

Leo STRAUSS, *THE POLITICAL PHILOSOPHY OF
HOBBES. ITS BASIS AND ITS GENESIS*
(1936)¹

Josep MONSERRAT MOLAS

1. *L'aproximació straussiana a Hobbes.* Segons ens explica el mateix Leo Strauss en el Prefaci de l'edició alemanya del seu llibre sobre Hobbes, va veure's impulsat a estudiar el filòsof anglès després d'assistir al curs de Julius Ebbinghaus sobre les doctrines socials de la Reforma i de les Llums a la Universitat de Friburg el semestre d'estiu de 1922. Ebbinghaus creia que tot allò significatiu en l'obra de Hobbes havia estat «dépassé» en el sentit del kantisme. Contràriament, Carl Schmitt, a «El concepte de la política» (1927), afirmava que Hobbes era «de lluny, el més gran i, sens dubte, l'únic pensador real a fer de la política un sistema»². La valoració divergent sobre Hobbes entre els erudits se situà, pel que fa a Strauss, en el moment en el qual tot just encetava una recerca sobre els inicis de la crítica bíblica al segle disset, en concret sobre el *Tractatus Theologico-Politicus* de Spinoza, investigació que obriria el que esdevindria el tema de les seves recerques sota la fórmula del problema teològic-polític³. Per a Strauss, la qüestió a estudiar sembla prendre forma sota el tríptic conceptual política, religió, filosofia. Només a partir de la radicalització del primer d'aquests conceptes cercarà de fer emergir la necessitat d'un filosofar que concedirà al pensament la possibilitat d'obrir-se al religiós sense recaure en un mer acte de la voluntat. La trajectòria de Leo Strauss⁴ partia de l'estudi de Spi-

1. Leo STRAUSS, *The political philosophy of Hobbes*, Oxford: The Clarendon Press, 1936, traducció anglesa d'Elsa M. Sinclair [Chicago & London: Chicago U.P., 1966, 2^a edició]. L'edició alemanya es publicà posteriorment: *Hobbes politische Wissenschaften*, Neuwied a. R. & Berlin: Hermann Luchterhand Verlag, 1964.

2. Hobbes era tema d'estudi a l'Alemanya posterior a la Gran Guerra: Ferdinand TÖNNIES, *Thomas Hobbes. Leben und Lehre*, 1925 [1896¹, 1912²]; Max HORKHEIMER, *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, 1930; Franz BORKENAU, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, 1934. Carl Schmitt, abans del seu llibre sobre Hobbes, hi fa referència substancial a *Die Diktatur*, 1921, i a «Der Begriff des Politischen», *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1927: aquesta és l'obra sobre la qual s'iniciarà l'escriptura straussiana sobre Hobbes en la forma d'«anotacions».

3. Vegeu el *Preface to the English Translation*, a L. STRAUSS, *Spinoza's Critique of Religion* (1965) p. 15, 27.

4. Per a una visió global del pensament i l'obra de Leo Strauss poden consultar-se amb profit els recents llibres de Carlo Altini i Antonio Lastra, els quals serveixen també d'excel·lents introduccions, a la vegada que donen una ponderada valoració crítica, als estudis straussians: C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Bologna: il Mulino, 2000; A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo*

noza i Maimònides, i en una primera etapa tractà, en una perspectiva contextualment jueva, la problemàtica de la Raó i la Revelació juntament amb els fonaments de la filosofia política moderna. Aquestes dues vessants conformaren la seva preocupació: el problema teològic-polític⁵. L'estudi de la filosofia política clàssica esdevingué la seva tasca principal quan s'adonà que tota la filosofia política moderna descansava en una crítica de la filosofia clàssica. És per a entendre els moderns, i per a entendre'ns a nosaltres mateixos, que Strauss es concentrà els últims anys de la seva vida en la figura de Sòcrates, la qual representa l'inici de la filosofia política i el destí tràgic de la filosofia en la ciutat. Hobbes prefigura en la trajectòria de Strauss un moment d'aprofundiment en les tensions inicials de la filosofia política moderna. Hi acudí partint de Spinoza, fent així patent el deute que aquest darrer tenia amb l'anglès i que moltes vegades s'ha menystingut. Hi acudí, també, com a resultat explícit del debat amb l'obra de Carl Schmitt *Sobre el concepte de la política*⁶.

2. *Els inicis crítics de l'estudi de Hobbes*. El magnífic estudi de Heinrich Meier⁷ ens ha ensenyat, entre moltes altres coses, com Leo Strauss es pren seriosament allò que Schmitt té per seriós de la vida, i com així fa notar

Strauss, Murcia: Res Publica, 2000. Per fer-se una idea parcial de la multitud de camps que abasten els estudis sobre Strauss pot consultar-se l'edició del Col·loqui Internacional que va tenir lloc a la Sorbona el 1998 dedicat a l'art d'escriure straussià: *Leo Strauss: Art d'écrire, politique, philosophie*, (études réunies par L. Jaffro, B. Frydman, E. Cattin et A. Petit), Paris: Vrin, 2001. En català encara pot emprar-se com a introducció al pensament de Strauss: J. SALLES/ J. MONSERRAT, *Introducció a la lectura de Leo Strauss. Jerusalem i Atenes*, Barcelona: Barcelonense d'Edicions, 1991; vegeu també L. STRAUSS, *La ciutat i l'home*, Barcelona: Barcelonense d'Edicions, 2001.

5. Per Antonio Lastra, coincidint amb la majoria dels estudis straussians, «puede decirse que la tensión entre Jerusalén y Atenas es el secreto de la vitalidad de la filosofía de Strauss: en conjunto, Jerusalén y Atenas, se oponen a Leviatán; por separado, Jerusalén y Atenas se oponen entre sí» (*La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Murcia: Res Publica, 2000, p. 113).

6. «Anmerkungen zu Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*» de Leo Strauss constitueixen, segons el mateix Strauss (1962) «la primera expressió de maduresa intel·lectual». Tenim a l'abast la traducció castellana d'Antonio Lastra, a Leo STRAUSS, *Persecución y arte de escribir y otros ensayos*, València: Alfons el Magnànim, 1996, i la francesa de Françoise Manent. Per a M. FARNESI (*Leo Strauss, interprete di Platone*, Tesi di Laurea, Università de Padova, 2000), Strauss proposaria en les «Anotacions» un depassament de l'horitzó liberal més com una recerca que com l'assoliment d'un horitzó resolutiu (n. 37 p. 14). Amb aquest comentari, Farnesi, en diàleg amb H. Meier, troba una manera d'interpretar les coincidències entre Strauss i Schmitt que sembla més adequada a la seva trajectòria, i que, a diferència de S. HOLMES (*The Anatomy of Antiliberalism*, Cambridge & London: Harvard UP, 1993), no fa dels dos autors un tot homogeni. En aquesta mateixa línia de comprensió de les diferències creiem que hi veu millor A. LASTRA («Modernidad y Conservadurismo (Carl Schmitt i Leo Strauss)», *Daimon. Revista de filosofía*, 3, 1996, p. 115-127, article que ja marca la seva separació i superació crítica respecte de Strauss), tot i que Farnesi sembla preferir el detall de l'anàlisi de J. P. MCCORMICK («Fear, Technology, and the State. C. Schmitt, L. Strauss and the revival of Hobbes in Weimar and National Socialist Germany», *Political Theory*, 4, 1994, p. 619-652), anàlisi segons la qual els dos pensadors responen amb el mite al desafiament de la tècnica, de tal manera que el recurs a l'element vital els portaria a perdre la mateixa subjectivitat que veien amenaçada per la lògica de la modernitat. Veient-ho així, McCormick identifica l'espai de l'actuar polític amb aquell del subjecte pensat com individu agent de manera separada d'una entitat pública entesa com estat, identificació que no sembla pertànyer ni a Strauss ni a Schmitt. Que la consideració de Hobbes per part de Schmitt s'esdevingui en l'àmbit del mite es veu clarament en la seva obra sobre el *Leviathan* que recensionarà seguidament el Dr. Carles Llinàs. Com veurem ara, no creiem pas que aquest sigui l'àmbit on se situarà la recerca straussiana.

7. H. MEIER, *Carl Schmitt, Leo Strauss und Der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden*, Stuttgart: J. B. Metzler, 1988.

una contradicció central en l'argumentació del ja aleshores famós jurista. Schmitt no ha deixat mai de considerar Hobbes com el més gran pensador polític: és cert que Hobbes subratlla el caràcter radicalment perillós de l'home per a l'home, però ho fa amb la intenció precisament de suprimir, més aviat domesticar, aquest caràcter, amb la figura de l'Estat sobirà (aquí no importa ara si absolutista o liberal⁸). Hobbes té una concepció determinada de la política com a pacificador relatiu de la guerra de tots contra tots. La política és quelcom necessari, lligat a l'economia, però la política eixampla l'horitzó de la necessitat. La conclusió de Strauss és irrefutable: si hom entén la política com ho fa Schmitt, Hobbes és el pensador *antipolític* per excel·lència, i a més, el veritable fundador del liberalisme. Les interpretacions divergents de Carl Schmitt i Leo Strauss van donar lloc a sengles obres dedicades al filòsof anglès (Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, 1936; Schmitt, *Der Leviathan in der Staatslehre des Th. Hobbes*, 1938). Tractarem aquí de considerar la primera d'elles sobretot pel que es refereix a la trajectòria straussiana i als estudis sobre Hobbes. La relació amb Carl Schmitt l'hem comentada en altres llocs⁹. Afegim, només, que en el prefaci de l'edició alemanya del seu llibre sobre Hobbes, Strauss comenta que s'ha dirigit a l'estudi de Hobbes «com un filòsof polític, i no com un ideòleg o com un mitòleg». La referència polèmica als resultats del diàleg amb Schmitt és prou clara.

Tots els treballs de Strauss sobre Hobbes mostren l'exhaustiva investigació que realitzà sobretot a Anglaterra, projecte d'investigació per al qual aconseguí una beca de la Fundació Rockefeller per treballar la tradició de la crítica de la religió, de la qual Hobbes era considerat com a mer precursor. Strauss obtingué els avals de Schmitt, Cassirer i Guttmann. En la correspondència amb Schmitt publicada per Meier es pot veure com Strauss s'havia ofert a més per al projecte d'una nova edició crítica de les obres de l'anglès, però l'afer no quallà¹⁰. La tasca que es plantejà en l'estudi de Hobbes (en mots aclaridors de Gerhard Krüger) i que compartia amb Jakob Klein, era que calia comprendre més profundament i més precisament la querella dels Antics i els Moderns abans de declarar-se a favor dels Moderns o els ultramoderns. És en aquest moment proper a la recerca que redacta la seva obra principal sobre Hobbes, i mentre ho fa publica una ressenya sobre un estudi del mateix tema. Parlem, en ordre cronològic, de «Quelques remarques sur la science politique de Hobbes. A propos du liv-

8. «El fet que Hobbes sostingui l'absolutisme no contradiu el seu liberalisme i no el fa sospitós. Aquest fet prova només que ell s'adonava ben clarament de la força dels obstacles que el liberalisme havia de superar, obstacles que derivaven no només dels poders constituïts de l'Església i de l'Estat feudal, sinó també, i sobretot, de la naturalesa humana [...]. L'absolutisme en Hobbes no és altra cosa que el liberalisme 'militant', *in statu nascendi*» (L. STRAUSS, «Quelques remarques sur la science politique de Hobbes», p. 610; vegeu *supra* n. 11).

9. «La polèmica Schmitt-Strauss: un diàleg entre un jurista i un estudiós de la filosofia», inèdit, text del curs codirigit amb el Dr. Llinàs a la Facultat de Filosofia de la URL, *Estat de Dret i Política. La crisi dels fonaments polítics a l'Alemanya de Weimar*, (1999-2000). Preteníem entendre com la conceptualització del lloc de la filosofia política ha estat reguanyada polèmicament en una reflexió sobre els principis mateixos de la convivencialitat, especialment a través de l'anàlisi de la polèmica que mantingueren Schmitt i Strauss. Acabàvem amb la constatació que la resposta straussiana anuncia efectivament un programa de filosofia política i d'alguna manera en prefigurava ja una definició.

10. Cf. també la carta a Kojève del 9.4.1934: «estic esdevenint un vertader filòleg hobbesià», amb motiu de la descoberta de certs manuscrits; vegeu també carta del 3.6.1934.

re récent de M. Lubienski» (1933), i de *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* (1936)¹¹. Leo Strauss emprà sovint, i amb profunditat, el gènere de la recensió crítica. En aquests treballs mostra moltes vegades en acció el seu propi pensament, i en la confrontació amb d'altres posicions salta moltes vegades l'espurna que il·lumina les intuïcions i bases que estan guiant el seu pensament. És aquest el cas, també, de la recensió crítica a l'obra de Lubienski. En resum, Strauss oposa a la interpretació de Z. Lubienski (*Die Grundlagen des etisch-politischen Systems von Hobbes*, München: Reinhardt, 1932) les dues objeccions següents. En primer lloc, que el desig natural és, segons Hobbes, no pas l'aspiració a la «estimulació de la vida», sinó, com ho mostra una anàlisi aprofundida, el desig de l'home de complaure's essent reconegut pels altres homes com superior a ells; en un mot, la vanitat. En segon lloc, que és fals dir que hi ha en Hobbes dos fonaments diferents del deure que serien reunits posteriorment; no n'hi ha més que un, que no pot ser caracteritzat ni com a «lògic» ni com a «psicològic»: Hobbes veu el fonament del deure en la por a la mort violenta. La vanitat i la por són els dos pols entre els quals, segons Hobbes, es mou l'home transformant-se d'home natural en ciutadà. Els dos primers capítols del llibre sobre Hobbes reprendran els continguts d'aquesta recensió crítica.

3. *La ciència política de Hobbes*¹². L'obra capital de Strauss sobre Hobbes va ser escrita en alemany durant el que havia esdevingut el seu exili anglès, entre els anys 1934-1935. La traducció anglesa fou revisada per l'autor, i és aquesta traducció represa en la segona edició la que serveix normalment de referència, a l'espera de l'edició alemanya completa en curs de les obres de Strauss. Mentrestant, és útil emprar també la traducció francesa, car s'assenyalen les variants del text alemany (les notes en lletres)¹³. Strauss comenta que no va escriure el llibre sobre Hobbes «com un hobbesià», sinó que volia dirigir-se a «la vertadera política»¹⁴. Era el primer llibre de Strauss que no tractava específicament d'un tema relacionat amb el judaisme, sinó estrictament amb la filosofia i la política. El llibre el divideix en vuit apartats. Mostrem com es desplega aquest comentari de l'obra hobbiana «antipàticament fidel»¹⁵.

11. En una de les seves primeres obres, *Die Religionskritik Spinozas*, Berlin 1930, Strauss dedica el quart capítol a Hobbes com a precedent a la crítica de la religió de Spinoza (p. 75s.) Seguiran després estudis més específics: «Quelques remarques sur la science politique de Hobbes. A propos du livre récent de M. Lubienski», a *Recherches philosophiques*, 2, 1933, 609-622; l'obra que estudiem aquí: *The political philosophy of Hobbes*, Oxford: The Clarendon Press, 1936; «On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy», *Revue Internationale de Philosophie*, IV, 1950, 405-431 (reproduït com a capítol V a *Natural Right and History*, Chicago 1953); «Les fondements de la philosophie politique de Hobbes», a *Critique*, X, 83, (1954), 338-362 (posteriorment aparegué l'edició original anglesa: «On the Basis of Hobbes' Political Philosophy», a *What is Political Philosophy?* Glencoe 1959). Les referències a Hobbes són molt abundants en les seves obres posteriors.

12. Volem mantenir, sobretot en el títol de l'apartat, el títol original alemany del llibre, que creiem significatiu.

13. L. STRAUSS, *La philosophie politique de Hobbes*, trad. de l'anglès i l'alemany per André Engrén i Marc B. de Launay, Paris: Éd. Belin, 1991.

14. Cf. KANT, *La pau perpètua*: «La véritable politique mai ne peut donner un pas sans avoir retent auparavant honnêtement à la moral» –trad. d'Eduard Serra, Barcelona: Ed. Barcino, 1932, p. 70.

15. El comentari és de M. MALHERBE, «Leo Strauss, Hobbes et la nature humaine», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1989, p. 353-367, a la p. 355. Diu a més, que «la philosophie

(I) *Introducció*. Les teories característiques de Hobbes (refús d'un «altruisme» natural, les tesis sobre la natura rapaç de l'home, sobre la guerra de tots contra tots com a condició natural de la humanitat, sobre la impotència essencial de la raó) podien sostenir-se també sobre la base de postulats indeterministes. De fet, aquesta visió «pessimista» de la naturalesa humana apareix en Hobbes abans que hagi tingut cap concepció d'una psicologia mecanicista. Aquestes i altres consideracions han conduït Dilthey a cercar l'origen del material de la filosofia política de Hobbes no en la psicologia científica moderna, sinó en la tradició (per exemple, en la influència de l'estoïcisme en la teoria de les passions del *De Homine*) (p. 18-19). Aquesta posició, i també la de J. Laird (*Hobbes*, Londres 1934), que sosté que Hobbes, tot i haver introduït la nova filosofia mecanicista en metafísica, resta medieval en ètica i política, s'equivoquen en no prendre's seriosament l'oposició explícita i sistemàtica de Hobbes a la tradició (p. 20). Strauss afirma que Hobbes posa els fonaments sobre els quals reposa enterament l'evolució moderna de la filosofia política i és el moment que ha de prendre com a punt de partida tota temptativa de comprendre veritablement el pensament modern. Mai aquest fonament no ha estat tan visible com aleshores (p. 21)¹⁶.

(II) *El fonament moral*. Hobbes tracta de filosofia política a *Elements of Law* (1640), *Elementa Philosophiae* (II=*De Homine*, 1658, i III=*De ci-ve*, 1642), i a *Leviathan* (1651). En les tres exposicions es fonamenta sobre la ciència de la naturalesa: pel que fa al mètode, aquest descansa en el mètode «resolucio-compositiu» de Galileu, i pel que fa al contingut, en l'explicació mecanicista de les passions i de la percepció sensible. Ara bé, Hobbes era conscient que la filosofia política és essencialment independent de la ciència de la naturalesa (p. 24). Això explica la publicació anterior del *De Cive* a les altres parts dels *Elementa* (*De Corpore* i *De Homine*). Per a Strauss, la filosofia política de Hobbes no reposa sobre la il·lusió d'una nova moralitat amoral, sinó sobre una nova moralitat, o sobre una nova fonamentació de la moral (p. 35). El segon dels «dos principis» per allò que fa a la natura dels homes «és el principi de la raó natural» que fa que s'esforcin tant com els sigui possible d'evitar la mort violenta (el més gran de tots els mals de la naturalesa). Aquest principi és el principi de conservació. Per a Strauss cal preguntar-se si les exposicions de joventut anteriors al seu descobriment d'Euclides expressen millor els pensaments més fonamentals de Hobbes que la seva obra de maduresa. L'obra de Strauss tracta, doncs, de saber si, i de quina manera, el «descobriment» d'Euclides i els treballs que seguiren en els dominis de les ciències de la naturalesa han dificultat o, al contrari, han afavorit el desenvolupament de la filosofia política de Hobbes.

de Hobbes représente ce moment unique où la décision métaphysique et morale de la modernité est rendue parfaitement lisible, avant d'être ensuite recouverte par l'historicisme et le positivisme» (p. 361). Malherbe coincideix a creure que la «modernitat» de Hobbes es deu a una variació respecte de la consideració moral de la naturalesa humana que fonamenta la política, una naturalesa partida entre dues passions fonamentals: la vanitat i la por a la mort violenta (cf. cap. I del llibre de Strauss).

16. Aquesta valoració de Hobbes com a «pare de la modernitat» serà després canviada en els estudis de Strauss, com veurem.

(III) *Aristotelisme*. En aquest capítol Strauss tracta de les influències sobre Hobbes abans de les matemàtiques i les ciències de la naturalesa. Resumidament, (1) l'humanisme (traducció de Medea i de Tucídides), que per a Strauss és la més important; (2) la filosofia escolàstica a Oxford, de la que no retingué gran cosa; (3) l'esperit purità del Magdalen Hall; compensat per (4) les seves relacions amb l'aristocràcia (família Cavendish). Tot i que l'escolàstica i Hobbes mateix tenen Aristòtil per el filòsof (*Englisch Works*, VIII, p. vii), Plató era «el millor dels filòsofs antics (*EW*, II, p. 346; cf. *Leviathan*, cap. 46, i *EW*, VI, p. 100). Strauss explica aquesta modificació pel «descobriment» dels *Elements* d'Euclides. En polèmica amb Aristòtil, la substitució del primat de la teoria pel de la pràctica el fa passar de l'Aristòtil de l'escolàstica (lògica) a l'Aristòtil de la moral i la política. Així, pel que fa al lloc de l'home en l'univers, Hobbes pensa que l'home és «la més excel·lent obra de la naturalesa» (*Leviathan*, Introd.), mentre que Aristòtil justifica l'excel·lència de les ciències teòriques perquè l'home no és allò més excel·lent del món (*Et. Nic.*, 1141a 19s.). Hobbes salvaria d'Aristòtil el *Tractat dels animals* i la *Retòrica*, que influí en la seva antropologia (vegeu *Elements of Law*, I, cap. 8-9; *Leviathan*, cap. 10; *De Homine*, cap. 11-13; i cf. *Ret.*, I, 1366b-1367b amb *Elem.* I, 8, 5, *Lev.* 10, *De hom.* 13), mentre que l'emprà més profusament en els escrits de joventut (p. 69). D'aquest canvi comencen a notar-se traces a partir de 1635, quan prepara la teoria de les passions, als *Elements*, i els cursos al comte de Devonshire de 1637 a 1638. O sigui, podem datar la ruptura amb l'aristotelisme cap a 1630, coincidint amb el descobriment d'Euclides (p. 71).

(IV) *Virtut aristocràtica*. Existeix un lligam històric entre l'estima per la virtut aristocràtica i l'aristotelisme del que s'ha assajat de demostrar que constitueix el fonament filosòfic de l'humanisme de Hobbes (p. 75). Strauss nota que, en el curs de la seva evolució, Hobbes es va allunyant de l'apreciació inicial de la virtut aristocràtica (honor). No obstant, al terme d'aquest procés, no hi ha només la fonamentació d'una moral específicament burgesa, sinó simultàniament la sublimació i interiorització de la mateixa virtut aristocràtica. La teoria de la magnanimitat finalment adoptada per Hobbes suposa una ruptura total amb l'aristotelisme. Ell empra «magnanimitat» i «coratge» com a sinònims, però se situa a l'enllà de la tradició estoica, que definia la magnanimitat com una part del coratge, concebant el coratge i la liberalitat com a casos particulars de la magnanimitat (p. 85). La teoria segons la qual la magnanimitat és l'origen de tota virtut es troba només al *Leviathan*. Això porta a Strauss a pensar que no sigui aquest un element essencial de la moral hobbiana, tot i que anava en contra de la veritable intenció de l'obra que reconeix la igualtat natural de tots els homes (*Leviathan*, cap. 13). Strauss nota la impressió produïda en Hobbes per l'autoritat de Descartes¹⁷. Ara bé, és Hobbes i no Descartes qui tematitza el que significa i presuposa la desconfiança original. Hobbes veu l'origen de la virtut, no en la magnanimitat, sinó en la por, la por de la mort violen-

17. Descartes, *Passions de l'âme*, 1649: «la vertu de generosité [est] comme la clef de toutes les autres vertus, et un remède général contre tous les dérèglements des passions» art. 161. Cf. 154.

ta. Aquesta, la por de la mort violenta, és l'única consciència de si apropiada (comenta Strauss fent referència a Hegel)¹⁸.

(V) *L'Estat i la religió*. Suposant en principi l'equivalència legal entre democràcia i monarquia, hom pot dir que Hobbes té la monarquia absoluta i la dictadura per les úniques formes de govern practicables. En tot cas, cal prendre nota d'una paradoxa: la primera exposició de la filosofia política de Hobbes és la més favorable a la vegada a la monarquia patrimonial i a la democràcia. La paradoxa desapareix si hom reflexiona sobre el fet que les idees de monarquia patrimonial i de democràcia que els *Elements* fan sortir són les idees tradicionals, i que la unificació d'aquestes idees a la que Hobbes es dedicà no és plenament reeixida fins el *Leviathan*. Per a Strauss, les tres exposicions de la filosofia política de Hobbes podrien prendre el nom de tractats teològico-polítics: vol dotar-se de l'autoritat de la Bíblia i, alhora, minar-la. Com més avançat, més predomina la segona intenció. La comparació dels passatges consagrats a la crítica de la religió en les tres exposicions de la filosofia política provarà que a mesura que l'estat natural perd la seva importància a ulls de Hobbes (a favor de l'Estat artificial), la justificació teològica de la política desapareix (p. 109). Així, l'espai consagrat a la crítica de la religió augmenta quan hom passa dels *Elements* (on l'autoritat de les Escriptures descansa en l'Eglésia —cap. 3) al *De Cive* (descansa en Jesús —cap. 4), i després al *Leviathan* (descansa en doctors autoritzats pel poder temporal —cap. 17). L'actitud personal de Hobbes és que la religió està al servei de l'Estat i que com a tal és objecte d'estima o de menyspreu (cosa que ja apareixia en la introducció a Tucídides quan el defensa de l'acusació d'ateu). El just mig entre l'ateisme i la superstició és la submissió a la religió prescrita per l'Estat i que no hi entra mai en conflicte. La hipòtesi de Leo Strauss és que Hobbes ha dissimulat per raons polítiques les seves opinions veritables en els decennis que precediren la guerra civil, i particularment en el seu període humanista. Així, es mostra escèptic en teologia natural, i ho dissimula criticant la teologia natural en nom d'una fe perfectament fidel a les Escriptures, a la vegada que, simultàniament, mina aquesta fe mitjançant la seva crítica històrica i filosòfica de l'autoritat de l'Escriptura (p. 115). Al *De Cive*, Strauss hi troba la clau: sense revelació l'ateisme és inevitable (XVI, 1; cfr. *Elements*, I, 11, par. 2 i *Leviathan* cap. 11 i 12)¹⁹.

(VI) *Història*. La traducció que Hobbes féu de Tucídides confiava en que és la història i no la filosofia la que fa l'home prudent. Les lliçons de la història suplanten en l'educació de l'aristocràcia els preceptes de la filosofia. El desplaçament fonamental de l'interès que ha conduït la filosofia a gi-

18. Vegeu les p. 110-112 del llibre citat d'Antonio Lastra a la nota 4, on tematitza perfectament el context de la discussió partint de l'anàlisi de la *Retòrica* d'Aristòtil fins a *Sein und Zeit* sobre el temor i l'angoixa, la descripció de la consciència angoixada a la *Fenomenologia de l'Esperit* de Hegel, la precedència de Rosenzweig en l'estudi sobre Hegel i la coneixença de Strauss i Kojève a París. El treball de Strauss confronta sovint Hobbes i Hegel: cf. p. 57-58, 105-106, 122-123. En el reconeixement de la mort com el vertader enemic s'esdevé la *neutralització* de la política com a conflicte; en això Strauss segueix encara el rastre de les «Anotacions» a l'obra de Carl Schmitt.

19. Estem en aquest punt a les antípodes de la lectura de Kodalle. Cf. la recensió que en fa Joan Ordí posteriorment.

rar-se cap a la història troba la seva expressió més acabada en la filosofia de Bacon. L'estudi de l'home tal com és ha estat negligit en la filosofia tradicional en profit de l'estudi de l'home tal com ha de ser. Contràriament, en els *Elements*, en el *De Cive* i en el *Leviathan*, Hobbes evoca les equivocacions causades per la lectura de la història. I a la posterior edició llatina afegeix que «la història es divideix en història natural i història civil, i ni l'una ni l'altra interessen al nostre propòsit actual» (cap. IX). Strauss creu que Hobbes es decanta per la història perquè observa que la filosofia no indica en res la manera d'aplicar les normes que estableix o fonamenta; i torna a la filosofia des que se n'adona d'una possibilitat de desenvolupar una teoria de l'aplicació de les normes (tradicionals) fonamentada sobre l'estudi directe de la naturalesa humana, o d'un mitjà de reemplaçar les normes tradicionals suposadament inaplicables per normes aplicables (p. 159)²⁰.

(VII) *La nova moralitat*. Hobbes obeïa ja aquesta orientació moral utilitària que acabem de comentar abans d'interessar-se per les matemàtiques i les ciències de la naturalesa. Strauss treu la conclusió que, en l'essencial, de la introducció a la traducció de Tucídides fins als escrits més tardans, el contingut de l'argumentació i la intenció de la filosofia política de Hobbes no han variat. S'ha transformat, sobretot, el mètode: d'entrada, Hobbes prefereix passar per una inducció a partir de la història, per seguidament preferir remetre's a l'estudi directe de les passions. Només el mètode, i així la manera de presentar els arguments, ha pogut ser influït de manera decisiva pel «descobriment» dels *Elements* d'Euclides (p. 165). El que no vol dir que Hobbes tingués des de l'inici una consciència clara de totes les implicacions derivades d'una orientació moral característica que s'expressa en l'antítesi por-vanitat. L'honor i el coratge deixen de ser virtuts de l'home per passar a ser virtuts d'una professió concreta, la de soldat, perquè aquestes posen en entredit que la por a la mort sigui el principi de totes les virtuts. Les idees morals de Hobbes han patit així una transformació clarament reconoscible: l'apreciació inicial de la virtut aristocràtica en nom de la virtut burgesa. Si aquesta oposició ha pogut restar un temps dissimulada és perquè, malgrat la seva oposició, existeix un acord fonamental entre ambdues virtuts. La virtut aristocràtica en el sentit de Castiglione i la virtut burgesa en el sentit de Hobbes s'acorden en què són les virtuts de l'home civilitzat i són reinterpretades com a tals²¹. És un ideal «lletat», urbà (Hobbes lliga filosofia i ciutat a *Leviathan*, cap. 46), no innocent. En el fons, virtut aristocràtica i virtut burgesa són totes dues les virtuts de la consciència de si. Així també els dos ideals s'oposen a totes les concepcions que consideren l'obediència sigui com l'essència, sigui com un aspecte essencial de la conducta justa. «La gènesi de la filosofia política de Hobbes se situa en aquest moviment que condueix del principi de l'honor al principi del temor» (p. 186).

20. Cf. en el sentit d'aquesta apreciació sobre la història, la sorprenent estructura de l'obra de L. STRAUSS, *The City and Man*, 1964 (traducció catalana de Jordi Galí i Josep Monserrat: *La ciutat i l'home*, Barcelona: Barcelonesa d'Edicions, 2000) i la importància de Tucídides.

21. Cf. el capítol dedicat a l'heroi de Gracián i el de Hobbes en el llibre de Zarka que recensionava posteriorment Xavier Ibáñez.

(VIII) *La nova ciència política*. En les anotacions a Carl Schmitt, Strauss lamentava que la ciència política oblidés «la qüestió fonamental», «la qüestió més urgent», a saber, el caràcter reflexiu, deliberatiu, que la concernència a allò que sigui bo i just ha de tenir per als homes. A diferència de Schmitt, Strauss considerava el *Leviathan* com la menys adequada de les obres de Hobbes per a comprendre la seva filosofia política. Strauss comenta en el seu llibre com les següents evolucions caracteritzen la gènesi de la ciència política de Hobbes: (1) el pas de la idea de monarquia com a forma d'estat més natural a la idea de monarquia com la forma més aconpleta d'estat artificial. (2) El pas del reconeixement d'una obligació natural, com a fonament de la moral, del dret i de l'estat, a la deducció a partir d'una exigència natural de la moral, del dret i de l'estat (i a la negació de tota obligació natural). (3) El pas del reconeixement d'una autoritat sobrehumana al reconeixement exclusiu de l'autoritat humana de l'estat. (4) El pas de l'estudi dels estats del passat (i dels existents) a la lliure construcció dels estats a venir. (5) El pas del principi de l'honor al principi del temor a la mort violenta. Explicar el lligam que uneix aquestes evolucions és per a Strauss el que ha de ser la tasca pròpia d'una anàlisi de la filosofia política de Hobbes. La coherència d'aquesta articulació deriva de la coherència de l'orientació moral a la que obeeix Hobbes (p. 187). Però, què cal afegir a la seva orientació moral fonamental per tal que aquesta filosofia política arribi a la seva forma acabada? Strauss defensa la tesi segons la qual la diferència entre Hobbes i la tradició sobre certs punts decisius és independent del fet que Hobbes hagi girat l'esguard envers les matemàtiques i les ciències de la naturalesa. Encara més, que aquesta diferència precedeix el «descobriments» d'Euclides.

Després de Hobbes, el fonament de la moral i de la política no és la «lleï de la naturalesa», l'obligació natural, sinó el «dret de natura». En què es distingeix la filosofia moderna de la clàssica? Fonamentalment, en què la moderna parteix del «dret» i la clàssica de la «lleï» (p. 222). Si aquesta és la relació entre les dues filosofies polítiques, no hi ha dubte que Hobbes és el pare de la filosofia política moderna. Car és ell qui, amb una claredat inigualada en la història, ha fet del «dret de la naturalesa», és a dir, de les exigències legítimes de l'individu, el principi de la filosofia política, i això sense el menor recurs equívoc a una lleï natural divina. Per aquesta raó, i pels seus pressupostos que representen una forma extremada d'individualisme, Hobbes és el fundador de la filosofia política moderna (p. 223). I també és el primer que troba tota la importància de la idea de sobirania. La ruptura amb el racionalisme, condició de possibilitat de tota filosofia política específicament moderna, troba en Hobbes la seva expressió més neta en la concepció del poder sobirà, no com raó sinó com *voluntat*²².

Si, doncs, la seva física, tant en les qüestions com en les respostes, depèn dels seus interessos i conviccions «humanistes» i morals, és, en re-

22. Per a Hobbes, «el detentor del poder sobirà no és el 'cap', és a dir, la capacitat de deliberar i de projectar, sinó 'l'ànima', o sigui, la capacitat de comandar en l'estat. Hi ha només un graó entre aquesta teoria i la de Rousseau segons la qual la seu de la sobirania és la *volonté générale*. [...] Rousseau substituï de manera explícita la clàssica definició de l'home com 'animal racional' amb una de nova: *ce n'est pas l'entendement qui fait parmi les animaux la distinction spécifique de l'homme que sa qualité d'agent libre*» (p. 160-161). «L'esperit del poble» o «la consciència de classe» són precisions de la «voluntat general».

venja, una concepció determinada de la naturalesa la que es pressuposa implícita en les idees morals i polítiques de Hobbes. Cal preguntar, però, si la concepció de la naturalesa *pressuposada* per la filosofia política de Hobbes és idèntica a la concepció de la naturalesa que exposa en els seus escrits científics (la mort és el pitjor dels mals pressuposa la no immortalitat de l'ànima; la crítica de la virtut aristocràtica suposa el refús de tota jerarquia natural). Progressant en l'elaboració de la seva física substitueix cada vegada més la vanitat, que ha de ser entesa des d'un punt de vista necessàriament moral, per l'aspiració de poder, que és quelcom neutre i, per tant, perfectament interpretable des d'un punt de vista científic. Hobbes s'ha guardat d'arribar al final d'aquest procés: el naturalisme conseqüent és la ruïna de la seva filosofia política, com hom ho veu en Spinoza qui, més conseqüentment naturalista que Hobbes, abandona la distinció entre dret i poder i afirma el dret natural de totes les passions, mentre que Hobbes, en raó de la fonamentació, no pas naturalista sinó moral, de la seva filosofia política, no reconeix el dret natural més que en la por a la mort²³. O sigui, el fonament d'aquesta filosofia política no és el naturalisme conseqüent de les exposicions pròpiament científiques (p. 239-240). Amb els darrers mots de Strauss a *The Political Philosophy of Hobbes* resumim el seu propòsit: «el fonament de la filosofia política de Hobbes, o sigui, l'orientació moral a la qual deu la seva existència i unitat, és tant des d'un punt de vista temàtic com des d'un punt de vista biogràfic 'anterior' a la fonamentació i a l'exposició matemàtica i científica d'aquesta filosofia. La conversió de Hobbes a Euclides i al naturalisme s'arrela en la seva concepció moral i política original, i aquestes dues forces intel·lectuals han exercit així una influència positiva que no cal subestimar sobre l'elaboració de la seva filosofia política, sobre l'elucidació de la unió dels pressupostos i de les conseqüències de la seva orientació moral inicial. D'altra banda, tant el mètode matemàtic com la metafísica materialista han contribuït, cadascú a la seva manera, a emmarcar aquesta xarxa de mòbils primers i, així, a soscar la filosofia política de Hobbes. D'aquestes assercions es desprèn, per a l'estudi de la filosofia política de Hobbes, la conseqüència metodològica següent: l'exposició més reeixida d'aquesta filosofia política, el *Leviathan*, no és de cap manera una font adequada per comprendre les idees morals i polítiques de Hobbes. És cert que els pressupostos i les conseqüències de la seva orientació moral fonamental apareixen més clarament al *Leviathan* que a les exposicions anteriors; però, d'altra banda, en les exposicions anteriors es manifesten més exactament els mòbils originals de la filosofia política» (p. 240-241).

4. *La revisió straussiana i la recepció crítica.* L'obra de Strauss resultà controvertida²⁴. Entre les primeres intervencions crítiques al voltant del llibre de Strauss sobre Hobbes, cal destacar especialment la crítica de M. Oakeshott²⁵, el qual explícitament concentra l'atenció sobre quatre punts

23. «L'home pot ser sobirà només perquè la seva humanitat està privada de fonament còsmic» (L. STRAUSS, *Natural Right and History*, 1953).

24. Encara en els estudis més recents esdevé un referent respecte del qual posicionar-se. Vegeu, més endavant, la recensió de l'obra d'Y. C. ZARKA, *Hobbes i el pensament polític modern*.

25. «Dr. Leo Strauss on Hobbes» (1937). Ara a M. OAKESHOTT, *Hobbes on Civil Association*, Oxford 1975, p. 132-149. Seguidament citem de les p. 134-5.

de la lectura straussiana: a) la ruptura hobbesiana amb la tradició: la filosofia política de Hobbes presenta una completa fractura respecte de la tradició aristotèlica, escolàstica, jusnaturalista; b) el fonament moral, i no científic, de la filosofia política de Hobbes: la novetat no està en el mètode científic, ni en el naturalisme, ni en l'antropologia, sinó en l'actitud moral que privilegia com a única passió bona la por a la mort violenta, mentre que l'orgull i la vanagloria són judicades com les pitjors i més perilloses; c) la periodització de la producció filosòfica hobbesiana: el nucli moral del pensament de Hobbes precedeix lògicament i cronològicament el seu revestiment científic; d) Hobbes com a fundador de la filosofia moderna: tota la filosofia política moderna es fonamenta, explícitament o implícitament, en la inversió hobbesiana entre llei natural i dret natural i sobre la teoria de la sobirania que en deriva necessàriament. Les objeccions d'Oakeshott a les tesis straussianes discuteixen la certesa historiogràfica sobre els tres primers punts que cal problematitzar a través de la verificació textual de la relació entre filosofia política i ciència moderna. Oakeshott replica a Strauss per la utilització de textos «juvenils» que, a parer seu, són poc representatius, i, sobretot, perquè usen un concepte de ciència que no correspon al que apareix als textos de la maduresa de Hobbes.

Strauss canvià en certa mesura les seves pròpies tesis. On millor es veu la modificació és en el prefaci escrit l'any 1963 que encapçala la primera edició alemanya del llibre sobre Hobbes. Allí comenta com els defectes dels que ha pres consciència han estat corregits al capítol cinquè de *Natural Right and History* i a la recensió del llibre de M. Polin²⁶. Només en el segon d'aquests textos Strauss considera que «ha reeixit a lligar el fil conductor de la doctrina de Hobbes sobre l'home, que Hobbes, per raons obscures, no feu mai». Per a Hobbes, la ciència de l'home i de les coses humanes no té necessitat de recolzar-se en les ciències naturals, perquè es fonamenta en principis propis al coneixement dels quals s'arriba a través de l'experiència. Només l'estudi de les passions (per oposició a l'estudi dels «pensaments») forma part essencial de la ciència política en el sentit que li dona Hobbes (cf. *De Corpore*, VI, 6-7, i I, 9). Això vol dir que el *De Cive*, complementat amb les anotacions sobre les passions i altres temes semblants que apareixen en els *Elementa*, el *Leviathan* i el *De homine*, s'aproximen més al concepte que Hobbes té de la ciència política com disciplina independent que la resta dels *Elementa* i del *Leviathan*. Strauss acaba el prefaci que comentem citant la seva última opinió tal com apareix en el Prefaci de l'edició americana de *The Political Philosophy of Hobbes*. Aquesta és, doncs, la seva última paraula sobre el tema. Strauss mantingué l'estudi en la seva forma original, tot i ser conscient que hauria de ser sotmès a una considerable revisió. Nogensmenys, sosté que la manera en què havia abordat Hobbes era preferible a d'altres solucions examinades. Hobbes li apareixia com l'iniciador de la filosofia política moderna i això era un error: el mèrit corresponia a Maquiavel, no a Hobbes. Però Strauss preferí aquest error fàcilment rectificable, o, més exactament, les seves premisses apropiades, a les concepcions més freqüents a les quals s'oposà i que són menys fàcils de corregir. «Jo havia vist, continua Strauss, que l'es-

26. M. POLIN, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris: PUF, 1953. Recensió que aparegué després com a capítol set de *What is Political Philosophy?* (citat a la nota 11).

perit modern havia perdut la seva seguretat o certesa d'acomplir un progrés decisiu en la superació del pensament premodern; i veia que s'esllivissava en el nihilisme, o en el que pràcticament és el mateix, en un obscurantisme fanàtic. Concloïa que el procés dels moderns contra els antics havia de ser revisat, *sine ira et studio*, sense tenir en compte opinions o conviccions massa temps mantingudes. Dit d'una altra manera, concloïa que ens calia aprendre a considerar seriosament, això és serenament, la possibilitat que Swift tingués raó quan comparava el món modern amb Lilibut i el món antic amb Brobdingnag. Jo suposava que la filosofia política com a recerca d'una veritat última pel que fa als fonaments del polític era possible i necessària: jo considerava Hobbes com un filòsof polític i no com un ideòleg o un mitòleg. La meua hipòtesi era que la filosofia política, com recerca essencialment no històrica, tenia una gran necessitat d'un estudi crític de la seva història, que una tal història crítica suposaria que els grans pensadors del passat fossin entesos tal com es comprengueren a si mateixos, que la història de la filosofia política demanava ser dividida en períodes adequats; i que només podia ser adequada una divisió corresponent a la consciència dels protagonistes, o sigui dels grans filòsofs polítics. Arribava a la conclusió que Hobbes era el fundador de la filosofia política moderna perquè ell havia expressat la seva convicció d'haver trencat radicalment, en la seva condició de filòsof polític, amb tota la filosofia política anterior més clarament que no ho havien fet Zenó de Citium, Marsili de Pàdua, Maquiavel, Bodin i fins i tot Bacon. El judici d'homes competents, Bayle i Rousseau, em confirmaven sobre aquest punt. L'explicació immediata i potser suficient del meu error pot cercar-se en una reflexió insuficient sobre l'inici dels *Discursos* de Maquiavel»²⁷.

La crítica textual principal a la qual pot veure's sotmès el comentari straussià és que no tingué present el «Tractat breu», atribuït a Hobbes, i on es demostra la presència de la nova ciència natural en un moment anterior al que Strauss pensava. D'entrada això desfaria la trajectòria hobbesiana tal com la planteja Strauss. Va la desfeta més enllà? En què afecta això a la visió general de Hobbes que té Strauss? Potser per aquesta raó, en els seus treballs posteriors sobre Hobbes, Strauss concedia a la ciència natural un paper més important en la formació i articulació del seu pensament²⁸. Cal tenir present que Strauss tracta de la filosofia de Hobbes sobretot com a filosofia política: l'exposició de Strauss no val òbviament per a presentar tot Hobbes, i no val en general pel que comenta de Hobbes en general. Leo Strauss comenta ben a l'inici del seu llibre que la filosofia política de

27. L'explicació sobre Maquiavel continua: «Spinoza m'havia ensenyat a apreciar la crida que ressonava en el capítol quinzè del *Príncep*. Però totes les autoritats m'havien assegurat que el *magnum opus* de Maquiavel no era el *Príncep*, sinó els *Discursos*; i a primera vista aquests es presentaven com una temptativa de restaurar alguna cosa perduda o oblidada més que no pas com una temptativa d'obrir una perspectiva enterament nova. Jo no considerava la possibilitat que Maquiavel emprés encara una mena de reserva de la que Hobbes no en prendria cura, i que si nosaltres percebem amb més o menys netedat les pretensions d'originalitat proclamades per Maquiavel i Hobbes, això pot deure's a una diferència de grau, no en la claredat del seu pensament, sinó en la de l'exposició. La raó d'aquesta mancança provenia de l'atenció insuficient que jo concedia a la qüestió de saber si la saviesa pot ser separada de la moderació, o als sacrificis que hem de realitzar per tal que els nostres esperits puguin ser lliures». Vegeu de L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, Glencoe, Illinois: Free Press, 1958.

28. Cf. *Natural Right and History*, p. 166-202; *What is Political Philosophy?*, p. 170-196.

Hobbes és essencialment independent de la ciència de la naturalesa, i que això explicaria la publicació anterior d'aquesta a les altres parts del sistema. Tot i que la descoberta de la nova ciència fos anterior al que Strauss pensava, segueix trobant-se aquí la dificultat d'engranar en el sistema filosofia política i filosofia natural. Strauss defensaria el fracàs de la sistematització de Hobbes, no tant per la debilitat de la seva filosofia natural —especialment pel que fa als fonaments geomètrics—, sinó per la debilitat de l'enllaç que articula la filosofia natural i la ciència política i filosofia civil. Cal reconèixer, i Strauss ho fa, que Hobbes mateix intentà sempre fonamentar la filosofia política en la filosofia natural. Ara bé, per a Strauss això sempre ha estat un emmascarament (i al final, un destorb) d'una diferència més profunda entre Hobbes i la tradició²⁹.

5. *Conclusió: El Hobbes de Strauss i la qüestió de la modernitat*. Torna a tenir raó Antonio Lastra quan comenta que «la modernidad era el verdadero asunto en cuestión, tanto en Strauss como en Schmitt» y que «la actitud moral de Hobbes era presentada por Strauss como el estrato más profundo de la mente moderna»³⁰. Carlo Altini observa que Strauss «si è rivolto a Hobbes nel tentativo di recuperare le origini del liberalismo moderno, per comprendere in modo corretto la crisi teorica e pratica che lo stesso liberalismo attraversa a inizio Novecento»³¹. Així mateix ho havia vist R. Cubbedu, per a qui la lectura de Leo Strauss sobre Hobbes resulta ser la clau d'accés a la comprensió de la modernitat: «In Hobbes [secondo Strauss] si ritrovano quindi quei caratteri contraddittori che si esplicheranno compiutamente nella modernità. E chi non riesce a comprendere la crisi della filosofia politica moderna e il suo stato d'impotenza nella civiltà di oggi, non ha che tornare a Hobbes, e in lui ritrovare la radice teorica degli errori che hanno condotto a la crisi attuale. Le contraddizioni della modernità, allora, non sono un fenomeno inspiegabile che in qualche modo va oltre le premesse, ma il necessario risultato dell'evoluzione di un pensiero, già confuso alle origini, che ha in se stesso i germi degli ulteriori sviluppi»³². Més recentment, G. Galli ha notat que «questi autori [Strauss, Voegelin, Arendt] —che hanno assunto su di sé il compito di forzare filosoficamente le aporie della moderna teorizzazione politica— proprio confrontandosi col pensatore che a quell'epoca fornisce il metodo (scientifico), gli obiettivi (la pacificazione dell'ordine, individualisticamente centrato), le categorie (sovranità, rappresentanza, contratto, distinzione fra pubblico e privato), il contesto istituzionale (lo Stato) e teorico (la teologia politica), rivelano ciascuno la peculiare radicalità della propria pratica filosofica»³³. I, encara: «Che Strauss veda che in Hobbes l'immanenza si fa

29. Que aquest és un problema hobbesià ho corrobora l'estudi de B. Forteza que més endavant comentem. Que es tracti d'un «emmascarament» té potser més a veure amb les premisses que governen *Persecution and the Art of Writing* que no pas amb Hobbes mateix, i d'aquí la feblesa de l'estudi de Strauss sobre Hobbes.

30. A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política*, p. 109 i 110.

31. C. ALTINI, *Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, p. 151-152.

32. R. CUBEDDU, *Leo Strauss e la filosofia politica moderna*, Napoli 1983, p. 230-231.

33. G. GALLI, «Strauss, Voegelin, Arendt lettori de Thomas Hobbes: tre paradigmi interpretativi della forma politica della modernità», a G. DUSO (ed.), *Filosofia politica e Pratica del pensiero*, Milano: Franco Angeli, 1988, p. 25-52.

modello di se stessa, che cioè assume il ruolo del trascendente, rivela *a noi* che per l'interprete l'*unica* modalità possibile di filosofare politicamente è il riferirsi, con la 'teoria', a un modello da tradurre nella pratica: Con la sua tesi 'morale', Strauss coglie dunque il tema cruciale della forma politica moderna e del nesso rappresentanza / trascendenza, il tema, cioè, della *necessità dell'immagine*, ovvero del fatto che la politica non si dà da sé ma solo in rapporto *formativo* con l'idea»³⁴. Substituir la llei objectiva (font dels drets subjectius) pel dret individual com a fonament de la política és la «catàstrofe» que inicia la «fatalitat» de la línia Rousseau-Hegel-Nietzsche. «La visió d'una Ciutat de l'Home edificada sobre les ruïnes de la Ciutat de Déu és una esperança vana» (*Natural Right and History*). A la inel·ludibilitat del moment formal en l'esfera política, Strauss afegeix que «la forma és feta possible només per la relació directa i unívoca amb la transcendència substancial». Així s'aclareix, diu Galli, a través de la interpretació de la lectura de Hobbes, la tesi que un paradigma catastròfic estigui implícit en la lògica de l'argumentació straussiana: la indubtable agudeses de l'anàlisi s'aconsegueix a través d'un camí que consisteix, essencialment, en interpretar la Modernitat com una decadència de la tradició, com un sistema d'antítesis i d'inversions. Però, encara que aquest punt de vista permet aconseguir algunes qüestions centrals de la modernitat, «el radicalisme de Strauss [...] apareix fortament carregat de prejudicis i fonamentalment reactiu i negatiu: així, la seva connotació preeminent sembla ser polèmica —és el tema de la denúncia 'antitotalitària' de la incapacitat del pensament polític modern i contemporani a reconèixer i criticar les formes 'noves' de la tirania—, amb el risc de generalitzacions i d'adequacions en negatiu de l'objecte criticat que la polèmica frontal comporta»³⁵.

L'estudi de Hobbes fet per Strauss formava part del seu aclariment de la modernitat, del seu aclariment de la querella entre antics i moderns. Aquest episodi venia precedit i continuat per la recerca en els autors medievals. Antonio Lastra ho veu així: «El estudio de Maimónides y el de Hobbes están dedicados en conjunto a poner de relieve la posibilidad de una ley objetiva, previa a la voluntad humana, como criterio de delimitación de la modernidad. En la medida que esa ley sea trascendente respecto a la voluntad del hombre, como en Maimónides, no podrá ser la ley constitucional de un estado de derecho. De este modo contrario al convencionalismo del derecho se configura el lado de Jerusalén en la obra de Strauss, el lado teológico. Sin embargo, de acuerdo con la tradicional exigencia judía, esa ley ha de ser comprensible y, por tanto, no puede anular, porque en ello radica la importancia distintiva de la sabiduría de Israel (Dt. 4:6), la racionalidad humana. La revelación no es un asunto de la sola creencia. La racionalidad humana, por otra parte, no puede soslayar la procedencia filosófica, es decir, no puede eludir el lado de Atenas o socrático. El estudio

34. *Ibid.*, p. 32-33.

35. *Ibid.*, p. 35-36. Altres referències crítiques sobre la lectura hobbesiana de Strauss: W. DALLMAYR, «Strauss and the Moral Basis of Thomas Hobbes», *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, LII; L. BACCELLI, «Critica della modernità e filosofia politica. Nota sulla riabilitazione di Arendt, Strauss, Voegelin», *Fenomenologia e società*, 12, 1989, p. 157-172; F. TRICAUD, «Sur Strauss lecteur de Hobbes: relecture d'une lecture», in *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, 1993, n. 23, p. 87-111, i el ja citat de M. Malherbe a la nota 15.

de Hobbes está dedicado a poner al descubierto del modo más extremo la subjetividad moderna»³⁶. Mentre que Catherine Zuckert creu més aviat que Strauss reeixí en «guanyar un horitzó més enllà del liberalisme», no tant com a resultat del seu estudi sobre Hobbes, com a través de la política platònica dels filòsofs àrabs i jueus medievals (Farabí i Maimònides), cal recordar que el diàleg de Strauss amb Schmitt acabava amb el propòsit d'adreçar-se a Hobbes, cosa que faran tan el jurista com el jove estudiós de filosofia. Que més enllà de Hobbes estés Plató precisament és quelcom que s'escapa de la recensió d'aquest treball³⁷.

36. *La naturaleza de la filosofía política*, p. 25.

37. K. ZUCKERT, *Postmodern Platos*, Chicago & London: The University of Chicago Press, 1996. Per a Mauro Farnesi Camellone, «la plena comprensió del polític troba dos interlocutors que a primera vista no semblen permetre acostaments: Plató i Hobbes; no obstant, l'accés al pensament de l'un sembla possible gràcies a la referència a l'altre. La modernitat deixa un espai buit i irresolt en el seu reflexionar sobre les coses humanes, i aquesta absència sembla superable només reconsiderant com específica de la política la problemàtica de la qüestió del just i el bé. Strauss comprèn la insuficiència del pensament polític modern repensant Hobbes i llegeix en Plató la resposta a l'exigència que la radicalització d'aquest pensament fa emergir, però que no es capaç de satisfer. Per Strauss les dues coses no es donen separatament» (*Leo Strauss, interprete di Platone*, p. 22) Voldríem discutir el terme «resposta» que hem posat en cursiva perquè pensem que en aquest moments dels treballs straussians certament hi ha una intuïció sobre Plató que Strauss usa en la seva polèmica amb Schmitt tal com diu en Farnesi, però no crec que en Plató (ni en el Plató de Strauss) hi hagués massa fàcilment solucions o respostes. La presència de Plató en el llibre sobre Hobbes, sobre la que Farnesi es fa fort (pp. 25 i 26, i sobretot el text de «Quelques remarques...») especialment a partir de l'evident referència platònica a *The Political Philosophy of Hobbes* cap. 8, certament és un tema poc estudiat. Carlo Altini diu que «a questo riguardo, la tesi forte di Strauss è che la svolta di Hobbes è caratterizzata da un abbandono di Aristotele in favore di Platone. Qui prende corpo la questione del rapporto tra il filosofo inglese e la tradizione: è sull'interpretazione hobbesiana della filosofia di Platone che la nuova scienza politica fonda su le sue basi» (*Leo Strauss. Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, p. 30). Destaquem de l'obra d'Altini la seva lucidesa quan veu que: «tutto ciò porta Hobbes a legare strettamente in Platone la consapevolezza della problematicità del linguaggio con il suo interesse per la matematica. Così Platone, nell'opinione del filosofo inglese, diviene l'iniziatore 'dell'esigenza relativa ad una esatta e paradossale scienza politica' (*The Political Philosophy of Hobbes*, p. 141)» (p. 33). És cert que, segons Strauss, «per a una perfecta comprensió de la nova ciència política és indispensable l'examen de la concepció que Hobbes té de Plató» (*The Political Philosophy of Hobbes*, p. 141, cf. «Quelques Remarques...», p. 263) i que Strauss veu que Hobbes malinterpreta Plató, perquè veu el seu pensament descansant en les Idees i, per tant en una consideració utòpica de la realitat. Si d'una banda Hobbes s'hi aproxima perquè Plató, a diferència d'Aristòtil, considerava important la geometria i planteja la possibilitat d'una ciència política, la il·luminació euclidiana és un allunyament definitiu de Plató: Hobbes es proposa l'aplicació del mètode de Galileu a l'àmbit de la política. Plató resta ben lluny d'això i és criticat per Hobbes. La fórmula d'Altini sembla més encertada: «Strauss rintraccia una differenza sostanziale tra l'immutabile carattere paradossale della filosofia platonica legato al carattere eterno della verità, e il provvisorio carattere paradossale della filosofia hobbesiana legato al carattere mutevole della novità» (*ob. cit.*, p. 160). De la qüestió platònica en Strauss en parlarem properament en la presentació de Leo STRAUSS, «Sobre una nova interpretació de la filosofia política de Plató», en el proper *Anuari* de la SCF.