

## LEO STRAUSS Y ORTEGA Y GASSET. UNA NOTA SOBRE LA LECTURA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

Víctor Páramo<sup>a</sup>

Fechas de recepción y aceptación: 17 de febrero de 2014, 5 de julio de 2015

*Resumen:* El propósito de la presente nota crítica consiste en examinar la concepción que Leo Strauss y José Ortega y Gasset elaboraron de la historia de la filosofía. Se trata, por tanto, de explorar la imagen que presentaron de dicha historia, una imagen de carácter general y que no repara en aspectos concretos. En la primera parte exponemos la concepción straussiana de la historia de la filosofía. En la segunda parte nos ocupamos de la concepción orteguiana de la historia de la filosofía. Para concluir realizamos un análisis comparativo de una y otra concepción.

*Palabras clave:* Strauss, Ortega y Gasset, hermenéutica, historia de la filosofía.

*Abstract:* This paper aims to examine Leo Strauss's and José Ortega y Gasset's conception of history of philosophy. We try, therefore, to explore the image presented of such History, a general image

<sup>a</sup> Miembro del equipo de investigación sobre Emoción, empatía y compasión de la Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir.

Correspondencia: Universidad Católica de Valencia San Vicente Mártir. Facultad de Filosofía, Antropología y Trabajo Social. Calle Guillem de Castro, 94. 46001, Valencia. España.

E-mail: victor.paramo@ucv.es



that is not concern to specific characters. The first part exposes the Straussian conception of the history of philosophy. The second part deals with Ortega's conception of history of philosophy. The conclusion makes a comparative analysis of both conceptions.

*Keywords:* Strauss, Ortega y Gasset, hermeneutics, history of philosophy.

## §0. INTRODUCCIÓN

Ortega y Gasset comenzó a desarrollar su concepción de la historia de la filosofía por diversos motivos. Uno de los principales fue la necesidad de epilogar la obra de Julián Marías *Historia de la filosofía*, que finalmente se publicó con un prólogo de otro de sus grandes maestros, Xavier Zubiri.

Hasta cierto punto era *natural* que Marías, aunque su *Historia de la filosofía* parecía estar fuertemente inspirada en los cursos de Zubiri, en un principio le pidiera a Ortega el favor de epilogarla. Ortega era, sin duda, el gran filósofo español del momento y su impronta (vital e intelectual) sobre Marías<sup>1</sup> fue evidente y decisiva.

Sea como fuere, lo bien cierto es que Ortega inició en 1943 la redacción de un *Epílogo* a la *Historia de la filosofía* de Marías que se había publicado en 1941 y cuya segunda edición se estaba preparando en aquellos momentos. Ortega fue introduciendo cambios en su proyecto inicial de *Epílogo*, cambios que fue comunicando a Marías (tal vez, para su desesperación). Le dijo en 1944 que el *Epílogo* iba a convertirse en un volumen de 400 páginas; le comunicó en 1945 que parte del *Epílogo* se iba a independizar bajo el título *El origen de la filosofía*. Se sabe que, en 1946, ya de regreso a España, Ortega estuvo trabajando en el susodicho *Epílogo* y en *El origen de la filosofía*. En 1953 Ortega publicó las páginas que tenía redactadas de *El origen de la filosofía* como homenaje a K. Jaspers. Con carácter póstumo, se compilaron los escritos en cuestión bajo el título de *Origen y epílogo de la filosofía*, cuyo carácter inicial de epílogo de la *Historia de la filosofía* se hace patente en las primeras líneas de este librito. El manual de Marías le sirve a Or-

<sup>1</sup> Cfr. Marías (1991: 12).



tega como base sobre la que construir una original a la vez que profunda filosofía de la historia o, si se prefiere, una filosofía de la historia de la filosofía, de la que nos ocuparemos más tarde tratando de compararla con las aproximaciones de Leo Strauss a la misma temática.

## §1. LEO STRAUSS Y LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

### *Filosofía medieval: Al-Farabi*

Existe un gran número de obras en las que podemos rastrear la concepción que Strauss sostiene de la historia de la filosofía. Uno de los trabajos más célebres del filósofo norteamericano<sup>2</sup> es *Persecution and the Art of Writing*<sup>3</sup>. En este libro se propone un modo de leer la historia de la filosofía completamente distinto al que hasta el momento podía encontrarse entre sus grandes intérpretes. Strauss, que se comprendía a sí mismo como un historiador de las ideas políticas<sup>4</sup>, lleva a cabo una labor de interpretación de la filosofía antigua, medieval y moderna equiparable a la de otros eruditos que, como también hizo el pensador germano-estadounidense, han centrado su atención en épocas y autores muy concretos. Strauss diseña un modo de leer obras y autores original y al mismo tiempo completamente fiel a los textos y a los contextos. En su estudio publicado con el título “Farabi’s Plato”<sup>5</sup>, realiza un análisis específico de algunas obras del filósofo musulmán, de la doctrina que este sostiene y de la relación que mantiene con el pensamiento platónico. Lejos de intentar comprender la doctrina presente úni-

<sup>2</sup> Como es sabido, L. Strauss es alemán, y posteriormente adquirirá la ciudadanía estadounidense. Emigra a los Estados Unidos de América antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial. En tanto que ciudadano judío, su vida corría peligro en la Alemania del Tercer Reich. Antes de marchar a Chicago —donde se asentaría definitivamente—, Strauss había partido a Inglaterra. Desde allí accedió a la posibilidad de vivir en Estados Unidos. Nos referiremos exclusivamente a Strauss como ciudadano norteamericano no a causa de la nueva ciudadanía adquirida, sino por razones que nos conciernen más: en tanto que incluso su modo de pensar y su estilo cambia cuando llega a esta nación. Las obras por las que es conocido y reconocido Strauss se desarrollan todas ellas (salvo la *Crítica de la religión en Spinoza*, de 1930) cuando se encuentra en la Universidad de Chicago.

<sup>3</sup> Cfr. Strauss (1952).

<sup>4</sup> Cfr. Strauss (2014: 65).

<sup>5</sup> Incluido inicialmente en Strauss (1945). Reimpreso, revisado y abreviado en Strauss (1952).



camente en una obra a partir del estudio de su contenido, Strauss considera necesario entender también el modo en que los filósofos clásicos y medievales *transmiten* sus ideas. Por ejemplo, considera que algunas contradicciones que son absolutamente evidentes en una obra de Al-Farabi titulada *La filosofía de Platón, sus partes y los rangos de sus partes, desde su comienzo hasta su final* no son azarosas. ¿Por qué en un tratado que, por lo demás, ha sido medido hasta los últimos detalles, existen contradicciones tan evidentes? Una razón que explique esto podría ser la condición religiosa a la que está sujeta su autor: en tanto que musulmán, a diferencia de Platón, Al-Farabi no puede presentar una doctrina que no esté de acuerdo con o que contradiga en algún punto su credo. Al mismo tiempo, según sus biógrafos, Al-Farabi es musulmán *creyente*<sup>6</sup>; y ello no le impide afirmar que un contenido político de la *República*, que en algunos puntos se enfrenta a la ciencia religiosa del islam —que tiene sin duda implicaciones políticas—, es absolutamente cierto: es “la verdad”<sup>7</sup>. ¿A qué puede deberse que, en este mismo sentido, Al-Farabi defina la filosofía de dos modos completamente distintos, incluso opuestos; en primer lugar, como conocimiento general sobre el hombre, conocimiento que tiene una naturaleza esencialmente práctica; y, en segundo lugar, como “investigación puramente teórica de la verdad”<sup>8</sup>?

Strauss sostiene la tesis de que Al-Farabi, así como otros grandes filósofos que estuvieron condicionados religiosa y políticamente, han tenido que presentar su doctrina de forma *esotérica*<sup>9</sup>; es decir, han tenido que comunicar de un modo inaccesible al lector religioso y político lo que sí es comprensible a los estudiosos de la filosofía platónica. Solo estos pueden comprender a Al-Farabi como se comprendió a sí mismo, esto es, sólo ellos están en condiciones de poder descifrar cuál es la filosofía que Al-Farabi, en tanto que comentarista de Platón, desarrolla. Esto no quiere decir que el contenido *exotérico* de su doctrina —el que se expone sin “ningún rodeo”<sup>10</sup>— no forme parte genuinamente de la filosofía de Al-Farabi. Los pasajes a los que Strauss hace referencia y las citas que expone son innumerables para apoyar la tesis según la cual tanto el contenido exotérico como el eso-

<sup>6</sup> Cfr. Strauss (1945: 361).

<sup>7</sup> Cfr. Strauss (1945: 363).

<sup>8</sup> Cfr. Strauss (1945: 370).

<sup>9</sup> Cfr. Strauss (1945: 362).

<sup>10</sup> Cfr. Strauss (1945: 365).



térico forman parte de la filosofía de Al-Farabi. Y ciertamente ha sido un modo de leer que ha sido continuado y confirmado por otros filósofos contemporáneos como Allan Bloom o Stanley Rosen.

Strauss no elabora un modo “formal”<sup>11</sup> (en el sentido kantiano) de leer la historia de la filosofía: su modo de leer se confirma y se fundamenta en la interpretación de autores y obras concretas.

La tradición del esoterismo no es simplemente “descubierta” por Strauss. El hecho de que se tuviera que leer no siguiendo al pie de la letra a un autor es algo que los grandes eruditos, al menos hasta el siglo XIX, sabían. Ya en la escuela platónica, aunque por razones distintas a la que halla Strauss en la tradición esotérica que se desarrolla al menos hasta la Revolución francesa (con el triunfo político del principio de la libertad), había escritos esotéricos y exotéricos. A los primeros solo tenían acceso quienes pertenecían a dicha escuela<sup>12</sup>. Hay además pensadores alemanes de la Ilustración que dedicaron escritos exclusivamente al problema del esoterismo<sup>13</sup> y que desarrollaron ellos mismos un pensamiento esotérico. Por tanto, en realidad la defensa de la lectura esotérica que realizó Strauss, y el ingente número de pruebas que presentó, no consistía sino en un redescubrimiento, en una recuperación de una tradición y un modo de leer, que tenía en cuenta siempre el contexto (generalmente dramático para la filosofía) histórico, político y social. Quienes criticaron a Strauss su énfasis en el esoterismo no podían, por tanto, tener razón alguna si con ello se proponían hacer ver que Strauss se equivocaba en su modo de leer la tradición filosófica<sup>14</sup>.

El ensayo de Strauss sobre la concepción que Al-Farabi tiene de la filosofía de Platón –y, en particular, sobre el modo esotérico en que trasmite el pensador musulmán la propia filosofía platónica– nos ofrece algunas claves relativas al modo adecuado en que Strauss considera que hay que leer una gran parte de los textos clásicos de la historia de la filosofía. Strauss parte de una premisa fundamental:

<sup>11</sup> Formal se opone aquí a “sustantivo” o “sustancial”, esto es, a la necesidad de apoyarse en casos concretos para confirmar una regla o un imperativo. El imperativo categórico que formula Kant, por ejemplo, es formal porque no requiere ningún caso concreto para que se confirme su validez. Es válido por sí mismo, esto es, formalmente, al margen de la experiencia concreta. *Cf.* Kant (2003: 65).

<sup>12</sup> *Cf.* Marías (1985).

<sup>13</sup> *Cf.* Lessing (1982).

<sup>14</sup> *Cf.* Rosen (2013).



- Una parte significativa de los textos de la historia de la filosofía antigua, medieval y moderna contiene elementos *literarios* esenciales para la transmisión adecuada del contenido filosófico. Desde parábolas hasta paradojas evidentes han sido deliberadamente introducidas en obras que han tratado de realizar un comentario a una obra de Platón o de Aristóteles, tal y como sucede con algunos filósofos medievales como Averroes (en *Kitab fasl almaqal* o *Sobre la armonía entre la filosofía y la religión* –también conocido como *Tratado decisivo*– y en su Comentario a la *República* de Platón) o Maimónides (en *Moré Nevujim* o *Guía de Perplejos*). La premisa fundamental de Strauss afirma, pues, que en esta clase de textos no hay nada azaroso: una afirmación, una exclamación, una pregunta, una paradoja, han sido planteadas en el momento *exacto* en el que había que plantearlas. También en un momento exacto aparece el uso de un concepto determinado o de una figura retórica.

La clase de textos filosóficos por los que Strauss se interesa han estado condicionados o han sido cohibidos (desde el proceso de elaboración hasta que son dados a conocer al público erudito y no erudito) por la religión, la política o la sociedad en general y pertenecen a autores que se han convertido en grandes representantes de una determinada rama de la filosofía pese a haber sufrido cierta persecución o compulsión. La persecución o compulsión es lo que, precisamente, otorga justificación a la modalidad de escritura que escogieron para transmitir sus pensamientos. Esta es una tesis fundamental de *Persecution and the Art of Writing*<sup>15</sup>. Los escritos de los mencionados autores contienen claves de lectura accesibles únicamente a los “iniciados”, esto es, a aquellos no solamente familiarizados con la filosofía en cuestión de la que se habla y que se transmite, sino también y sobre todo a aquellos que forman parte plenamente de esta tradición y en la cual han realizado alguna clase de aportación. En este sentido, solo un grupo muy reducido de lectores puede acceder al verdadero contenido filosófico de los escritos platónicos de Al-Farabi. De esta manera, para comprender tales escritos, más importante que el contenido exotérico es que conozcamos el modo

<sup>15</sup> Cfr. Strauss (1952).



adecuado en que debemos leerlos y el modo en que han sido elaborados para ser leídos solo por un público determinado.

Todo cuanto afirma, por ejemplo, el Platón de Al-Farabi, quien está de acuerdo con las doctrinas aprobadas por la religión predominante —el islam— en la cultura en la que se encuentra Al-Farabi, y lo que es al mismo tiempo aprobado por la sociedad civil (el conjunto de ciudadanos regidos por la política y la religión predominantes), esto es, por la concepción cívica de la moral que en general tiene la ciudadanía que se adscribe a la mentada religión, pertenece al contenido exotérico de la obra. Este contenido exotérico se contrapone al contenido esotérico, que es el contenido propiamente filosófico, que en muchos casos contradice el contenido exotérico. El contenido esotérico representa los pensamientos de un autor sobre los temas que él mismo considera de mayor relevancia<sup>16</sup>. Por ejemplo, Al-Farabi afirma que la “forma de vida virtuosa” coincide con la “forma de vida deseada” por la mayoría de los ciudadanos. Y en otro pasaje del mismo escrito afirma que ambas formas de vida son distintas. Se trata de un uso deliberado de la contradicción: es, como señala Strauss, uno de los “recursos pedagógicos” también presentes en Maimónides. La contradicción en esta clase de textos filosóficos tan relevantes se emplea como recurso para ocultar un contenido que, a pesar de estar a la vista, es inaccesible a aquellos que no han sido iniciados en la filosofía platónica. Es decir, aunque el contenido esotérico puede ser avistado por cualquier lector, no todos (la gran mayoría no lo hará) serán capaces de comprenderlo. El contenido oculto no es, por tanto, un contenido que no esté a la vista de todos. Por el contrario, es un contenido que pasa desapercibido, a pesar de tenerlo delante, a quien lee a Al-Farabi con el propósito de descubrir alguna doctrina que le permita criticar y censurar la totalidad de la obra.

De esta premisa fundamental se *derivan* algunas consecuencias que operan, a su vez, como premisas secundarias:

- Existe una *necesidad logográfica*, como lo denomina Strauss, presente en la clase de textos mencionados<sup>17</sup>. Platón, por ejemplo, ha medido cada palabra del comienzo de la *República*. El orden de las palabras y las oraciones

<sup>16</sup> Cfr. Lastra (2014: 275).

<sup>17</sup> Strauss se refiere a la necesidad logográfica en numerosos textos. Cfr. Strauss (2014); Lastra (2013).



es de gran relevancia para comprender lo que quiere transmitir. El modo de decir algo implica el rechazo deliberado de otro modo de decirlo. La idea de la necesidad logográfica aparece formulada por vez primera en el *Fedro* de Platón<sup>18</sup>.

Algunos estudiosos de Platón han señalado que la herencia más importante y la aportación más significativa que realiza Platón al iniciar una tradición de pensamiento filosófico como el occidental no consiste en un modo de pensar, ni siquiera en la ideación o *resignificación* de conceptos antes presentes en los denominados “filósofos presocráticos”, que habría remodelado de acuerdo con las enseñanzas socráticas según las cuales la filosofía natural es secundaria con respecto a la filosofía moral y política (que los asuntos esenciales que conciernen a la filosofía se encuentran todos ellos en la vida política, en la vida cívica, en suma, en la *polis*), sino un *problema*, al que nadie ha conseguido dar respuesta de forma definitiva: ¿es posible la realización material de la ciudad ideal, esto es, de la ciudad virtuosa y justa, de acuerdo con los propios términos empleados por Platón?

- Como apunta una metáfora del *Fedro*, Sócrates no sale de la ciudad porque la naturaleza “no quiere enseñarle” lo que sí puede aprender en aquella: el trato con los hombres, y el diálogo con ellos, es lo que hace posible el filosofar. En relación con esta metáfora que opone la naturaleza a la *polis* como dos fuentes distintas de conocimiento (donde para el filósofo parece predominar la ciudad<sup>19</sup>), Strauss señala que la parte más importante de la filosofía del Sócrates de Platón (el protagonista de los *Diálogos*) no sería su metafísica, ni siquiera su ontología (su teoría del ser), ni tampoco su gnosología<sup>20</sup>, ni su teoría del alma (defendida en el *Fedón*, con el famoso mito del auriga); la parte más importante de su filosofía habría sido su doctrina

<sup>18</sup> Cfr. Platón, *Fedro*, 264 b.

<sup>19</sup> No obstante, habría que tener presente el significado de un término empleado por Platón en la *República* de forma irónica, el cual hace referencia a la relación del filósofo con la ciudad: *filopolis*, el presunto y sarcástico amor del filósofo a la ciudad. Este amor es totalmente irónico porque el filósofo solo puede amar la sabiduría, que se opone a las ideologías, costumbres y prejuicios de la *polis*. Cfr. Platón (2007: 323).

<sup>20</sup> Tanto su teoría de las condiciones que deben tener lugar para que exista el conocimiento –una problemática que parte del *Teeteto* de Platón y que ha llegado hasta nuestros días, donde permanecen



política, que es al mismo tiempo una teoría moral: la doctrina de la *República* sobre la justicia y la bondad<sup>21</sup>. Su recepción en Aristóteles es evidente: aunque Aristóteles, como su maestro, desarrolla una metafísica, una ontología y una teología natural (contenidas en distintas obras), las obras más relevantes son las concernientes a la vida política: la *Retórica*, pero sobre todo la *Ética a Nicómaco* y la *Política*. La *Retórica* es significativa porque analiza, por ejemplo, cómo deben ser educados los gobernantes. Es un análisis de las pasiones, al mismo tiempo, que deben reinar en la vida política. Su análisis del miedo constituye una referencia para numerosos autores de nuestro tiempo<sup>22</sup>. Su *Política* sigue siendo una obra de referencia en contextos filosófico-políticos. El denominado “comunitarismo” –una teoría filosófico-política que, a la vez que es crítica con el liberalismo, pretende complementarlo, y en ningún caso rechazarlo– afirma de sí mismo que es una teoría filosófico-política y moral heredera de Aristóteles. La recuperación de la teoría política y la teoría de la virtud aristotélicas realizada por MacIntyre en su obra *Tras la virtud* es representativa de la importancia que sigue teniendo la teoría política y moral aristotélica<sup>23</sup>. Una tercera premisa afirma que las obras de la historia de la filosofía no pueden ser leídas como si no hubieran estado condicionadas por su contexto político, religioso y social, y como si tampoco hubieran de ser comprendidas a la luz de los elementos literarios que emplean (téngase en cuenta que la *necesidad logográfica* se aplica, como pauta de escritura y, al mismo tiempo, como pauta de lectura, tanto a Platón y Aristóteles como a Al-Farabi, Maimónides y otros filósofos medievales). Hay que desarrollar, en consecuencia, una propedéutica que nos permita introducirnos en los textos más relevantes de la historia de la filosofía, pues los medios de transmisión escritos que estos emplean son diversos y el contenido de sus obras no está dirigido solo a los filósofos.

los debates en torno a las condiciones que deben cumplirse para que exista conocimiento– como su célebre teoría de las ideas, contenida en distintos diálogos, como el *Banquete* o la *República*.

<sup>21</sup> Cfr. Azcárate (1872).

<sup>22</sup> Cfr. Heidegger (2000).

<sup>23</sup> Cfr. MacIntyre (2006).



Strauss se ocupa, como reza el título de uno de sus ensayos, de “un modo olvidado de escribir”. De esta escritura se servían los filósofos perseguidos. Cabe asignar a Strauss el mérito de haber hecho que renaciera el interés de los estudios filosóficos por este modo de escritura, interés que, como la propia escritura esotérica, se había perdido. El esoterismo en filosofía es hoy solamente una cuestión de estudio histórico-filosófico. No existen hoy, por lo general, filósofos esotéricos. Los filósofos que hoy sirven de referencia a generaciones completas y que han establecido, por ejemplo, las piezas básicas de una corriente de pensamiento o de un modo de hacer filosofía –como pueda ocurrir con Heidegger, Wittgenstein o Dewey, padres, respectivamente, de la hermenéutica, la filosofía analítica y el pragmatismo o, por otro lado, Rawls, Bauman o Vattimo (con respecto a cuestiones distintas a las tratadas por aquellos, cuestiones más cercanas a la sociología, la política y la religión), por nombrar solo a algunos, y, por otro lado, Carnap, Hempel, Popper, Kuhn (todos ellos filósofos de la ciencia, aunque representantes de perspectivas diferentes e incluso opuestas dentro de esta disciplina filosófica)–, no son esotéricos. En caso contrario, sus doctrinas “oficiales” no se habrían convertido en paradigmas filosóficos. El esoterismo pertenece a una época histórica de la filosofía. Durante dicha época la filosofía no podría haber continuado o perdurado si no hubiera sido gracias a esta forma de escribir o transmitir sus ideas. En efecto, incluso en un “mero” comentario a la *República* de Platón, Al-Farabi puede transmitir la filosofía de Platón, estar al mismo tiempo de acuerdo con las creencias islámicas y transmitir su propia filosofía que, aunque es heredera del maestro griego, difiere en algunos puntos esenciales<sup>24</sup>. ¿Cómo puede conciliar doctrinas aparentemente contrarias y hacerlo, además, de forma apta, esto es, de forma que desde el ámbito de la política y la *civitas* se apruebe su contenido?

### *Libertad de pensamiento como derecho político*

Strauss (1936) cita un pasaje de una obra del filósofo judío Shem-Tov ibn Falaquera sobre “La filosofía de Platón y Aristóteles según Al-Farabi”. Parece que existe un hilo conductor en todos estos filósofos y sus obras. La lectura conjunta

<sup>24</sup> Cfr. Strauss (1936: 102).



de unos y otros es el ejercicio propio del historiador de la filosofía. Falaquera señala:

La filosofía (...) nos ha llegado hasta nosotros desde los griegos gracias a Platón y Aristóteles. Ninguno de los dos nos ha proporcionado la filosofía sin, al mismo tiempo, legarnos los modos de acceder a ella y los modos de reactivarla en caso de que sea ensombrecida o aniquilada<sup>25</sup>.

Esta es una idea fundamental de los lectores medievales de Platón que, a pesar de su adscripción religiosa, consideran la filosofía como el modo superior de saber y creen que es necesario ser filósofos por encima de abrazar una verdad religiosa no razonada. Esto sucede en el judaísmo y en el islam, y no en el caso del cristianismo; la oposición entre fe y filosofía<sup>26</sup>, como la ha denominado el propio Strauss siguiendo a algunos pensadores judíos, se aplica exclusivamente al judaísmo, donde lo que entra en contradicción con la Torá es considerado falso. En el islam, de forma más radical y acrtica, se considera falso lo que no se corresponde con los escritos sagrados en los que se cree. En un contexto tan lejano del espíritu de nuestro tiempo, Spinoza<sup>27</sup> considera necesaria la defensa de la libertad política, la libertad de expresión y la libertad intelectual; la sujeción a una doctrina religiosa también es una cuestión de libertad, y no puede ser en ningún caso una cuestión de obligación o incluso esclavitud. Para Hobbes<sup>28</sup>, el principio de libertad y el modo de gobierno democrático son los principios básicos del Estado moderno. Ambos son los fundadores –junto a otros autores– del liberalismo político y el pensamiento político democrático. Locke (liberalismo) y Rousseau (democracia) no hacen sino proseguir la línea abierta por sus predecesores, a pesar de que introducen cambios fundamentales (del mismo modo que posteriormente otros pensadores reformularán el pensamiento democrático en forma de pensamiento comunista). El pensamiento de Locke y Rousseau triunfará en la práctica, ya que será plasmado en las distintas Declaraciones de Derechos de finales del siglo XVIII (en Francia y Estados Unidos).

<sup>25</sup> Citado en Strauss (1936: 101).

<sup>26</sup> Cfr. Strauss & Voegelin (2004).

<sup>27</sup> Cfr. Spinoza (2000: cap. 20).

<sup>28</sup> Cfr. el pasaje del *Leviathan* sobre las “Turrets of Luca, where is wrotten the word ‘Libertas’”.



La cuestión, por tanto, de la libertad y la adscripción a la filosofía antes que a una doctrina religiosa se plantea ya en la obra de Platón, que deja para sus sucesores preparado el camino de la filosofía en tiempos de hostilidad. El propio Platón, aunque coartado por la política y no por la religión revelada, vivió esta opresión, experimentada previamente por su maestro, como se narra en la *Apología de Sócrates*. La persecución de la filosofía por la política es el fenómeno principal que esta vive en la Antigüedad clásica. La persecución de la filosofía por la religión es lo que viven los filósofos medievales como Al-Farabi o Maimónides (en contextos distintos: islam y judaísmo). Por fin en la Modernidad la filosofía, manteniendo las mismas pretensiones que había tenido en la Antigüedad clásica y en la Edad Media en contextos de opresión, consigue alcanzar (al menos con mayor grado) la ansiada libertad, esto es, la liberación de la persecución. Será entonces cuando el esoterismo comience a dejar de ser tan importante entre los filósofos. El esoterismo llega incluso hasta Lessing y otros filósofos ilustrados, pero, cuando políticamente se garantice el estatuto autónomo de la filosofía y otros saberes científicos, no será ya necesario como estrategia de transmisión y comunicación de la filosofía. La cuestión de la libertad, por tanto, no es trivial a la hora de leer la historia de la filosofía y la historia de sus propios autores cuando construyen su pensamiento, comentan obras antiguas y dan a conocer obras que, necesariamente, ocultan un contenido a quienes no son filósofos. Leer de un modo específico obras que fueron compuestas para ser leídas así, es decir, obras que fueron compuestas esotéricamente para ser “leídas entre líneas”<sup>29</sup>, es, por tanto, de una relevancia capital.

### *Recuperar el pensamiento político clásico*

En su referencia inicial al “pensamiento alemán”<sup>30</sup> Strauss (1992) parece contraponerlo al pensamiento político democrático originado en la Europa moderna (Locke, Spinoza, Rousseau) y culminado con las Declaraciones de Derechos, con la Declaración de Independencia de los Estados Unidos y con la Revolución fran-

<sup>29</sup> Cfr. Strauss (1995: 137).

<sup>30</sup> Cfr. Strauss (1992: 2).



cesa de 1789. Señala que el pensamiento alemán ha disuelto la noción de “derecho natural” y “humanidad”. Por descontado, se refiere tanto a una situación política histórica de la nación alemana como al pensamiento filosófico alemán mismo. Aunque sus principales referencias a lo largo de la obra serán clásicos (Platón, Aristóteles, Jenofonte, Cicerón, Tomás de Aquino), lo cierto es que, como en la mayoría de sus escritos (y sobre todo en este de tanta importancia), Strauss decide enfrentarse a un problema grave, muy grave, y a la vez extremadamente general, de la filosofía. En efecto, Strauss se propone enfrentarse al problema de la disolución del derecho natural, que es un problema de gran magnitud y dimensiones, que exige un estudio histórico y filosófico muy detallado para averiguar dónde comenzó exactamente a disolverse y cómo sucedió. Strauss pretende realizar una crítica al pensamiento moderno político. Strauss acudirá a las obras y autores esenciales para entender los orígenes de esa disolución y, al mismo tiempo, para fundamentar y justificar la necesidad de recuperar la filosofía política clásica, la filosofía que se había mantenido alejada del historicismo y el relativismo, y había defendido la existencia de derechos naturales universales, derechos de todo ser humano, que no dependían en modo alguno de la acción del Estado o de los individuos. Los derechos no son una creación del Estado: esta es una afirmación rotunda de Strauss<sup>31</sup>. No son producto, por tanto, de la decisión arbitraria de un Estado. En caso de serlo habría que dar la razón al relativismo. Para defender el origen *natural* de los derechos y su constitución también *natural* en los seres humanos –aunque sean derechos *políticos*, no se originan en (aunque quizá sí son establecidos y sancionados por) el Estado, la nación o la sociedad: son, por el contrario, elementos naturales de la vida política–, hay que criticar las objeciones del relativismo y el historicismo. Pero, recordemos: la génesis de la discusión es tanto histórica como filosófica. Por un lado, la proliferación de los regímenes totalitarios, que nacen dentro de la propia democracia liberal: la República de Weimar, ejemplo de esta clase de democracia, resquebrajada por dentro a causa de una Primera Guerra Mundial y de la vuelta de un sentimiento nacionalista entre la ciudadanía alemana, donde comienza el ascenso del partido nacionalsocialista. El totalitarismo es el fenómeno histórico-político al que se enfrenta la crítica de Strauss al pensamiento político moderno y la vuelta al pen-

<sup>31</sup> Cfr. Strauss (1992: 5).



samiento político clásico en *Persecution and the Art of Writing* y en *Natural Right and History*<sup>32</sup>.

## §2. LA CONCEPCIÓN ORTEGUIANA DE LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA: *ORIGEN Y EPÍLOGO DE LA FILOSOFÍA*

Siguiendo con lo dicho en la introducción de este estudio crítico acerca de *Origen y epílogo de la filosofía*, lo primero que hay que subrayar es la notable diferencia existente entre las tesis que allí desarrolla Ortega y las de Strauss que acabamos de exponer brevemente.

Strauss, como Ortega, se forma en la filosofía alemana, pero, tras su marcha a Francia, Inglaterra y después a Estados Unidos, sus intereses filosóficos sufren un cambio de orientación<sup>33</sup>. A pesar de mantener la profunda erudición que le caracteriza, Strauss se refugia deliberadamente en la filosofía política, de la que defiende que se origina en la vida misma de Sócrates<sup>34</sup> (una tesis que se basa en lo dicho por Cicerón y Hobbes sobre Sócrates). Ortega, heredero del perspectivismo nietzscheano y precursor de la ontología existencial heideggeriana<sup>35</sup>, cultiva la metafísica, aunque también realizó importantes aportaciones en otros ámbitos de la filosofía, como demuestra la abundancia de temáticas que impregnan sus obras completas. La filosofía es para Ortega, en un sentido amplio, “investigación de la verdad”. Para Strauss, la filosofía, históricamente, es filosofía natural, pero comienza a convertirse en filosofía política, y, como interpretaron filósofos posteriores (“Al-Farabi guardó silencio sobre la epistemología contenida en la

<sup>32</sup> El rechazo de la noción de “derecho natural”, que ha acontecido en distintas filosofías del siglo XX, significa, según Strauss, afirmar que “todo derecho es derecho positivo”, es decir, que el derecho es determinado únicamente por quienes legislan y por las diversas instituciones jurídicas encargadas de proponer, aprobar y sancionar leyes, lo cual equivale a decir que no hay ningún criterio con el que juzgar ese mismo derecho positivo. El pensamiento político clásico afirma lo contrario: lo más relevante es encontrar el criterio con el que juzgar el derecho positivo, criterio que no es otro que el derecho natural.

<sup>33</sup> Cfr. Yaffe & Ruderman (2013).

<sup>34</sup> Cfr. Strauss (1992: 120).

<sup>35</sup> Cfr. Ortega y Gasset (1980).



*República*, y se pronunció únicamente sobre su filosofía política<sup>36</sup>), la filosofía es ante todo platonismo, y el platonismo es esencialmente filosofía política, no metafísica ni epistemología. Esta tesis fundamental conduce a Strauss (y a los autores en los que él se basa y a los que se basarán en él, como Stanley Rosen) a estudiar a Platón, y los intérpretes medievales y modernos de Platón, desde un punto de vista exclusivamente político. No es la arbitrariedad lo que lleva a Strauss a escoger la filosofía política. Está en juego la filosofía misma. En los albores de la filosofía esta toma una orientación fundamentalmente política. Hay una razón profunda en la elección de Strauss. Y es además una razón con peso histórico. Es decir, no es solo la verdad filosófica lo que le conduce a *escoger* –como si de vida o muerte se tratase– la filosofía de la política, la filosofía de la ciudad, en suma, la filosofía de la *polis*. Es una razón fundamental. La política había condenado al destierro a la filosofía: así aparecía en la figura de Sócrates. La había desterrado, sin embargo, no por razones únicamente políticas, sino también por razones religiosas. Como autoridad, la política puede escoger sus propios criterios: no adorar a los “dioses de la ciudad”<sup>37</sup> es motivo de expulsión de la *polis*. Strauss además tiene en cuenta el modo en que se ha desarrollado la filosofía después de Atenas. Porque antes y después de Atenas está Jerusalén: el judaísmo, la Ley (Torá). Todos los filósofos que desarrollaron su obra en el contexto judío supieron que la Ley quedaba por encima de la filosofía. La Ley podía excluir a la filosofía de la ciudad: podía expulsarla, como lo hizo también la política en Atenas. La filosofía, en consecuencia, ve la política secular y la Ley como dos elementos de idéntica clase. La filosofía no puede desobedecer las leyes de la ciudad –las leyes políticas– ni las leyes superiores, o leyes religiosas. Strauss escoge la filosofía política como filosofía primera –como la tarea más urgente de la filosofía–, de nuevo, no por azar.

En el caso de Ortega, podemos decir que, si nos limitamos a escuchar su discurso metafísico y epistemológico, se trata de una filosofía de la razón, de un ra-

<sup>36</sup> Cfr. Strauss (1945: 365).

<sup>37</sup> Que en el contexto straussiano, del mismo modo que en el socrático, no son los dioses de la religión, sino aquellos que la política considera “dioses”. Los “dioses de la ciudad”, en el caso de Strauss, son los que han servido de apoyo y falible justificación de la persecución de la filosofía. Los dioses de la ciudad expulsan a la filosofía: es el caso de Sócrates. Existe un paralelismo entre la situación del judaísmo en la Alemania nazi y la de la filosofía en la Atenas de Sócrates.



ciovitalismo emergente ya en *Meditaciones del Quijote*, que considera la filosofía como un quehacer urgente e inacabable. En realidad una y la misma razón unen a Strauss y Ortega en su elaboración de una concepción definitiva de la filosofía: la historia. La razón histórica es para Ortega la razón vital; es decir, que su raciovitalismo, tan conocido y celebrado, no es sino una filosofía de la razón histórica. Y la historia, y en particular su relación con la política, es el tema filosófico por antonomasia en Strauss, incluso cuando se ocupa del derecho natural: su estudio del origen del derecho natural tiene que arrojar luz necesariamente sobre el hecho histórico de que la filosofía se orienta hacia la política, y que este hecho histórico marcará la “verdad filosófica” de las propias obras que versen sobre ella<sup>38</sup>.

También es diferente la concepción orteguiana de la *historia* de la filosofía de la concepción straussiana. Hemos comprobado que en el caso de Strauss se enfatiza sobre todo la necesidad de disponer de un método hermenéutico, es decir, de una técnica de lectura propedéutica, sin la cual no es posible acceder al genuino contenido filosófico de una obra. La doctrina expuesta por un autor no siempre se presenta de manera exotérica.

Por mor de la extensión de la que disponemos y de la intención que persigue el presente trabajo, nos limitaremos a examinar la concepción de la filosofía y de la historia de la filosofía contenida en *Origen y Epílogo de la filosofía*, dejando a un lado la referencia a los múltiples escritos en que Ortega trata el problema de la historicidad de la razón.

*Origen y Epílogo de la filosofía* expone una concepción de la historia de la filosofía y de la filosofía misma que conecta con la visión que había desarrollado en ensayos precedentes como *Meditaciones del Quijote* (1914), una presunta teoría de la novela en la que expone los principios básicos de su posterior filosofía de la vida y del perspectivismo<sup>39</sup>.

*Origen y Epílogo de la filosofía*, recogida en el tomo IX de la primera edición de Alianza de sus *Obras completas*, contiene una teoría de la historia de la filosofía, una filosofía de la historia de la filosofía.

<sup>38</sup> Cfr. Strauss (1992: 83).

<sup>39</sup> Cfr. Marías (2012).



### *La posibilidad de un Epílogo*

Cabe, quizá, ofrecer algunos datos relativos a la génesis del escrito de Ortega. Como señalan los editores, Ortega trabajó en él durante años. Hacía llegar cartas a Marías, como ya hemos dicho en la introducción, en las que mencionaba el estado en que se encontraba ese ensayo, que parecía convertirse en una obra inmensa e inacabable, aunque, en principio, no iba a ser más que el Epílogo de la *Historia de la filosofía* del pensador vallisoletano. Quizá los vaivenes sufridos por el Epílogo prometido no respondan sino al hacer filosófico mismo.

Si leemos “entre líneas” la peculiar circunstancia histórica de dicho Epílogo, podemos observar precisamente la misma actitud que Strauss encuentra en los grandes filósofos judíos e islámicos de la Edad Media: hay que proseguir el discurso filosófico, porque –como señala Falaquera– Platón y Aristóteles, los fundadores de la filosofía occidental, no nos han legado solo una doctrina filosófica, sino también (y quizá esto es imprescindible) medios y herramientas para acceder a ella cuando el contexto histórico lo impide, cuando, queriéndose hacer paso, la filosofía tiene que mostrarse como inexistente, a pesar de que esté ahí, sin mostrarse a quienes son incapaces de percibirla. Para aquellos que la conocen, por tanto, se muestra claramente aunque a través de medios que la ocultan a los criterios de la *polis* y a la religión (siempre judía e islámica<sup>40</sup>).

En *Origen y Epílogo de la Filosofía* de la filosofía se ha mantenido este carácter “enigmático” –como Strauss lo denomina– del esoterismo medieval.

El *epilogos* es lo que viene cuando se han acabado los *logoi* [léase, los discursos, los saberes, los “decires”], en este caso, las doctrinas o “decires” filosóficos –por tanto, lo que hay que decir sobre lo que ya se ha dicho–, y esto es un decir en futuro que, por lo mismo, no está ahí y en que apenas podemos referirnos a más amplios textos preexistentes (Ortega y Gasset, *op. cit.*, vol. IX: 349).

<sup>40</sup> Como ya reparamos, el contexto cristiano es completamente distinto, y esto se ha mantenido hasta nuestros días. La filosofía es el inicio de la teología cristiana. Esto se muestra con claridad en la Escolástica. Los grandes teólogos de la Edad Media necesitaron la filosofía, de manera que, lejos de oponerse, la fe cristiana y la razón filosófica se complementaban. La fe judía, apoyada en la Ley, no es la fe cristiana, apoyada en la gracia y la razón (*logos*). Dios mismo, en el cristianismo, es *logos* (Palabra, Verbo; Jn 1, 1).



### *El acceso al pasado filosófico*

El pasado, para Strauss, no es en modo alguno algo ya terminado: la historia es aquello que el presente está llamado también a cultivar; no solo se trata de que el presente será también pasado algún día y que, por tanto, se deba tomar “conciencia histórica” del presente, de su finitud y temporalidad. Para Ortega, el pasado no está en modo alguno “ya muerto” (Ortega y Gasset, *op. cit.*, vol. IX: 350): el pasado está completamente vivo, vivificado por el presente. El presente no es nada sin ese pasado: debe cultivarlo para poder vivificarse a sí mismo. El presente se halla en todo caso en estado de decrepitud si no se vincula con el pasado. No solo se trata de que el presente vivifique el pasado, sino también de que, sin vivificarlo, no puede vivificarse a sí mismo. Es, en consecuencia, una tarea necesaria, urgente, no desatender el pasado. La vida del pensamiento del presente depende de la vida del pensamiento del pasado. Strauss puede, entonces, no secundar la idea de Ortega según la cual la filosofía no puede quedarse en el pasado, de que no debemos “quedarnos en ese continente en cuya costa aún estamos” (Ortega y Gasset, *op. cit.*, vol. IX: 350): porque no podemos dejar de reactivar el pasado. Esa es la función de la filosofía del presente. Si la filosofía del presente cree que puede actuar sin contar con el pasado –no solo como punto de partida, como “costa” de un continente en el que aún estamos, sino también como punto de llegada: como aquello a lo que debe estar dirigida la filosofía del presente–, si cree que puede ser un nuevo escalafón, desvinculado de la tradición, yerra profundamente. Aunque Ortega da importancia al pasado filosófico (“el presente es una pared delgadísima, lleno hasta los bordes de recuerdos y expectativas. (...) El presente es mero pretexto para que haya pasado y haya futuro, el lugar donde ambos logran ser tales” (Ortega y Gasset, *op. cit.*, vol. IX: 350) lo cierto es que lo considera menos relevante que Strauss:

Aunque lo deseáramos, no podemos quedarnos en el pasado filosófico. No hay ningún “sistema filosófico” entre los formulados que nos parezca suficientemente verdad (Ortega y Gasset, *op. cit.*, vol. IX: 350).

Strauss considerará, con Al-Farabi, que la *República* de Platón es la verdad filosófica, eterna e inmutable: no hay más verdad que la filosofía política platónica. Si pueden calificarse los diálogos platónicos como un “sistema filosófico”,



entonces hay que decir que este es una verdad completa, autosuficiente. Ortega no piensa lo mismo. En la medida en que los problemas filosóficos nacen o se divulgan en los diálogos platónicos, no hay forma de filosofar sin Platón. Se puede estar a favor de Platón, o contra Platón, pero en ningún caso se puede filosofar al margen de Platón. En caso contrario, hay una falta esencial de autoconciencia histórica de la filosofía. Esta falta es la que trataron de evitar los filósofos medievales, los comentaristas de las obras de Platón y Aristóteles. No hay filosofía posible –al menos no hay filosofía política posible– sin un diálogo, interno o externo, explícito o implícito, con la filosofía platónica. Strauss trató de mostrar esto en distintas obras. Strauss, en consecuencia, no puede secundar la siguiente afirmación de Ortega:

El que presume poder instalarse en una doctrina antigua –y me refiero, claro está, solo a quien se da cuenta de lo que hace– sufre una ilusión óptica (Ortega y Gasset, *op. cit.*, vol. IX: 350).

No obstante, en cierto modo, Strauss coincide con Ortega cuando este afirma, después de lo anterior, que la filosofía del presente, cuando quiere recuperar una posición del pasado, no puede hacerlo sin introducir modificaciones, las cuales han sido llevadas a cabo y proceden directamente de filosofías posteriores a la que se adopta, y que tampoco la filosofía del presente puede asumir dicha posición pretérita sin vistas al futuro:

Quien adopta una filosofía pretérita no la deja intacta, sino que para adoptarla ha tenido que quitarle y ponerle no pocos pedazos en vista de las filosofías subsecuentes (Ortega y Gasset, *op. cit.*, vol. IX: 350).

Ortega plantea un gran problema al que Strauss hizo frente: ¿Podemos comprender a un autor mejor de lo que se comprendió a sí mismo<sup>41</sup>? ¿Puede la filosofía del presente comprender la filosofía del pasado *mejor* de lo que esta se comprendía a sí misma? En estos términos había expuesto ya Kant, en la *Crítica de la razón pura*, el problema hermenéutico central de la historia de la filosofía.

<sup>41</sup> Cfr. Lastra (2013: 46).



Pero la tendencia a considerar el pasado filosófico como algo a lo que ya no se puede acceder —o a lo que no se puede acceder tal y como lo hacían quienes lo protagonizaron— se mantiene en todo el *Origen y epílogo de la filosofía*. Como hacen notar los editores de la obra, la perspectiva histórica adoptada en ella incide antes en la razón histórica que en la filosofía misma, por considerar más originaria a aquella:

A pesar de estar inconclusos, estos escritos significan un paso decisivo en el planteamiento del problema de lo que la filosofía es —su mismidad— tal como se descubre a la razón histórica al contemplar en vista panorámica la totalidad de su pasado e intentar reconstruir el dramático suceso de su origen.

No obstante, a pesar de ello, Ortega señala de forma irónica:

El primer aspecto que a nuestra mirada ofrece es ser una muchedumbre de opiniones sobre lo mismo, que al ser muchedumbre se contraponen unas a otras y al contraponerse se incriminan recíprocamente de error. El pasado filosófico es, a nuestros ojos, por lo pronto, el conjunto de los errores (Ortega y Gasset, *op. cit.*, vol. IX: 352).

Pero Ortega no se deja guiar por lo que Hegel había denominado las “ruinas del pasado”, que saltan a la vista y que, como tales, son parte únicamente de la apariencia. Una indagación más allá de lo aparente muestra que las ruinas son en realidad victorias, construcciones sólidas y, ante todo, razón. Frente al aparente caos, el pasado filosófico no es sino un constructo histórico bien armado, fortalecido por el hecho mismo de ser histórico. La historicidad de la filosofía no constituye un argumento en contra de este saber: por el contrario, no solo le otorga solidez, sino que es incluso su condición de existencia. El discurso filosófico es necesariamente histórico. El pasado filosófico sigue presente en el (auténtico) presente filosófico, y este y aquel lo estarán en el futuro filosófico. Y ello debido a que, ante todo,

La historia de la filosofía, a la vez que exposición de los sistemas, resulta ser, sin proponérselo, la crítica de ellos (Ortega y Gasset, *op. cit.*, vol. IX: 353).



Sin esta crítica no existiría la filosofía misma. Es decir, la filosofía se construye en la crítica o diálogo con lo precedente, con el pasado filosófico. Para Ortega, la causa de este necesario diálogo reside en las doctrinas exotéricas: en la discusión en torno a los sistemas filosóficos y los argumentos y verdades defendidas por estos. Para Strauss el diálogo auténtico reside en la discusión entre doctrinas esotéricas, sobre las que solo los filósofos debaten. La discusión sobre doctrinas exotéricas tiene alcance dentro de las distintas ciencias. Por ejemplo, la discusión en torno a la justicia o a la igualdad se realiza en filosofía política desde Sócrates y Platón, pero también en ciencias políticas, en economía y en otros saberes científicos. Pero las doctrinas esotéricas de la filosofía jamás se trasladan a otros saberes. Por eso constituyen el nudo argumental o la estructura misma de la discusión genuinamente filosófica, según Strauss<sup>42</sup>. Ortega considera que la historia de la filosofía está vertebrada por discusiones que se preceden las unas a las otras y que están conectadas por los temas sobre los que versan. Cada concepción filosófica nueva refuta la anterior, a la manera en que lo hacen las teorías científicas según la noción clásica del “cambio de teorías”: es únicamente el contenido de una teoría, es decir, la manifiesta verdad superior frente a sus precedentes, demostrada mediante pruebas teóricas y empíricas, lo que ocasiona que una teoría sea abandonada y una nueva adoptada. Del mismo modo, en la historia de la filosofía las teorías se suceden las unas a las otras a causa de su verdad o falsedad: sobreviven solo las teorías verdaderas (o temporalmente verdaderas, es decir, verosímiles, en términos de Popper<sup>43</sup>). Pero Ortega matiza esta idea:

Cada filosofía comienza por mostrar el error de la o las precedentes y que, merced a esto, es ella otra filosofía. Pero esto no tendría sentido si cada filosofía no fuera formalmente, por una de sus dimensiones, el esfuerzo para eliminar los errores anteriores. Esto nos proporciona una súbita iluminación que nos hace descubrir en el pasado un segundo aspecto. Seguimos viéndolo como consistente en errores, pero ahora resulta que esos errores, a pesar de serlo y precisamente porque lo son, se convierten en involuntarios instrumentos de la verdad (Ortega y Gasset, *op. cit.*, vol. IX: 354).

<sup>42</sup> Cfr. Strauss (1952: 55).

<sup>43</sup> Cfr. Popper (2011).



Los errores cometidos por las teorías anteriores, que son el motivo de su refutación, no se quedan en meros errores: sin ellos no habría nuevas teorías más “próximas a la verdad”, esto es, teorías que, al criticar a las anteriores, consiguiesen realizar un progreso en la verdad, al no caer en las falsedades que han encontrado en aquellas. De esta forma, la filosofía avanza, progresa: se dirige hacia una verdad cada vez mayor, a una verdad cada vez más completa. Esa verdad es el fin de la filosofía, según el propio Platón, Al-Farabi y Strauss: la filosofía es “la investigación de la verdad”<sup>44</sup>. Sin duda esta investigación se sostiene sobre ruinas: sobre las ruinas de los errores; sin embargo, solo así se construye el camino hacia la verdad. Esas ruinas, son, por tanto, necesarias: sin ellas, sin los errores cometidos por las anteriores teorías, no habría acceso a una verdad mayor, aunque incompleta. El camino hacia la verdad, que es el camino de la filosofía, tiene siempre una dimensión histórica, en la que se muestran las consecuencias de los errores y falsedades de las teorías superadas. Las teorías filosóficas refutadas, en consecuencia, no pueden sino desaparecer encajándose en nuevas teorías. Y así es como se construye, según Ortega, la historia de la filosofía:

Al caminar tiempo adelante va la filosofía recogiendo en su alforja un cúmulo de errores reconocidos que *ipso facto* se convierten en auxiliares de la verdad. Los naufragios (...) se perpetúan en la condición de boyas y faros que anuncian escollos y bajíos. (...) El pasado nos aparece como el arsenal y el tesoro de los errores (Ortega y Gasset, *op. cit.*, vol. IX: 354).

El pasado filosófico no es, en definitiva, un cementerio de los errores. Es, ante todo, un preciado tesoro de errores que, conocidos, pueden ser evitados en teorías posteriores. El pasado filosófico se constituye de este modo en la base inexcusable para seguir hacia delante en la aventura filosófica que tanto para Strauss como para Ortega no es otra cosa que la búsqueda incansable de la verdad. Una verdad, repetimos, a la que se tiende sin despreciar los errores filosóficos que, en algún momento, fueron tenidos por verdades:

<sup>44</sup> Cfr. Strauss (1945: 365).



Al percatarnos de que el pasado de la filosofía es, *en realidad*, indiferente a su aspecto de error y a su aspecto de verdad, nuestra conducta deberá ser *no abandonar ninguno e integrarlos* (Ortega y Gasset, *op. cit.*, vol. IX: 364).

La filosofía presente es, además, heredera de su pasado no al modo de una pesada carga, sino de un menesteroso equipaje:

Un larguísimo camino que es forzoso recorrer siglo tras siglo, pero un camino que, a medida que se va haciendo, se va enrollando sobre sí mismo y, cargado al dorso del caminante, de camino se transforma en equipaje (Ortega y Gasset, *op. cit.*, vol. IX: 361).

### §3. CONCLUSIONES

Las pautas de lectura del pasado filosófico que ofrece Strauss nos permiten interpretar la historia de la filosofía a la luz de la comprensión que los autores que la constituyen tenían de sí mismos. Se trata de una aproximación claramente hermenéutica. En ese sentido, Strauss concibe la filosofía al igual que los comentaristas medievales: como lecturas y relecturas de obras clásicas. Lecturas y relecturas, claro está, que deben estar guiadas por principios filosóficos y no solo literarios –principios filosóficos que determinan la constitución del estilo y del contenido de tales obras–. Interpretar adecuadamente a los filósofos del pasado significa, en suma, haber entendido los principios filosófico-prácticos que han originado sus obras, es decir, haber comprendido las razones filosóficas que han emergido en el dominio de la acción y no solo en el de la teoría, como ejemplifica paradigmáticamente para Strauss el caso de Sócrates.

Para Ortega la comprensión de la historia de la filosofía es un problema antes filosófico que hermenéutico: Ortega entiende la historia de la filosofía como un objeto de reflexión filosófica. Del mismo modo que la *historia en general* ha sido para los filósofos un objeto de reflexión, un problema filosófico genuino (sobre el que versa la disciplina denominada “filosofía de la historia”), para Ortega la *historia de la filosofía* es también un problema filosófico y debe ser analizado como tal.

Pero no todo son diferencias entre Strauss y Ortega. Hay también semejanzas, en particular ambos coinciden en que la historia de la filosofía no puede dejar



de tornarse en objeto de reflexión filosófica, incluso en el objeto *par excellence* de la reflexión filosófica. En este sentido, sustenta Strauss que el ejercicio filosófico alfarabiano de interpretación —al que nos hemos referido reiteradamente en esta nota— no es un *ejercicio filosófico* cualquiera, sino la esencia misma de la filosofía. El pasado es la clave del presente de la filosofía. Para Strauss, la filosofía, dicho brevemente, consiste en interpretar ese pasado. A su vez, para Ortega no hay filosofía posible sin referencia a quienes nos han precedido, hasta el punto de que llega a decir que el filósofo actual es el filósofo que ha vivido dos mil quinientos años. O lo que es lo mismo: las filosofías pretéritas están en la filosofía del presente vivaces y actuales.

El estudio de la historia de la filosofía descubre, además, que esta tiene caracteres propios de un objeto de reflexión filosófica. Esta condición no es arbitraria ni secundaria, sino que la impone la propia naturaleza de la historia de la filosofía. El estudio de la relación entre el quehacer del filósofo y la naturaleza de la historia de la filosofía, que tanto Ortega como Strauss han destacado en los trabajos analizados en esta nota, es lo que une los esfuerzos de ambos autores y hace que sus obras converjan hacia un mismo fin.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Andrade, M. (2012). Origen y Epílogo de la filosofía, de José Ortega y Gasset. *Estudios Filosóficos* (8).
- Azcárate, P. (1872). El Argumento de la República. En Platón, *Obras completas* (vol. VII). Madrid: Medina y Navarro Editores.
- Conill, J. (2011). El acontecimiento de las nuevas Obras Completas y el perfil filosófico de Ortega y Gasset. *Revista de Estudios Orteguianos* (22).
- Gilson, E. (1955). *History of Christian Philosophy in Middle Ages*. London: Sheed and Ward.
- Heidegger, M. (2000). *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza.
- Kant, I. (2003). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro.
- Kuhn, T. (2012). *La estructura de las revoluciones científicas*. México D.F.: FCE.
- Lastra, A. (2000). *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*. Murcia: Res Publica.



- Lastra, A. (2013). Micrología. Leo Strauss y la historia de la filosofía. En *La necesidad logográfica*. Valencia: Aduana Vieja.
- Lastra A., (2014). El paradigma de Stanley Rosen. *Apeiron. Estudios de Filosofía* (2).
- Lessing, G. E. (1982). Ernst y Falk. Diálogos para francmasones. En G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos* (pp. 605-642). Madrid: Editora Nacional.
- MacIntyre, A. (2006). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Mariás, J. (1980). *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.
- Mariás, J. (1985). Introducción. En Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Mariás, J. (1991). *Acerca de Ortega*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Mariás, J. (2012). Comentario a Meditaciones del Quijote. En J. Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote*. Madrid: Cátedra.
- Ortega y Gasset, J. (1980). *Goethe desde dentro*. Madrid: Alianza.
- Ortega y Gasset, J. (1997). *Origen y Epílogo de la filosofía*. En J. Ortega y Gasset, *Obras Completas* (pp. 345-434). Madrid: Alianza.
- Platón. (2007). *República*. (C. E. Lan, Trad.) Madrid: Gredos.
- Popper, K. (2011). *Conocimiento objetivo*. Madrid: Tecnos.
- Rosen, S. (2013). Chicago days. En S. Rosen, *Essays in Philosophy: Ancient*. St. Augustine Press.
- Spinoza, B. (2000). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Strauss, L. (1936). Eine vermisste Schrift Farabis. *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (80).
- Strauss, L. (1944). How to Study Medieval Philosophy. *Interpretation* (23).
- Strauss, L. (1945). Al-Farabi's Plato. En A. Marx, S. Lieberman *et. al.*, *Louis Ginzberg Jubilee Volume* (pp. 357-393). New York: American Academy for Jewish Research.
- Strauss, L. (1952). *Persecution and the Art of Writing*. Glencoe, Ill.: The Free Press.
- Strauss, L. (1959). How Farabi read Plato's Laws. En L. Strauss, *What is Political Philosophy? and Other Studies*. Glencoe, Ill: The Free Press.
- Strauss, L. (1992). *Natural Right and History*. Chicago: Chicago Univ. Press.
- Strauss, L. & Voegelin, E. (1993). *Faith and Political Philosophy*. Pennsylvania: Penn State University Press.



- Strauss, L. (2013). How to begin to read Maimonide's Guide of the Perplexed. En *Leo Strauss on Maimonides*. Chicago: Chicago University Press.
- Strauss, L. (2014). *Sin ciudades no hay filósofos*. Madrid: Tecnos.
- Yaffe, M. D. & Ruderman, R. S. (2013). *Reorientation. Leo Strauss in the 1930's*. London: Macmillan.

