss and Schleiermacher on How to Read Plato’, que presenté como la Joe R. Long Lecture en la Universidad de Texas en Austin el 5 de abril de 2013. Una versión más breve se publicó en *Reorientation. Leo Strauss in the 1930s*, ed. de M. D. Yaffe y R. S. Ruderman, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2014, pp. 203-214. Me gustaría dar las gracias a Tom Cleveland, Sam Zeitlin, Josh Trubowitz, David Meißner, Jeremy Bell, Ferdinand Deanini, Heinrich Meier y Ralph Lerner por sus críticas amistosas a versiones anteriores del texto.

² Cf. Leo Strauss a Hans-Georg Gadamer, 26 de febrero de 1961: «No es fácil para mí reconocer en su hermenéutica mi propia experiencia como intérprete. La suya es una *teoría de la experiencia hermenéutica* que, como tal, es una teoría universal. No es solo que mi propia experiencia hermenéutica sea muy limitada; la experiencia que tengo me hace dudar de que sea posible una teoría hermenéutica universal que sea más que *formal* o externa. Creo que la duda surge del sentimiento del carácter irremediabilmente *ocasional* de toda interpretación que merezca la pena» (‘Sobre la interpretación: correspondencia con Hans-Georg Gadamer’, en LEO STRAUSS, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Tecnos, Madrid, 2014, pp. 143-144). Publicaré una edición de toda la correspondencia entre Gadamer y Strauss en el siguiente volumen de los *Gesammelte Schriften* de Strauss, editados por Heinrich Meier.

y Europa, que forzó a Strauss y a muchos otros pensadores a marchar al exilio. En febrero de 1938 escribió en una carta a un amigo: «Nuestra situación se está volviendo más y más medieval [*immer mittelalterlicher*], la diferencia entre la libertad de pensamiento y la libertad de expresión más y más visible. Esto es *progreso*».³ Esta experiencia, «una experiencia que somos lo bastante desafortunados como para tener hoy en día»,⁴ dio a Strauss la oportunidad de pensar en la relación entre política y filosofía respecto a los efectos de la persecución.

En el prefacio al libro *Persecución y arte de escribir*, Strauss señala la peculiar tempestividad e intemperividad del exoterismo: «En el artículo ‘Persecución y arte de escribir’ he intentado esclarecer el problema comenzando por un fenómeno político de nuestro siglo que es bien conocido. Como afirmo en la introducción, me familiaricé con dicho problema mientras estudiaba la filosofía judía e islámica de la Edad Media».⁵ Esto muestra cómo en la primera explicación temática del problema del exoterismo que publicó, Strauss tomó como punto de partida de su estrategia retórica la familiaridad de sus contemporáneos con la persecución y autocensura del momento. Esto le permitió presentar de un modo más familiar un problema en el que él mismo había reparado acudiendo a un contexto poco familiar: «A otros tiempos, si no a otros climas».⁶ Para dirigirse a una audiencia familiarizada con la persecución, Strauss ofreció al principio de ‘Persecución y arte de escribir’ el ejemplo ficticio de un historiador anónimo de la religión que presentara «entre líneas» los resultados heterodoxos de su investigación histórica, para así evitar la censura del régimen totalitario gobernante. Strauss llamó a este cuento algo chocante «un sencillo ejemplo que, tengo razones para creer, no está tan lejos de la realidad como podría parecer al principio».⁷ Era probable que el ejemplo conectara con muchos inmigrantes europeos que sabían de primera mano que los regímenes o sociedades a veces ponen en peligro la libertad de expresión y la libertad de filosofar públicamente. Que, sin embargo, no se pretendiese que el ejemplo del historiador fuera más que un punto de partida adecuado para la estrategia retórica de Strauss —una estrategia similar a la que habría de usar en *Sobre la tiranía*⁸— resulta evidente por el curso de la argumentación, así como por su posterior respuesta a la crítica del erudito francés Yvon Belaval: «Belaval tiene bastante razón al decir que no puede inferirse una antinomia esencial entre política y filosofía de la persecución fáctica de los filósofos por las autoridades políticas. Estoy bastante seguro de que no he cometido ese

³ Leo Strauss a Jacob Klein, 16 de febrero de 1938, in *Gesammelte Schriften*, J. B. Metzler, Stuttgart y Weimar, 2008, vol. 3, p. 550: «Unsere Situation wird immer mittelalterlicher, die Differenz zwischen Freiheit des Denkens und Freiheit der Äusserung immer sichtbarer. Das ist ein Fortschritt». Indicios similares se pueden encontrar, por ejemplo, en ‘The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon’, en *Social Research* 6/4 (1939), p. 535; *On Tyranny*, ed. de V. Gourevitch y M. Roth, The University of Chicago Press, Chicago, 2013, p. 27; *Persecution and the Art of Writing*, The Free Press, Glencoe, 1952, pp. 5, 8, 22, 24, 32, y 190; *What Is Political Philosophy? and Other Studies*, The Free Press, Nueva York, 1959, p. 273 y ss.

⁴ ‘Lecture Notes for *Persecution and the Art of Writing*’, en *Reorientation*, p. 295.

⁵ *Persecution and the Art of Writing*, p. 5; cf. p. 8. —Véase la observación sobre el ensayo en ‘Plan of a Book Tentatively Entitled *Philosophy and the Law: Historical Essays*’ en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. de K. H. Green, SUNY Press, Albany, 1997, p. 469: «Lo que podemos observar en las sociedades totalitarias de nuestro tiempo, esto es, en sociedades con una política patente de supresión de la libertad de expresión, nos brinda pistas importantes para comprender las condiciones bajo las que muchas mentes libres del pensamiento de siglos pasados pensaron, hablaron y escribieron».

⁶ *Persecution and the Art of Writing*, p. 8. La referencia a «climas» puede entenderse como referencia a «climas intelectuales» (cf. p. 29; *What Is Political Philosophy?*, p. 227 y ss.) o la diferencia de condiciones climáticas. Esta última conduce de acuerdo con e. g. al-Fârâbî, Ibn Khaldun, Montesquieu y (el último, pero no el menos importante) Lessing al desarrollo de diferentes caracteres nacionales y, por tanto, a la esencial multiplicidad de religiones. Véase LESSING, ‘Ernst y Falk’ (segundo diálogo): «Buena parte de esos pequeños Estados tendrían climas diferentes y, por tanto, necesidades y satisfacciones diferentes; asimismo hábitos y costumbres en buena medida distintos y, a su vez, por tanto, morales diferentes y religiones dispares» (‘Ernst y Falk’, en *Desobediencia civil. Historia y antología de un concepto*, ed. de A. Lastra, Tecnos, Madrid, 2012, p. 103). Strauss menciona este pasaje en ‘Enseñanza exotérica’: «Podríamos añadir que Lessing indica en ‘Ernst und Falk’ que la variedad de religiones se debe a la variedad de constituciones políticas: considera el problema religioso (i. e. el problema de la religión histórica, positiva) parte esencial del problema político» (‘Enseñanza exotérica’, en *Sin ciudades no hay filósofos*, p. 42).

⁷ ‘Persecución y arte de escribir’, en *Sin ciudades no hay filósofos*, p. 24.

⁸ De esto ya se dieron cuenta dos comentadores anteriores. Véase ERIC VOEGELIN, ‘Review: *On Tyranny*’, *The Review of Politics* 11:2 (1949), p. 241, y ALEXANDRE KOJÉVÉ, ‘L’action politique des philosophes’, en *Critique* 41 (1950), pp. 46-55 y 138-155, p. 46 (este pasaje se omitió en la versión extendida del ensayo que, con el título ‘Tyrannie et sagesse’, se incluyó en *De la tyrannie*, Gallimard, París, 1954).

error».⁹ Un ejemplo, sea ficticio como el del comienzo del artículo ‘Persecución y arte de escribir’ o histórico como el de *Sobre la tiranía*, no puede reemplazar un argumento. Pero puede servir como una herramienta que incite a tomar un argumento en serio. En todo caso, esta popular estrategia retórica tiene un precio: podría inducir a los lectores a que salten con facilidad sobre los escollos que Strauss puso en su camino¹⁰ a circunscribir el problema del exoterismo a los poco frecuentes y extremos casos de persecución,¹¹ o limitar la tesis ante todo al pasado.¹²

II. EL PUNTO DE PARTIDA DE ‘SOBRE UN MODO OLVIDADO DE ESCRIBIR’. ‘Sobre un modo olvidado de escribir’, el segundo tratamiento temático del problema del exoterismo por parte de Strauss, persigue una estrategia retórica distinta que no descansa del mismo modo en el carácter a la vez tempestivo e intempestivo del exoterismo. Al principio del ensayo, Strauss cuenta que un estudiante perplejo le dio pie para volver a exponer su sugerencia anterior,¹³ ofreciendo a continuación un breve resumen de la tesis expuesta en ‘Persecución y arte de escribir’. Contra lo que cabría esperar, este resumen no menciona la palabra «persecución» ni una sola vez. En vez de usar el aún familiar fenómeno de la persecución como punto de partida ilustrativo (después de todo, Strauss menciona explícitamente a sus lectores en el mismo artículo al senador Joseph R. McCarthy, quien se había convertido en presidente del Comité de Operaciones Gubernamentales solo un año antes de que se publicara el artículo), Strauss presenta un silogismo directo en cuatro pasos sobre la tensión esencial y insuperable entre la filosofía y la sociedad que constituye la base del exoterismo: «[1] La filosofía o ciencia, la más alta actividad humana, es el intento de reemplazar la opinión sobre *todas las cosas* por conocimiento de *todas las cosas*; pero [2] la opinión es el elemento de la sociedad; [3] la filosofía o ciencia [...] pone así en peligro la sociedad. [4a] Por tanto, [...] los filósofos o científicos deben respetar las opiniones sobre las que la sociedad descansa. [...] [4b] Distinguirán entre la verdadera enseñanza como la enseñanza esotérica y la enseñanza socialmente útil como la enseñanza exotérica».¹⁴ Se podría esperar que Strauss remarcara el carácter problemático del cuarto paso de este argumento.¹⁵ Pero según ‘Sobre un modo olvidado de escribir’, la premisa del argumento aparentemente débil es la segunda, incluso aunque Strauss aclara de inmediato que la premisa platónica de que la opinión es el elemento de la sociedad «es aceptada por muchos científicos

⁹ *What Is Political Philosophy?*, p. 230 (la cursiva es mía). —Véase YVON BELAVAL, ‘Pour une Sociologie de la Politique,’ en *Critique*, 77 (octubre de 1953), p. 864: «Encore une foi, de ces persécutions de fait avons-nous le droit de conclure à une antinomie essentielle? Sans doute pas, si l’on accepte avec M. Kojève [...] que le Politique finit par obéir au Philosophe».

¹⁰ Algunos de estos escollos fueron señalados por CHRISTOPHER BRUELL, ‘True Exotericism’, en *Gladly to Learn and Gladly to Teach. Essays on Religion and Political Philosophy in Honor of Ernest L. Fortin*, ed. de M. P. Foley y D. Kries, Landham, 2002, pp. 273-275.

¹¹ Véase HANS-GEORG GADAMER, ‘Hermeneutik und Historismus’, en *Gesammelte Werke*, J. C. B. Mohr, Tübinga, 1986, vol. II, pp. 387-424, p. 421.

¹² Véase CATHERINE y MICHAEL ZUCKERT, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy & American Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2006, e.g., p. 120 y p. 121.

¹³ Entre los documentos de Gadamer en el Deutsche Literaturarchiv (Marbach), encontré un duplicado de la carta de Strauss a F.N. «Chip» Karmatz (titulada ‘Carta al Editor de la *Chicago Review*’, del 24 de diciembre de 1953) que se convertiría en ‘On a Forgotten Kind of Writing’. Su primer párrafo dice: «Estimado señor, me comentó que una sugerencia mía hecha en clase y publicada ha resultado ser del interés de algunos de sus lectores pero no les queda suficientemente clara. Mencionó que sería de ayuda que pudiera escribir una nota sobre el tema para su *Review*. Para no repetir lo ya escrito en otro sitio, creo que sería mejor si respondo aquí las objeciones a mi sugerencia que se han hecho públicamente. Sospecho que esas objeciones surgieron de dificultades similares a las sentidas por algunos de sus lectores». El estudio de DAVID JANSSENS, ‘Fishing For Philosophers. Strauss’s Restatement on the Art of Writing’ (en *Leo Strauss’s Defense of the Philosophic Life. Reading What Is Political Philosophy?*, ed. de R. Major, The University of Chicago Press, Chicago, 2012, pp. 173-190) es el único que ha dado cuenta adecuadamente del punto de partida de ‘On a Forgotten Kind of Writing’.

¹⁴ *What Is Political Philosophy?*, p. 221 y ss.; cf. *Natural Right and History*, The University of Chicago Press, Chicago, 1953, p. 257 y ss. (*Derecho natural e historia*, trad. de L. Noretto, Proimeteo, Buenos Aires, 2014), así como LEO STRAUSS y JACOB KLEIN, ‘Rendición de cuentas’, en *Sin ciudades no hay filósofos*, p. 166: «Llegué a una conclusión que puedo presentar bajo la forma de un silogismo: la filosofía es el intento de sustituir la opinión por el conocimiento, pero la opinión es el elemento de la ciudad; por tanto, la filosofía es subversiva; por tanto, el filósofo debe escribir de una forma que mejore la ciudad sin subvertirla».

¹⁵ En los tres casos del argumento mencionado en la nota 14, la premisa omitida y necesaria para el argumento parece ser la de que el filósofo necesita la sociedad. Véase e.g. *What Is Political Philosophy?*, pp. 119 y 125-127.

sociales contemporáneos».¹⁶ Esta extraña forma de asegurar al lector la verdad de la premisa —al fin y al cabo, el acuerdo entre la comunidad académica difícilmente es una condición necesaria o suficiente de la verdad— muestra que Strauss está argumentando, una vez más, *ad hominem* o *ex concessis*, esto es, que está acomodando el argumento a sus lectores al tomar sus preconcepciones como punto de partida. Un estudiante de ciencias sociales, el destinatario explícito del artículo, es bastante probable que compartiera la posición de «muchos científicos sociales contemporáneos», y por tanto, estuviera inclinado a tomar en serio el curso de pensamiento de Strauss. En cualquier caso, Strauss de nuevo tuvo que pagar un precio por la realineación de su presentación retórica. El tratamiento directo, o incluso seco, del exoterismo comporta, como antes, el empañamiento de ciertos aspectos del problema: se trata el exoterismo sin atender apenas a la experiencia del lector de censura o persecución o a los debates sobre el asunto en los estudios presentes o pasados.

En sus dos explicaciones publicadas del exoterismo Strauss escoge dos formas de presentar la misma única tesis con la intención de apelar a dos audiencias distintas. En su primer ensayo programático, ‘Persecución y arte de escribir’, Strauss se dirige a los lectores de *Social Research*, el periódico de The New School for Social Research, la universidad de Strauss en ese momento, cuyos miembros en la facultad eran principalmente inmigrantes europeos como él. Se dirigió a estos lectores empezando por el tempestivo fenómeno de la persecución y usó este punto de partida para mostrar que desde el punto de vista de la filosofía, el exoterismo es necesario porque la sociedad puede poner en peligro el ejercicio público de la filosofía. En ‘Sobre un modo olvidado de escribir’, Strauss reorientó su estrategia argumentativa y argumentó de forma silogística a partir de unos presupuestos que los lectores de la *Chicago Review*, una popular revista literaria publicada por estudiantes de la Universidad de Chicago, probablemente estuviesen dispuestos a compartir. En este ensayo, invierte la justificación del exoterismo: desde el punto de vista de la política, el exoterismo es necesario porque el ejercicio público de la filosofía puede poner en peligro a la sociedad. Así, cada ensayo presenta el problema de empezar desde un punto de vista parcial, pero las limitaciones de los puntos de partida pueden llevar al lector a la perspectiva comprensiva de la filosofía política en sentido estricto que Strauss definió cuando introdujo el término en 1945: «El adjetivo *política* en la expresión *filosofía política* no designa tanto un objeto de estudio como una forma de tratamiento; desde este punto de vista, mantengo, el significado de *filosofía política* no es ante todo el tratamiento filosófico de la política, sino el tratamiento político, o popular, de la filosofía, o la introducción política a la filosofía: el intento de conducir a los ciudadanos cualificados, o a sus cualificados hijos, desde la vida política a la vida filosófica».¹⁷ Con respecto al exoterismo la filosofía política adquiere así un punto de vista más alto que los puntos de vista parciales tanto de la filosofía como de la política tal y como son presentadas en ‘Persecución y arte de escribir’ y en ‘Sobre un modo olvidado de escribir’.¹⁸

III. ‘ENSEÑANZA EXOTÉRICA’ Y LA EXPERIENCIA HERMENÉUTICA DEL EXOTERISMO. ‘Enseñanza exotérica’ es, hasta donde conozco, el primer intento de Strauss de explicar el concepto de «exoterismo» de forma comprensiva y temática. Si lo leemos a la luz de las explicaciones publicadas, el fragmento, que no fue publicado por Strauss mismo, permite al lector echar una mirada única al taller de Strauss y a la génesis de su hermenéutica. El ensayo, escrito en diciembre de 1939, se distingue por su particular aproximación, no solo de su contrapartida posterior, ‘Persecución y arte de escribir’, sino también de muchos otros estudios escritos y publicados principalmente durante la década de 1940, en la cual Strauss aplicó su tesis de la escritura exotérica: mientras que los objetos de estudio principales de estos artículos son escritores del Medievo judío e islámico, ‘Enseñanza exotérica’ toma un camino diferente presentando el asunto exclusivamente desde la que se podría llamar, a grandes rasgos, una perspectiva occidental.

¹⁶ *What Is Political Philosophy?*, p. 222; cf. pp. 227 y 229. Véase e. g. GEORGE H. SABINE, ‘Review: Persecution and the Art of Writing’, en *Ethics*, 63, 3/1 (1953), p. 220.

¹⁷ ‘On Classical Political Philosophy’, en *What Is Political Philosophy?*, p. 93 y ss.

¹⁸ Sobre el carácter peculiar del proyecto filosófico de Strauss, que conecta el tríptico del arte de escribir, la vida filosófica y la filosofía política, véase HEINRICH MEIER, ‘Die Erneuerung der Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion. Zur Intention von Leo Strauss’ *Thoughts on Machiavelli*, en *Politische Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion*, C.H. Beck, Munich, 2013, pp. 43-46.

En ‘Enseñanza exotérica’ se habla del filósofo alemán Gotthold Ephraim Lessing y del teólogo neoprottestante Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, mencionando también a autores como Platón, Aristóteles, Leibniz, Zeller, Kant, Ferguson, Rousseau y Jacobi. El ensayo omite nombrar o citar a pensadores no occidentales. Ese silencio es peculiarmente sorprendente en el caso de Maimónides, que desempeñó un papel crucial en el propio descubrimiento de Strauss del exoterismo bastante antes de que escribiera ‘Enseñanza exotérica’. Incluso más desconcertante es el hecho de que, mientras se deja a Maimónides fuera del texto mecanografiado, lo menciona en un guion manuscrito del futuro ensayo. En este guion, el título de la penúltima sección de la primera parte del ensayo es: «Lessing—Leibniz—Hobbes (vera—pia dogmata)—Spinoza—RMbM—».¹⁹ En la sección correspondiente del manuscrito, Strauss reemplaza posteriormente a Thomas Hobbes por René Descartes, pero sigue mencionando a Maimónides al final de la secuencia de escritores exotéricos: «Leibniz es [...] el enlace entre la tradición del exoterismo que está más cerca de Lessing. Leibniz, en cualquier caso, no fue el único iniciado entre los pensadores del siglo XVII. Además del prudente Descartes, incluso un pensador tan osado como Spinoza admitió la necesidad de *pia dogmata*, hoc est, talia quae animum ad obedientiam movent [dogmas píos, esto es, tales que mueven el espíritu a la obediencia] distinguiéndolos de los *vera dogmata* [dogmas verdaderos]. A pesar de, o tal vez debido a esta afirmación, Spinoza rechazó la interpretación alegórica de la Biblia de Maimónides como *dañina, inútil y absurda*. Esto es, no se le puede considerar un portavoz de la tradición».²⁰ Las últimas dos frases —con el ambiguo pronombre personal que podría referirse bien a Maimonides bien a Spinoza²¹— no fueron transcritas por el mecanógrafo y tampoco fueron reintroducidas a mano con posterioridad. No se puede determinar con certeza si esta omisión fue deliberada y, por tanto, una decisión autorizada o más bien uno de los muchos resbalones del mecanógrafo que Strauss pasó por alto en la revisión de la prueba de imprenta, ya que Strauss nunca preparó ‘Enseñanza exotérica’ para su publicación. Otro guion más detallado del ensayo cambia ligeramente el título del pasaje en cuestión, pero no resuelve el problema: «Lessing—Leibniz—Spinoza (—RMbM)».²² ¿Cómo puede interpretarse el hecho de que Strauss pusiera aquí el nombre entre paréntesis? ¿Indica el paréntesis que Strauss quería incluir la ambigua sugerencia sobre la crítica de Spinoza? ¿O muestra que Strauss decidió prescindir de la referencia a Maimónides tras escribir el manuscrito? Independientemente de cómo se responda a estas cuestiones, las dificultades textuales subrayan el hecho de que los pensadores no occidentales habrían de desempeñar un papel menor, o tal vez ninguno, en ‘Enseñanza exotérica’.

La peculiar aproximación de ‘Enseñanza exotérica’ no solo se refleja en el silencio del ensayo sobre Maimónides, sino ante todo en que se centra en Lessing y Schleiermacher. Estos dos pensadores parecen haber sido importantes para Strauss durante la década de 1930, aunque no los destaca en las obras que publicó. Recordando sus primeros estudios sobre Spinoza, Strauss subrayó décadas después que en esa época «Lessing siempre estuvo a mi lado».²³ La influencia de los escritos de Lessing, de acuerdo con el propio testimonio de Strauss, era sutil e inadvertida al principio: «Aprendí mucho más con él que lo que sabía hasta entonces. Como me di cuenta más tarde, Lessing ya había dicho todo lo que pude averiguar sobre la diferencia entre los discursos exotérico y esotérico y sus fundamentos».²⁴ Esta reconsideración posterior de Lessing, que probablemente tuvo lugar hacia 1936-1937,²⁵ nos muestra que el pensamiento del joven Strauss estaba maduro

¹⁹ ‘Early Plan of ‘Exoteric Teaching’’, en *Reorientation*, p. 287. “RMbM” es el acrónimo tradicional de Maimonides (Rabbi Moshe ben Maimon).

²⁰ ‘Exoteric Teaching’, en *Reorientation*, p. 286, n. 117. Véase, para la crítica más detallada de la hermenéutica maimonídea, BENEDICT DE SPINOZA, *Tractatus theologico-politicus* en *Opera quae supersunt omnia*, ed. de Carl H. Bruder, Tauchnitz, Leipzig 1843-1846, vol. III, pp. 120-123 (cap. 7, § 75-87). Sobre esta cuestión, véase *Die Religionskritik Spinozas*, en *Gesammelte Schriften*, J. B. Metzler, Stuttgart y Weimar, 2008, vol. I, pp. 224-226.

²¹ El hecho de que Strauss no aclarase si «debido a» o «a pesar de» esta afirmación el que Spinoza rechazase la lectura alegórica de Maimonides de la escritura apoya aún más la suposición de que la ambigüedad del pronombre personal no era un simple desliz.

²² ‘Later Plan of Exoteric Teaching’, en *Reorientation*, p. 292.

²³ ‘Rendición de cuentas’, p. 164.

²⁴ ‘Rendición de cuentas’, p. 164.

²⁵ Véase sobre todo ‘Einleitung zu *Morgenstunden* und *An die Freunde Lessings*’, en *Gesammelte Schriften*, J. B. Metzler, Stuttgart y Weimar, 2013, vol. 2, pp. 528-605, e igualmente ‘*Sache Gotte oder die gerettete Vorsehung*’, p. 522, y ‘*Eine Erinnerung an Lessing*’, p. 60 y ss.

para el descubrimiento del exoterismo bastante antes de que comenzara a escribir 'Enseñanza exotérica'.²⁶ De todas formas, este ensayo combina por primera vez una discusión temática de las razones filosófico-políticas para la comunicación exotérica con un esbozo de la fortuna del exoterismo en los tiempos antiguos y en la modernidad.

Como veremos más adelante, el fragmento pone sobre la pista de una lección importante que puede aprenderse de Lessing, pero su parte más sustancial está dedicada a una discusión sobre la manera que tiene Schleiermacher de leer a Platón y de su rechazo a interpretar a Platón como un escritor exotérico.²⁷ La bella introducción que escribió Schleiermacher para el primer volumen de su traducción seminal de los diálogos platónicos al alemán muestra cómo, en la línea de pensadores anteriores pero no en la de sus sucesores, estaba bastante al tanto de la escritura exotérica.²⁸ Durante la discusión de los que ve como los errores más comunes en interpretaciones anteriores, Schleiermacher cuenta que los intérpretes anteriores de Platón «se habían formado la opinión, en parte por afirmaciones individuales de Platón mismo [y] en parte debido a una tradición muy extendida, que fue capaz de mantenerse desde la antigüedad, de que había una [dimensión] exotérica y esotérica en la filosofía, como si la auténtica sabiduría de Platón no estuviese contenida en sus escritos o solo en alusiones secretas, difíciles de localizar».²⁹ El intento de Schleiermacher de refutar la opinión de que Platón escribió exotéricamente es complejo porque, de acuerdo con su propia visión, el concepto es «extremadamente vago», y «se ha cultivado a sí mismo en las mas variadas formas (*hat sich in die mannigfaltigsten Gestalten ausgebildet*)».³⁰ Mas dos visiones del exoterismo se distinguen para Schleiermacher: la preplatónica visión «pitagórica», por un lado, declararía que ciertos asuntos son «esotéricos», como la enseñanza política que los pitagóricos no querían discutir en público.³¹ Pero según los pensadores postplatónicos que mezclarían la filosofía socrática con la sofística, por otro lado, la distinción entre exotérico y esotérico no tendría tanto que ver con unos asuntos específicos como con una *manera de presentación*: lo que no podría explicarse muy bien en una lección popular pero sí en una lección para una audiencia de expertos, podría llamarse «esotérico».³²

Schleiermacher niega con fuerza que cualquiera de estas visiones del exoterismo sea correcta en el caso de Platón: «En cualquiera de los dos sentidos que alguien quisiera aplicar estos conceptos al conjunto de los escritos platónicos y a su filosofía, con la intención de dividir con ello ambas cosas en dos partes, quedaría pillado por todas partes».³³ A los ojos de Schleiermacher, la segunda visión —según la cual hay un género de escritos filosóficos que es fácil de entender, es decir, popular o «exotérico», y otro género de escritos filo-

²⁶ La distinción ya está presente en *Philosophie und Gesetz* (1935). Véase, por ejemplo, *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 47, 82-83, 88-89, y 123 con 612.

²⁷ Véase SETH BENARDETE, 'Strauss on Plato', en *The Argument of the Action: Essays on Greek Poetry and Philosophy*, ed. de Ronna Burger y Michael Davis, The University of Chicago Press, Chicago y Londres, 2000, p. 407: «Lo que la filosofía es parece ser inseparable de la pregunta de cómo leer a Platón» (incluido *infra* en este monográfico, 'Strauss sobre Platón').

²⁸ Véase FRIEDRICH SCHLEIERMACHER, 'Einleitung', en *Platons Werke*, Realschulbuchhandlung, Berlín, 1817, vol. I.1, pp. 11-26; reimpresa en *Über die Philosophie Platons*, ed. de Peter M. Steiner, Felix Meiner, Hamburg, 1996, pp. 33-47. La introducción se publicó por primera vez en 1804 en la primera edición de *Platons Werke* (A) pero las revisiones de Schleiermacher en la segunda edición (B) de 1817 reflejan su comprensión madura del asunto.

²⁹ SCHLEIERMACHER, *Über die Philosophie Platons*, p. 33 (B 11/A 11).

³⁰ *Über die Philosophie Platons*, p. 33-34 (B 11/A 11).

³¹ «Nämlich bei den ersten Pythagoreern ging dieser Unterschied so unmittelbar auf den Inhalt, daß Gegenstände als esoterische bezeichnet wurden, über welche sie sich außerhalb der Grenzen ihrer innigsten Verbindung nicht mittheilen wollten; und es ist zu vermuthen, daß weit mehr ihr politisches System die Stelle des esoterischen ausfüllte, als ihre eben so unvollkommenen als unverdächtigen metaphysischen Spekulationen. Damals aber war auch die Philosophie mit politischen Absichten und die Schule mit einer praktischen Verbrüderung auf eine Art verbunden, die hernach unter den Hellenen gar nicht wieder Statt gefunden hat», *Über die Philosophie Platons*, p. 34 (B 12/A 12).

³² «Später hingegen nannte man vornemlich das esoterisch, was in dem populären Vortrage, zu dem sich nach der Vermischung der Sophisten mit den sokratischen Philosophen Einige herabließen, nicht konnte mitgetheilt werden, und der Unterschied ging also unmittelbar auf den Vortrag, und nur mittelbar und um jenes willen erst auf den Inhalt», *Über die Philosophie Platons*, p. 34-35 (B 12-13/A 12-13).

³³ *Über die Philosophie Platons*, p. 35 (B 13/A 13).

sóficos que es difícil de entender, esto es, científico o «esotérico»³⁴— es infructuosa en lo referido a Platón, porque todos los escritos platónicos son difíciles de entender, y por tanto Platón «podría haber confiado su sabiduría más difícil y misteriosa [a estos escritos] del mismo modo».³⁵ La visión pitagórica, por otra parte, que implica que Platón habló sobre ciertos asuntos solo dentro de los confines de la Academia y, en principio, nunca por escrito, casi se refuta a sí misma porque «en el campo de la filosofía no podría hallarse nada sobre lo que no pueda encontrarse un juicio en los escritos [de Platón], [expresado] o bien de forma directa y clara, o al menos siguiendo razones (*den Gründen nach*)».³⁶

Dejando a un lado, por el momento, otras diferencias, advertimos que Strauss, que no menciona explícitamente en ‘Enseñanza exotérica’ la crítica de Schleiermacher a estas dos versiones del exoterismo, está de acuerdo con él en su rechazo a ambas. Como Schleiermacher, Strauss pondría objeciones a estos intérpretes de Platón que siguieran (usando la *façon de parler* de Schleiermacher) a los «pitagóricos» o los «sofistas socráticos». Mientras que Strauss y Schleiermacher están convencidos de que los diálogos son la única base para la comprensión de Platón, los dos grupos en cuestión abandonan la *completud material de los diálogos*. Los así llamados pitagóricos —muy parecidos a los discípulos de la escuela de Tubinga-Milán del siglo XX³⁷— no confían en los diálogos sino que recurren a una tradición oral. La oralidad, aunque sea la forma original de comunicación filosófica y, por tanto, una opción concebible para la trasmisión de la enseñanza esotérica,³⁸ tiene grandes defectos: la comunicación oral, además de requerir una estabilidad política permanente³⁹ y una comprensión perfecta por parte de cada sucesor, limita la audiencia potencial a aquellos que resulten ser un eslabón de la cadena de la tradición. Por tanto, no es plausible que la *traditio* oral consiga el objetivo de

³⁴ Desde la obra de JACOB BERNAYS, *Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältniss zu seinen übrigen Werken*, W. Hertz/Bessersche Buchhandlung, Berlín, 1863, los estudiosos alemanes han debatido la cuestión del exoterismo detenidamente a partir del ejemplo de las múltiples pero enigmáticas referencias de Aristóteles a los *exōterikoi logoi*. Parecen haberse puesto de acuerdo en que el término se refiere sobre todo a un género. Véase MICHAEL ERLER, ‘Philosophische Literaturformen’, en *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, J. B. Metzler, Stuttgart y Weimar, 2000, vol. IX, p. 874: «Man wird bei Aristoteles, aber wohl auch schon bei Platon drei Bereiche unterscheiden können, in denen philosophische Texte Verwendung fanden: die literarischen Werke (‘Dialoge’) für die Öffentlichkeit, ‘exoterische’ Übungen oder öffentliche Unterrichtskurse; streng wissenschaftliche Vorträge und Diskussionen innerhalb der Schule». Véase KONRAD GAISER, ‘Exoterisch/esoterisch’, en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1972, vol. II, pp. 865-867.

³⁵ *Über die Philosophie Platons*, p. 35 (B 13/A 13). —La crítica de Schleiermacher a esta visión del exoterismo se dirige también contra Wilhelm Gottlieb Tennemann, uno de los más importantes intérpretes de Platón en ese momento. Según Tennemann, Platón investigó materias «sobre las que prevalecían las nociones más confusas y erróneas, pero que habían adquirido tal reputación en virtud de su antigüedad, de su conexión con verdades sagradas [y] de la protección de los sacerdotes y el estado, que eran consideradas como una propiedad inviolable de la humanidad [worüber die verworrendsten und irrigsten Vorstellungsarten herrschten, welche aber durch ihr Alter, durch ihren Zusammenhang mit heiligen Wahrheiten, durch den Schutz der Priester und des Staates ein solches ehrwürdiges Ansehen erhalten hatten, daß sie für ein unverletzbares Eigenthum der Menschheit galten]». De aquí que Platón «eligiera la forma dialógica con la cual podía decir verdades sin hacerse responsable de ellas [wählte daher die dialogische Form, durch welche er Wahrheiten sagen konnte, ohne sich verantwortlich zu machen]». Basándose en estas consideraciones, Tennemann afirma que es probable que «los escritos de su filosofía esotérica se escribieran de una forma diferente [a la forma dialógica] [die Schriften seiner esoterischen Philosophie in einer anderen Form geschrieben gewesen sind]». WILHELM GOTTLIEB TENNEMANN, *System der Platonischen Philosophie*, J. A. Barth, Leipzig, 1792, vol. I, p. 128. Sobre los escritos esotéricos, cf. asimismo pp. 114, 137, 141, 149, 162-164 y 264-266. Véase también Tennemann, *Geschichte der Philosophie*, J. A. Barth, Leipzig, 1799, vol. II, pp. 205-222.

³⁶ *Über die Philosophie Platons*, p. 36 (B 14/A 13-14). Cf. Platón, *Carta VII*, 341c.

³⁷ Para una breve, pero lúcida introducción a las ideas de esta escuela, véase THOMAS A. SZLEZÁK, ‘The Tübingen Approach’, en *The Continuum Companion to Plato*, ed. de G. A. Press, Continuum, Londres y Nueva York, 2012, pp. 303-305. Por desgracia, la posición de Strauss no fue retratada adecuadamente en la controversia infructuosa entre Szlezák y Tanja Staehler en ‘Plato’s Unwritten Doctrines: A Discussion’, en *Journal of Ancient Philosophy* 8:2 (2014), pp. 160-166. Sobre esta cuestión, véase mi reseña de Melzer, *Philosophy between the Lines*, en *Philosophisches Jahrbuch*, 123/1 (2016), pp. 285-289.

³⁸ En ‘Persecución y arte de escribir’, Strauss deja claro que los filósofos antiguos que quedaron convencidos de la diferencia esencial entre filósofos y no-filósofos tuvieron que elegir entre dos caminos, pero tras esto, discute solo el segundo: «Debían ocultar sus opiniones de todos, salvo de los filósofos, limitándose a la instrucción oral de un grupo cuidadosamente escogido de pupilos o escribiendo sobre el asunto más importante por medio de una *breve indicación*», ‘Persecución y arte de escribir’, pp. 69-70.

³⁹ Cf. ‘Persecución y arte de escribir’, p. 69.

preservar una *traditum* sin distorsionar a través del tiempo para su pretendida audiencia.⁴⁰ Estas consideraciones ilustran que la observación del Sócrates de Platón de que los escritos son naturalmente accesibles a todos los que puedan leer es una advertencia pero también una promesa.⁴¹

Mientras que los pitagóricos y sus sucesores modernos hacen añicos la completud material de los diálogos asumiendo la existencia de una tradición oral que comunica ciertos asuntos «esotéricos» con independencia de los escritos, los sofistas socráticos cometen el mismo error pero de otra forma. De acuerdo con su concepción, los libros «exotéricos» están dirigidos a lectores no especialistas ajenos a la escuela, mientras que otros escritos son «esotéricos», esto es, dirigidos a los estudiantes de la escuela. Así, la tarea principal del intérprete es distinguir entre los dos géneros y apartar⁴² todos los libros pertenecientes al primero, por contener exclusivamente asuntos «exotéricos, sin apenas valor filosófico.⁴³ Esta forma cruda de dividir la audiencia dual en dos mediante tarjetas de pertenencia es problemática, no solo porque toda escuela exitosa ha de incluir cierta variedad de discípulos,⁴⁴ sino porque es de esperar que todo escrito se convierta en público con el tiempo. Su sola precariedad política hace este «exoterismo» impracticable. Por consiguiente, Strauss se daba perfecta cuenta de que en caso de necesidad de exoterismo, «ninguna exposición escrita puede ser esotérica estrictamente hablando».⁴⁵

⁴⁰ Cf. PLATÓN, *Fedro* 277 a2 y 276 d4. —En el manuscrito, Strauss tachó una afirmación que parece volver esta línea de argumentación contra Schleiermacher mismo: «[Schleiermacher] olvida el hecho de que Platón no ha escrito sus diálogos solo para sus pupilos, sino como una propiedad de todas épocas, o que no todos los lectores de Platón son pupilos de Platón» ('Exoteric Teaching', p. 280, n. 50). Para κτῆμά τε ἐς αἰεὶ, véase TUCÍDIDES, *Historiae* I.22.4.

⁴¹ Platón, *Fedro*, 275d9-e3. Cf. 'Persecución y arte de escribir', p. 70.

⁴² De acuerdo con una tradición extendida, aunque aparentemente espuria, Andrónico de Rodas, el undécimo sucesor de Aristóteles como director del Liceo, no incluyó los escritos «exotéricos» en su edición de las obras de Aristóteles. —Como he indicado en la nota 34, el uso de Aristóteles de *exōterikoi logoi* ha llevado a creer a muchos estudiosos que el término se refiere siempre a un género de escritos. Esta visión, que ignora por completo el hecho crucial de que no hay un antónimo coherente de lo «exotérico» en el *corpus Aristotelicum*, se puede refutar con facilidad según *Física* Δ 10 (217 b29 y ss.)

⁴³ La crítica de Hegel a la noción de exoterismo de Tennemann (cf. *supra* nota 35) en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía* subraya que la división material entre enseñanza exotérica y esotérica es absurda: «Wie einfältig! Das sieht aus, als sei der Philosoph im Besitz seiner Gedanken wie der äußerlichen Dinge. Die Gedanken sind aber ganz etwas anderes. Die philosophische Idee besitzt umgekehrt den Menschen. Wenn Philosophen sich über philosophische Gegenstände explizieren, so müssen sie sich nach ihren Ideen richten; sie können sie nicht in der Tasche behalten. Spricht man auch mit einigen äußerlich, so ist die Idee immer darin enthalten, wenn die Sache nur Inhalt hat. Zur Mitteilung, Übergabe einer äußerlichen Sache gehört nicht viel, aber zur Mitteilung der Idee gehört Geschicklichkeit. Sie bleibt immer etwas Esoterisches; man hat also nicht bloß das Exoterische der Philosophen. Das sind oberflächliche Vorstellungen [¿Qué simpleza! Parece como si el filósofo poseyera sus pensamientos de la misma forma que posee cosas externas. Pero los pensamientos son algo muy distinto. Sucede al contrario, la idea filosófica está en posesión del ser humano. Cuando los filósofos profundizan en temas filosóficos, tienen que seguir [el curso de] sus ideas; no pueden guardárselas en los bolsillos. Incluso cuando es dicha externamente (äußerlich) a algunas personas, la idea debe estar contenida [en este discurso], si la materia (Sache) ha de tener algún contenido. No cuesta mucho aprehender un objeto externo (Sache), pero la comunicación de una idea requiere habilidad. La idea permanece siempre como algo esotérico; así, no se tiene meramente lo exotérico (das Exoterische) de los filósofos. Estas nociones son superficiales]», *Werke*, ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986, vol. XIX, p. 21-22. Véanse también pp. 76-77: «Man muß nicht etwa den Unterschied machen, als ob Platon zwei solche Philosophien hätte: eine für die Welt, für die Leute; die andere, das Innere, aufgespart für Vertraute. Das Esoterische ist das Spekulative, das geschrieben und gedruckt ist und doch ein Verborgenes bleibt für die, die nicht das Interesse haben, sich anzustrengen. Ein Geheimnis ist es nicht und doch verborgen [No se tiene que hacer la distinción [de lo esotérico y lo exotérico] como si Platón tuviese dos filosofías: una para el mundo, para la gente; la otra, la interna, para los fidedignos. Lo esotérico es lo especulativo que está escrito e impreso y sin embargo permanece escondido para aquellos que tienen poco interés en esforzarse. No es un secreto pero aun así está oculto]». Cf. la referencia de Strauss a Hegel en 'Later Plan of Exoteric Teaching', p. 291.

⁴⁴ Sin perder de vista las fuerzas centrífugas dentro de la escuela filosófica que Strauss mismo fundó, Heinrich Meier escribe en su 'Preface to the American Edition', en *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, trad. de Marcus Brainard, Cambridge University Press, 2006, p. xix: «Para la escuela, no menos que para la comunidad, sigue siendo cierto que se debe comunicar de forma diferente a diferentes destinatarios, que entienden la enseñanza de forma diferente y lo transmiten de forma diferente». Cf. p. 15 con pp. xvii-xx. —Para la propia crítica de escuelas filosóficas de Strauss, véase su 'Restatement on Xenophon's *Hiero*', en *On Tyranny*, pp. 194-196.

⁴⁵ *Persecution and the Art of Writing*, p. 187. Cf. 'On a New Interpretation of Plato's Political Philosophy', en *Social Research* 13 (1946), p. 349: «De acuerdo con la *Carta VII*, así como con el *Fedro*, ningún escrito compuesto por un hombre serio puede ser demasiado serio». Cf. *Carta VII* 344 c1-d2 y *Fedro* 276 d1-e3 y 277 e5-278 b4.

Tras desacreditar estas dos concepciones del exoterismo en la introducción a su traducción de los diálogos platónicos, Schleiermacher menciona una tercera postura que no se adscribe a un grupo específico y que ni siquiera considera que merezca una discusión detallada: «Y aquellos que de hecho retrotraen la distinción entre lo esotérico [y lo exotérico] meramente a la querella con el politeísmo y con la religión popular, disuelven [*aufheben*] de hecho [la distinción] por completo y, o bien la convierten en una protección legal [*rechtliche Verwahrung*] —que sería del todo insuficiente porque los principios de Platón sobre este tópico están expresados con suficiente claridad en sus escritos, de tal modo que apenas resulta creíble que sus pupilos pudieran necesitar una enseñanza adicional, cuya publicación quisiera evitar— o bien la convierten en un espectáculo infantil [*kindische Veranstaltung*], que se deleita diciendo en voz alta detrás de unas puertas cerradas lo que podría decir públicamente aunque solo en voz baja».⁴⁶ Esta afirmación provee a Strauss del primer punto débil para su ataque al argumento de Schleiermacher en ‘Enseñanza exotérica’, debido únicamente a que Schleiermacher evitara llamar al pan pan, fue capaz de prestar credibilidad a la visión de que Platón se abstuvo de practicar la «protección legal», es decir, que Platón se abstuvo de correr un velo sobre su rechazo a los dioses de la ciudad aunque esa impiedad estuviese prohibida en Atenas bajo pena de muerte.⁴⁷ La ambigüedad de la expresión «politeísmo y la religión popular» permite a Schleiermacher, según Strauss, mantener que los principios de Platón sobre el tópico son fácilmente reconocibles en sus escritos. Sin embargo, «si Schleiermacher hubiera usado la expresión menos ambigua de *creencia en la existencia de los dioses que adoraba la ciudad de Atenas* no habría podido decir que la oposición de Platón a esa creencia se expresa con claridad en sus escritos».⁴⁸ Así, Strauss no solo pone en cuestión la crítica de Schleiermacher al exoterismo por razones de precaución política, sino que también provee de un punto de apoyo para el argumento a favor del exoterismo que había de elaborar de modo más prominente en ‘Persecución y arte de escribir’: si un escritor trata de ocultarle al censor una opinión por miedo a la persecución, y a la vez quiere comunicar sus verdaderos pensamientos al lector, debe escribir de tal manera que consiga ambos fines.⁴⁹

En cualquier caso, la objeción más importante que Strauss hace a Schleiermacher es otra. En ‘Persecución y arte de escribir’, Strauss deja claro en *passant* que la objeción principal de Schleiermacher contra aquellas interpretaciones que distinguen entre las enseñanzas exotérica y esotérica de Platón es su «argumento insólitamente capaz [...] de que solo hay una enseñanza platónica».⁵⁰ De hecho, los escritos de Schleiermacher sobre Platón subrayan una y otra vez la unidad del pensamiento de Platón, que se refleja en la unidad de su enseñanza,⁵¹ y Schleiermacher reprocha a los que distinguen entre la enseñanza exotérica y la esotérica que destruyan esa unidad.⁵² Al mismo tiempo, Schleiermacher no deja simplemente de lado las dificultades de interpretar a Platón, que han conducido a algunos estudiosos a negar la unidad de la filosofía de Platón de la presentación de ésta. De acuerdo con lo dicho por Strauss en ‘Enseñanza exotérica’, Schleiermacher explica la apariencia de multiplicidad en Platón que ha confundido a muchos estudiosos, afirmando que mientras que hay una sola enseñanza platónica, hay «por decirlo así, un número infinito de niveles de comprensión de esa ense-

⁴⁶ *Über die Philosophie Platons*, p. 36 (B 14/A 14).

⁴⁷ «Sócrates fue ejecutado por no creer en los dioses de Atenas, en los dioses de la ciudad. Al considerar y reconsiderar este hecho, captamos la razón decisiva por la que la vida política y la filosófica, aunque compatibles con casi todos los propósitos prácticos, son incompatibles en última instancia: la vida política, si se toma en serio, significa la creencia en los dioses de la ciudad y la filosofía es la negación de los dioses de la ciudad. [...] En los tiempos de Jenofonte, la impiedad constituía una ofensa criminal. Luego la filosofía, que es esencialmente incompatible con la aceptación de los dioses de la ciudad, estaba como tal sujeta a persecución. Los filósofos tenían así que ocultar, si no el hecho de que eran filósofos, al menos el hecho de que no eran creyentes» (*The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon*, p. 531 y ss., p. 534).

⁴⁸ ‘Enseñanza exotérica’, p. 46.

⁴⁹ Para la primera versión elaborada de este argumento, cf. *The Spirit of Sparta and the Taste of Xenophon*, p. 534. Resulta notable que Strauss indique en ese mismo artículo las limitaciones de este argumento: «En todo caso, manifestaríamos un concepto demasiado bajo de los escritores filosóficos del pasado si consideráramos que ocultaron sus pensamientos solo por miedo a la persecución o a la muerte violenta» (p. 535; las cursivas son mías). Para un *caveat* similar, cf. *Persecution and the Art of Writing*, p. 17.

⁵⁰ ‘Persecución y arte de escribir’, p. 62. La cursiva es mía.

⁵¹ Véase en particular *Über die Philosophie Platons*, pp. 31-32 (B 9-10/A 9-10).

⁵² Véase *Über die Philosophie Platons*, pp. 34-35 (B 12-13/A 12-13).

ñanza: la enseñanza que el principiante comprende inadecuadamente y que solo el estudiante perfectamente capacitado de Platón comprende adecuadamente es la misma».⁵³

Así, la aparente multiplicidad que ensombrece la unidad subyacente se debe al proceso de comprensión. En este proceso, el lector comienza por una comprensión imperfecta y, por tanto, fragmentaria de la enseñanza, que a partir de entonces mejorará *ad infinitum*, de forma gradual y continua. Mientras que la comprensión cambia, la enseñanza que se comprende sigue siendo la misma. Platón asegura, según Schleiermacher, que esta mejoría continuamente en curso de la comprensión del lector tiene el carácter de una «autoactividad (*Selbsttätigkeit*)».⁵⁴ Platón fuerza a sus lectores, o —con mayor precisión— a algunos de sus lectores, a pensar por sí mismos escribiendo en la forma literaria del diálogo, esto es, sin enseñar directamente lo que el lector está buscando en un tratado, sino «exponiendo el alma [del lector] a la necesidad de buscar [el fin de la investigación] y a guiar [el alma] al camino donde puede encontrarse».⁵⁵ Por este motivo, Platón, en la presentación de Schleiermacher, primero lleva al lector a darse cuenta de su estado de ignorancia para después transmitirle el pensamiento propiamente dicho de dos maneras. Esta comunicación indirecta se consigue 1) «tejiendo contradicciones en un acertijo para el cual el pensamiento planeado es la única solución posible» y dejando «de una manera aparentemente extraña y accidental tales alusiones que serán halladas y entendidas solo por aquel que busque genuina e independientemente»,⁵⁶ o 2) disfrazando «la verdadera investigación con otra [investigación], no como con un velo sino con una piel añadida (*angewachsenen Haut*), que oculta al [lector] desatento (*dem Unaufmerksamen*) y solo a él aquello que realmente debe ser observado o encontrado, pero que para el [lector] atento (*dem Aufmerksamen*) afila y somete el sentido para la coherencia interna».⁵⁷

A primera vista, las observaciones de Schleiermacher sobre los dos tipos de recursos literarios —por una parte, enseñando mediante acertijos, contradicciones y breves indicaciones, y por otra obrando una diferenciación significativa entre el primer plano y el trasfondo del texto— parece acercarse mucho a la propia forma de Strauss de leer a Platón. Como era de esperar, Strauss alaba a Schleiermacher por hacer «cinco o seis observaciones acertadas y extremadamente importantes sobre los recursos literarios de Platón, cuya sutileza, hasta donde yo conozco, no ha sido superada, ni siquiera igualada, desde entonces».⁵⁸ Esta proximidad entre los dos pensadores muestra sobre todo que, a diferencia de muchos otros intérpretes, tanto Schleiermacher como Strauss creen que la forma literaria del diálogo, que une las ventajas de la comunicación hablada y escrita, es la respuesta de Platón a la crítica de Sócrates a la escritura en los intercambios finales del *Fedro*.⁵⁹ Una segunda mirada, no obstante, muestra un desacuerdo profundo entre Schleiermacher y Strauss, que se manifiesta de dos modos. Primero, mientras que Schleiermacher acentúa el carácter continuo del proceso de comprensión, de acuerdo con Strauss la comprensión no se caracteriza por la continuidad sino por la discontinuidad. Segundo, lo que Schleiermacher toma como una multiplicidad ilimitada de grados de conocimiento se vuelve en la concepción de Strauss una duplicidad estricta de la enseñanza platónica.

La asunción de la continuidad de la comprensión es la premisa que, a los ojos de Strauss, causó que Schleiermacher malinterpretara a Platón: «Schleiermacher asume tácitamente que el camino desde el comienzo [del proceso de comprensión] hasta el final es continuo, mientras que, según Platón, la filosofía presupone

⁵³ 'Enseñanza exotérica', pp. 45-46. La cursiva es mía. En el manuscrito se lee «grados de comprensión», que muestra de forma más clara que «niveles de comprensión» la conexión de esta afirmación con la que aparece en el ensayo más tarde: «La diferencia entre el principiante y el filósofo (puesto que el estudiante perfectamente capacitado de Platón no es otra cosa que el genuino filósofo) es una diferencia de clase y no de grado» (p. 47; cf. *Reorientation*, p. 280 y ss.).

⁵⁴ *Über die Philosophie Platons*, p. 40 (B 19/A 19). Cf. también pp. 39, 41-42, 60 y 110. Sobre el automovimiento del alma, véase, por ejemplo, *Fedro* 245 c5-246 a1.

⁵⁵ *Über die Philosophie Platons*, p. 41 (B 20/A 20). Sobre la retórica como *psychagōgia*, véase *Fedro* 261 a7 en adelante, y 271 c10 en adelante. Cf. también *Gorgias* 452 e9-453 a5; GORGAS, *Encomio de Helena*, así como mi recensión del estudio de la hermenéutica de Strauss por parte de Ulrike Weichert en el *Journal for the History of Modern Theology*, 21, 1/2 (2014), p. 302.

⁵⁶ *Über die Philosophie Platons*, p. 41 (B 20/A 20).

⁵⁷ *Über die Philosophie Platons*, p. 41-42 (B 20/A 20).

⁵⁸ 'Enseñanza exotérica', p. 45.

⁵⁹ Cf., por ejemplo, Schleiermacher, *Über die Philosophie Platons*, p. 40 (B 18-19/A 18-19) con *The City and Man*, RandMcNally, Chicago, 1964, p. 52 y ss. Resulta notable que en el *Fedro* (258 d1-2), el Sócrates de Platón no considere los discursos escritos como algo vergonzoso (*aischron*) en sí mismo. Cf. 277 d1-278 b4.

una verdadera conversión, i. e. una ruptura absoluta con la actitud del principiante». ⁶⁰ Al contrario de Platón, Schleiermacher describe la estructura fenomenológica de la comprensión no como una *periagōgē* sino como un proceso continuo. Mientras que Schleiermacher podría argumentar que estuvo obligado a separarse de la visión de Platón (dado que Platón podría estar equivocado sobre la estructura de la comprensión), Strauss muestra el precio que Schleiermacher tuvo que pagar para comprender a Platón supuestamente mejor de lo que Platón se comprendió a sí mismo. La asunción de Schleiermacher de la continuidad no solo lo habría cegado a «la diferencia entre la moralidad del principiante y la moralidad del filósofo, i. e. a la diferencia que está en el fondo de la diferencia entre la enseñanza esotérica y la exotérica», ⁶¹ sino también ante la misma forma de exoterismo que, a ojos de Strauss, empleaba Platón. Esta forma de exoterismo, por llegar al segundo punto de desacuerdo entre Schleiermacher y Strauss, es compatible tanto con la completud material de los diálogos como con la unidad del pensamiento del autor, porque junta en uno y el mismo texto los dos tipos de enseñanza, dirigido cada uno de ellos a una audiencia diferente. ⁶² Las afirmaciones explícitas que el autor deposita a simple vista en la superficie del texto porta una enseñanza, mientras que la otra se indica solo «entre líneas». Esta duplicidad de la presentación es la razón por la cual el proceso por el que el lector llega a comprender el texto se caracteriza por la discontinuidad y no por la continuidad.

En oposición a Schleiermacher, Lessing hubiera estado completamente de acuerdo con Strauss en los dos puntos en cuestión. Su «haber experimentado qué es la filosofía y los sacrificios que exige» ⁶³ —una experiencia que Strauss llama «conversión» ⁶⁴ — lleva a Lessing, según ‘Enseñanza exotérica’, «directamente a la distinción entre dos clases de hombres, los filósofos y los que no lo son, y con ello a la distinción entre las dos formas de presentar la verdad». ⁶⁵ En otras palabras, Lessing coincidía con la concepción de Strauss de la afirmación de la hermenéutica de Platón, de acuerdo con la cual el avance desde la enseñanza superficial de un libro a su enseñanza «oculta» es experimentada por el lector como algo parecido a un giro. ⁶⁶ Pero mientras en ‘Enseñanza exotérica’ el acuerdo con Lessing sobre la duplicidad estricta del exoterismo se justifica con ayuda de citas inconfundibles de *Ernst und Falk* y de los escritos sobre Leibniz, Strauss ilustra su acuerdo sobre la discontinuidad experiencial de la comprensión recurriendo a la fractura en la vida de Lessing en torno a 1771. ⁶⁷

⁶⁰ ‘Enseñanza exotérica’, p. 47.

⁶¹ ‘Enseñanza exotérica’, pp. 48-49. —La discusión más radical de Strauss de este problema, que surge en Platón como la diferencia entre *aretai politikai* y la virtud genuina (e.g. *Fedro* 82 a10–b3), puede encontrarse en ‘The Law of Reason in the *Kuzari*’, en *Persecution and the Art of Writing*. Cf. especialmente p. 139: «Apenas resulta necesario añadir que esta es la concepción del carácter no-categorico de las reglas de conducta social que permite al filósofo sostener que, quien se ha convertido en filósofo, debe adherirse en sus hechos y palabras a una religión a la que no se adhiere en sus pensamientos; es esta concepción, mantengo, la que subyace al exoterismo de los filósofos». La cursiva es mía.

⁶² En su reseña de *Platons Werke* de Schleiermacher, el filólogo clásico August Boeckh critica el rechazo del exoterismo de Schleiermacher, sugiriendo, de paso, una alternativa: de acuerdo con Boeckh, la verdadera enseñanza de Platón que comunica de forma directa en la Academia puede encontrarse en algunas, “«esquinas» más o menos “oscuras” (*mehr oder weniger ‘dunklen Winkeln’*)» de sus escritos: «Hiernach beruht der Unterschied des Esoterischen und Exoterischen zwar nicht auf den Gegenständen, aber doch auch nicht auf der äusseren Form des Vortrages allein, sondern auf dem höheren oder minderen Grade der unumhüllten, wissenschaftlichen Darlegung, so, dass das Exoterische, wie der Mythos, eine äusserliche angreifliche Seite hat, von welcher es die Uneingeweihten nehmen, aber auch einen innerlichen Sinn, der nur Esoterischen verständlich ist [...]. Platon [müsste sich in seinen Schriften] auf die wunderlichste Weise geziert haben, wenn er nichts Esoterisches gehabt hätte [Por esto, la diferencia entre lo esotérico y lo exotérico no se basa únicamente en los objetos ni en la forma externa de la presentación, sino en el grado mayor o menor de la explicación científica desvelada, de tal forma que lo exotérico, como el mito, tiene un lado externamente manifiesto, que aceptan los no iniciados, pero también tiene un significado interno, que es inteligible solo para el iniciado [...]. Platón [en sus escritos] habría actuado tímidamente de una manera extraña si no hubiera tenido [enseñanza] esotérica (*nichts Esoterisches*)]». AUGUST BOECKH, *Kritik der Übersetzung des Platon von Schleiermacher* (1808), en *Gesammelte kleine Schriften*, ed. de F. Ascherson y P. Eichholtz, Leipzig, B. G. Teubner, 1872, vol. 7, p. 7, cf. pp. 4-9.

⁶³ ‘Enseñanza exotérica’, p. 49.

⁶⁴ ‘Enseñanza exotérica’, pp. 47 y 49; cf. asimismo *Reorientation*, 283, nota 79.

⁶⁵ ‘Enseñanza exotérica’, p. 49.

⁶⁶ Seth Benardete resalta esta estructura de comprensión cuando escribe en ‘Strauss sobre Platón’, *infra*: «Algo sucede en un diálogo platónico cuando lo revolucionariamente inesperado es equivalente a la *periagōgē*, como Sócrates lo llama, a la filosofía misma».

⁶⁷ Alguno de sus contemporáneos observaron también la fractura en la vida de Lessing. Cf. Johann Gottlieb Fichte, *Friedrich Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen*, en *Gesamtausgabe*, ed. de Reinhard Lauth and Hans Gliwitzky, Stuttgart y Bad Cannstatt, 1988, vol.

Mientras que se pueden reunir un gran número de pruebas a favor de la interpretación de Strauss sobre la fractura de Lessing, existe también una prueba casi incontestable proveniente de Lessing mismo que apoya la afirmación original de Strauss. El acuerdo respecto a la discontinuidad del exoterismo se ve con claridad, por ejemplo, en la aprobación enérgica por parte de Lessing de la afirmación de Clemente de Alejandría de que un autor cuidadoso puede llevar a sus lectores a la verdad que indica en lo escrito lo que no está escrito (*epi tēn alētheian tēn eggraphōs ta agrapha dēlousan*).⁶⁸ Comentando este pasaje, escribe Lessing: «Aquel que no aprende nada de los libros salvo lo que puede encontrarse en sus páginas, no ha hecho ni siquiera medio uso de ellos. Aquel a quien los libros no hacen capaz de aprender a comprender y juzgar también lo que no contienen, cuya mente no está afilada e iluminada por los libros, casi daría lo mismo que no hubiese leído ninguno». ⁶⁹ Otro signo, tal vez menos sutil, de la notable concordancia entre Strauss y Lessing es que este — que carecía por completo de la impertinente familiaridad con los antiguos tan común en el filohelenismo del pensamiento alemán⁷⁰ — llamó a la experiencia posibilitada por tales libros tan cuidadosamente escritos «el desarrollo platónico (*die Platonische Entwicklung*)». ⁷¹

Por supuesto, la misma descripción metafórica de la experiencia hermenéutica como *periagōgē* necesita ser interpretada⁷² y puede ilustrarse mejor mediante el uso de otro ejemplo. En ‘Persecución y arte de escribir’, Strauss enumera bastantes desacuerdos concretos entre los historiadores modernos y sus predecesores, basados en los principios de la erudición moderna.⁷³ Uno de estos ejemplos es la brecha entre las interpretaciones antiguas y las más recientes de la actitud de Thomas Hobbes hacia la religión: Strauss afirma que mientras que en el pasado muchos «filósofos y teólogos creían que Thomas Hobbes era ateo», muchos historiadores contemporáneos «rechazan tácita o explícitamente esa visión». ⁷⁴ En una nota al pie a esa afirmación, Strauss hace referencia a las publicaciones de cinco estudiosos contemporáneos que se oponen a la vieja opinión de que Hobbes era ateo. Entre estos estudios está su propio libro *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft*, publicado hacía más de una década, en el cual Strauss afirma que Hobbes, aunque rozaba el ateísmo, no era «un ateo en el sentido teórico del término». ⁷⁵ Con la referencia a su propio libro en la nota al pie de ‘Persecución y arte de escribir’, Strauss alude meramente a su anterior error de interpretación y reciente revisión de la actitud de Hobbes hacia la religión, que desarrollaría más tarde en detalle. ⁷⁶ El motivo de esta autocrítica es la ilustración de la típica consecuencia del rechazo del exoterismo. La concepción de que solo hay una doctrina para todo propósito práctico lleva a tomar las palabras del autor al pie de la letra. Con esto, el lector cierra los ojos ante el hecho de que los autores del pasado escondieron sus pensamientos por razones políticas, filosóficas y didáctica, o que no todo el mundo ha venido al mundo

I.7, p. 441.

⁶⁸ Cf. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I, cap. I, 10, I.

⁶⁹ LESSING, *Sogenannte Briefe an verschiedene Gottesgelehrten, die an seinen theologischen Streitigkeiten auf eine oder andere Weise teil zu nehmen beliebt haben*, en *Werke und Briefe*, vol. 10, p. 196: «Wer aus den Büchern nichts mehr lernt, als was in den Büchern steht, der hat die Bücher nicht halb genutzt. Wen die Bücher nicht fähig machen, daß er auch das verstehen und beurteilen lernt, was sie nicht enthalten; wessen Verstand die Bücher nicht überhaupt schärfen und aufklären, der wäre schwerlich viel schlimmer dran, wenn er auch gar keine Bücher gelesen hätte».

⁷⁰ Para conseguir una comprensión preliminar del papel de Lessing en la *querelle des Anciens et des Modernes*, cf. el comentario sobre el *Werther* de Goethe en su carta a Johann Joachim Eschenburg, 26 de octubre de 1774, en *Werke und Briefe*, vol. I 1/2, p. 667.

⁷¹ Lessing, *Sogenannte Briefe an verschiedene Gottesgelehrten*, p. 196.

⁷² Cf. BÉNARDÉTE, ‘Strauss sobre Platón’, *infra*: «No puede haber un método (*methodos*) de pensamiento en el razonado proseguir (*metienai*) del pensamiento».

⁷³ En el párrafo central del ensayo, Strauss enumera siete artículos: 1) la distinción entre antiguos y modernos, 2) la actitud de Averroes hacia la religión, 3) la actitud de los médicos griegos hacia la religión, 4) la distinción entre enseñanza exotérica y esotérica, 5) la actitud de Eusebio de Cesárea hacia la religión, 6) la actitud de Thomas Hobbes hacia la religión y 7) la lucidez del plan de *De l'esprit des lois* de Montesquieu. Cf. ‘Persecución y arte de escribir’, pp. 61-63.

⁷⁴ ‘Persecución y arte de escribir’, p. 62.

⁷⁵ *Gesammelte Schriften*, vol. I, p. 145.

⁷⁶ ‘On the Basis of Hobbes’s Political Philosophy’, en *What Is Political Philosophy?*, pp. 182-189. Cf. *Natural Right and History*, p. 199, nota 43. Sobre el enfoque de Strauss y Hobbes, véase la nota 77 en Heinrich Meier, ‘Die Erneuerung der Philosophie und die Herausforderung der Offenbarungsreligion’, p. 86 y ss.

para dar testimonio de la verdad ante todo el mundo.⁷⁷ Pensar en los motivos que inducirían a un escritor a presentar su pensamiento de una manera dual para una audiencia dual puede equivaler a un cambio de orientación completo de la propia comprensión de ese autor, cosa que Strauss sabía de primera mano. Mientras que el Hobbes del joven Strauss era agnóstico, el Strauss maduro lo entendió como un filósofo que «se expresaba poniendo gran cuidado en escritos que publicaba con su propio nombre junto al título», pero que anticipaba en su pensamiento la infame obra herética de Hermann Samuel Reimarus, que fue publicada por Lessing un siglo después.⁷⁸

Aún más llamativa que la reevaluación de Hobbes es, sin embargo, la revolución en la comprensión de Maimónides por parte de Strauss. Aunque Strauss se refirió a él como un «judío creyente» en *Die Religionskritik Spinozas*,⁷⁹ una serie de cuidadosos estudios escritos durante la década de 1930 sacaron a la luz al Maimónides filósofo.⁸⁰ Según lo veía Strauss, esta nueva interpretación de Maimónides surgida de un *aperçu* de Platón fue crucial para el desarrollo de su propia comprensión del exoterismo.⁸¹ El hecho de que ni Maimónides ni Hobbes desempeñaran un papel decisivo en el ensayo ‘Enseñanza exotérica’, al contrario que Lessing, más que mostrar que el ensayo debe entenderse como un suplemento autobiográfico que informa al lector de otra fuente de los pensamientos de Strauss, enseña que la *periagōgē*, que asociamos con el nombre de Platón se puede experimentar estudiando a filósofos de cualquier tiempo y lugar.

⁷⁷ Los autores cristianos siempre han usado «leche» y no «vianda», para comunicar la Única Verdad. Usando los ejemplos de Agustín y Tomás de Aquino, Frederick J. Crosson ha dejado este punto muy claro, pero subraya también las diferencias entre la tradición filosófica del exoterismo y la tradición cristiana de la enseñanza «latente»: «Una diferencia central es que en la tradición cristiana la enseñanza manifiesta expresada en similitudes y metáforas y parábolas intenta comunicar la verdad, dar testimonio de la verdad, de una forma que pueda ser entendida (al menos en parte) por todos. Solo hay una doctrina, presentada en diferentes profundidades de significado a las dos audiencias» (‘Esoteric versus Latent Teaching’, en *Review of Metaphysics* 59:1 [2005], p. 86).

⁷⁸ *What Is Political Philosophy?*, p. 189.

⁷⁹ *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pp. 238 y 254.

⁸⁰ Véase, sobre todo, el artículo ‘The Literary Character of the *Guide of the Perplexed*’, escrito en 1938 pero publicado por vez primera en *Essays on Maimonides: An Octocentennial Volume*, ed. de S. Wittmayer Baron, Columbia University Press, Nueva York, 1941, pp. 37-91 (= *Persecution and the Art of Writing*, pp. 38-94). Para el papel que desempeñó Maimónides en la comprensión del exoterismo de Strauss, cf. también ‘Der Ort der Vorsehungslehre nach der Ansicht Maimunis’, en *Gesammelte Schriften*, vol. 2, pp. 183-187 y ‘Quelques remarques sur la science politique de Maïmonide et de Fârâbî’, pp. 137-138, 144-145, 148, 152-156; véase p. 134, n. 28 con la nota al margen de Strauss (p. 160). Véase Leo Strauss, *El libro de Maimónides*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Pre-Textos, Valencia, 2012.

⁸¹ Cf. ‘Rendición de cuentas’, p. 165: «Al principio, Maimónides era completamente ininteligible para mí. Vislumbré la luz por primera vez cuando me concentré en la profetología y, por consiguiente, en la profetología de los filósofos islámicos que lo habían precedido. Un día, leyendo en una traducción latina el tratado de Avicena *Sobre la división de las ciencias*, me encontré con esta frase (que cito de memoria): las Leyes de Platón son la obra de referencia sobre la profecía y la revelación. Entonces empecé a entender la profetología de Maimónides y, circunstancialmente, creo, la *Guía de perplejos* en su conjunto. Maimónides no se llama nunca a sí mismo filósofo; se presenta como adversario de los filósofos. Usó un tipo de escritura que, en el preciso sentido del término, es exotérica». Véase AVICENNA, ‘On the Divisions of the Rational Sciences’, en *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, ed. de J. Porens y J. C. Macfarland, Cornell University Press, Ithaca, 2011, p. 75.