

Filosofia i revelació en l'obra d'Eric Voegelin.

Un estudi de la correspondència amb Leo Strauss

Bernat Torres

El present escrit té com a objectiu presentar la figura d'Eric Voegelin a través de la seva correspondència amb un conegut contemporani seu, Leo Strauss¹. Un dels principals elements que caracteritzen les obres d'Eric Voegelin (1901-1985) i de Leo Strauss (1899-1973) és la seva pretensió d'enfrontar la situació de desordre polític mitjançant una recuperació de la filosofia política clàssica, i més concretament, mitjançant una recuperació de la filosofia política platònica. La correspondència que s'estableix entre aquests dos pensadors entre els anys 1942 i 1964 és un valuós document per pensar dues formes distintes de dur a terme aquesta tasca. Voegelin i Strauss són dos pensadors que perceben el rerefons dels esdeveniments polítics del segle XX a partir d'entendre les seves arrels en l'àmbit intel·lectual, filosòfic o, sobretot en el cas de Voegelin, espiritual. Es podria dir que la seva tasca comuna és la d'aclarir o examinar què sigui allò rellevant i allò no rellevant en l'estudi de l'home i vida política. Ambdós veuen clarament el perill que representa la visió positivista pròpia de la ciència moderna, segons la qual no és possible anar més enllà de la distinció entre fets i valors i a part de la qual la percepció de la realitat queda enfosquida per formalismes i metodologies que han perdut ja la seva capacitat per donar raó suficient dels esdeveniments. Si la ciència política no és capaç de parlar del bon i el mal govern, de la noció de justícia en un sentit objectiu o de la relació, i això també és més voegeliniana que straussiana, entre la ciutat i la divinitat, aleshores aquesta ciència no es troba en situació d'enfrontar una realitat que és tant plena de fets com de valors i que no es pot aclarir únicament mitjançant un mètode científic.

L'experiència política més colpidora que visqueren aquests dos pensadors és sens dubte l'auge i el triomf del na-

1. P. EMBERLY y B. COOPER. *Faith and Political Philosophy. The correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*. Columbia. University of Missouri Press. 2004. A partir d'ara posarem entre parèntesi la data de la carta.

cionalsocialisme, el qual els va conduir a l'exili. És important remarcar que cap dels dos pensadors va evitar l'esforç de pretendre comprendre la complexitat inherent en aquella situació concreta. En cert sentit ambdós varen procurar recuperar aquella forma d'enfrontament amb les coses polítiques que caracteritza la ciència política platònica i aristotèlica. Ara bé, i aquí es troba la riquesa de la correspondència que presentarem a continuació, la qüestió és, no la necessitat de recuperar la filosofia política clàssica, sinó el sentit d'aquesta filosofia, d'aquest enfrontar-se amb la realitat política. Per dir-ho ràpidament allò que veu i, per tant, allò que va a buscar Voegelin en la filosofia política clàssica no és el mateix que el que hi veu Strauss. Avancem ja que el tema de fons és aquí la diferència en la comprensió del que signifiqui filosofia i, més concretament, de la relació entre filosofia i religió en el marc de la vida humana tant individual com col·lectiva. Aquestes qüestions, les quals no convé mai respondre de manera dogmàtica, han estat tractades per aquests dos autors de manera més seriosa que per la majoria dels pensadors actuals.

El pensament d'Eric Voegelin i la polèmica amb Leo Strauss

Abans de començar el present estudi convé que fem una breu presentació de la vida i l'obra d'Eric Voegelin. Eric Voegelin neix a Colònia (Alemanya) i estudia a la Universitat de Viena (Àustria), on esdevé professor de ciència política a la Facultat de Dret. En 1938 fuig del nazisme cap a Estats Units, d'on no serà ciutadà fins 1944. La major part de la seva vida docent la passa a la Louisiana State University (1942-1958), lloc des d'on publicarà les obres que el donaran a conèixer com a filòsof de la política en l'àmbit americà, ens referim a la *New Science of Politics*² de 1952 i a la seva obra magna, *Order and History*³, publicada en cinc volums entre 1956 i pòstumament l'any 1987. Cal dir que durant aquest període també inicia el projecte de redactar una *History of Political Ideas*⁴, que es publicarà només pòstumament en vuit volums. L'any 1958 inicia la tasca de refundar l'Institut de Ciències Polítiques de Munic, ciutat en la qual restarà fins l'any 1968. Durant aquest període publica les seves principals obres en llengua alemanya, ens referim a *Anamnesis*⁵, publicada en diverses edicions des de 1966, i *Wissenschaft, Politik und Gnosis*⁶ de 1968. L'any 1968 retorna a Estats Units per treballar a la Hoover Institution on War, Revolution and Peace de Stanford (Califòrnia), on restarà fins la seva mort l'any 1985.

2. E. VOEGELIN. *New Science of Politics*. Chicago. University of Chicago Press. 1952. [darrera edició anglesa: *Modernity without Restraint: The Political Religions; The New Science of Politics; and Science, Politics, and Gnosticism*. The Collected Works of Eric Voegelin. Vol 5. Columbia and London. University of Missouri Press. 1999; trad. cast. *La nueva ciencia de la política*. Buenos Aires. Katz editores. 2006]. Citarem la versió castellana. A partir d'ara NS.

3. E. VOEGELIN. *Order and History* (5 vols.). The Collected Works of Eric Voegelin. Vols. 14-18. Columbia and London. University of Missouri Press. 2000-2001. A partir d'ara OH.

4. E. VOEGELIN. *History of Political Ideas*. The Collected Works of Eric Voegelin. Vols. 19-26. Columbia and London. University of Missouri Press. 1997-1999.

5. E. VOEGELIN. *Anamnesis*. Columbia i London. University of Missouri Press. 1990 [darrera edició anglesa: *Anamnesis: On the Theory of History and Politics*. The Collected Works of Eric Voegelin. Vols. 6. Columbia and London. University of Missouri Press. 2002. Aquí citem l'edició de 1990. A partir d'ara com a AN.

6. E. VOEGELIN. *Wissenschaft, Politik und Gnosis*. München. Kösel. 1959 [darrera edició anglesa: *Modernity without Restraint: The Political Politics; and Science, Politics, and Gnosticism*. The Collected Works of Eric Voegelin. vol 5. op cit. 1999; trad. cast.: *Ciencia, política y gnosticismo*. Madrid. Bolsilo Rialp. 1973]

L'abast teòric de l'obra de Voegelin és d'una amplitud considerable i abraça amb profunditat qüestions pròpies de la filosofia, la política, la teologia i la història. En el nucli del seu pensament trobem la idea de construir una teoria de l'home, la societat i la història a través de la noció d'ordre. Aquesta tasca troba el seu referent més clar en la seva obra *Order and History*. Voegelin considera que la tasca principal de la filosofia i de la història és la d'estudiar i interpretar les experiència que l'home al llarg del temps ha tingut en relació a l'ordre, això és, entès en un sentit ampli, els esforços de l'home per situar-se en el món. L'ordre està segons el pensador alemany vinculat a les diverses imatges de la transcendència i la manera com s'han fet lluminoses al llarg de la història. L'home és un ésser situat en una posició intermèdia entre allò que ell és i la transcendència, i l'ordre en la seva vida personal i política depèn de l'equilibri respecte aquesta situació. La recerca humana per trobar el seu lloc en aquesta difícil tensió és la força que ha de permetre segons Voegelin explicar també el moviment de la història, el qual és en darrera instància un moviment que es produeix en l'interior de la mateixa consciència humana en la seva relació amb la transcendència, és a dir, en el seu ocultar-se i fer-se visible. Les principals experiències humanes al llarg de la història són experiències de la transcendència, les quals es manifesten o s'articulen a través de símbols com els de les divinitats, l'ànima, la raó, el Déu únic o la ciència. La transcendència en les seves diverses simbolitzacions està sempre vinculada segons el pensador alemany amb l'arrel de l'existència, això és, el lloc des del qual l'home és capaç d'entendre i ordenar el seu món i el lloc envers el qual l'home tendeix per dur a terme aquesta tasca. D'aquesta manera és com Voegelin aclareix la situació humana en el món, una situació que es pot descriure com a entremig (*metaxy*), entre el tot i el no res, entre l'home i el seu objecte de recerca, entre la força que ens mou a actuar i a pensar (*helkein*) i la recerca que en resulta (*zetesis*). Oblidar o mal interpretar la nostra situació intermèdia condueix, ens diu Voegelin, al desordre personal i polític, al naixement de postures que pretenen que és possible la realització del regne del cel a la terra. La preocupació pel desordre polític entès en aquest sentit i la necessitat d'oferir eines per a la crítica social és el que ens permet aclarir l'obra política de Voegelin, ens referim sobretot a la *New Science of Politics*. Si la ciència política no té en compte l'element transcendent, ja sigui en la seva manifestació o en el seu ocultament en l'interior de la vida política, com a part estructuradora de la realitat social, no serà possible de cap manera aclarir la situació de desordre i,

per tant, tampoc sortir-ne. L'experiència de l'Alemanya nazi mostra, com a exemple viscut pel nostre autor, que el poder de les ideologies exerceix una força equivalent a la fe religiosa però sense una base transcendent, és a dir, fora de l'estructura de la *metaxy*. Aquest és el sentit de la gnosi com a mal de la modernitat tal i com l'aclareix Voegelin. No es tracta, però, d'enfrontar-se a les qüestions polítiques prescindint de les eines metodològiques de pensadors com Max Weber –el qual representa un dels principals mestres de Voegelin–, sinó de complementar-les i enriquir-les amb la comprensió de l'element transcendent present inevitablement en tota comunitat política. Seguint en aquest punt la seva interpretació del pensament polític platònic, Voegelin afirma que el desordre social i polític és un producte de l'alienació individual, és a dir, que una societat es troba desordenada només si els seus ciutadans –les seves ànimes– estan desordenats. «La *polis* és l'home escrit en grans caràcters. Podria dir-se que aquesta fórmula és el credo de la nova època [...] el nucli dinàmic de la nova teoria»⁷. Els símbols platònics de l'ànima i la seva relació amb ciutat són el referent principal que ha de permetre renovar la ciència política moderna, car és a partir d'aquests símbols que és fa possible pensar la vinculació entre l'home, la ciutat i la transcendència en tant que descobreixen «la raó en el sentit noètic com a força i com a criteri de l'ordre»⁸. Per entendre el pensament de Voegelin és necessari, tanmateix, atendre a la complementarietat que estableix aquest autor entre la filosofia clàssica i el pensament bíblic, a partir del qual, a través de l'experiència de la revelació, es generen els símbols necessaris per acabar de situar l'home en relació a la veritable transcendència⁹.

El pensador alemany ens ofereix, a més d'aquesta lectura dels esdeveniment històrics i polítics, una fonamentació cognoscitiva de la seva posició. Aquesta tasca la du a terme en el seu *Anamnesis*, lloc en el qual aclareix el que ell anomena la seva teoria de la consciència. La situació de l'home en l'entremig és quelcom que es fa palès primerament en la pròpia consciència, la qual és capaç d'accedir a través del record a les profunditats d'un saber que no havia estat encara articulat. Aquest saber no articulat s'actualitza amb el record i permet aclarir i accedir, segons el pensador alemany, a les experiències de la transcendència, això és, a la presència tàcita en la pròpia consciència de l'existència d'un fonament que ens és absolutament superior i envers el qual ens sentim atrets inexorablement. La transcendència és, per tant, sempre present en la nostra consciència sense acabar-se de poder articular de forma clara. Allò que ha d'estudiar el filòsof i l'historiador

7. NS, 79.

8. AN, 89.

9. E. VOEGELIN. "The Gospel and Culture" a P. EMBERLY y B. COOPER. *Faith and Political Philosophy*, op. cit. 2004. pp. 139-176.

voegeliniana són en darrera instància, doncs, les manifestacions de la transcendència que, havent-se fet presents en la consciència dels pensadors, han acabat articulant-se mitjançant els signes del llenguatge, és a dir, a través dels símbols. Així ho expressa de forma clara al seu amic Alfred Schütz: «l'essència del filosofar es troba, segons el meu punt de vista, en la interpretació (Auslegung) de les experiències transcendents»¹⁰. Només si som capaços de trobar en nosaltres mateixos el lligam, ocultat sovint per les forces del desordre, entre nosaltres mateixos i la transcendència serem capaços de saber llegir les experiències de la transcendència realitzades al llarg del temps, i només per aquesta via serem capaços de lluitar contra el desordre ideològic i polític, això és, en darrera instància, contra l'oblit.

La filosofia, la política i la història són en Voegelin, doncs, indestriables de la transcendència, això és, de la presència en l'ànima i, per tant, en la vida política d'un element ordenador que ha de possibilitar, ben entès, l'equilibri que ha d'evitar el caos i el desordre en la vida privada i pública. Per Voegelin el problema de tota filosofia és el problema de la transcendència, la qual no hem de confondre amb la transcendència immanent de Husserl, ni amb la basada en la naturalesa en el sentit straussià. Una bona definició de la filosofia entesa en aquest sentit ens l'ofereix el pensador alemany a l'inici del primer volum d'*Order and History*: «La filosofia és l'amor pel ser a través de l'amor de l'ésser diví com a arrel del ser de l'ordre. El Logos del ser és l'objecte propi de la recerca filosòfica; i la recerca de la veritat respecte l'ordre del ser no pot ser dirigida sense diagnosticar els modes d'existència en la no-veritat. La veritat de l'ordre s'ha de guanyar i reguanyar en una pugna permanent contra la seva caiguda; i el moviment envers la veritat comença amb la consciència de l'home en la no-veritat. La funció *diagnòstica i terapèutica* són inseparables de la filosofia com a forma d'existència. I des que Plató, en el desordre del seu temps, va descobrir aquesta connexió, la recerca filosòfica ha estat una de les raons per establir illes d'ordre en el desordre dels temps. *Order and history* és una recerca filosòfica de l'ordre de l'existència humana en la societat i la història. És possible que exerceixi el seu efecte guaridor –en la modesta mesura en què, en l'apassionat esdevenir dels esdeveniments, li és permès a la filosofia».¹¹

Després d'aquesta presentació de l'obra de Voegelin ens podem ja formar una idea de la distància que el separa de Leo Strauss. Com hem dit, una de les tasques principals del pensament de Strauss és la de recuperar la filosofia política clàssica amb la finalitat de “salvar” la filosofia política¹². Però

10. G. WAGNER I G. WEISS. *Alfred Schütz und Eric Voegelin, "Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat"*. Briefwechsel 1938-1959. Konstanz. Universitätsverlag Konstanz. 2004. p. 456.

11. OH, I, xiv.

12. L. STRAUSS. *What is Political Philosophy?*. Illinois. Glencoe. 1960. [trad. castellana incompleta *¿Qué es la Filosofía Política?* Guadarrama. Madrid. 1970]; les pàgines que citem d'aquesta obra seran de la versió castellana.

la recerca straussiana veu que hi ha un espai insalvable entre la manera de pensar de la filosofia i la manera de pensar pròpia dels textos bíblics, això és, que hi ha una separació insalvable entre la filosofia i la religió. Com és sabut Strauss inicia les seves investigacions a partir del problema teològic-polític¹³, a partir del qual acaba determinant el seu diagnòstic i la possible teràpia dels perills que amenacen occident. Occident està constituït per una tensió irresoluble entre el seu doble origen: per una part la filosofia grega, representada per Atenes com a garant de la saviesa humana; i per altra part la tradició bíblica, representada per Jerusalem com a lloc de la religió. La salut de la ciutat i de la filosofia i la ciència modernes depenen, segons Strauss, de mantenir vius els dos pols per tal de no caure en cap dels extrems que representen: l'escepticisme o el relativisme sofista per una part i la dogmàtica religiosa per l'altra¹⁴. És important per la nostra investigació mantenir la claredat d'aquesta tensió, ja que la irreductibilitat dels pols serà un concepte comú en Strauss i Voegelin, però la divergència la trobarem en la referència d'aquesta tensió, és a dir, en els elements i sobretot en el nucli d'aquesta tensió més que no pas en la necessitat d'acceptar una tensió constitutiva. Tant Strauss com Voegelin entenen la filosofia en el seu sentit terapèutic, la diferència és en el mal que cadascun d'ells diagnostica. Plantejat doncs el tema i la polèmica ens disposem ara a endinsar-nos en la correspondència entre aquests dos pensadors.

La publicació de la correspondència i el diàleg amb Strauss en la biografia de Voegelin

Abans de començar a comentar la correspondència cal oferir algunes dades contextuais i hermenèutiques. El primer contacte epistolar entre Strauss i Voegelin es produeix l'any 1934, però només assoleix certa freqüència a principis dels anys 40, la qual es manté fins l'any 1952. El gruix de les dades que ens aporta la correspondència cal situar-lo, doncs, a la dècada dels anys 40, període en el qual Voegelin s'està establint a Estats Units. A nivell personal el pensador alemany està a la recerca d'un lloc on continuar la seva recerca acadèmica, tant com a docent com a investigador. A nivell intel·lectual es troba també en una fase de certa inestabilitat. Justament l'any 1943 Voegelin veu la necessitat de reorientar les seves investigacions que l'encaminin cap al que serà la seva ciència de l'ordre: «l'any 1943 vaig arribar a un punt mort en els meus intents de trobar una teoria de l'home, la societat i la història que permetés una interpretació adequada dels fenòmens del meu àmbit de treball.

13. L. STRAUSS. *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft: Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*. Berlin. Akademie-Verlag, 1930 [trad. anglesa: *Spinoza's Critique of Religion*. New York. Schocken Books, 1965].

14. L. STRAUSS. *¿Progreso o retorno?*. Barcelona. Ediciones Paidós, 2004 [articles extrets de: *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago-London, The University of Chicago Press, 1989].

Les anàlisis dels moviments comunista, feixista, nacional-socialista, el racisme, el constitucionalisme, el liberalisme i l'autoritarisme m'han mostrat clarament i sense dubte que el centre d'una filosofia política ha de ser una teoria de la consciència: però ni les institucions acadèmiques del món occidental, ni les diverses escoles filosòfiques, ni les múltiples metodologies ofereixen els instruments intel·lectuals necessaris per a fer intel·ligibles els esdeveniments i els moviments polítics»¹⁵. Sabem que el primer resultat d'aquesta reorientació és, per una part, l'abandonament de les seves investigacions sobre una *Història de les Idees Polítiques* i l'inici del gran projecte d'*Order and History*; i per altra part, la redacció de la *New Science of Politics*, de 1952. En tot cas cal tenir clar que l'inici de la correspondència se situa justament en el moment previ a l'aclariment final del projecte de Voegelin, amb la qual cosa caldrà emprar certa prudència alhora d'analitzar les seves afirmacions. Acabem dient que aquest esforç de reorientació coincideix també amb l'inici de l'estudi seriós sobre Plató, el qual podríem situar en la darrera part de la dècada dels anys 30 i inicis dels anys 40. L'obra de Plató se li aclareix a Voegelin a través de certs descobriments fets sobre la teoria del mite exposats per Vico i Schelling. La centralitat del mite en Voegelin, no només respecte Plató, sinó com a manifestació humana en les diverses civilitzacions, és sense dubte un element clau per entendre el seu pensament, sobretot com hem dit en relació a la vinculació entre la filosofia i la religió. És possible afirmar, per altra part, que també sigui a inicis dels anys 40, de manera derivada de l'estudi del problema teològic-polític, que es consolidi l'interès de Strauss per l'obra platònica¹⁶.

Com veurem, el to de la conversa en la correspondència es mou entre la cordialitat i la sinceritat sense acabar d'arribar a l'amistat. Sovint es dirigeixen entre ells amb la fórmula «Mr. Strauss» o «Mr. Voegelin», sense emprar mai les més amistoses Leo o Eric. Cal dir també que els esforços per a definir la relació intel·lectual entre ambdós provenen, en general, més de Strauss que no pas de Voegelin. Un altre element a tenir en compte és el fet que només cinc de les cinquanta-cinc cartes que es conserven, han estat redactades després de la publicació dels primers tres volums d'*Order and History* (entre 1956 i 1957). Però possiblement el fet més significatiu és que tampoc disposem de gairebé cap carta on es parli dels primers tres volums, els quals s'estan preparant ja des de principis dels anys 50. Aquest fet sembla més degut al desinterès de Strauss que no pas al de Voegelin, el qual comenta en relació al primer dels volums («Israel and Revelation») l'any 1953 que sap que Strauss ha

15. AN, 3. La cursiva és nostra.

16. D. TANGUAY, *Leo Strauss: Une biographie intellectuelle*. Paris. Grasset. 2003.

estat també treballant sobre l'antic testament¹⁷ i que podrien parlar-ne¹⁸. Com hem dit, tampoc disposem de cap discussió relativa al segon i el tercer volum, els quals estan dedicats al pensament presocràtic (“The World of the polis”) i a la interpretació de textos de Plató i Aristòtil (“Plato and Aristotle”). Sabem que Voegelin era molt curós amb la conservació de les cartes, de les quals acostumava a fer còpies amb paper carbó, per la qual cosa és estrany que s'hagin perdut les cartes corresponents a aquest període. Una possible resposta a aquest tall en la correspondència podria ser el trasllat de Voegelin des de Louisiana a Munic l'any 1958, moment en el qual endega la tasca de crear una Institut de Ciències Polítiques. Ellis Sandoz, un dels principals estudiosos (i editors) del pensament de Voegelin a Estats Units i actualment secretari de la “Eric Voegelin Society”, sosté que és poc probable que la discussió sobre el text d'*Order and History* amb Strauss hagi desaparegut, i que, per tant, simplement no es va produir. Sandoz, en un article publicat juntament amb la correspondència es lamenta de la poca atenció que es dona a aquest silenci en comparació amb l'atenció que rebrien altres interlocutors epistolars de Strauss, com Alexandre Kojève, C. B. Macpherson, Raymon Aron, H.G. Gadamer, Karl Löwith o Arnaldo Momigliano. Aquest fet seria degut a la situació perifèrica en la que, en l'àmbit de la filosofia política, s'acostuma a situar a Voegelin, el qual és vist, com Strauss, com un pensador poc ortodox (*maverick*) que persegueix l'aclariment de la condició humana i la crisi moderna a partir de la recuperació del pensament clàssic. Segons Sandoz és plausible que, a partir de la publicació de la *New Science* l'any 1952, «des del punt de vista dels dos homes, la persuasió hagi assolit els seus límits, i hi havia poques coses a dir-se a causa del seu desacord fonamental»¹⁹. És pertinent, doncs, també per aclarir aquesta qüestió, resseguir la correspondència entre Strauss i Voegelin.

Afegim finalment que és possible pensar que Strauss delegués la tasca de fer la crítica d'*Order and History* al seu deixeble S. Rosen. La raó per creure això és la redacció per part de Rosen d'un instructiu i també dur comentari crític del segon i el tercer volums d'*Order and History* l'any 1958²⁰. Cal dir que la duresa de la crítica de Rosen contrasta amb la predisposició a la conversa i la recerca dels llocs comuns que manifesta generalment Strauss. Sabem que Voegelin no va respondre a la crítica de Rosen, tasca que duria a terme molts anys després un dels deixebles del pensador alemany, J Rhodes²¹.

17. L. STRAUSS, op. cit. 1930.

18. Strauss li diu en una carta de Juny de 1953: «el problema de la història en el nou testament» és «un dels més complexos de la història intel·lectual. Possiblement seria un pla utòpic dedicar deu anys a la solució d'aquest problema». Però no parlarà mai sobre la publicació de Voegelin de “Israel and Revelation” de l'any 1956, la qual toca de ple certs temes pròpiament straussians.

19. E. SANDOZ. “Medieval Rationalism or Mytic Philosophy? Reflections on the Strauss-Voegelin Correspondence” a VVAA. *Faith and Political Philosophy. The correspondence between Leo Strauss and Eric Voegelin 1934-1964*. Pennsylvania. The Pennsylvania State University Press. 1993. pp. 297-300.

20. S. ROSEN. “Order and History” a *Review of Metaphysics* XII (des. 1958). pp. 257-284.

21. J. M. RHODES. “An old Obligation” a *Annual Meeting Papers*. Eric Voegelin Society (17th Annual Meeting). 2001.

Les primeres cartes, la centralitat i els límits de la ciència platònico-aristotèlica

La primera carta de la que disposem entre Strauss i Voegelin data de 1934, la següent apareix ja vuit anys després. Voegelin li diu a Strauss en aquesta primera carta des de Londres que el representant de la Rockefeller Foundation –de la qual els dos pensadors s'havien beneficiat com a investigadors– l'ha dirigit a ell perquè considera que «els nostres treballs científics tenen certs elements comuns» (2-10-34). No podem saber si aquesta opinió era compartida per Strauss en el moment de la recepció de la carta, en tot cas com hem dit la següent carta de la que disposem data de 1942. En les cartes que s'intercanvien durant aquest any, Strauss des de Nova York i Voegelin des d'Alabama, el tema principal de la conversa és la situació de la ciència social i el tema de fons és clarament Plató. Concretament Strauss es dirigeix a Voegelin en relació a la crítica d'aquest darrer a l'obra d'un tal H. Cairns²² (de l'escola de Weber, havia publicat un llibre anomenat *The Theory of Legal Science* on exposava els principis de la política democràtico-liberal), la qual crida l'atenció de Strauss. Li diu que les seves tesis, tot i ser plenament correctes, no posen prou èmfasi en la visió de la ciència política de Plató i Aristòtil com a precedent o aclariment de la situació actual: «La posició que ataqués és només el darrer reducte de la ciència establerta per Plató i Aristòtil: el postulat platònic d'una ètica i una política exactes [...] Gent com Cairns (possiblement sense saber-ho) han arribat des del concepte platònic-aristotèlic de ciència –certament no a la seva posició, la qual no val la pena discutir, sinó– a la refutació, per exemple, de la teva posició» (24-11-42).

Aquest fragment ens pot servir ja per introduir certs elements clau en la polèmica entre Strauss i Voegelin. En primer lloc, el «postulat platònic-aristotèlic d'una ètica i una política exactes» serà un dels cavalls de batalla de Voegelin enfront la posició platònica, és a dir, un error comès pel geni platònic alhora d'explicar la constitució de la realitat. En la seva resposta Voegelin afirma que «els assoliments teòrico-científics de Plató es fonamenten en el mite» i que «el problema es complica en el moment que Plató orienta la seva idea de ciència envers allò no-mític, l'esfera *personal-peripheral* de la lògica, la matemàtica i la dialèctica» (9-12-42)²³. Dit ràpidament, Plató hauria pretès superar el mite a través de cert aclariment racional. Mentre aquest fet representa per Voegelin una «imperfecció» del projecte platònic, en el cas de Strauss això és vist com un «darrer reducte», és a dir, com un fet perceptible que constitueix, això sí, només una part del projecte platònic i a partir del qual

22. E. VOEGELIN, "The Theory of Legal Science: A Review", *Loisiana Law Review* 4 (1942).

23. Vegeu T. L. PANGLE "Platonic Political Science in Strauss and Voegelin" a VV.AA. *Faith and Political Philosophy*. op. cit. 1993.

persones com Cairns poden atacar les posicions de Voegelin i també la de Strauss. Segons Strauss aquesta part és presa com un tot que es reflecteix en els mètodes de la ciència moderna, els qual no atenen a l'origen clàssic dels seus propis pressupòsits; mentre que Voegelin veu en la mateixa formulació platònica una incongruència essencial, a saber, la de pretendre explicar la realitat des de l'exactitud matemàtica²⁴. Ens enfrontem ja, i això passa en el primer intercanvi entre els dos autors, a la qüestió central de quin sigui el tot del platonisme al qual cal atendre. Com veurem, aquest tot troba el seu aclariment de manera diferent en Voegelin i en Strauss i constitueix, com hem dit, un dels nuclis fonamentals de la seva polèmica. El positivisme en el sentit weberian de Cairns és capaç de refutar el punt de vista de Voegelin justament a través d'allò que Voegelin rebutja del platonisme. És important notar en aquest sentit que Voegelin es permet la llicència de dir que Plató s'hauria equivocat, prenent així –com diria Strauss– conèixer Plató millor del que ell mateix es coneixia. Resulta clar en aquest sentit que Strauss pugui pensar que Voegelin sigui un modern historicista que, per alguna curiosa raó, tenia un profund interès pel pensament clàssic, la qual cosa devia generar en Strauss, molt possiblement, una certa atracció.

Tot seguit tornarem sobre aquestes diferències, però convé deixar clar que aquestes primeres cartes mostren també el lloc comú que comparteixen ambdós autors. Strauss i Voegelin convenen en el fet que les posicions de Plató i Aristòtil són el punt de partida per poder repensar la filosofia política moderna. Aquest acord està lligat a la crítica que ambdós autors comparteixen respecte la direcció de la ciència política moderna, lligada, com hem dit, a la visió positivista d'un món de fets o d'evidències merament racionals, la qual cosa té com a conseqüència la incapacitat per emprar judicis de valor en l'exercici científic. Ara bé, *segons Voegelin la filosofia política clàssica es funda en Plató en tant que nou mite i no es funda universalment*, la qual cosa seria deguda al lligam estret del pensament platònic amb el món grec i la *polis*. Segons Voegelin el tractament científic dels problemes polítics i ètics que permetria superar la moderna distinció entre els fets i els valors és efectivament possible a partir de Plató, però aquest tractament troba el seu marc i els seus objectes d'estudi gràcies al mite. Strauss, per contra, afirma que el que crea Plató és una nova ciència de l'estat i de l'ànima, que és, a més, en ella mateixa universalitzable. Strauss diu: «No puc de cap manera estar d'acord amb tu respecte el fet que Plató pretengui “crear un nou mite”: els seus esforços anaven dirigits a fonamentar una

24. Cal dir que aquesta lectura de l'evolució del pensament platònic troba el seu referent més clar en la lectura voegeliniana del pas de la *República* a les *Lleis*, diàleg aquest últim on Plató pretendria des d'un visió matematitzada de la realitat, fer possible un govern autoritari que obligui, més que no pas persuadeixi, al respecte i el compliment de les lleis (Cf. OH, III, primera part).

nova ciència i especialment una ciència de l'ànima i de l'estat» (24-11-42). Com hem dit, la qüestió de la centralitat del mite és per Voegelin un dels principals elements per interpretar les manifestacions humanes en general i el pensament platònic en particular. En la seva resposta de desembre de 1942 Voegelin continua i aclareix el sentit de l'afirmació segons la qual la ciència platònica es funda en el mite: que es fundi en el mite significa que es funda sobre l'*experiència*²⁵ fonamental lligada a la persona i la mort de Sòcrates, això és, en la «*katharsis* a través de la consciència de la mort i l'entusiasme com a paviment pel camí de l'ordre correcte de l'ànima (*Dike*)» (9-12-42). Els assoliments teòrics en la política, continua, apareixen com a secundaris respecte aquesta experiència, car «*només quan l'ordre fonamental de l'ànima ha quedat definit, es pot determinar l'ordenament sistemàtic en l'àmbit de les relacions socials*». Ja hem vist com la idea platònica exposada a la *República* segons la qual l'ordre de les ànimes es vincula a l'ordre de la ciutat (435d-e), és un element central per entendre la construcció del projecte voegeliní i també per aclarir la seva interpretació de l'obra platònica. En tot cas, Voegelin veu que hi ha una visió o experiència sobre l'home i el seu lloc en el tot –un tot encara limitat– que funda la ciència platònica i que es troba a l'arrel de la comprensió de la ciència social de tots els temps. Aquesta subordinació de la ciència al mite no és compartida per Strauss, ell mateix ens ho diu i més endavant es retornarà al tema. Ara bé, Voegelin considera que en la formulació platònica hi ha una problemàtica de fons, la pretensió de donar-li una formulació no mítica. Com ja hem dit, aquest serà l'error comès per Plató –i continuat per Aristòtil– alhora de formular els seus descobriments, la pretensió d'expressar no míticament allò que té un origen i és mític. Afegim aquí que aquesta tesi central és la que permet aclarir el nucli central de la tesi filosòfica de Voegelin.

En aquest intercanvi epistolar arran de la publicació de Voegelin apareix encara un altre gran tema de divergència entre els dos autors, el qual està molt lligat amb les qüestions relatives a l'obra platònica, el mite, i concretament a la (no) universalitat de la ciència platònica. Es tracta de la posició de Voegelin enfront el cristianisme o la religió en general. Remetem-nos breument a un fragment de la seva crítica al llibre de Cairns on diu: «La revelació de Crist ha afegit a la idea de l'home la dimensió de la singularitat espiritual de cada ésser humà, per la qual cosa ja no ens és possible construir una ciència de l'ordre social en una antropologia com la de Plató o Aristòtil. De la mateixa manera, en el món occidental cristià, la idea d'home

25. Anotem aquí que l'experiència és l'element fonamental en la investigació històrico-filosòfica de Voegelin, car que en ella es conté i s'expressa mitjançant símbols la tensió constitutiva de la consciència humana entre allò diví i allò humà.

no és estàtica, sinó que canvia constantment; ha adquirit a través del renaixement, per exemple, la dimensió de la singularitat històrica»²⁶. És important notar aquí que l'aspiració de Voegelin no és simplement la de retornar a Plató com a fundador de la filosofia política, sinó la de recuperar els principis que el pensador atenès va establir i que haurien estat superats, o si més no completats, amb l'aparició del cristianisme en tant que condició de possibilitat per a la universalització del coneixement a través de la revelació de Crist. Doncs bé, aquesta evolució de la comprensió de la realitat és rebutjada, encara que no taxativament –almenys exotèricament–, per Strauss, el qual li diu a Voegelin: «em diràs que el concepte platònic-aristotèlic de ciència va ser enterrat pel cristianisme i el descobriment de la història. Jo no n'estic del tot segur d'això» (24-11-42). Entendre la resposta i el mateix plantejament d'aquesta qüestió relativa a la relació entre el cristianisme i el platonisme és un dels objectius principals del present escrit, encara que cal dir que per poder respondre de forma adequada aquesta qüestió faria falta un aprofundiment més extens en la lectura de l'obra de Voegelin, en el seu cristianisme o la seva religiositat i en el seu platonisme. En tot cas el que queda clar és que aquesta qüestió cal vincular-la també amb la polèmica entre la raó i la fe, o entre la filosofia i la revelació, la qual és tant central per Strauss com per Voegelin i, evidentment també, per la seva relació intel·lectual²⁷. Amb tot, la resposta de Voegelin acaba afirmant que allò que fa el cristianisme no és altra cosa que renovar parcialment el mite que Plató ja havia inventat: «l'home hel·lenocèntric és substituït per l'individu, la persona amb comunicació directa amb Déu»²⁸ (9-12-42), la universalitat s'assoliria així mitjançant la descoberta de la veritable distància en la que se situa Déu respecte els homes. Dit breument, Voegelin sosté que l'home de la *polis* no pot fundar una ciència política universal perquè la seva noció de transcendència encara no ha situat l'home en la seva justa distància i relació envers la divinitat; serà només gràcies al cristianisme i al descobriment de la història que es podrà avançar cap a la universalització de l'individu, situant-lo en la justa i universal distància en relació a Déu. Per això, i aquesta és la conclusió a la que arriba Voegelin, l'antropologia cristiana és superior a la grega²⁹. Recordem que aquesta lectura de la filosofia clàssica se'ns fa intel·ligible a partir d'entendre el sentit voegelinianà de la filosofia com a interpretació de les experiències de la transcendència. Strauss respon a Voegelin en una breu carta de desembre de 1942 que considera la seva interpretació sobre Plató incorrecta, però que «és tant enormement superior a quasi totes les interpretacions

26. E. VOEGELIN, "The Theory of Legal Science: A Review". 1942. p. 562-63.

27. Vegis J. M. RHODES. "Philosophy, Revelation, and Political Theory: Leo Strauss and Eric Voegelin". *The Journal of Politics*. vol 49. núm. 4. pp. 1036-1060. 1987; J. L. WISER. "Reason and revelation as Search and Response: a comparison of Eric Voegelin and Leo Strauss" a VVAA. *Faith and Political Philosophy*. op. cit. 1993. pp. 237-249; H-G. GADAMER. "Philosophizing in Opposition: Strauss and Voegelin on Communication and Science" a VVAA. *Faith and Political Philosophy*. op. cit. 1993. pp. 249-260.

28. El Déu cristià, afirma Voegelin, és aquell que salva, que se situa a la distància i relació correctes respecte a l'home; això és el que ell anomena la «veritat soteriològica» pròpia del cristianisme.

29. Gadamer sosté en el seu article inclòs en la correspondència que la tensió straussiana entre filosofia i fe s'enfronta al lligam voegelinianà entre la filosofia clàssica i el Nou Testament. El que li faltaria a Plató és simplement el misteri diví; Voegelin veuria, segons Gadamer, «la filosofia clàssica com una mena de fase preparatòria per al gnosticisme» (p. 252)

que hom llegeix sobre Plató o Aristòtil, que voldria que fos presentada al públic americà³⁰» (20-12-42). Respecte a aquesta qüestió es fa difícil concretar quina hagi pogut ser la influència efectiva en la lectura de Plató o de la filosofia clàssica que hagi exercit Strauss sobre Voegelin, però a partir de la correspondència entre Voegelin i Schütz resulta evident el reconeixement de l'estatura filosòfica de Strauss, almenys pel què fa als seus coneixements sobre filosofia àrab i jueva³¹.

Convé a continuació fer una enumeració dels elements centrals de la polèmica que hem trobat fins ara: (i) Strauss i Voegelin consideren que és necessari el retorn a la filosofia política clàssica per orientar la moderna; (ii) ambdós coincideixen en el fet que la ciència platònico-aristotèlica és el lloc que cal recuperar; (iii) Voegelin considera que aquest lloc és un mite i que cal conservar-lo com a mite; (iv) Strauss rebutja que la ciència platònica es fundi en el mite, més aviat es fundaria en la pretensió d'explicar, amb la major exactitud possible, una ciència de l'ànima i de l'estat; (v) Voegelin considera que Plató s'equivoca a l'hora de donar un aclariment no-mític, des de l'exactitud matemàtica i la lògica, a allò que és per naturalesa mític; (vi) Strauss considera –versemblantment– que això és propi de la visió historicista; (vii) Voegelin considera que la ciència platònico-aristotèlica no és universal i que la seva universalització s'assoleix només gràcies al Cristianisme; (viii) Strauss considera que la ciència platònico-aristotèlica és universalitzable en ella mateixa i que la filosofia i la revelació són dos àmbits que es troben en una irreconciliable tensió. Pel que fa a la intenció de Plató, acaba Strauss, caldria primer llegir i interpretar tots els diàlegs platònics o un diàleg platònic en ell mateix, per tal de poder-ne parlar sòlidament. Aquesta afirmació no va ser –que nosaltres sapiguem– contestada i no serà fins l'any 1951 que Voegelin explicitarà en una carta a Strauss els seus principis interpretatius per a la lectura de Plató.

30. Aquesta intenció és va realitzar amb l'intent fracassat de la publicació de "The People of God", un text de Voegelin que formava part de la *History of Political Ideas* i que havia de ser retallat per a convertir-lo en article. Finalment, Strauss davant la negativa del consell redactor per a tirar endavant la publicació li demana que escrigui sobre la mentalitat sectària en la política -tema que tractava justament en el seu "The People of God"- i això és el que acaba fent Voegelin en un altre article que apareix a la *Social Research*.

31. Cf. G. WAGNER I G. WEISS, *Alfred Schütz und Eric Voegelin*, op. cit. 2004, p. 413, carta del 12-1-52.

Husserl i Xenofont, la ciència genuïna i els textos clàssics

El següent grup de cartes de les que disposem es deixen dividir en dos grups, els quals tenen sempre com a tema de fons la comprensió de la filosofia i la ciència platònico-aristotèlica: per una part, les cartes escrites l'any 1943, les quals versen sobre la fenomenologia husserliana i la seva recuperació de la ciència genuïna; per altra part les cartes escrites entre 1949 i 1951, les quals versen sobre Xenofont i el seu text sobre el Hieró. Aquí volem oferir de manera no exhaustiva el contingut d'aquestes cartes, car el que ens interessa pròpiament és

l'intercanvi que es produeix a partir de l'any 1951, on com hem dit Voegelin respon a la pregunta de quina és la intenció del diàleg platònic, la qual resta per Strauss irrespota fins que no haguem captat el tot del platonisme.

La fenomenologia de Husserl esdevé el tema de les cartes a partir de febrer de 1943³² i fins a finals d'aquest any, moment en el qual la freqüència de les cartes disminueix, recuperant-se l'any 49. La figura de Husserl és vista per Voegelin com un referent essencial per aclarir el projecte modern en tant que situa el lloc de les ciències de l'esperit, però li critica el fet que redueixi la consciència als objectes del món extern, és a dir, a la intencionalitat, impossibilitant així entendre l'home en la seva dimensió històrica i la seva capacitat d'obertura envers el transcendent. Strauss i Voegelin discuteixen en aquestes cartes sobre la qüestió de la «ciència genuïna» que Husserl pretén recuperar, és a dir, la ciència en el sentit platònic-aristotèlic. En una interessant carta de febrer de 1943 Strauss li diu a Voegelin que s'equivoca en considerar que avui en dia no tenim una ciència política, i a continuació afirma que el model de Weber i abans el de Husserl són mostres d'aquest fet: «Husserl és l'únic que veritablement ha perseguit un nou començament, *integre et ab integro*» (13-2-43). Segons Strauss, Husserl seria el renovador de la ciència moderna en el sentit genuí, és a dir, en el sentit platònic-aristotèlic. Strauss li diu en relació a això en una carta de maig de 1943: «La qüestió té a veure amb el *començament*: la claredat sobre les qüestions fonamentals i la manera d'aproximar-s'hi» (9-5-43).

Strauss sosté que Husserl veu molt bé la necessitat de retornar als clàssics per orientar la ciència moderna, mentre Voegelin veu a Husserl com un gran epistemòleg, però considera que oblida la metafísica. Per això li diu a Strauss: «segurament tens raó quan dius que és una de les aportacions a la filosofia més importants, si no la més important. Tanmateix, tinc certs dubtes fonamentals; només se li pot atribuir una gran importància a la seva obra si assumim que el problema epistemològic és el problema principal. Però ho és? Certament cap dels grans filòsofs des de Plató o Aristòtil fins a Kant i Hegel estarien d'acord amb aquesta afirmació» (26-9-43). Dit d'altra manera, Husserl oblida l'experiència de la transcendència com a experiència fonamental del món, això és, no entén l'estructura de la consciència vista des de la *metaxy*, ja que acaba fenomenitzant-la. Per tal d'aclarir aquesta posició, Voegelin remet a Strauss una carta que li havia enviat a Alfred Schütz on descomposava la seva posició més detalladament. Al final de la seva exposició Voegelin aclareix quina creu que és ell la

32. Strauss dedicarà posteriorment un article a Husserl titulat "Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy". *Iyyun* 20, n.º 1-4, 1969, pp. 14-22 i 315-14.

qüestió de fons. Es tracta, ens diu, de la relació entre Husserl i Descartes. Husserl considera que la filosofia moderna ha estat fundada originàriament per Descartes i, finalment, per ell mateix i que, per tant, la fundació final és un perfeccionament de la posició original. Aquesta és la raó per la qual Husserl interpreta les meditacions cartesianes com a fenomenologia, la qual cosa representaria un error, car «les *Meditacions Metafísiques* no són la fundació de l'ego modern, sinó la progressiva eliminació del contingut del món, del món corporal a l'animat de manera que s'assoleixi així la transcendència, on l'ànima pot, en llenguatge agustiniana, girar-se intencionalment envers Déu [turn itself in the intentio toward God]» (carta a Schütz 17-9-43). El problema de Husserl seria que mai ha arribat a superar «la subjectivitat fundacional de l'ego: el lloc des d'on l'ego treu la funció de fundar l'objectivitat del món des de la subjectivitat resta inexplicat però és inevitablement tractat». Husserl parteix de la immanència dels problemes històrics i filosòfics i per això bloqueja el seu pensament en relació al problema filosòfic de la transcendència. Strauss, que certament va llegir amb atenció els apunts de Voegelin, però que no acaba d'estar per transcendències, li repeteix que la qüestió en Husserl és la restauració de la ciència en sentit genuí. «El lloc decisiu de Husserl –li diu Strauss a Voegelin– és la seva crítica a la ciència moderna a la llum de la ciència genuïna, que és, per dir-ho així, la ciència platònico-aristotèlica. La seva tasca només és comprensible des de la problemàtica que tanca la ciència platònico-aristotèlica, això és, des del problema del *nous*». La qüestió ens torna a remetre doncs a la filosofia política en sentit genuí, és a dir, a Plató i Aristòtil. Cal entendre que el problema del *nous* segons Strauss és el problema de l'accés al tot, és a dir, la manera com s'articula el tot sobre el que versa la recerca filosòfica. Aquesta totalitat és des del punt de vista de Strauss de difícil accés, però no deixa de guiar la filosofia com a tasca necessària. En cas de Voegelin la qüestió –més que no pas el problema– del *nous*³³ està vinculada a la qüestió de la naturalesa humana en tant que situada en una tensió irreductible entre el seu origen diví, el *Nous* diví que ens empeny, i el seu moviment de recerca envers aquest origen a través del *nous* humà.

Amb tot, possiblement, i això només és una hipòtesi, Voegelin cregui que Strauss és víctima de l'aclariment no mític, no transcendent, del *nous* i que justament a causa d'això el vegi com a problema. Strauss se situaria així com a partidari d'una filosofia, d'una recerca sobretot, desvinculada de la religió i de la revelació. És clar que per la seva part, Strauss possiblement vegi en Voegelin un model determinat

33. Cf. D. D. COREY. "Voegelin and Aristotle on *nous*: what is noetic political science?" a *The Review of Politics*. 64 n°1. 2002.

d'existencialisme en tant que parteix de la insuficiència de la racionalitat tot afirmant que «tot pensament reposa en premisses no evidents, però tampoc arbitràries», i que considera que «l'home està afectat per poders que no pot dominar o comprendre, i que aquests problemes es revelen diferentment en diversos moments històrics. Per això la filosofia política clàssica ha de ser rebutjada com a a-històrica o racionalista»³⁴. Respecte això és interessant l'aclariment que ens ofereix Standly Rosen molt més tard en un article adjunt a la correspondència: allà afirma que la importància de la metafísica en Voegelin sorgeix de la seva crítica a Husserl, el qual situa el centre en l'egologia o només fa epistemologia. Així, en Voegelin la metafísica com a interpretació dels símbols del transcendent adquireix un cert aire kantian, però no és l'existencialisme kierkegaardian. Per la seva part Strauss, afirma Rosen, rebutja l'egologia juntament amb l'epistemologia i l'ontologia com a construccions artificials emanades de la ciència que Husserl critica. Strauss veu en Husserl un defectuós però útil retorn al món natural de l'experiència política; el seu defecte és que no és entès com un retornar a la doxa, sinó com a construcció teòrica, com a *Lebenswelt*³⁵.

Com dèiem, l'altre gran tema que tracten al llarg d'aquest segon grup de cartes són els escrits de Xenofont sobre la tirania. Es tracta del moment de la publicació de *On Tyranny* de Strauss, un estudi sobre el *Hieró* de Xenofont que s'edita juntament amb les rèpliques de Kojève i la recensió de Voegelin, ambdues amb una contrarèplica de Strauss. Les cartes daten de l'any 1949. En la seva recensió, Voegelin critica l'estreta relació que el text de Strauss estableix entre el tirà Hieró i el príncep de Maquiavel, la qual cosa no és possible en tant que no es poden pensar les tiranies modernes des de les antigues, car aquestes freturen de la noció de cesarisme, la qual només és possible després de la influència bíblica secularitzada per Maquiavel amb la figura del «profeta armat». Voegelin escriu: «Les modernes tiranies romanen intel·ligibles a no ser que veiem que són un fenomen de la societat occidental, no hel·lènica, i que conseqüentment estan carregades amb la tradició que va del paraclat [salvador, advocat] medieval i renaixentista fins al secularitzat superhome del segle dinou i posterior. Cap tipus de problema com aquest es pot trobar en Xenofont o en cap altre lloc de la civilització hel·lènica abans d'Alexandre, excepte en la figuració del polític rei en *el Polític* de Plató»³⁶. Notem que es tracta de la mateixa discussió que respecte la publicació sobre Cairns, però en aquest cas la reflexió es decanta cap a les tiranies modernes, mentre en aquell es tracta de fer-ho sobre la

34. L. STRAUSS. "The Liberalism of Classical Political Philosophy" a *Liberal Ancient and Modern*. Strauss. op. cit., p. 26.

35. S. ROSEN. "Politics or Transcendence? Responding to historicism" a VV.AA. *Faith and Political Philosophy*. op cit. p. 265. 1984.

36. L. STRAUSS. *Sobre la Tirania*. Ediciones Encuentro. Madrid. 2005.

democràcia liberal. Altre cop, però, la referència a Plató resulta clau. A Voegelin Plató li surt dels seus mateixos esquemes, la qual cosa reconeix sense problemes. Plató, tot i no ser encara capaç de crear una ciència universal de la política, la qual seria només possible després de la influència bíblica, mostra elements que són propis de la ciència postbíblica com el govern postconstitucional. Aquest element postconstitucional el troba Voegelin en la figura del polític rei del *Polític* de Plató. Però en tot cas això no resultaria suficient segons el pensador alemany, per permetre pensar les tiranies modernes a partir de les antigues.

La posició de Strauss en relació a aquesta qüestió resulta especialment aclaridora pel que fa a la posició d'ambdós autors envers els textos clàssics. Strauss comença la seva resposta a la recensió de Voegelin amb la famosa afirmació que «una ciència social que no pot parlar de la tirania amb la mateixa confiança amb la que la medicina parla, per exemple, del càncer, no pot entendre els fenòmens socials. I, per tant, no és científica. Aquesta és la situació en la que es troben avui en dia les ciències socials»³⁷. Voegelin creuria entendre millor els autors del passat del que ells mateixos s'entenien, cosa que l'aproxima a les tesis historicistes, i estaria posant per davant la diferència històrica entre el cesarisme i el no cesarisme, o entre el constitucionalisme i el postconstitucionalisme, a la diferència entre el bon Cèsar i el mal Cèsar, això és, entre el bon i el mal règim, la qual considera Strauss com la diferència bàsica de la ciència política i la principal aportació de la filosofia política clàssica. Altre cop, doncs, la diferència entre els dos pensadors és la distància en la que situa Voegelin el pensament clàssic sobre la política i la proximitat amb la que el llegeix Strauss; o dit d'altra manera, la lectura que parteix d'un esquema preconcebut, basat en una estructura de la consciència en el cas de Voegelin, i la lectura que vol primàriament escoltar, deixar parlar als grans esperits, més enllà d'esquemes o premisses externes a la mateixa situació filosòfica. Com hem vist, una de les claus de la lectura de Voegelin és la importància de l'element bíblic com a model i guia que permet aclarir la universalització i la fonamentació final de la ciència. Tanmateix, sorprenentment, la interpretació històrica de Voegelin es pot aclarir a partir dels descobriments fets per la ciència –mítica, això sí– platònic-aristotèlica, això és, pel descobriment central de la *psyche* com a sensor de la transcendència. Strauss situa, com és sabut, el model bíblic en una esfera que cal separar de la filosofia³⁸. Topem així altre cop amb el nucli de la polèmica entre Voegelin i Strauss, la relació entre filosofia i revelació, aquest cop en relació a la lectura dels textos del passat. Després de la crítica i referint-se

37. resposta a la recensió de Voegelin sobre *On Tyranny* per part de Strauss.

38. L. STRAUSS. *Progreso o Retorno?* op. cit. 2004.

als lectors moderns afirma Strauss que «necessitem reeducar-nos per acostumar la mirada a la reserva i a la tranquil·la grandesa dels textos clàssics»³⁹.

Sens dubte aquest diàleg establert arran de la publicació de Strauss ens pot oferir algunes claus més per pensar la manera com Voegelin entén la filosofia i la història, en concret respecte a Plató. Per començar podem dir que una de les característiques de la lectura de Voegelin és la seva manca de prudència a l'hora de fer afirmacions sobre els autors del passat. Voegelin es mira els autors concrets des de les altures d'una comprensió trans-històrica, la legitimitat de l'estructura del seu projecte prové de l'enfrontament amb el desordre com a condició humana contemporània. Tot i això, creiem que Voegelin, tot i el que digui Strauss, no pot ser considerat un mer historicista. Voegelin parteix del fet que el moviment de la història té un sentit transcendent, en tant que l'home, en moments de crisi, procura lligar el seu ésser amb un tot, això és, simbolitzar les seves experiències de manera que li sigui possible reordenar la seva ànima i la seva situació. La tasca del filòsof de la política és la de restaurar les experiències que han conduït a la formació de símbols, els quals han esdevingut opacs i per això cal fer-los lluminosos tot penetrant les experiències que aquests expressaven. Segons Voegelin, en la història hi ha moments de llum i de foscor, moments on l'home està lligat a un tot i moments on l'home queda lligat a un fals tot, i cal recuperar la lluminositat en la mesura del possible. El pensador alemany no es pot considerar historicista en la mesura que pensa que la història és un relat explicat per Déu, si de cas, això el convertiria en un místic. Tant en Strauss com en Voegelin la reflexió històrica és un requisit de la filosofia moderna; la qüestió que no ha resolt Strauss és la de «si és possible o no una comprensió de la veritat com a possibilitat humana essencial, independentment dels condicionaments i les actualitzacions d'aquesta possibilitat. Quan sostens –li diu a Voegelin en una carta de 1950– que “només en aquest o altre temps emergeix l'ordre de l'ànima” deixes oberta la qüestió de si aquest ordre de l'ànima és el *telos* natural de l'home o una “coincidència”; el fet que podria no haver emergit, no impedeix anomenar-lo *telos*? Sigui com sigui, em sembla, tanmateix, que *estem més d'acord del que em pensava en les qüestions fonamentals*» (11-4-50). Aquí el reconeixement de l'acord expressat per Strauss és clau: al nostre entendre el que li qüestiona Strauss a Voegelin és si la comprensió de la veritat, entesa pel segon a partir de l'estructura de l'ànima en les seves diverses diferenciacions, forma part de la naturalesa humana –allò que els pensadors

39. L. STRAUSS. *Sobre la Tirania*. op. cit. 2005.

més sensibles havien perdut— o és fruit d'una coincidència i, per tant, no en forma part. La resposta de Voegelin és clara, remetem-nos per oferir-la a *Order and History*: «el procés històric, i l'ordre que s'hi pot discernir, no és un relat explicable amb un origen i un final feliç o infeliç; és un misteri en procés de revelació»⁴⁰. La posició de Voegelin respecte de la història parteix del fet que l'home en determinats moments és capaç d'il·luminar la realitat i guiar l'acció política, però no queda clara, efectivament com veu Strauss, quina sigui la direcció d'aquesta il·luminació o si aital il·luminació és simplement fruit d'una coincidència o si forma part de la mateixa funció-*telos* de l'home en el món. Per Voegelin la superació dels problemes de la ciència política moderna consisteix gairebé en la proposta d'un nou concepte de ciència basat en la noció d'ordre i d'experiència simbòlica, on la veritat és només accessible a l'experiència de l'ànima afectada pel transcendent. Voegelin considera contra Strauss que no és possible un coneixement del tot de les articulacions que componen el món, sinó que l'únic lloc on podem accedir és a l'estructura i l'esdevenir històric de les experiències de l'ànima humana enfront d'aquest tot.

L'any 1953, després que Strauss li hagi passat el seu escrit sobre l'historicisme de Collingwood⁴¹, el qual Voegelin aprofita per escriure un article sobre l'estat de la filosofia política a Anglaterra⁴² li diu a aquest darrer: «Sobretot m'alegro que hagi trencat inclús més decisivament amb l'historicisme. Externament, els nostres esforços estan d'acord en un grau sorprenentment elevat» (22-5-53). Afegim aquí, que aquest acord no resulta suficient perquè continuï la relació intel·lectual entre els dos autors. Sigui com sigui, la recensió de Standly Rosen sobre *Order and History* de 1958 no sembla coincidir amb les paraules de Strauss en tant que descriu la posició de Voegelin com a historicisme teològic⁴³. Pel que fa a aquesta qüestió cal tenir en compte també l'existència de desavinences entre Rosen i Strauss, el primer dels quals escriu sobre la correspondència que aquí tractem: «l'intercanvi entre els dos pensadors polítics del segle vint —afirma Rosen— és des del meu punt de vista especialment xocant per la percepció comuna que l'historicisme, o la rendició de la raó a la interpretació perspectivista, només pot ser superada pel domini hermenèutic de la història»⁴⁴. Rosen sosté que en la correspondència hi ha una quasi imperceptible assumpció de l'habilitat de la raó per comunicar-se amb la raó al llarg dels temps, «i dic “una quasi imperceptible” —continua el deixeble de Strauss— perquè el principi es defensa més en l'intent comú de comprendre les arrels de l'historicisme, que no pas en l'intent

40. OH, IV, introducció.

41. L. STRAUSS, “On Collingwood Philosophy of History” a *Review of Metaphysics* V. n. 4. 1952. pp. 559-586.

42. E. VOEGELIN. “The Oxford Political Philosophers” a *The Philosophical Quarterly* vol. 3. núm. 11. 1953. pp. 97-114.

43. S. ROSEN. op. cit. 1958. p. 263. Segons Rosen Voegelin fa un lectura del diàleg platònic des del que ell anomena l'historicisme teològic, impeding l'accés al seu significat essencial.

44. S. ROSEN. “Politics or Transcendence? Responding to historicism”. op cit. 1984. p. 261.

de fonamentar aquest principi sobre una construcció epistemològica o ontològica». ⁴⁵ Clarament la crítica de Rosen es dirigeix a mostrar l'excessiva centralitat de la qüestió de l'historicisme en detriment de les qüestions més pròpiament filosòfiques. A continuació provarem d'aclarir el lloc on situar el veritable nucli de la desavinença entre Strauss i Voegelin.

Les dues principals desavinences entre Strauss i Voegelin: Plató i la Revelació

El febrer de 1951 Voegelin li escriu a Strauss: «Tinc la sensació que t'has desentès de l'intent de comprendre el fonament profètic (religiós) del filosofar (amb el que convindria de cor) en favor d'una teoria de l'*episteme*, i que has refusat de veure el problema de l'*episteme* en connexió amb l'experiència, des de la qual aquesta emergeix. La raó per la qual fas això, no la sé. I no puc preveure com pot funcionar aquesta posició a l'hora d'enfrontar-se a un problema concret (com a la interpretació del mite platònic) –amb la qual cosa m'agradaria veure una implementació concreta» (21-2-51). Voegelin manifesta en aquest escrit la seva decepció enfront el plantejament de Strauss. El rerefons de la carta és la lectura de *Philosophie und Gesetz* ⁴⁶ de Strauss, en la qual Voegelin hi hauria vist una preferència per l'element profètic enfront l'element legal i ara es pregunta si aquesta posició ha canviat. Strauss respon que res ha canviat i que, com sempre, considera que «la llei té primacia» i «aquesta és la meua posició», la mateixa que 15 anys abans, però naturalment amb una més aprofundida comprensió ⁴⁷; «continuo creient que els *theioi nomoi* són el fonament comú de la Bíblia i la filosofia –parlant humanament» (25-2-51). Strauss considera que hi ha una diferència insalvable entre el raonament profètic i el filosòfic. En la carta a la que hem fet referència i que respon a la insatisfacció de Voegelin Strauss hi escriu: «els clàssics han demostrat que la veritable vida humana és la dedicada a la ciència, al coneixement i a la seva recerca. El *hen anagkaion* provinent de la Bíblia és quelcom totalment diferent. No hi ha cap intenció justificable que enfosqueixi aquesta contradicció, en la postulació d'un *tertium* [entre els clàssics i la Bíblia]. Tota síntesi és de fet una opció o bé per Jerusalem o bé per Atenes» ⁴⁸. Ara bé, la tensió entre Jerusalem i Atenes té un origen comú, la llei; així la multitud de lleis divines, segons Strauss, hauria confós les coses fins al punt d'arribar a solucions diametralment oposades en la Bíblia i en la filosofia. Respecte a això afegeix, «hi ha, com et pots imaginar, un punt on els nostres camins se separen. No vull ni

45. *ibid.* p. 263.

46. L. STRAUSS *Philosophie und Gesetz: Beiträge zum Verständniss Maimunis und seiner Vorläufer*. Berlin. Schocken. 1935.

47. Segons Antonio Lastra aquí Voegelin s'avança amb les seves objeccions a l'evolució intel·lectual de Strauss. A. LASTRA. *op. cit.* 2000. p. 103.

48. Vegeu L. STRAUSS. "Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections" a *The City College Papers* 6. 1967. [versió catalana: J. SALES, J. MONSERRAT. *Introducció a la lectura de Leo Strauss. Jerusalem i Atenes*. Barcelona. Barcelonasa d'Edicions. 1998.]

provar de descriure'l abans d'haver llegit amb més exactitud les teves lectures» (25-2-51). La diferència de fons és aquí l'origen profètic de la filosofia i la religió en Voegelin, enfront de l'origen "legal" de la distinció entre filosofia i religió; una diferència de fons que amaga coincidències significatives.

Ens expliquem: com hem dit hi ha tant en Strauss com en Voegelin una tensió originària, que permet aclarir la situació d'occident. En el cas de Strauss entre Atenes o la saviesa i Jerusalem o la revelació, i en el cas de Voegelin entre el pol humà de la *metaxy* representat per la *psyche* –com a descobriment grec– i el pol diví de la *metaxy* representat per la revelació cristiana més que no pas jueva. La diferència és que el nucli d'aquesta tensió és en Strauss la llei, la pluralitat de lleis, i en Voegelin l'element profètic –Plató en descobrir la *psyche* sense descobrir plenament la divinitat es converteix en un filòsof profeta–, diguem-ne la fe⁴⁹, justament allò que Strauss situa en el costat de Jerusalem, profundament separat del costat d'Atenes per la pluralitat de les lleis –i fes– i les seves conseqüències. Encara més, Strauss considera que el perill respecte la tradició grega és l'escepticisme i el relativisme historicista, i respecte la tradició bíblica, el dogmatisme religiós; per la seva part Voegelin sosté que el perill central d'immanentitzar el pol humà de la *metaxy* representa la fenomenització pròpia de la ciència positiva, mentre que el perill d'immanentitzar el pol diví suposa la *gnosi*, és a dir, una forma de dogmàtica religiosa. L'esquema, doncs, ens porta a resultats semblants, amb la diferència que per Strauss el perill de la filosofia és caure en el relativisme historicista –cosa de la que acusa en algun moment a Voegelin– mentre que per Voegelin és caure en l'excessiva racionalització –cosa de la que Voegelin acusa a Plató i indirectament a Strauss. Com veurem, el lloc on es trobarà el màxim grau de desavinença amb Voegelin serà en la seva concepció de la fe, la qual és per Voegelin una i universal i per Strauss específica i particular. No volem amb aquest esquema simplificar les posicions dels dos autors, però indiquem la possibilitat que *la principal diferència que els separi sigui l'acceptació o no de la pluralitat*, de l'heterogeneïtat com diria Strauss, la comprensió –com diria Jordi Sales pensant en Plató– de les realitats dins la realitat.

Plató i Aristòtil, afirma Strauss, més que provar l'existència de Déu a partir de l'experiència –reveladora s'entén– o la tradició, ho feren a través de l'anàlisi de la noció de moviment, és a dir, a través d'una anàlisi racional. Respecte al mite platònic li diu Strauss a Voegelin: «sembla que estàs convençut que els mites platònics només són intel·ligibles sobre la base de postular una experiència religiosa com a substrat. No n'estic del tot

49. Voegelin aclareix la centralitat de la fe en la seva obra en relació la comprensió dels símbols en tant que engendrats en la consciència a partir de l'*Epístola als Hebreus* (11,1): la fe és la «substància d'allò desitjat i l'evidència d'allò no vist» (Cf. E. VOEGELIN. "Immortality: Experience and Symbol" a P. EMBERLY y B. COOPER. *Faith and Political Philosophy*. op. cit.. 2004. pp. 177ss.).

segur d'això. Confesso la meva ignorància. Em sembla impossible resoldre veritablement el problema del mite platònic abans d'haver resolt *el problema del diàleg platònic, això és, el cosmos del diàleg, en tant que aquest tot funciona com un mite*. A més, tot mite és sempre una part del diàleg. Però fins on jo sé, encara ningú no ha estat capaç d'aclarir satisfactòriament quin és el significat del diàleg. Això no em sorprèn, car sense comprendre el conjunt del corpus platònic, sempre restarà un dubte. I jo no conec ningú que pugui afirmar tenir aquest coneixement. Això, crec, ja ho volia Plató, el qual estava menys ansiós per induir els millors lectors a la *creença* que per fer-los *pensar*⁵⁰. I per aclarir això no hi ha millor prova que l'enigmàtica qualitat de la seva obra en general i dels seus mites en concret» (21-2-51). Altre cop l'escepticisme de Strauss, vinculat a una voluntat d'atendre i escoltar als autors del passat, s'enfronta a la visió més afirmativa –i en aquest sentit dogmàtica– de Voegelin, concretament en aquest cas respecte el sentit del mite platònic i la seva significació pel que fa a la interpretació de la filosofia i la ciència clàssiques. La referència straussiana a la contraposició entre la «creença» i el «pensament» és, com hem vist, aliena a la visió voegeliniana segons la qual no hi hauria una contradicció insalvable entre filosofia i revelació, entre raó i fe, car a la base de tot pensament humà hi ha un element revelador, profètic. El mite és segons el pensador alemany el nucli del pensament platònic i, a més a més, la raó última de la forma dramàtica del diàleg, i aquest funciona com a il·luminació de la realitat en un moment de crisi espiritual, és a dir, religiosa i política. Plató és, per Voegelin, un filòsof-profeta. El mite com a forma del filosofar és alhora, doncs, l'aclariment d'un problema espiritual, el qual és previ i més essencial que la construcció d'un edifici científic. El fet que la filosofia platònico-aristotèlica mostri, com sosté Strauss, que la «veritable vida humana és la dedicada a la ciència, al coneixement i a la seva recerca»⁵¹ no és altra cosa per Voegelin que el fruit d'una inquietud religiosa més profunda. Allò que Strauss veu com l'essència del pensament platònic, la descripció de la veritable vida com aquella dedicada al coneixement i a la recerca, no és per Voegelin altra cosa que la conseqüència, com hem vist deformada, d'una inquietud espiritual. Plató hauria pretès superar el mite per endegar una recerca científica de la realitat en base al coneixement matemàtic, la qual cosa la justifica Voegelin a partir de la seva lectura de l'evolució de la *República* a les *Lleis* exposada a *Order and History*. Com hem vist, aquest és un dels punts més clars on es mostra la desavinença entre els dos autors. Strauss es manté ferm en la

50. En la contraposició entre aquestes dues visions de la intenció platònica es troba contingut, com veurem a continuació, el nucli de la desavinença entre Strauss i Voegelin en relació a Plató.

51. Cf. L. STRAUSS, *Farabi's 'Plato'*. New York. American Academy for Jewish Research. 1945, pp. 357-393.

seva afirmació que «sigui el que sigui la *noesi*, aquesta no és certament *pistis*. En això Heidegger [...] simplement l'encerta» (10-12-50).

La resposta a la carta de Strauss de febrer de 1951 representa un dels documents centrals de la nostra investigació i marca sense dubte un punt d'inflexió en la relació intel·lectual entre els dos autors. Recordem que és a partir d'aquest moment, després de la redacció d'aquesta carta i la seva resposta per part de Strauss, que la freqüència de la correspondència disminueix considerablement⁵². Considerem que aquest fet es deu, com apunta Sandoz, a la impossibilitat –o la creença en la impossibilitat– de superar el desacord fonamental entre els dos. En aquesta carta d'abril de 1951, Voegelin comença agraint a Strauss els seus comentaris i també que li hagi deixat llegir els seus treballs sobre Hobbes⁵³ i Weber⁵⁴, diu que està preparant la lliçó de la Wallgreen Lectures, el text que acabarà esdevenint la *New Science of Politics*. La carta té la forma gairebé d'un assaig i es dedica a aclarir detalladament les dues grans desavinences que després dels anys que fa que es coneixen han acabat determinant. Es tracta per una part de la relació entre filosofia i revelació, i per l'altra de la interpretació dels diàlegs platònics. Com hem vist al llarg del comentari de la correspondència aquests dos temes estan lligats i el seu lloc d'unió es pot situar en la lectura del mite platònic, el qual és necessari llegir des de la religiositat i es troba a la basa de la ciència platònic-aristotèlica segons Voegelin, mentre que segons Strauss la comprensió del mite queda supeditada a la comprensió del tot del corpus platònic i, a més, no és en el mite on es funda la ciència platònic-aristotèlica, sinó més aviat en la racionalitat situada que cerca explicar l'ànima i la ciutat.

Les limitacions del present escrit ens obliguen a haver de prescindir de l'aclariment complet de la qüestió de la relació entre filosofia i revelació, la qual representa un dels nuclis de la desavinença entre els dos pensadors. En tot cas els aclariments fets fins ara ja ens poden servir de base per entendre la posició de Voegelin. Afegirem només que per Voegelin l'aclariment fet per St. Agustí respecte la relació entre ciència i revelació és suficient: «el coneixement revelat és, en la construcció del coneixement humà, el coneixement del pre-donat a la percepció (*sapientia*, molt relacionat amb el *nous* aristotèlic i diferent de l'*episteme*). A aquest pre-donat pertany l'experiència de l'home com a *esse, nosse, velle*, la inseparable experiència primària: Jo sóc sabent i volent ser; Jo em conec com a ser que vol; Jo em vull com a home que és i sap (per Agustí, en l'esfera mundana, el símbol de la trinitat: El Pare-Ser; el Fill-l'ordre recognoscible;

52. Concretament entre 1942 i 1951 disposem de 40 cartes i a partir de 1952 i fins a 1960 disposem de 12 cartes, cinc de les quals no contenen més de quatre línies.

53. L. STRAUSS *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, Oxford. Clarendon Press, 1936; L. STRAUSS "On the Spirit of Hobbes' Political Philosophy", a *Revue Internationale de Philosophie* 4/ 14. 1950., pp. 405-431.

54. L. STRAUSS. "The Social Science of Max Weber", a *Measure* 2/2. 1951. pp., 204-230.

Reimp. a *Natural Right and History*. op. cit. 1953. És interessant apuntar que Schütz afirma que la posició de Strauss respecte Weber es pot aclarir a partir de la de Voegelin (G. WAGNER i G. WEISS. *Alfred Schütz und Eric Voegelin*. op. cit. 2004. p. 384, carta del 22-4-51).

l'Esperit-el procés del ser en la història). A aquest pre-donat pertany, a més, el ser de Déu més enllà del temps (en el sentit de creació, ordre i dinàmica) i el coneixement humà del seu ser a través de la “revelació”. Des de l'interior d'aquest pre-donat de la *sapientia* sorgeix l'*episteme* filosòfica» (22-4-51). Voegelin considera que només gràcies a certs desenvolupaments històrics de la consciència humana és possible l'accés a la veritable transcendència. En aquest sentit la revelació cristiana o la jueva no haurien estat possibles en temps d'Homer, on allò diví i allò humà romanen encara interconnectats, i haurien estat només previstes per les filosofies de Plató i Aristòtil, on la distància entre l'home i déu encara no ha trobat la seva mesura adequada. «El desenvolupament de l'ànima (com mostren Jäger i Snell en oposició a Rohde) em sembla que és el procés en el qual l'home es desdivinitza i descobreix així l'espiritualitat de la seva vida. Només gràcies a aquesta concentració espiritual serà possible experimentar-se a un mateix com a ésser adreçat al Déu transcendent» (22-4-51). L'home, separant-se de la divinitat, descobreix veritablement allò de diví en ell. Diguem finalment que Strauss sosté en la seva resposta que podria haver-hi acord entre els dos si Voegelin entengués el cristianisme des del dogma catòlic, a partir del qual Strauss estableix la diferència entre fe i raó⁵⁵. Però, com veu el mateix Strauss, aquest no és el cas, ja que en primer lloc, Voegelin considera que l'experiència reveladora –més que cap llei revelada– subjau en la filosofia grega (des dels presocràtics fins a Plató), i, en segon lloc, considera que el concepte de raó-*nous* ha estat mal interpretat per part de la filosofia medieval cristiana. Strauss no queda en tot cas persuadit amb l'aclariment sobre la *sapientia* de Voegelin, i es nega a veure això com a problema comprensible en termes de fe o coneixement en el sentit universal, més aviat considera que té relació amb la fe cristiana i, per extensió, jueva. És a dir, que no és un problema universal, sinó que «pressuposa una *determinada (specific)* noció de la fe, la qual la filosofia com a filosofia no fa ni pot fer. *Aquí i només aquí* –conclou Strauss– *es troba la divergència entre les nostres posicions –també pel que fa a l'element merament històric*» (4-6-51). Aquest és el veritable nucli de la desavinença entre els dos pensadors alemanys en relació a la comprensió de la relació entre filosofia i revelació. I possiblement sigui aquest el lloc des d'on entendre el comentari de Rosen en el seu escrit sobre *Order and History*⁵⁶ respecte l'heterogeneïtat de la realitat, la qual és entesa per Voegelin –i en concret en la seva lectura de Plató– erròniament com a homogeneïtat⁵⁷. És, amb tot, molt possible, que sigui la desavinença sobre aquest punt concret i les seves implicacions

55. L. STRAUSS. “The mutual influence of Theology and Philosophy”. a VV.AA. *Faith and Political Philosophy*. op. cit. 1993. pp. 217-233.

56. «Voegelin malinterpreta aquí la concepció platònica de la *natura*; la seva lectura [la de Voegelin] parteix del fet que la naturalesa humana és homogeneïta (perquè tots els homes estan infinitament separats de Déu), mentre per Plató la naturalesa humana és clarament heterogeneïta» (S. ROSEN. op. cit. 1958. p. 273).

57. Com aclareix Antonio Lastra, «de l'heterogeneïtat del ser se'n dedueix una desigualtat natural que obliga a cercar l'ordre o la jerarquia diversa però igualment natural. “l'ironia consisteix en parlar diferent a persones diferents”» (A. LASTRA. op. cit. 2000. pp. 199-204). Per tant, la diferència essencial que separa Voegelin i Strauss respecte a la qüestió de l'homogeneïtat o no de la realitat i del coneixement, lliga amb la desatenció, com veurem a continuació, per part de la Voegelin, de la comèdia i la ironia en la interpretació del diàleg platònic.

que condueixi al silenci de la correspondència a partir de l'any 1952, moment en el qual Voegelin està posant a prova el seu esquema interpretatiu i moment a partir del qual començaran a aparèixer els primers volums d'*Order and History*.

A la reflexió sobre el problema entre la filosofia i la revelació segueix, justament, el que Voegelin anomena «el segon petit»⁵⁸ problema –el diàleg platònic» (22-4-51). Abans de començar l'exposició diu al seu interlocutor: «tens raó quan dius que res decent se n'ha dit i que l'estat del seu coneixement és més aviat insatisfactori. Jo també m'he trobat amb aquest problema en els meus treballs sobre Plató, estava confós perquè em semblava que la dificultat de comprensió era més deguda a l'embarras de *richesse* dels motius que a la impossibilitat de trobar-los» (4-6-51). Cal dir que els principis interpretatius que exposa Voegelin sobre Plató en aquesta carta de 1951 són els mateixos que es pressuposen sense fer-los explícits en el text del *New Science of Politics* (1952) i que s'exposen de forma més extensa i estructuren el tercer volum de la seva *Order and History*⁵⁹ (1956). Al final de la carta li diu a Strauss, «certament no és que aquestes qüestions no puguin ser aclarides, si hom s'hi posa seriosament. Estic encuriós pel que em diràs sobre aquesta provatura d'interpretació».

Voegelin exposa els seus principis interpretatius del diàleg platònic en deu punts, els quals es poden resumir de la següent manera: Plató i la seva obra estan fortament influïts per Èsquil, sobretot respecte al problema del *peitho*, la persuasió, la imposició de l'ordre correcte en els *daimonia* del desig⁶⁰. «En la mesura que el diàleg platònic està carregat per la tensió entre Sòcrates i Atenes, ens apareix com la *continuació de la tragèdia d'Èsquil sota noves circumstàncies històrico-polítiques*» (22-4-51). Ambdós pensadors haurien vist la relació entre l'obra de la ciutat i la de les ànimes, però les noves circumstàncies polítiques i espirituals farien que calgués renovar l'estratègia, per això, tot i que la idea del diàleg platònic provindria d'Èsquil, el contingut del diàleg és nou en tant que «ja no és un culte polític com la tragèdia esquiliana, sinó més aviat una obra de literatura exotèrica dirigida a tot aquell disposat a escoltar». El diàleg platònic seria, en aquest sentit, la manera requerida per tractar els problemes de l'ànima quan aquests problemes són un tema de conversa social (*República*, llibres VIII-IX). Al mateix temps el diàleg apareix com a arma per a la restauració de l'ordre públic, el qual ha estat posat en perill a causa de la retòrica (*Gòrgias* i *Protàgoras*). El pensador alemany considera que l'èxit del diàleg no pot ser només avaluat a partir del seu resultat en els casos individuals (gran digressió del *Teetet*), sinó

58. Sens dubte més petit per ell que per Strauss.

59. OH, III, 60-77.

60. La noció de *peitho* es refereix en Plató i en general en tot l'obra de Voegelin a una mena de comunicació persuasiva de la veritat, sobretot de la veritat de l'ordre existencial. Aquesta persuasió requereix prèviament la creació d'una comunitat espiritual, la qual cosa requereix una determinada situació de l'ànima en el tot. Cal dir també que la noció de *peitho* es contraposa sovint en Voegelin a l'ús de la violència o la coerció en la vida política; aquest element és central per entendre el pas de la *República* a les *Lleis* tal i com l'interpreta el pensador alemany.

que el que cal és observar, a través dels mites, la manera com Plató procura restituir l'ordre perdut i es mostra com a nova autoritat enfront d'Atenes, com per exemple en el mite del judici (*República* i *Gòrgias*). El mite no fa altra cosa, en aquest sentit, que resituar la posició de l'home enfront la divinitat tot instituint així una nova autoritat ordenadora. A més, afegeix Voegelin, el mite no només és la continuació del diàleg, sinó que el mateix diàleg és un tribunal mític, car el qüestionament socràtic troba la seva continuació en el mateix diàleg, «el diàleg és un procés judicial» (22-4-51) (*Apologia*). Quan el diàleg, però, ha tingut l'èxit desitjat, apareix un nou problema: la formació de la comunitat a través d'*eros*. Aquest tema quedaria en cert sentit aclarit en el joc de silencis i el drama tal i com s'exposa en el *Convit* o el *Fedre*. Un nou problema apareix en el lligam entre els diàlegs, sobretot respecte a la llarga trilogia *República-Timeu-Críties*, on el diàleg és emprat alhora com a tribunal contra la sofística d'Atenes, sobretot a través de mite del judici; com a conversa eròtica que es dirigeix a la *periagoge*⁶¹ de l'*Agathon*, és a dir, a la creació de la comunitat eròtica; i finalment com a mite on s'exposa la història primordial, és a dir, el mite de l'Atlantis que apareix en el *Timeu*, una descoberta de la que Voegelin està molt orgullós, car en ella veu el reflex de l'escatologia occidental. Aquesta experiència, la qual està lligada a l'experiència pseudo-reveladora de l'*Agathon* –i això són dues simbolitzacions centrals d'experiències transcendents– proporcionaria a Sòcrates-Plató els seu coneixement sobre l'ordre, d'on deriva la manera autoritària de parlar als joves a *La República*. «El coneixement socràtic de l'ordre és, doncs, la darrera implicació del diàleg mític que s'estén des de la història espiritual del cosmos fins a les divinitats» (22-4-51). Però el punt àlgid de la relació entre mite i diàleg el situa el pensador alemany en les *Lleis*, on el diàleg mateix ha esdevingut un mite. En definitiva, i citem el text íntegre d'aquest punt per la seva importància, «el problema del mite platònic i el del diàleg tenen una estreta relació amb la qüestió de la revelació. Plató no ens proposa una veritat que li hagi estat revelada; no sembla haver tingut una experiència profètica provinent de Déu, com a mínim no de manera directa⁶². El mite platònic sembla ser una forma intermèdia entre el mite politeista, el qual ha quedat impossibilitat per la concentració de l'ànima com a sensor de la transcendència, i el lliure reconeixement de l'origen diví de l'ordre. En el diàleg platònic, afegeix Voegelin, Déu no parla immediadament, sinó només mediadament a través de Sòcrates-Plató. En la mesura que el lloc de Déu com el qui s'adreça és pres per Sòcrates-Plató, com les veus del diàleg, l'expressió

61. La *periagoge* és llegida per Voegelin en Plató com a “conversió” o en Bergson com a “obertura de l'ànima”. Amb la *periagoge* s'esdevindria un gir de l'ànima vers el Bé i vers Déu.

62. No queda clar, com es pot comprovar en l'anàlisi voegeliniana de les *Lleis*, si per Voegelin Plató ha tingut o no alguna mena de revelació, en tot cas Voegelin considera que Plató s'erigeix en Déu en aquest diàleg en el màxim nivell possible. (Cf. OH, III, pp. 269-322).

politeisme “teomòrfic” sembla ser la raó de la forma del diàleg; *allò diví i allò humà no estan encara completament separats*⁶³. Plató semblava haver estat conscient del problema de la seva divinitat en el sentit politeístic com ho mostren les figures estranyes de les divinitats a les *Lleis* (el titellaire i els jugadors de jocs de taula), el mite del *Polític*, on l'era post-saturniana, el cicle de Zeus, és entès com a cicle del *basileus* platònic» (22-4-51).

Aquest és, doncs, l'aclariment voegelinianà del contingut i la forma del diàleg. Evidentment no ens serà possible aprofundir en aquetes tesis, per la qual cosa seria necessari analitzar la lectura que fa Voegelin dels diàlegs platònics en el seu *Order and History*. Direm respecte aquesta qüestió que els plantejaments teòrics de Voegelin, els termes –alguns dels quals tenen origen platònic– que estructuraven el seu pensament, acaben sovint sobreposant-se a la lectura del mateix diàleg, de manera que en forcen la interpretació i ometen certs elements dramàtics i de contingut importants. El nostre aclariment d'aquesta proposta de lectura voegeliniana la farem sobretot a partir de la resposta de Strauss, la qual comença afirmant que la posició del seu interlocutor és «interessant i de gran rellevància» (4-6-51). El primer comentari que fa Strauss a Voegelin es refereix a la vinculació entre el diàleg, la tragèdia i el lluita política. La seva pregunta és si «un cop l'ordre públic es restableix el sentit del combat deixa de tenir sentit», és a dir, si el diàleg com a forma del filosofar perd el seu sentit, la qual cosa significaria que «el diàleg pertany a l'“ordre” impropri o a l'ànima “malalta” de la societat» (4-6-51). Strauss entén la forma literària del diàleg a partir tant de la tragèdia com de la comèdia i considera que aquest vincle és necessari a causa de la peculiar relació entre la filosofia i la ciutat. El riure, sosté Strauss, és possible pel filòsof enfront el desastre de la ciutat, en Sòcrates no hi ha en cap moment un sentit tràgic de la vida⁶⁴. En aquest sentit el model de Voegelin seria més aviat Jesús, el qual efectivament mostra el sentit tràgic de la vida. Aquestes crítiques es dirigeixen a mostrar el fet que el filòsof mai se sent a casa en cap ordre polític, i a negar la idea que Plató estigués molt lligat a la realitat de la *polis* grega com vol Voegelin i, més concretament, a la realitat d'una *polis* malalta. En aquest sentit la posició de Strauss permet pensar la filosofia com a inserida i distanciada en respecte a la vida política, una distància i una proximitat que Voegelin no veuria, raó per la qual ometria en la seva anàlisi la importància dels elements esotèrics de l'escriptura platònic. Segons Strauss no seria plausible la idea que Plató volgués establir la seva autoritat a Atenes ni que

63. Aquesta és possible-ment una de les principals tesis de la interpretació voegeliniana de Plató, la distància entre Déu i l'home no arriba al seu màxim per la manca de la revelació veritable i també per les pròpies limitacions esmentades.

64. L. STRAUSS. *El problema de Sòcrates*. op. cit. 2006.

volgués endegar una acció política directa, sinó que el seu objectiu i en general el de la filosofia política clàssica és el de trobar un espai per a la filosofia en la ciutat, però no a través d'una lluita tràgica contra el desordre, sinó més aviat a través d'un aclariment racional i conversacional del sentit i la necessitat de conduir la pròpia vida adequadament i, alhora, en una defensa enfront la censura. Com diu A. Lastra comentant aquest punt, la ironia és per Strauss «l'escut de l'escriptor clàssic contra l'ofensa de la censura»⁶⁵. Nosaltres podríem dir respecte de Voegelin que la tragèdia i la serietat són les armes per a la lluita per restaurar l'ordre perdut en la ciutat i que la ironia és una mostra de certa violència continguda contra els enemics de la filosofia en la ciutat. Creiem que l'estratègia de la filosofia com a atac o defensa és clau per entendre la polèmica entre Strauss i Voegelin sobre Plató. Sigui com sigui, hi ha indubtablement en Voegelin un rerefons on la lluita i la tragèdia hi juguen un paper central, fins al punt d'acabar ocultant la part més còmica i també més humana dels diàlegs platònics – i potser també de la vida humana. Una lectura atenta del tercer volum d'*Order and History* mostra que l'oblit del riure i del ridícul tenen importants conseqüències en la interpretació voegeliniana dels diàlegs platònics. L'apassionament amb el que Voegelin viu la seva vida de joventut ens pot donar pistes sobre la manera com el nostre autor llegeix les experiències i les vivències que fonamenten els símbols de la creació platònica. A Voegelin li passaria així una mica allò que diu Joan Sales a *Incerta Glòria* que quan un metge pren el pols al pacient ha d'estar segur que ha entomat el braç del pacient i no el seu.

Strauss veu clarament el problema de llegir els diàlegs des de la *polis*, com fa Voegelin, i no des de la filosofia, car això condueix a perdre tots els sentits de la conversa que no van dirigits a restaurar l'ordre de la *polis*, i, per tant, a perdre una part substancial del diàleg. «El filòsof essencialment parla més que no pas fa –és a dir que la conversa no s'acabarà mai. Però la conversa que no està dirigida en darrera instància envers la filosofia no és una veritable conversa». Segons Strauss, Voegelin ignoraria la distinció central en aquest punt entre teoria i pràctica⁶⁶, la qual cosa té unes implicacions que van més enllà també de la interpretació del diàleg platònic i que tenen a veure amb la mateixa construcció del pensament voegelinianà. En un altre lloc, Strauss parla de la relació entre teoria i pràctica referint-se al concepte voegelinianà d'"existencial", el qual és emprat per aquest autor molt habitualment i està molt vinculat amb la noció d'experiència; concretament l'experiència

65. A. LASTRA. op. cit. p. 204.

66. Vegeu T. L. PANGLE. "Platonic Political Science in Strauss and Voegelin". op. cit. 1993.

existencial designa la vivència humana de la seva situació en l'interior de la *metaxy*, això és, la tensió entre els pols immanents i transcendent o entre la finitud i la infinitud, des de la qual és possible engendrar els símbols de la transcendència que Voegelin té com a objecte d'estudi. Strauss i li diu que l'equivalent grec per existencial hauria de ser pràctic en tant que enfrontat a teoria, i que «les arrels de la foscor moderna des del segle XVII es troben en l'ofuscament de la diferència entre teoria i *praxis*, un ofuscament que primerament condueix a una reducció de la *praxis* a la teoria (i aquest seria el sentit de l'anomenat racionalisme) i després a una refutació de la teoria en nom de la *praxis* que fa a la segona intel·ligible» (14-3-50). Per això per Strauss l'intent modern de trencar la distinció entre teoria i pràctica és un gran error i desprotegeix la moral alhora que perverteix la filosofia. Aquí cal aclarir que l'argumentació de Strauss se sosté en la idea que la filosofia clàssica manté un equilibri entre la teoria i la *praxis*, entre el dir i el fer, un equilibri que es trenca en la modernitat i del qual Voegelin semblaria ser un representant. Respecte a les conseqüències d'això a l'hora de llegir els diàlegs platònics, Strauss és contundent i afirma que el concepte "existencial" requereix una crítica radical de la *vita contemplativa* que permet només refutar i mai entendre a Plató. En aquest sentit fa notar a Voegelin el fet que identifiqui la crítica platònica als sofistes amb la crítica "existencialista" a la teoria, car els sofistes no són els representants de la teoria. La vida contemplativa demana un gir total de l'ànima, però això no vol dir que puguem entendre-la adequadament en relació als seus efectes en la part no teòrica de l'ànima. Voegelin no entendria, segons Strauss, la necessitat d'equilibrar els dos components de la naturalesa humana en la mesura que centraria l'interès en la *praxis*, cosa que es manifestaria en l'ús de la noció "existencial", la qual sembla reduir la teoria a la seva fonamentació en l'experiència, caient així en una mena d'existencialisme⁶⁷.

Considerem la crítica straussiana encertada en la mesura que, efectivament, Voegelin posa a la base de la ciència i del mateix mite una experiència originària, existencial, és a dir, en una *praxis*; en aquest sentit Voegelin desatendria la idea platònica segons la qual «la vida no examinada no és digna de ser viscuda per l'home» (*Apologia de Sòcrates*, 38a), és a dir, no entendria la necessitat de la teoria en relació a la *praxis*. Tanmateix, el que no té en compte Strauss és el fet que aquesta experiència viscuda que hi ha en l'origen de la ciència i el mite és més que una experiència pràctica, és una experiència entesa en el sentit de la *sapientia* d'Agustí tal i com s'ha aclarit més

67. Cf. L. STRAUSS. "The Liberalism of Classical Political Philosophy". op. cit. p. 26.; comparar amb E. VOEGELIN. "Eternal Being in Time" a *Anamnesis*. op. cit. 1964. p. 116.

amunt. La transcendència continguda en l'experiència com a fonament de la teoria permetria a Voegelin escapar de l'error del que l'acusa Strauss, el qual veu un perill en la pèrdua de la tensió que constitueix el coneixement humà. Com hem apuntat, la tensió constitutiva de la vida i el coneixement humans són un lloc comú en Strauss i en Voegelin, però el referent d'aquesta tensió acaba produint una distància –aparentment– insalvable entre les dues posicions⁶⁸.

Però seguim ara amb la carta de Strauss, la qual continua parlant ara de la comunitat eròtica de la qual parla Voegelin i diu que no es pot aclarir des dels conceptes bíblics o postbíblics, això és, secularitzats. Strauss sosté que «la filosofia en el sentit platònic és possible i necessària», mentre que segons Voegelin aquesta ha quedat obsoleta després de la revelació. Aquesta darrera crítica arriba al que segurament és el fons de la qüestió des del punt de vista de Strauss. Per una part la impossibilitat de llegir Plató des dels conceptes bíblics, la qual cosa s'explica per la distància insalvable entre la filosofia i la revelació que seria negligida per Voegelin; per altra part la conseqüència d'aquest fet pel que fa a la tasca central de la recuperació del pensament clàssic, és a dir, el fet que per Voegelin aquest punt de vista el condueixi a veure el pensament platònic com a superat, o si més no, millorat substancialment. En aquest sentit Voegelin no negaria en cap moment que la filosofia platònica fos possible, però semblaria negar el fet que aquesta sigui necessària.

Com hem dit, l'acord entre els dos pensadors en el punt decisiu és clar, cal restaurar la ciència política, i la ciència política clàssica és un precedent ineludible. La diferència principal pel que fa a la qüestió de la filosofia política clàssica és que Voegelin considera que ha estat superada pel coneixement bíblic, el qual per Strauss se situa a la mateixa distància de la filosofia política clàssica que la que separa la vida dirigida per la creença i l'obediència de la vida dirigida per la recerca racional, o, dit d'altra manera, la distància que separa el fer del dir. Allò que encara roman com a llegat clàssic és per Voegelin el descobriment de la naturalesa humana entesa míticament com a centre de tota ciència política, és a dir, la necessitat de situar una antropologia filosòfica, un estudi aprofundit de l'ànima en relació al cosmos i a la ciutat al centre de tot estudi sobre les qüestions humanes. Aquest model d'antropologia filosòfica és el que Voegelin farà servir per a formular el seu model de ciència política i també la seva filosofia de la història, les quals principalment es dedicaran a resituar, reexplicar i, reinventar si és necessari, les experiències simbòliques, és a dir, els mites,

68. En aquest sentit creiem que és interessant i aclaridor el següent fragment de Strauss: «la filosofia ha d'admetre la possibilitat de la revelació. Bé, això significa que la filosofia, possiblement, no sigui la forma correcta de vida. I això és així perquè existeix aquesta possibilitat de la revelació. Però aleshores, què significa l'elecció de la filosofia en aquestes condicions? L'elecció de la filosofia en aquest cas es basa en la fe. Dit d'altra manera, la recerca del coneixement evident descansa sobre premisses no evidents [...] La filosofia o la ciència, s'anomeni com s'anomeni, és incapaç de donar una explicació de la seva necessitat» (L. STRAUSS. *Progreso o Retorno?* op. cit. 2004. p. 211).

els contes i les filosofies del passat per tal d'extreure'n les forces ordenadores que permetin superar la desorientació moderna. Per contra, Strauss està molt més interessat en l'estudi de les estratègies i les formulacions dels models d'estat i d'homes grec com a models dels que encara podem aprendre i que formen el substrat oblidat de la filosofia política moderna, el qual cal recuperar. Strauss, per dir-ho així, té una actitud més filosòfica que Voegelin, ja que el que fa és escoltar i assistir a les reflexions i les converses dels grans esperits, cercant i admirar-se més que no pas recuperant i reconfirmant. Encara que vista la qüestió des d'una altra perspectiva, Strauss no és capaç simplement de l'elevació filosòfica que condueix al pensador a acostar-se, el màxim possible, a una veritat transcendent que manifesta el diàleg platònic, no és capaç de superar la distància que separa la pràctica de la teoria, perquè creu més en la raó que en la fe. En tot cas i com ens diu Rosen en el seu article sobre la correspondència «és exagerat, però en la direcció correcta, pensar que l'aproximació straussiana a Plató i Aristòtil està il·luminada per Tucídides. No és exagerat dir que la lectura de Voegelin està il·luminada per la seva interpretació de la Bíblia»⁶⁹. L'un és un descregut i l'altre creient. Just al final de la seva carta de juny de 1951 Strauss diu, no sense ironia, que «només Déu sap qui té raó. Però en la mesura que del que es tracta és de la interpretació de *Plató*, em sembla que hom ha d'entendre'l en el sentit que ell volia ser entès, abans de poder-lo criticar. I això és en el que, des del principi fins al final, consisteix la filosofia» (4-6-51).

69. S. ROSEN. "Politics or Transcendence? Responding to historicism" a VV.AA. *Faith and Political Philosophy*. op. cit. 1984. p. 265.

BERNAT TORRES

