
LEO STRAUSS I LA PROBITAT INTEL·LECTUAL NIETZSCHEANA

Facultat de Lletres

Grau en Filosofia

Alumne: Ferran Mestre Sinués

Tutor: Dr. Josep Maria Ruiz Simon

Wo meine Redlichkeit aufhört, bin ich blind und will auch blind sein.
Wo ich aber wissen will, will ich auch redlich sein, nämlich hart,
streng, eng, grausam, unerbittlich.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, «Die Bluteigel»

ÍNDIX

1.-INTRODUCCIÓ.....	1
2.- SOBRE EL PAPER DE NIETZSCHE EN L'OBRA DE LEO STRAUSS.....	4
3.-LA PROBITAT INTEL·LECTUAL EN L'OBRA DE NIETZSCHE	13
a) <i>Apunt sobre la genealogia del terme «Redlichkeit» en l'obra de Nietzsche</i>	13
b) <i>La probitat intel·lectual com a virtut</i>	14
c) <i>La probitat intel·lectual com a moral.....</i>	18
4.-LEO STRAUSS I LA PROBITAT INTEL·LECTUAL NIETZSCHEANA.....	22
i) <i>L'ús.....</i>	22
ii) <i>La interpretació.....</i>	28
5.-BIBLIOGRAFIA.....	33

1.-INTRODUCCIÓ

En aquest escrit s'hi trobarà un intent d'esclarir l'ús i la interpretació que Leo Strauss fa d'un concepte que, per ell, és, abans que de cap altre, de Nietzsche: la probitat intel·lectual. I si bé és cert que en el capítol del mig, a estones, he provat —¡càndid!— de fer parlar a Nietzsche sense l'ajuda de cap ventríloc, el text, en general, tira més a Strauss que no pas a Nietzsche.

El Nietzsche que hi apareix vol ser el Nietzsche de Strauss. Si he aconseguit copsar-ne algun cantell ja em tinc per ben pagat, i si no, ves, també. Ja se sap què diu la dita, però: d'interpretacions de Nietzsche, de Joans, i d'ases, n'hi ha per totes les cases. Sense pretendre —¿és que fins volent-ho podria?— de llevar importància a les interpretacions externes, més allunyades dels manuals, que Strauss ha fet de Nietzsche, convé —crec jo— de remarcar que tot allò que n'hagi pogut dir (ell) és, en última instància, fins i tot més útil per entendre el seu pensament que per entendre el de Nietzsche. Així, el comerç que hi tingué pot ajudar a respondre qüestions straussianes de primer ordre com, per dir-ne un parell, l'origen de la crítica de Strauss a la modernitat, els usos i els prejudicis de l'historicisme o l'educació que ha de rebre la casta aristocràtica.

Abans faria bé de dir un mot sobre Leo Strauss, però. Nat en una família jueva el 1899 a la vil·la alemanya de Kirchain, començà el seu periple filosòfic, com tants d'altres companys seus —primer a la Universitat de Friburg, després a la de Marburg—, fortament influenciat per Max Weber, del qual l'impressionà «la seva devoció intransigent a la honestat intel·lectual» i «la seva apassionada devoció a la idea de ciència»;¹ una admiració que no trigà a ser eclipsada per la figura d'un ajudant de professor que ja aleshores traspuntava: Martin Heidegger. De la seva mateixa quinta són autors de la talla de Karl Löwith, Jacob Klein, Gerhard Krüger, o Hannah Arendt, amb la qual, sigui dit de passada, hi flirtejà sens èxit —a l'últim, quan toca posar-se seriosos, els alumnes miren a la tarima. Per temes d'estudis i, evidentment, arran de les polítiques anti-jueves del tercer Reich, passà més de mitja vida fora d'Alemanya. Londres, París, alguna que altra curta estada a Jerusalem, però, sobretot, els Estats Units (Nova York i Chicago). Allí, a partir de 1939, és on escriurà, en anglès, la majoria dels seus llibres més coneguts: *Sobre la tirania* (1948), *Persecució i l'art d'escriure* (1952), *Dret natural i història* (1953), *Pensaments sobre Maquiavel* (1958), etc.). Va morir el 19 d'octubre de 1973 a Annapolis, Maryland.

¹ Strauss (1989), p. 27. Tota citació, quan no s'indiqui el contrari, estarà traduïda al català per mi a partir de l'edició citada.

Per entendre els innumerables matisos d'un bon autor, no està mal estar primer al corrent dels llocs comuns, dels tòpics. Ara, cal tenir en compte que Strauss, qui bàsicament tot sol ha fet cèlebre una manera de llegir que fa justícia al vell art d'escriure, a allò que els autors havien decidit de deixar ocult *entre línies*, no és un autor que escatimi en contradiccions, canvis de parer o, quan convé, esquematitzacions; el «vertader» Strauss defuig el lloc comú. La descoberta d'aquest art, que va del braç amb la filosofia política clàssica —la vertadera doctrina dels filòsofs clàssics estava escrita entre línies i era política—, per Strauss, permeté de creure en allò que abans semblava impossible: un retorn a la filosofia premoderna.² Té una ratlla sobre Nietzsche que pot aplicar-se també a ell, diu: «Tot jutjant els altres, el mateix Nietzsche va establir el criteri a partir del qual la seva doctrina havia de jutjar-se.»³ És d'esperar, sense que aquesta intuïció doni més ales del compte a la sobreinterpretació, que Strauss també escrivís entre línies, que també fes ús del doble discurs que descobrí en els autors antics i medievals. Dit això, Leo Strauss és un filòsof polític (platònic), és a dir, més que no pas la descoberta de la fonamentació última de la realitat, considera, a grans trets, que la tasca més elevada del filòsof és la recerca de la bona vida, de la vida teòrica; una vida, però, que sols és possible dins d'una societat determinada. Partir d'aquesta posició ens permet d'entendre dos caires del pensament de Leo Strauss d'allò més importants per a la bona comprensió d'aquests papers: (i) la tensió necessària per al bon funcionament de la societat, la tensió entre la filosofia i la Llei (s'hi havia referit, també, metafòricament, amb els topònims Atenes i Jerusalem), tensió que prové de la filosofia política platònica i que adoptaran, a l'època medieval, els filòsofs jueus i musulmans i; (ii) la crítica a l'estrebada dogmàtica que destrossà aquesta tensió: la filosofia moderna d'arrel cristiana (identificada, sobretot, amb la Il·lustració i l'Historicisme) que reuneix, per raons que ja veurem, dos trets de caràcter que fan de mal combinar: molta probitat i poca modèstia (o dis-li respecte): sense la modèstia, que, quan cal, pica la cresta, la probitat pot arribar a fer afirmar, amb una seguretat de por, coses que no se saben del tot; pot no ser més que el reflex massa pagat de si mateix d'un prejudici. Certament, aquell a qui tenen pel més honest de la colla, de vegades no diu sinó barrabassades feridores.

A partir d'aquí, de Strauss se n'han dit moltes coses i molt variades, hi ha qui el considera un elitista, el pare intel·lectual del neoconservadorisme americà, per d'altres és un escèptic, un filòsof en el sentit socràtic del terme, un ateu convençut o un jueu ortodox, un

² Strauss (1995a), p. 257.

³ *Ibidem*, p. 236.

liberal per resignació, un treballador de la filosofia, un professor, un deixeble dels filòsofs medievals jueus i musulmans, un crític impecable de les idees modernes, un nietzscheà, fins i tot.

Pel que fa al material utilitzat, tret de l'obra de Strauss (llegida en edicions angleses) i la de Nietzsche (edicions catalanes o castellanes), he usat —que ajudessin a perfilar-ho—, estudis sobre el tema fets per Laurence Lampert i, per qüestions biogràfiques o més generals, escrits de Steven B. Smith. He cregut, d'altra banda, que traduir jo mateix les citacions al català era millor (més còmode) que no pas posar cada citació en la seva llengua original.

2.- SOBRE EL PAPER DE NIETZSCHE EN L'OBRA DE LEO STRAUSS

«[Els jueus] se'n saben sortir fins i tot en les condicions més desfavorables (millor encara que en les favorables) gràcies a una mena de virtuts que avui ens ha pegat per considerar vicis —gràcies sobretot a una “fe” resoluta que no els deixa sentir acoquinats davant les “idees modernes”»

Friedrich Nietzsche, *Més enllà del bé i del mal*, af. 251

MALGRAT Leo Strauss (1899 – 1973) dedicués relativament ben poques pàgines a l'estudi de Friedrich Nietzsche (1844 – 1900), es pot dir —tal vegada exagerant— que Nietzsche, d'una manera o altra, l'ha acompanyat sempre. I si dic que n'hi va dedicar poques és perquè, a part dels seminaris sobre Nietzsche de 1967, 1971 i 1973 —plens a seny de material—, d'assaigs pròpiament sobre Nietzsche en té només un, escrit ja molt al capltard i publicat pòstumament a *Estudis de filosofia política platònica* (1983): «Nota sobre el pla de *Més enllà del bé i del mal* de Nietzsche» (1973). Ara bé: com deia, Nietzsche, en Strauss, hi és: en parla gairebé a cada llibre, sigui perquè en fent història de la filosofia se li ha de dar el que toca a qui li toca, i a Nietzsche, en aquesta ciutat, bé li han dedicat un parell de carrers; sigui perquè Nietzsche l'encertà en certs plantejaments, en certes hipòtesis, que Strauss farà servir, i bé cal reconèixer-li el deute i la fita; sigui perquè cal refutar-lo, contradir-lo, o superar-lo; o, simplement —i ben important, ja que inclou tots els darrers pretextos—, Nietzsche hi és present sense que se'n pronuncii el nom: i.e. en actituds que es repeteixen, en solucions, en usos d'un concepte, d'una eina, etc., el que sol passar a la vida, vaja: un hom acumula experiències, digereix, expulsa el que li fa més mal que bé (oblida, es fa el distret) i, interioritza, fa seu (emmotllant-s'ho en l'animeta), el que troba bo.⁴ Pla fariem bé de dir-ne alguna cosa més, d'aquest suposat deute:

Som a 23 de juny de 1935, un Leo Strauss de 35 anys escriu una lletra en resposta a Karl Löwith, amic i condeixeble. Just n'ha rebut el darrer llibre —un text sobre l'etern retorn, el pensament mitològic per excel·lència de Nietzsche— i, des del 38 de la Perne Road,

⁴ Al seminari sobre Nietzsche de 1967, Strauss, a la lliçó sisena, diu un mot sobre la gratitud posant per exemple a Nietzsche, un mot sobre allò que *deus* a aquells de qui un dia aprenies i amb qui ja no hi pots combregar, qui sap si també pot servir per al mateix Strauss: «però podeu veure, fins i tot a través d'aquest rebuig [el rebuig de Nietzsche cap a Wagner] i de la manera en què està expressat, que mai no podrà oblidar el que li deu: i.e., la gratitud.» (Strauss, 2014a) Strauss hi fa referència en relació a dos aforismes de *Més enllà del bé i del mal*, el 49 i el 74. En el 49, de «la religiositat dels antics grecs», Nietzsche en destaca «la il·limitada plenitud d'agraïment que irradia». El 74, d'una sola ratlla, fa: «Un home genial és insuportable si almenys no té dues coses: gratitud i higiene.» (Nietzsche, 2000a, pp. 107 i 124) (traduït de l'alemany al català per Miquel Costa)

Cambridge, en redacta una crítica. Diu que a ell, «com a vell nietzscheà que era», aquest llibre el toca de ben prop. Com a vell nietzscheà que era!: ja no és nietzscheà, doncs. Més avall, en explicar què entén que ha de fer un filòsof per ser deixeble d'un altre, fa saber indirectament els motius pels quals ha deixat de ser-ne de Nietzsche, diu: «a 22 anys i fins els 30, Nietzsche em va dominar i encisar en tanta de manera que, d'ell, em creia literalment tot el que n'entenia».⁵ Vuit anys després, per tant, ja no és nietzscheà perquè no creu tot el que n'entén, no ho sent seu. Cosa senzilla. O ho seria si el terme «nietzscheà» no fos, ja de natural, paradoxal. Al discurs «De la virtut que fa regals» del llibre primer d'*Així parlà Zaratustra*, per posar un exemple prou rebregat—llibre, sigui dit de passada, que Strauss comentà llargament en un dels seminaris a Chicago—, el profeta Zaratustra es dirigeix, amb aquestes paraules, al deixeble: «Ara us ordeno que em perdeu a mi i que us trobeu a vosaltres; i tan sols quan tots hagueu renegat de mi, tornaré entre vosaltres.»⁶ La mateixa ensenyança nietzscheana porta amb ella un necessari allunyar-se del mestre —quedar-se amb ell, acceptar-ne acríticament tot consell, seria fatídic. Obliga a perdre'l, a no creure-se'l, per, així, retrobar-lo, a l'últim, ja com un igual. Strauss no és nietzscheà per tal com no es creu tot el que Nietzsche escriu, però ho és potser (¡potser no!) precisament perquè l'ensenyança de Nietzsche *obliga* a la desconfiança radical, també cap al mestre.

Tornem, però, a la carta a Löwith. En allí, ja en plena ressenya del llibre rebut, Strauss resumeix el que ell considera «el cor de la qüestió» nietzscheana: «la repetició de l'antiguitat al cim de la modernitat.»⁷ D'aquí se'n segueix un dualisme que li servirà a Strauss —i a tot lector de Nietzsche— per entendre i fer-se entendre, ja que escriure de Nietzsche voldrà dir fer-ho de «a) un *acostament* [de l'alemany *Ansatz*] modern a l'antiguitat basat sobretot en una crítica immanent de la modernitat; b) la doctrina antiga mateixa.»⁸ Strauss, a partir de 1935, seguirà pensant a Nietzsche a partir d'aquesta dualitat. L'*acostament* és la llaurada, la doctrina la sembla. Per tal que la doctrina nietzscheana pugui adoptar-se i «ensenyar-se amb calma»

⁵ Stichweh (2001), p. 131. Els anys als quals es refereix Strauss, de 1921 a 1929, solen relacionar-se, en primer lloc, amb la seva etapa sionista. Vegeu, en relació a Nietzsche, quin ús fa Strauss de la idea de coratge i de la interpretació de la primera etapa del Judaisme desenvolupades, principalment, a *La genealogia de la moral* i a *L'anticrist*, als assaigs de joventut «El Sagrat» (1923) o «Paul de Lagarde» (1924) i; en segon lloc, del 25 al 29, amb l'etapa descrita al prefaci a l'edició anglesa de *La crítica spinozista de la religió* («jo era un jove jueu...»): de les reflexions d'aquesta etapa, a 1935, en sortiria *La filosofia i la Llei*, una primera possibilitat de retorn a la filosofia racionalista medieval.

⁶ Nietzsche (1995), p. 123.

⁷ Stichweh (2001), p. 131.

⁸ *Ibidem*, p. 132.

abans s'han de trencar ous, això és, eliminar prejudicis, desfer-se de la «fatídica fal·lera» de la modernitat de crear-se traves, airejar la sala. I —i aquí ve el gir— és a partir de la mateixa modernitat (d'aquí la immanència que esmenta Strauss) que es pot dur a terme la tasca: hi ha, en la modernitat, inevitablement, una disposició a anar sempre cap a una mateixa direcció que, duta fins les seves conseqüències finals, suposa la destrucció de la tradició juntament amb la disposició que l'ha sustentada durant tants d'anys: un tipus de fortalesa d'arrel cristiana, la probitat intel·lectual [de l'alemany *Redlichkeit*].⁹ Strauss, amb més o menys afegitons, omissions, dreceres i marrades, seguirà Nietzsche pel que fa a la primera part de la fita, la part crítica, però se'n desviarà a la segona: bona part de la lectura de Strauss de l'obra de Nietzsche és crítica, i això vol dir, en tant que ser un continuador de la destrucció nietzscheana és acceptar-ne les normes, fer pagar Nietzsche amb la seva mateixa moneda (la probitat), afegint-lo, com una peça més, dins la filosofia moderna i repensar tot posposant-la, l'ensenyança antiga de Nietzsche.¹⁰

A partir d'aquesta primera aproximació, ja ha de ser més senzill d'anar descobrint el paper —major o tirant a anecdòtic— que té Nietzsche al llarg de l'obra de Strauss. Diuen que són quatre, els grans temes de Strauss: (i) l'art de llegir entre ratlles i molt a prim; (ii) el conflicte entre els moderns i els antics; (iii) guerra a l'historicisme; (iv) la pregunta sobre la vida millor, la vida bona.¹¹ La presència de Nietzsche, esclar, no és la mateixa en cada un d'ells, veurà de seguida qui en sigui lector que és sobretot en el segon i el tercer tema on Strauss, bo i conservant la tendència a moure's d'esquitllentes que li és tan pròpia, fa un ús prou explícit de Nietzsche; són, per tant, els temes que tractaré amb més detall. Pel que fa a

⁹ En la carta a Gerhard Krüger del 27 de desembre de 1932, Strauss ja parlarà de l'obra de Nietzsche en uns termes molt similars, destacant el caràcter cristià de la virtut de la probitat: «És ben cert de la filosofia moderna que, sense fe bíblica, hom no podia ni pot entrar-hi, menys encara en el seu "ateisme," i amb fe hom no pot romandre-hi. Fonamentalment viu gràcies a un factum que la corrou. La filosofia moderna, doncs, és sols possible mentre la fe en la Bíblia no tingui els fonaments desballestats.» Vegeu Krüger i Strauss (2018), p. 47.

¹⁰ També a la carta a Krüger, (ibídem, p. 47) Strauss posa en dubte que Nietzsche s'alliberés del tot de la moral cristiana en tant que probitat intel·lectual: «Hi ha, en Nietzsche, també una herència cristiana —però Nietzsche mateix clarament va distingir entre l'ideal trans-cristià, que conserva ben res del Cristianisme i que a partir del reconeixement del qual volia obrir camí, i l'actitud cristiana (secularitzada) de la "probitat" que el guià en la seva crítica del Cristianisme i que, com a tal, és sols necessària i possible mentre hi hagi encara un Cristianisme a combatre.» Vegeu com, Strauss, en declarar que en Nietzsche hi ha encara una herència cristiana, no dona per conculsa la tasca de la probitat intel·lectual, cosa que no treu que la distinció nietzscheana entre un ideal trans-cristià (l'ensenyança esmentada més amunt) i l'actitud cristiana de la probitat (l'acostament a l'ensenyança a partir de la crítica) no fos encertada. La carta a Löwith de 1935 acaba així: «[...] cal preguntar-se si el mateix Nietzsche es va mantenir o no fidel en la seva intenció de repetir l'antiguitat, i si ho va fer de resultes de l'empresonament dins de pressuposicions modernes o, més aviat, de les polèmiques contra aquestes pressuposicions.» (Stichweh, 2001, p. 132)

¹¹ Vegeu Smith (2009), p. 15.

la querella entre els moderns i els antics, primer de tot, és un tema que, si es vol dir que se l'ha entès, s'hauria de llegir i rellegir l'obra sencera de Strauss —ja que es podria dir que tot hi gira al voltant—i, a més a més, estar disposat a entendre la història de la filosofia (política) a partir de les diferències irreconciliables entre els moderns i els antics.¹² Per dir-ho curt, la querella té a veure amb les diferències entre una filosofia moguda per la probitat intel·lectual i una filosofia medieval típicament jueva i musulmana que, originada per una lectura *literal* dels escrits polítics de Plató (*La República* i *Les lleis*), prefereix que sigui l'amor a la veritat, més moderat, qui la regeixi;¹³ amb un «progrés» desbocat cap qui-sap-on i un retorn al llinard o,¹⁴ si es vol definir talment que quedi relligat amb un altre tema que s'hi relaciona de molt a prop (el problema teològic-polític), no estariem parlant sinó —i que ho digui el mateix Strauss— d'una «filosofia que creu poder refutar la possibilitat de la revelació i d'una que no.»¹⁵ Tot sovint es parla de Strauss com d'aquell qui reviscolà el mort, qui maldà per recuperar una manera d'entendre la filosofia considerada superada. Qui feu notar que, malgrat «tot fenomen característic del present, si no ens deixem enganyar pels primers plans i les pretensions, remet a la Il·lustració»¹⁶, aquest nou canvi en la manera de pensar, aquesta virada cap a l'ateisme científic, cap a una nova visió del món, no va, de fet, justificar-se. Si podem parlar encara de querella, doncs, és que la cosa no està, com creuen alguns, resolta —no s'han saldat els deutes. Són diversos i variats motius els que porten Strauss, a 1935, amb *La filosofia i la Llei* [en l'original alemany, *Philosophie und Gesetz*]—llibre que portava covant-se

¹² Hi ha, en Strauss, una doble manera d'acostar-se als autors, a partir del que n'han dit els que els han succeït cronològicament (o del que han significat per la filosofia vista a la manera de l'historiador) i a partir dels mateixos textos: és en aquesta segona forma que Strauss sol redimir-los.

¹³ Llegir un text literalment, en Strauss, pot entendre's de dues maneres. Cosa que té a veure amb la seva felicitat distinció entre una lectura esotèrica (la lectura entre línies: descobrir, ocult en el text, allò que per diferents motius els seus autors han cregut convenient d'ocultar), i una d'exotèrica (allò que diuen exteriorment, de cares enfora). Vegi's, com a exemple, què diu a la darrera ratlla del prefaci a la traducció anglesa de *La crítica spinozista de la religió* de la seva lectura primerenca de Spinoza: «Vaig entendre Spinoza massa literalment perquè no el vaig llegir prou literalment.» (Strauss, 1995a, p. 224). Pel que fa a la lectura dels filòsofs medievals jueus i musulmans de Plató, vegeu la introducció a *Persecució i art d'escriure* (1952).

¹⁴ Pel que fa al «progrés» de la filosofia moderna, Strauss, a la carta a Krüger del 17 de novembre de 1932, escriu: «Des dels seus inicis fins a Heidegger (*incloent-ne l'últim*), la filosofia moderna s'ha entès a si mateixa com un progrés, com a progressiva (amb alguna justificació, em dirà, en tant que tenia un coneixement per impartir que no posseïen els Grecs: el coneixement cristià). *D'on ve* la irradicalitat de la filosofia moderna: pensa poder suposar que les qüestions fonamentals ja s'han respost, i ja pot, per tant, «progressar:» [...] (Krüger i Strauss, 2018, p. 40). Aquesta manera com Strauss entenia el suposat «progrés» de la filosofia moderna, com un progrés que s'ha pogut donar perquè s'han obviat les reserves i la moderació antigues a l'hora d'afirmar res del cert, recorda a la crítica que fa Nietzsche al progrés a l'aforisme que fa dotze de la segona dissertació de *La Genealogia de la moral*. Vegeu Nietzsche (2008a), pp. 112 – 115.

¹⁵ Strauss (2006), p. 177.

¹⁶ Strauss (1995b), p. 21.

si fa no fa un decenni—,¹⁷ a reobrir les actes; tant hi fa, ara, passar llista, però el principal argument (l'argument de la indemostrabilitat de l'ateisme) que fa servir Strauss per —com escriu a la primera ratlla de la introducció—, desvetllar un prejudici a favor del racionalisme de Maimònides i, encara més, aixecar sospita en contra del poderós prejudici que s'hi oposa, és, certament, nietzscheà.¹⁸ Aquesta línia és important per tal com Strauss fa aposta, en fent ús del mot «prejudici» referint-se tant als uns com als altres, gairebé arbitràriament a favor dels antics (cosa que ja ens hauria de fer intuir que la proposta de Strauss, a l'últim, serà també política); el poderós prejudici que s'hi oposa, d'altra banda, no és tant l'ateisme científic, fill de la Il·lustració, sinó el seu successor, encara més honest: l'historicisme, que, amb la seva veritat («el pensament humà és històric i, per tant, incapaç de copsar res d'etern»),¹⁹ nega la possibilitat d'un vertader, ço és, natural, model de racionalisme.

Ara bé: vulgues que no, per ca l'historicista o hi passes o t'hi fan passar, tot aquell qui a partir del segle XX vulgui fer filosofia se les haurà d'haver amb alguna que altra forma de relativisme, bé provant d'enderrocar-lo tot demostrant-ne les incoherències, bé superant-lo bo i entenent-lo de manera radical, això és, forçant-lo, talment com un escorpí, a clavar-se el fibló a l'espinada, o bé acceptant-ne alguna versió no prou destructiva, i, per tant, no prou

¹⁷ A partir de la correspondència de Strauss amb Karl Löwith, Gerhard Krüger, Jacob Klein, Alexandre Kojève o Gershom Scholem pot resseguir-se'n la genealogia. És en la Introducció —un assaig ja prou important per si sol— on Strauss se serveix de Nietzsche per obrir-se pas. A la carta a Kojève del 9 de maig de 1943 s'hi referirà com «el millor que he escrit mai» (Kojève i Strauss, 2000, p. 230). Un text que no va passar desapercebut: Scholem, el 29 de març de 1935, escrivia a Walter Benjamin: «[...] [*La filosofia i la Lle*] comença amb una professió sincera d'ateisme argumentada copiosament (ara, del tot boja), i declarant que l'ateisme és el principal mot d'ordre jueu! [...] Admiro aquesta postura ètica i deploro el suïcidi —evidentment conscient i deliberat— d'una ment tan capaç» (Benjamin i Scholem, 1989, pp. 156 – 157).

¹⁸ Strauss (1995b), p. 21. Laurence Lampert, filòsof i estudiós de Nietzsche i Strauss, arribarà a dir que «no reconèixer que l'argument era de Nietzsche ha permès a la denúncia de Strauss de tenir una llarga vida» per tal com molts dels deixebles de Strauss, alumnes de la seva darrera i llarga etapa als Estats Units, alguns dels denominats straussians, han fet per manera de restar importància al paper que Nietzsche ha pogut tenir en l'obra de Strauss (Lampert, 2013, p. 220). Vegeu, a més, en relació a això, Lampert (1996), p. 11.

¹⁹ Strauss (1965), p. 12. Aquest llibre, *Dret natural i història*, és un cicle de conferències pronunciada a la Universitat de Chicago el 1949, més tard transcrit i corregit. L'historicisme és la veritat del segle XX, en el pròleg Strauss diu: «En abandonar la idea del dret natural —i arran d'aquest abandonament— el pensament alemany creà el sentit històric, desembocant, així, en un relativisme incondicional. El que es presentava com una descripció bastant precisa del pensament alemany ara fa vint-i-set anys podria aplicar-se avui, en termes generals, al pensament occidental» (Strauss, 1965, pp. 1 – 2). Strauss defineix el sentit històric, aparegut a causa dels fracassos de la ciència moderna i del liberalisme i de la rellevància que agafà al segle XIX l'escola històrica (vegeu, per una millor comprensió del gènesi de l'historicisme el primer capítol de Strauss, 1965) com «l'adonar-se que l'ànima humana no té una essència immutable i limitada sinó que és essencialment històrica» (Strauss, 1995a, p.224). Nietzsche ho fa com «la capacitat d'encertar ràpidament la jerarquia que hi ha en les valoracions amb les quals ha viscut un poble, una societat, un home; l'«instint endevinador» capaç de descobrir les connexions que hi ha entre aquestes valoracions, i la relació entre l'autoritat dels valors i l'autoritat de la força efectiva» (Nietzsche, 2000a, p. 198).

honestat.²⁰ Si el que es vol es fer entendre, doncs, —i això busca Strauss—, que la Il·lustració no va ser capaç de demostrar res i que, per tant, l'antiga concepció del món segueix ben viva, ¿què millor que una doctrina segons la qual cap teoria sobre el món —tampoc, esclar, la proposada per la ciència moderna—, està per sobre les altres?, ¿no permetria, una doctrina així, paradoxalment, la possibilitat d'un retorn a una manera de pensar ahistòrica, a la Il·lustració medieval, «el “clàssic” de la qual, per nosaltres [i es refereix als jueus], és Maimònides»?²¹ Strauss, a la segona nota al peu de la introducció esmentada, planteja així la maniobra:

Per aquest fi i només per aquest fi [el retorn], es justifica i és necessària la «historització» de la filosofia: sols la història de la filosofia fa possible ascendir de la segona caverna, «innatural», en la qual hem caigut no tant per la mateixa tradició com per la tradició de les polèmiques contra la tradició, a aquella primera caverna, «natural», que la al·legoria platònica descriu; emergir d'aquí dins cap a la llum és el significat original del filosofar.²²

L'historicisme té un únic avantatge, «un avantatge accidental»:²³ permet d'entendre les diferents filosofies (o cultures)²⁴ tal i com s'entenen elles mateixes (potser millor i tot, dirà algú), és a dir, permet d'entendre-les d'una manera no tradicional, sense les lents dogmàtiques de la filosofia moderna. Si un hom les duu posades i es proposa de llegir, per exemple, *La guia dels perplexos* de Maimònides, haurà, mal que li pesi, de dir «no» a cada ratlla. Pel que fa a tota la resta, l'historicisme ha de ser combatut:

²⁰ Isaiah Berlin, a *Two concepts of liberty*, adopta una via d'aquest tipus. També els epígons de Hegel, amb la creença en una completa secularització de la manera d'entendre el món que consideren final i fi, proposen solucions similars. Vegeu «Relativism», el segon capítol de Strauss (1989).

²¹ Strauss (1995b), p. 21.

²² Ibídem, p. 136. Cal recordar que un dels altres fins, un dels tants fins descartats, que pot tenir la historització de la filosofia, és, precisament, la negació de la filosofia en el seu sentit original! Comentant aquest passatge, Lampert escriu: «Això és entretingudíssima sofisteria d'advocat, i de primer ordre: va, t'agafo prestada aquesta conclusió falsa, enxiuquant, així, l'estat de les conclusions de la ciència moderna sobre el món, reutilitzant la comprensió «natural», i donant de nou la benvinguda a l'ortodòxia ara amb el mateix estatus que la raó; te la tornaré quan ho hagi enllestit i així podré atacar l'historicisme de manera general» (Lampert, 2016, p. 212). D'altra banda, la «segona caverna», en la qual ens trobem, de la que parla Strauss, és una continuació del mite de la caverna platònic explicat a *La República*. Hi ha encara una cova més profunda, en la qual ens hi hem endinsat a causa d'una mala comprensió de la tradició.

²³ Strauss (1978), p. 9.

²⁴ Vegeu el tercer assaig («Jerusalem i Atenes: unes reflexions preliminars») de Strauss (2020).

Aquest atac, per bé que la preocupació de Strauss quant a l'historicisme es remunti fins a principis de la dècada dels 30 i qui sap si abans i tot,²⁵ es fa fort en altres llibres, ja escrits en anglès. Sobretot al ja esmentat *Dret natural i història*. Hi ha, pel cap baix, dues raons per qüestionar l'historicisme —i s'entrellacen. L'una pot atribuir-se a Nietzsche, que en parla llarg en una obra curta de dues cares, una sent el diagnòstic de la malaltia que assolava llavors Europa —la nova ciència històrica que, en aquells anys, s'ensenyoria de tota altra ciència—, i l'altra essent-ne el remei. Parlo de *La segona consideració intempestiva: sobre els usos i els prejudicis de la història per a la vida*. Strauss, fent referència a aquest opuscle, dirà:

D'acord amb Nietzsche, l'anàlisi teòric de la vida humana que para compte a la relativitat de totes les visions globals i, consegüentment, les desestima, faria de la vida humana quelcom d'impossible per tal com destruiria l'atmosfera protectora que, per si sola, fa possible la vida, la cultura o l'activitat.²⁶

Per Strauss, però, aquest motiu és rellevant només perquè l'historicisme és una doctrina que ha fet fortuna, que s'ha imposat, i no pas perquè sigui una doctrina vertadera. Per Nietzsche, historicista radical, la perillositat de l'historicisme és més real, en principi, que no pas per Strauss qui —i ara ve la segona raó— considera l'historicisme com una doctrina, nociva, sí, però, més greu encara, qüestionable (si no falsa, en cap cas vertadera incondicionalment). I que Strauss qüestionari l'historicisme té a veure, també, amb la seva genealogia i, altra vegada, amb Nietzsche: si per probitat intel·lectual —i amb un cop de mà de la nova ciència, que anava fent-se forta; d'un canvi d'horitzó històric, al capdavant—, els filòsofs de la Il·lustració es prohibeixen la fe en Déu, els filòsofs del XIX i del XX, amb els estudis històrics, també per probitat, rebutgen definitivament la possibilitat d'entendre la filosofia a la manera clàssica, això és, com «l'intent de reemplaçar opinions sobre el tot per coneixement sobre el tot».²⁷ La victòria de la Il·lustració no està justificada, ¿és que per ventura el que se'n segueix pot estar-ho?

Vet aquí una llambregada a l'ús que fa Strauss de la crítica a la modernitat de Nietzsche. De l'ensenyança antiga, però, Strauss, quan en parla, ho fa, ara sí, dient qui la

²⁵ Ja a una carta a Krüger del 27 de desembre de 1932, Strauss escriu: «El problema de la “segona caverna” és el problema de l'historicisme» (Krüger i Strauss, 2018, p. 52).

²⁶ Strauss (1965), p. 26. La citació s'assembla d'allò més a aquesta i d'altres ratlles de l'opuscle de Nietzsche: «L'excés d'història ha atacat la força plàstica de la vida, que ja no sap utilitzar el passat com a aliment robust.» (Nietzsche, 2000b, p. 154).

²⁷ *Ibidem*, p. 30.

signa: marcant distàncies, això és. Altra vegada al primer capítol de *Dret natural i història*, Strauss resumeix les dues opcions que té Nietzsche per tal d'evitar una veritat mortífera que tenia per vertadera:

[...] Insistir en el caràcter estrictament esotèric de l'anàlisi teòric de la vida —això és, recuperar la noció platònica de la mentida noble— o bé negar la possibilitat de la teoria pròpiament dita i, per tant, concebre el pensament com una cosa supeditada o dependent de la vida o el fat.²⁸

Afegeix tot seguit:

Si no el mateix Nietzsche, els seus deixebles acabaran decantant-se per la segona alternativa.

Cal notar que, malgrat la posició dels deixebles sembli ferma, la posició de Nietzsche no està pas tan clara. Strauss dubta entre el que sembla una posició que podria adoptar perfectament ell mateix (vegeu com «insistir en el caràcter esotèric de l'anàlisi teòric sobre la vida» no és tant acceptar l'historicisme sinó tenir-lo com una possibilitat: ni negar-lo ni afirmar-lo dogmàticament), i una posició que, de primeres, no costaria gaire d'atribuir també a Nietzsche. ¿Què ho fa, que Strauss dubti?, ¿tal vegada que Nietzsche, tot i dir que té per vertadera la doctrina historicista, manté, contràriament als seus postulats més bàsics, no com una hipòtesi, sinó com un *fet*, que tota cosa en el món és voluntat de poder i res més? La voluntat de poder, la teoria física de Nietzsche que fa per manera de convertir en una veritat transhistòrica la mateixa doctrina historicista i, a la vegada, ofereix una sortida, la voluntat de poder, deia, «el fonament de tota altra doctrina, no és el fonament de la doctrina de la voluntat de poder»: això no vol sinó dir que «la jerarquia de morals i voluntats a la qual mena l'ateisme final» és, o es va dir que era, un fet.²⁹ És a dir, una teoria que se suposa racional, que es mostra com el principi fonamental de tot canvi en la manera de valorar, que permet explicar el tema propi del segle XX, la història, i que, amb tot, no fa impossible la vida, sinó que l'afirma. Qui sap si una teoria així podria, a pesar de i per mor de les seves contradiccions, postular-se, amb tot el que se'n deriva, en qualitat de mentida necessària i noble, —com a mal menor, car no s'ha pogut trobar teoria més racional—, com el sol fet estable d'aquesta realitat, mentre que, el filòsof, com a filòsof, en privat, escèptic, seguiria provant de descollar una mica més el món, i com a home, d'acord amb una teoria que creuria vertadera, mogut per la

²⁸ *Ibidem*, p. 26.

²⁹ Strauss (1995a), pp. 256 – 257. Cf. Strauss (1989), p. 26.

voluntat de poder, maldaria, com tothom, per arribar a *ser allò que és*, això és —perquè vol i perquè li ho permet la teoria que ha acceptat (¿tindria cap sentit, provar de refutar-la públicament?)—, faria filosofia.

Aquí ja estem de ple en la discussió sobre la interpretació straussiana de Nietzsche. Per dur a cap aquesta tasca convé tenir en compte (sense donar-li més veu de la que mereix) la lectura que fa Strauss de Nietzsche des de la història de la filosofia, col·locant-lo com a capdavanter de la tercera onada de la filosofia moderna, entenent Nietzsche tal i com se l'ha entès popularment o tal i com ho han fet alguns dels que l'han llegit, atribuint-li una misteriosa prèdica, la reivindicació del «dret sagrat a les “extincions sense pietat” de grans masses d'homes».³⁰ La justícia, però, es fa entre iguals —cosa sabuda. I Strauss, a Nietzsche, li reserva una plaça, qui sap si privilegiada, qui en sap les intencions, al seu darrer llibre, el llibre on pensa exposar la filosofia més elevada, la filosofia política platònica. Allí, entre textos sobre Plató, Maimònides o Marsili de Pàdua, Strauss interpreta a Nietzsche.

³⁰ Strauss, (2014c), p. 195. A 1971, i en un altre seu, en una aula de la Universitat de Chicago, Strauss matisarà: «Nietzsche produí el clima en el qual van poder emergir el Feixisme i el Hitlerisme. No s'ha de ser pas esquiterell a l'hora d'admetre aquesta sospitosa paternitat. Se l'ha d'emfatitzar. Fins el més neci pot veure (i ha vist) que Nietzsche avorria les coses que Hitler en particular defensava i a les quals devia l'èxit. Alguns liberals s'han passat de frenada i han reclutat a Nietzsche per la causa. ¿És que Nietzsche no era l'ancestre intel·lectual del gran liberal, Sigmund Freud? La veritat parcial, tanmateix, no ha de permetre enfosquir el fet gegant, superficialíssim, que he provat de senyalar.» (Strauss, 2014b)

3.-LA PROBITAT INTEL·LECTUAL EN L'OBRA DE NIETZSCHE

[Riu] Nietzsche no és mai avorrit.

Leo Strauss, *Nietzsche* (1971), primera sessió.

a) *Apunt sobre la genealogia del terme «Redlichkeit» en l'obra de Nietzsche*

Podríem dir que Nietzsche considera la probitat com una conseqüència de la veracitat cristiana sublimada en consciència científica; no la trobaríem, doncs, amb aquest mateix sentit, a la Grècia clàssica. Ara bé: no fariem pas mal de sospitar que alguna llunyana relació de parentesc deu tenir amb aquell «instint lògic» que, a *El naixement de la tragèdia*, Nietzsche assignava a Sòcrates. Una ratlla del capítol 13, per exemple, on parla d'aquest instint científic com d'una «enorme roda motriu», hi fa pensar.³¹ Si no m'erro, però, és a partir de la seva segona etapa (l'etapa positivista, científica), iniciada amb *Humà massa humà* (1878), que Nietzsche comença a fer servir el concepte de probitat en el sentit d'una fortalesa que prohibeix certes conviccions. A l'aforisme 456 d'*Aurora* (1881), la probitat és «la virtut més jove» i, curiosament, no és una virtut cristiana. És jove i, per tant, no està encara del tot feta, «gairebé no té consciència de si mateixa: és una cosa que es desenvolupa, i aquest desenvolupament podem accelerar-lo o obstaculitzar-lo segons les tendències del nostre esperit».³² Al 536, amb la imatge d'uns grillons, en destaca la refinada crueltat.³³ Passava un any i, a *La gaia ciència* (1882), tornava a aparèixer. L'encomi a la física de l'aforisme 335 n'és un bon exemple, l'acaba així: «I per tot això: ¡que visqui la física! ¡I visqui encara més el que ens hi impulsa: la nostra honestat!»³⁴ L'esperit, en aquest cas, sembla que s'hi avé. A *Així parlà Zaratustra* (1883), el llibre que inaugura la tercera etapa, la probitat ja comença a ser tractada com una virtut també del filòsof. A la resta d'obres de la tercera etapa (incloent-hi el cinquè llibre de *La gaia ciència*, afegit a la segona edició, de 1886), sobretot a *Més enllà del bé i del mal* (1886) i a *La genealogia de la moral* (1887) —les obres que tractaré—, la probitat intel·lectual ja no és només dels científics, ja els ha donat l'esquena i s'ha venut al millor postor: el filòsof.

³¹ Nietzsche (1997), p. 118.

³² Nietzsche (1994), p. 237.

³³ Nietzsche (1994), p. 260.

³⁴ Nietzsche (1987), p. 205.

b) *La probitat intel·lectual com a virtut*

En l'aforisme 44 de *Més enllà del bé i del mal*, el darrer del segon capítol («L'esperit lliure»), Nietzsche comença parlant d'uns filòsofs del futur, dels quals, tret que «no podran sinó ser», en sap ben poca cosa (sempre que es proposa de dir-ne res, mig fa l'enze, i si ho fa no hi sol faltar mai, abans, el *potser* de reglament), continua amb unes ratlles —cal no confondre el lector—, sobre els «“librespenseurs”, “liberi pensatori”, “lliure pensadors” o com vulgui que aquests portaveus reveixinats de les “idees modernes” els agradi anomenar-se»,³⁵ i acaba amb un discurs en honor als esperits lliures (ara sí, *lliures*), entre els quals s'hi compta. Són, primer de tot, «heralds i precursors» dels filòsofs que han de venir —prendre un per l'altre seria rebaixar el segon, gairebé malparlar-ne—, són, com relata amb una paràbola a *Així parlà Zaratustra*, també un pont:³⁶ això vol dir que, talment com l'home, del simi, en va conservar alguns aspectes i va bandejar-ne d'altres, el mateix passarà amb l'hipotètic filòsof del futur respecte de l'esperit lliure. ¿Què conservarà, quin serà el llast que perdrà? Quant a les semblances amb l'ésser del qual vindrà, més baix, tindran a veure amb l'adjectiu *lliure* (si bé la seva llibertat serà de tota una altra mena).³⁷ A fi d'entendre l'esperit lliure, però, cal saber què *no* donaran en herència. A l'aforisme anterior, Nietzsche escriu:

Potser aquests filòsofs que han de venir seran també amics de la «veritat»? Potser sí, que ho seran: ja que tots els filòsofs fins ara han estimat les seves veritats. Però segurament no seran dogmàtics.³⁸

Un *segurament* ja pesa més que un *potser*. Per tal i com ho escriu Nietzsche, no trobo aventurat de dir que el «dogmatisme» és un dels trets diferencials. Ara bé: no ser dogmàtic, en aquest cas, vol dir *no poder ser* dogmàtic, no tenir la possibilitat de ser-ho. O s'entén d'aquesta manera o el contrast no acaba d'aparèixer, ja que l'esperit lliure, en principi, tampoc el tindriem per dogmàtic. Es trobaria a mig camí —i aquesta és la seva singularitat—, ha sigut dogmàtic i, si es despista, pot tornar a ser-ho. Perquè això sigui possible, però, cal que encara conservi traces de dogmatisme. És per això, precisament, que és *lliure* en un sentit diferent del del futur, perquè malda en tot moment per no ser dogmàtic, mentre que el seu successor no haurà de fer aquest esforç. ¿Què té, però, l'esperit lliure, que el fa encara, en certa manera,

³⁵ Nietzsche (2000a), p. 99.

³⁶ Nietzsche (1995), p. 36.

³⁷ Nietzsche (2000a), p. 97.

³⁸ *Ibidem*, p. 96.

dogmàtic? o, per ser més justos, ¿d'on els prové, el dogmatisme?, o, encara, ¿per què els cal dur gravada al magí, talment com aquella ordre musulmana d'assassins la seva, la paraulescut «més enllà del bé i del mal»?³⁹ Deu ser, dic, perquè, tot i anar en la bona direcció, no estan segurs encara de poder, com l'ocellada que voleia cap una costa que ni tan sols entrelluca o els vaixells que salpen qui sap si cap a la mateixa costa, de poder arribar enlloc, de poder viure sense fer ús d'aquestes eines prohibides als primers habitants: el bé i el mal.⁴⁰ O, dit amb altres paraules, creuen encara en la veritat.

Si el capítol segon està dedicat als esperits lliures (i a com es relacionen, o com s'haurien de relacionar amb els no filòsofs)⁴¹ el setè tracta sobre les seves virtuts, les virtuts pròpies i exclusives dels esperits lliures, virtuts que provenen, tot millorant-les, de qualitats que tenen els qui sigui que els precedeixen i que anuncien els que els succeiran. Ja al primer aforisme d'aquest capítol, el 214, destaca, si bé amb reserves, l'origen encara moral d'aquestes virtuts que, per altra banda, són les úniques que han «apès a suportar millor les nostres tendències més secretes i entranyables, les necessitats més punyents», és a dir, són les úniques virtuts que han plantat cara, en advocar per unes necessitats que més convenient seria d'ocultar, a alguna cosa que s'hi oposava. Per parlar d'aquest origen moral fa com una mena d'argument, diu: nosaltres, els esperits lliures, hem de buscar les nostres virtuts, cal que fem net, que de «dins dels nostres laberints» en traiem les virtuts més nostres, ara bé, aquest *buscar* les pròpies virtuts, diu, ¿no sona gairebé com un *creure* en les pròpies virtuts?, i ¿parlar de *creure* no és parlar, ja, en termes morals (en termes cristians)? Creure que les virtuts més pròpies de cadascú són les virtuts necessàries (les virtuts *bones*) no és sinó la continuació (qui sap si el final) de «la respectable trena conceptual que els avis es penjaven al cap». Acaba: «Nosaltres, els últims europeus amb bona consciència: també nosaltres portem la seva trena. —Ah! si sabéssiu que poc falta, que poc —perquè això canviï!...»⁴² Les virtuts de l'esperit

³⁹ Nietzsche (2008a), p. 214.

⁴⁰ Nietzsche (1994), p. 279 – 280. Nietzsche (2000a), p. 74.

⁴¹ Vegeu què en diu Leo Strauss a la cinquena sessió del seminari de 1967: «En el segon capítol, la relació del filòsof amb el no-filòsof és un dels grans temes (no pas l'únic tema, però): com actua el filòsof respecte dels no-filòsofs i com apareix davant d'ells —en altres paraules, l'aspecte popular de la filosofia.» o, en la mateixa sessió, més avall: «Sabem pel primer capítol que el filòsof ha de ser un psicòleg, i això significa que ha de tenir coneixement de l'home en general, no només dels filòsofs. Ha de conèixer la regla, i no solament l'excepció (l'excepció essent ell mateix, el filòsof). Per tant, el filòsof no pot romandre en solitud: ha de baixar» (Strauss, 2014a). El tema del descens del filòsof fa pensar, tot d'un plegat, en els dos grans descensos de la història de la filosofia: el filòsof del mite de la caverna de Plató que, en treure primer que ningú el cap a l'exterior, en comptes de quedar-s'hi, gira cua i, sabent que ha de guiar els que encara resten embadalits cara la paret, davalla de nou a la fosca; i el de la primera frase del segon aforisme del pròleg del *Zaratustra* de Nietzsche, on el profeta, havent passat 20 anys en solitud, també en una cova, a la fi, de matinet, pren vara i sarró i davalla cap a plaça.

⁴² Nietzsche (2000a), p. 191 – 192.

lliure són, doncs, encara virtuts morals. Això no és pas contradictori, venim d'on venim i tenim les eines que tenim, cal saber-les manejar i saber desfer-se'n quan perdin el tall, a l'aforisme 23 escriu:

Anem de dret *cap* més enllà de la Moral, i així que hi entrem i gosem anar més i més endins potser ofegarem i farem a miques el que queda de la nostra pròpia moralitat —al cap i a la fi, què importem, *nosaltres!*⁴³

Per entrar dins «més enllà de la Moral» sembla que calgui encara «el que queda de la nostra pròpia moralitat», això és, les virtuts que ens són més pròpies, les quals —de nou un *potser*—, acabarem fent a miques; qui sap si serà llavors quan podrà entrar en escena el nou filòsof. L'esperit lliure, doncs, té uns avis, té una càrrega que ha anat perfeccionant, polint, i el que n'ha quedat, a l'últim, és la probitat intel·lectual, l'honestat,⁴⁴ la virtut de capçalera de l'esperit lliure —«l'única que ens queda», que escriurà a l'aforisme 227, aforisme que es troba al bell mig del capítol setè i que dedica tot sencer a aquesta virtut,⁴⁵ sobretot a la seva cara més dogmàtica, més perillosa... Prou n'hi haurà, de temps per remenar el 227! Faríem bé, però, abans, d'entendre què cosa és, una virtut així. Al 25, escriu:

Hi ha una *veracitat* més valuosa en el minúscul signe d'interrogació que poseu a les paraules més estimades i les teories preferides (i si molt convé, a vosaltres mateixos) [...] (cursiva meva)⁴⁶

Nota que guanya en profunditat en posar-la de costat amb aquesta, del 41:

No dependre de cap persona: encara que sigui la més estimada —tota persona és una presó, també un racó on amagar-se. No dependre de cap pàtria: encara que sigui la més afligida i la més desamparada [...] No dependre de cap compassió [...] No dependre de cap ciència: encara que ens atregui amb els descobriments

⁴³ *Ibidem*, p. 74.

⁴⁴ «Veracitat, probitat, probitat intel·lectual: són el mateix.» (Strauss, 2014a)

⁴⁵ La posició central que ocupa un capítol o un aforisme no sempre ha de voler significar res, però mai no està de més parar-hi atenció. En Leo Strauss és una qüestió recurrent, a la sessió setena del seminari de 1967, en comentant el capítol central de *Més enllà del bé i del mal*, «Epigrames i interludis», diu que és important fer notar que és la part central perquè fa de pont entre uns primers capítols dedicats a la filosofia i a la religió i a uns segons capítols dedicats a la moral, el capítol central, escriu, «mena la discussió a un punt més elevat» (Strauss, 2014a). En la mateixa línia, en la introducció de *Persecució i art d'escriure*, parlant de la segona part d'una obra d'Alfarabi, diu: «[...] és la segona i, per tant, la part menys exposada d'una obra tripartida» (Strauss, 1996, p. 65).

⁴⁶ Nietzsche (2000a), p. 77.

més valuosos, reservats en aparença precisament per a *nosaltres*. No dependre del nostre propi deseiximent, d'aquella voluptuosa llunyania i estranyesa dels ocells, que volen anar més i més amunt per veure-hi més i més a sota —el perill dels voladors. No dependre de les nostres pròpies virtuts per acabar víctimes d'alguna mena de característica peculiar, com ara de l'«hospitalitat». Aquest és el perill dels perills per a les ànimes més ben dotades i riques [...]»⁴⁷

En tots dos fragments parla de la probitat, vegi's com aquesta dependència, aquest creure's massa algunes coses (fins i tot aquelles que són, en principi, bones), és només perillosa per a un tipus d'ànimes. Aquesta «prova tan dura» no està destinada a tothom. Exigeix una crueltat cap a un mateix, i en tant que obliga a oposar-se a aquelles coses que els són tan cares a la resta (i a un mateix), una màscara⁴⁸. La probitat obliga a l'esperit lliure a qüestionar (de vegades a rebutjar) tot allò que té o que els que l'envolten tenen per una veritat incondicional —objectiva, si es vol. Aquí ja es comencen a intuir els conflictes als quals mena aquesta peculiar virtut, una virtut que obliga a «no dependre de les nostres pròpies virtuts», això és, a no dependre, tampoc, de la mateixa probitat, a no tenir-la per quelcom d'absolutament vertader, d'inqüestionable. Escriu, a l'aforisme 227: «Nosaltres, esperits lliures, —ja podem anar alerta que la honestedat que tenim no se'ns torni vanitat, lluïment i pompa, una limitació i una estupidesal»⁴⁹ Aquell qui té una «veritat» per més vertadera del que convindria, sigui quina sigui, ha de parar molt de compte, ja que aquest «patiment per “amor a la veritat”»

Malmetrà tota la innocència i l'exquisida neutralitat de la vostra consciència, us farà entercs davant les objeccions i les provocacions, i us tornarà més rucs, més animals, i acabareu embogint com el toro davant el drap vermell i fent el paper de defensors de la veritat [...]»⁵⁰

⁴⁷ *Ibidem*, p. 95.

⁴⁸ Pel que fa a l'emascament, a l'aforisme 40 de *Més enllà del bé i del mal*, Nietzsche escriu: «Un simulador així, que per instint utilitza les paraules per callar i ocultar i que incansablement defuig de compartir res, *vol* i exigeix que en el cor i en el cap dels seus amics el substitueixi una màscara; i encara que no ho volgués, un dia obriria els ulls a l'evidència que duu una màscara posada, mal que li pesi —i que és bo que en dugui una. Tot esperit profund ha de menester una màscara: encara més, en cada esperit profund creix contínuament una màscara, a causa de la interpretació permanentment falsa, val a dir *planera*, que es fa de totes les seves paraules, els seus passos, els seus signes vitals.—» (Nietzsche, 2000a, pp. 95 – 95).

⁴⁹ Nietzsche (2000a), p. 204. Cf. *Fragments pòstums*, volum 4, 4 [8] «Tota creença prolongada *es torna*, a l'últim, estúpida [...]» (Nietzsche, 2008b, p. 147). La gran qüestió de l'entercament! Tema recurrent en Nietzsche.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 76.

El conflicte entre la probitat intel·lectual, que no ha acabat de dir un «¿per què?» que ja comença a dir-ne un altre, i la vida (o la voluntat de poder), que necessàriament obliga a limitar-se, a tenir alguna cosa per certa, ja no pot dissimular-se més.

Recapitem: la probitat, el que no permet, sota cap concepte, és de ser dogmàtics, d'agafar una mentida qualsevol i convertir-la en veritat incondicional, ara bé: si s'accepta aquesta premissa, si se segueix aquesta «lei tan severa», la mateixa probitat, com a últim reducte de la moral, ha d'eliminar-se. La probitat, per probitat, ha de sacrificar-se. En altres paraules —les del mateix Nietzsche al pròleg d'*Aurora*—, cal rebutjar la fe en la moral, «¿per què? ¿per moralitat!». ⁵¹ El que significava per Nietzsche, en darrer terme, aquesta «autosupressió» de la moral, ja provarem de descobrir-ho.

c) *La probitat intel·lectual com a moral*

Nietzsche, al 1886, publica *Més enllà del bé i del mal*, i, trobant que alguns punts necessitaven més pàgines, més perspectiva, un any després, a 1887, publica *La genealogia de la moral: un escrit polèmic*, amb una nota sota el títol que fa: «Afegit a la meua darrera publicació, *Més enllà del bé i del mal*, per a la seva compleció i clarificació.» Si la probitat intel·lectual era la darrera forma de la moralitat, en aquest llibre se n'havia de narrar l'origen i la sort.

Nietzsche planteja la seva genealogia de la moral a partir de la teoria física de la voluntat de poder (exposada, entre d'altres llocs, a l'obra anterior: vegeu els aforismes de *Més enllà del bé i del mal* 9, 22, 36). En aquest tall de l'aforisme 12 de la segona dissertació de *La genealogia de la moral*, descriu com aquesta voluntat opera en tot canvi, en tota interpretació, escriu:

[...] Qualsevol fenomen esdevingut en el món orgànic és una *dominació*, un *ensenyoriment*, i que a llur torn qualsevol dominació i qualsevol ensenyoriment és una reinterpretació, un arranjament, on el «sentit» i l'«objectiu» que tenien fins ara han d'enfosquir-se necessàriament o bé extingir-se completament. ⁵²

La finalitat d'una cosa i la seva gènesi no han de tenir res a veure (erra qui creu que en haver descobert un origen se li mostra, tot d'una, la utilitat última de la cosa). La voluntat de poder permet tant d'explicar l'evolució d'un òrgan fisiològic qualsevol com la d'«una institució jurídica, d'un costum social, d'un procediment polític, d'una forma referent a les arts o al

⁵¹ Nietzsche (1994), p. 31.

⁵² Nietzsche (2008a), pp. 112 – 113 (traduït de l'alemany al català per Joan Leita).

culte religiós»,⁵³ també de la moral. D'acord amb Nietzsche, la moral té un origen baix, prové del ressentiment del feble qui, no podent acceptar l'absurditat del mal físic que pateix, ha de dotar-lo de sentit, ha de crear una realitat més enllà de la realitat física que li justifiqui l'existència: a carrera llarga, d'aquest món, n'acabaran dient món de les idees, Déu, o veritat a seques. Si la moral ha acabat sent un problema, però, és que, malgrat néixer d'un error, s'ha acabat ensenyorint de les ments dels homes, això vol dir que van haver-hi, fa molt de temps, governants febles que van imposar amb èxit les seves fantasmagories salvífiques.⁵⁴ Segons Nietzsche, el platonisme, amb la seva doctrina sobre la immortalitat de l'ànima i, sobretot, en identificar la veritat amb el bé (vegeu l'aforisme 25 de la tercera dissertació), inauguraria la llarga tradició moral que té els ideals ascètics pels ideals més elevats. Tradició de la qual formarà part tot filòsof que encara cregui en la veritat. Nietzsche, al pròleg d'*Aurora*, escriu: «tant Kant com els que el van precedir, han construït els seus edificis sobre la seducció de la moral».⁵⁵ El cristianisme en seria la seva versió més popular i, per tant, més encastellada.

En aquest context, als darrers aforismes de la tercera dissertació («¿Què signifiquen els ideals ascètics?») (uns aforismes, cal dir-ho, que haurien de citar-se sencers), Nietzsche narra les reinterpretacions de l'ideal ascètic a partir de i sense esmentar-los directament: (i) la probitat intel·lectual, una exigència de la mateixa moral, i (ii) els canvis d'horitzons històrics (l'adveniment de la ciència natural i de la ciència històrica). Als aforismes 23 i 24 exposa un plantejament clau, hi ha un tipus de científics, filòsofs (homes doctes), que representen «*la forma més nova i més noble*» de l'ideal ascètic: la ciència.⁵⁶ Si bé d'una manera més estilada, segueixen fidels al platonisme i al cristianisme, segueixen estan «incondicionats en una sola cosa». Són durs, severos, ateus, anticristians, immoralistes, escèptics, en certa manera honestos (la probitat intel·lectual, la consciència intel·lectual, els fa rebutjar certes coses ja caducades), però, amb tot, «es troben molt lluny de ser esperits *lliures: ja que encara creuen en la veritat...*»⁵⁷

⁵³ *Ibidem*, p. 113.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 52.

⁵⁵ Nietzsche (1994), p. 30.

⁵⁶ Nietzsche (2008a), p. 211. Tot això ja s'havia explicat amb tota claredat als aforismes 335 i 344 de *La gaia ciència*. «Es veu que també la ciència es funda en una creença i que no existeix ciència “sense supòsits”. La pregunta de si la veritat és necessària no només s'ha d'haver respost abans afirmativament, sinó que s'ha d'afirmar de manera que expressi el principi, la creença, la convicció que “no hi ha res tan necessari com la veritat i, en relació a ella, la resta no té sinó una importància secundària.» L'home de ciència no té cap motiu enraonat per no voler enganyar ni enganyar-se a si mateix (l'engany és útil i necessari per la vida) però, amb tot, s'ho prohibeix, «la veritat és més important que cap altra cosa, més que cap altra convicció». (Nietzsche, 1987, p. 216).

⁵⁷ *Ibidem*, p. 213 – 214.

Costa de creure que Nietzsche, en certa manera no s'hi compti, entre aquests homes, més honestos que els que els van precedir però encara convençuts que han d'anar rere la veritat, baldament acabin descobrint que n'és una de nihilista. En aquest mateix aforisme recupera un fragment del cinquè llibre de *La gaia ciència*, on resumeix aquesta tendència mil·lenària a perseguir llumenetes:

Continua existint una *fe metafísica* en la qual es basa la nostra fe en la ciència. També avui dia nosaltres, que som coneixedors, que som ateus i antimetafísics, també nosaltres manllevem el *nostre* foc d'aquell incendi que provocà una fe mil·lenària, aquella fe cristiana que també fou la fe de Plató: la fe que Déu és la veritat, que la veritat és divina...⁵⁸

És per probitat, per la voluntat de veritat que els guia, que els homes abandonen Déu per la ciència (i per l'ateisme que se'n deriva). La creença en Déu i la creença en la ciència troben un punt comú en la creença en la veritat. A partir d'aquí, Nietzsche sembla fer un pas més que els seus contemporanis, veu que la «neteja intel·lectual» que han dut a terme està inacabada, que, en la seva honestedat hi ha una contradicció (o una feblesa): aquell qui es prohibeix la fe en Déu (el cristianisme com a dogma), a la llarga, ja que el sentit original de Déu és la veritat, haurà de qüestionar el cristianisme com a moral i, finalment, el mateix valor de la veritat. I això és el que fa Nietzsche, aquesta és «la nostra pròpia tasca», diu. Aquell qui posa en dubte la veritat com a valor, doncs, segueix actuant per mor de la veritat; encara és moral. Per probitat intel·lectual, a l'aforisme III, 27, Nietzsche acaba descobrint que la mateixa probitat (també n'hi dirà veracitat o, fins i tot, moral cristiana), allò que feia saltar els homes d'etapa en etapa a la recerca d'uns ideals, talment com un «procés evolutiu» que es dona necessàriament donat un «conreu bimil·lenari de la veritat», era el nucli, la part més forta, la «formulació més rigorosa, més espirituals», d'aquests mateixos ideals⁵⁹. «Després que la veracitat cristiana ha anat traient d'una a una les seves conclusions, al final treu la seva *conclusió més forta*, la seva conclusió *contra* ella mateixa.»⁶⁰ En aquí, Nietzsche troba una altra raó per qüestionar el valor de la veritat tal i com s'ha entès fins ara, considerada des d'un punt de vista fisiològic: tant l'ideal ascètic cristià com la seva nova forma, la ciència moderna

⁵⁸ *Ibidem*, p. 216.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 226.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 227.

(com sobretot el que se'n derivarà), empobreixen la vida, eliminen la interpretació, la perspectiva, la «objectivitat»: els fonaments de tota vida forta, aristocràtica.⁶¹

Que aquest resum valgui per entendre en què es fonamenta la crítica a la modernitat de Leo Strauss.

⁶¹ Ibídem, p. 218. Pel que fa la objectivitat entesa a la manera de Nietzsche vegeu *La genealogia de la moral*, III, 12. On escriu que la «objectivitat» antiga s'ha d'entendre «com la facultat de *dominar*, de penjar i de despenjar el seu pro i el seu contra, de manera que hom sàpiga emprar precisament la *diversitat* de perspectives i d'interpretacions afectives a favor del coneixement.» I unes ratlles més avall: «Hi ha *només* una manera de “conèixer”: conèixer en perspectiva. I *com més gran sigui el nombre* d'afectes que deixem expressar-se sobre una cosa concreta, *més gran serà el nombre* d'ulls, d'ulls diversos que sapiguem posar en la mateixa cosa i més completa serà la nostra “idea” d'aquesta cosa, la nostra “objectivitat”» (Nietzsche, 2008a, pp. 172 – 173).

4.-LEO STRAUSS I LA PROBITAT INTEL·LECTUAL NIETZSCHEANA

«—This is quite a problem.
—Yes.»

Alumne i Leo Strauss, *Seminari sobre Nietzsche* (1967), 4rta sessió.

i) L'ús

A la introducció de *La filosofia i la Llei*, Leo Strauss planteja una crítica a la modernitat que de seguida adopta la forma d'un judici entre dos oponents esquematitzats però prou diferenciats com perquè el lector en tingui, en tot moment, una idea difusa pels costats però forta al centre: la ortodòxia i la Il·lustració. I malgrat a Nietzsche sols l'esmenti una vegada com de passada i en una nota al peu, la crítica a la modernitat que permet d'agafar aire a la ortodòxia (¿és aquest, l'objectiu de Strauss?) és del tot nietzscheana. Qui sap si no dir noms té a veure amb no voler que el seu objectiu es confongui amb el de Nietzsche, qui, en qüestionar, a l'últim, el valor de la veritat, pretén substituir-lo per un altre valor, un de contrari. A *La genealogia de la moral*, III, 25, en mostra una mena de versió: l'art, la falsificació, la mitologia —i com a poeta, Homer⁶². Per Strauss, però, qui, a la fi, també mirarà als mites (val a dir a tota una altra mena de mites), no és tant buscar un valor contrari al de la veritat sinó recuperar una vella manera, de caire zetètica,⁶³ d'entendre la veritat, que quedà del tot encapotada amb l'ensenyoriment del cristianisme. Ara bé: quina era la posició d'Strauss en aquest escrit no és pas fàcil d'escatir, Löwith el tingué per un jueu ortodox, a la qual cosa, a la darrera línia d'una carta ja esmentada, Strauss, afablement, respon: «Per cert, no soc un jueu ortodox!». ⁶⁴ Potser més acurat és el qualificatiu d'ateu que li endegà Scholem... Diferents lectures que no fan sinó apuntar a l'ambigüitat d'un text on no saps mai del cert qui diu cada cosa.

⁶² Vegeu què en diu Strauss a la sessió 17 del seminari sobre Nietzsche de 1967: «Qüestionar la supremacia de la veritat significa acceptar la supremacia de la falsedat o de l'engany de l'art», i unes ratlles més avall: «L'home, possiblement, no pot viure d'acord amb la veritat perquè la veritat redueix la vida humana a l'absurditat, i, per tant, cal qüestionar la supremacia, cal qüestionar el valor de la veritat. I això implica que cal estar pendent de trobar una altra força que pugui contrarestar la ciència, i aquesta força seria l'art —no pas qualsevol tipus d'art, no pas un art mòrbid com el de Wagner o un art romàntic. Nietzsche posa l'exemple més gran, Homer.» (Nietzsche, 2014a)

⁶³ Zetètic.- literalment, que procedeix per investigacions. Sovint usat com a sinònim de la manera socràtica d'entendre la filosofia, més com a recerca de la veritat que no com a possessió.

⁶⁴ Stichweh (2001), p. 14.

Strauss no repeteix fil per randa el relat que Nietzsche exposa als darrers aforismes de *La genealogia de la moral*, esclar. La seva crítica a la modernitat manté sempre una forma pròpia, típicament straussiana. Canvia alguns dels termes i entra a comentar detalls que Nietzsche havia donat per entesos o que, simplement, havia, potser, passat per alt. A parer meu, posa ordre i clarifica, tot posant l'atenció en com van canviant els marcs històrics, el relat de Nietzsche. Si Nietzsche creà les regles, l'estructura, Strauss hi col·locarà les peces i en resseguirà els moviments.

En primer lloc, en aquest text, Strauss no parla explícitament de voluntat (ni de poder ni de veritat). Allà on Nietzsche diu «voluntat de veritat», «veracitat» o, fins i tot, «moral cristiana», ell diu «probitat intel·lectual».⁶⁵ La probitat intel·lectual és el que permet els canvis (de l'ortodòxia a la Il·lustració, de la Il·lustració a l'historicisme). Però sabem que Strauss no creia justificada la victòria de la Il·lustració. Dubtar que la Il·lustració hagi demostrat res, doncs, serà qüestionar la probitat intel·lectual, deslegitimar-la; i al revés. Per Strauss, equiparar la probitat intel·lectual a la voluntat de veritat seria confondre el lector, ocultar que la veritat, abans de l'aparició d'aquesta nova fortalesa, era tractada amb més consideració.

Strauss esmenta per primera vegada la probitat en parlant de la relació dels filòsofs de la Il·lustració (o dels filòsofs que han hagut de fer filosofia acceptant les premisses de la Il·lustració sense que els fos *permès* de dubtar-ne) amb Déu.

Les premisses de la Il·lustració, a saber, l'origen merament humà de l'Escriptura, la impossibilitat dels miracles bíblics, la variabilitat històrica de la Llei, i l'eternitat del món, no poden entendre's sense la ciència moderna, sense la ciència de Galileu, Newton i Descartes, la visió del món de la qual és incompatible amb la visió natural del món d'Aristòtil, una visió del món que concordava amb la de la Bíblia i que s'havia usat per justificar-la.⁶⁶ Vegeu com aquest desballestament de la tradició esdevé possible a partir de la fonamentació metafísica de la Bíblia, cosa típicament cristiana, escolàstica. La relació entre la Bíblia i la ciència aristotèlica provocà que el canvi de ciència s'endugués per davant les premisses bíbliques que s'havien fet dependre de la ciència vençuda. Ara, si bé la gènesi d'aquest atac és d'origen exclusivament cristià, se'l dirigí també cap al Judaisme. Strauss escriu: «La situació present del Judaisme —deixant de banda, per tant, la constitució fonamental del Judaisme, la qual no

⁶⁵ En textos exclusivament sobre Nietzsche, en els quals n'explica i n'interpreta la doctrina, també s'hi refereix com a «probitat intel·lectual», la diferència, doncs, pot no ser rellevant.

⁶⁶ Strauss (1995b), p. 32.

es troba afectada en o per aquesta situació— està determinada per la Il·lustració.»⁶⁷ El Judaisme, doncs, en el seu origen, és d'una manera que res té a veure amb la Il·lustració; en el moment present, però, al segle XX, la influència de la Il·lustració és tan forta, les seves premisses tan acceptades, que també els pensadors jueus han de pensar el Judaisme (la revelació, els miracles bíblics i la creació), a partir de la nova ciència. L'exemple que posa Strauss és l'intent dels pensadors tardans jueus de «restablir el fonament de la tradició» a partir d'una síntesi entre la ortodòxia i la Il·lustració, això és, a partir de la «interiorització» dels conceptes principals de la tradició, ara bé: ⁶⁸

No és pas gens difícil de veure que la «interiorització» de conceptes com creació, miracles, i revelació, priva a aquests conceptes del seu significat complet. La interiorització d'aquests conceptes difereix de la negació del seu significat sols en el propòsit ben intencionat, si no bo, dels seus autors. Si Déu no creà el món en el sentit «extern», si Ell, de fet, no el creà, si la creació, per tant, no pot afirmar-se de manera teòrica com a simplement veritat, davant el fet de la creació, un hom, llavors, ha de, amb tota probitat, negar la creació, o com a mínim, evitar qualsevol claca sobre la creació.⁶⁹

Strauss no nega que el paradigma històric hagi canviat i que això obliga, donada una determinada manera d'entendre la veritat, a deixar certes creences, ara considerades prejudicis, enrere. Cal tenir en compte, però, que una cosa és acceptar que s'ha donat aquest canvi i una de ben diferent és creure que aquest canvi és legítim. Demostrar que no ho és i que pot entendre's la tradició en el seu sentit original (no pas a partir de la negació encoberta —menys honesta encara que la negació directa— que són les interioritzacions) passa per o bé analitzar com va ser possible la victòria de la Il·lustració o bé per entendre què és, de fet, el mecanisme que ha obligat a donar per bona aquesta victòria: la probitat intel·lectual.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 22.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 24. Strauss descriu dos tipus d'interioritzacions: (i) citar enunciats de quan la tradició no estava encara del tot formada, enunciats que poden usar-se per desqualificar els fonaments de la tradició; (ii) convertir una declaració extrema de la tradició, més «lliure», més «atrevida», que sigui de bon encaixar amb la nova ciència, en el fonament de la tradició, de manera que el que en surti ja no sigui compatible amb una comprensió original de la tradició. Pel que fa als pensadors tardans, Strauss, en aquest text i en d'altres, polemilitza amb Hermann Cohen (1842 – 1918) i Franz Rosenzweig (1886 – 1929), escriu: «[...] Cohen plantejà reserves explícites contra la tradició en nom de la llibertat, de l'autonomia de l'home. I Franz Rosenzweig, qui, almenys en cert sentit, avançà encara més metres en la carretera de Cohen que el mateix Cohen, no deixà dubte que no podia adoptar ni la creença tradicional en la immortalitat ni la visió de la Llei suposadament peculiar a l'ortodòxia alemanya contemporània.» (*Ibidem*, p. 27).

⁶⁹ *Ibidem*, p. 24.

Strauss comença per la primera opció. L'atac de la Il·lustració va dirigir-se principalment a la possibilitat dels miracles bíblics,

Tanmateix, en dur a terme la crítica, precisament els il·lustrats més radicals van aprendre —si no com a cosa coneguda amb tota claredat, almenys com a cosa sentida vivament— que com a conseqüència de la irrefutabilitat de la premissa final ortodoxa [Déu és omnipotent i la seva voluntat incommensurable], tota asserció individual que se seguís d'aquesta premissa era ben ferma [també la possibilitat dels miracles].⁷⁰

Els pensadors de la Il·lustració radical (Strauss pensa, entre d'altres, en Spinoza i Voltaire) es trobaven en un cul de sac, no podien refutar la premissa ortodoxa ni a partir de l'experiència ni a partir del principi de contradicció però els era impossible de creure-hi, la probitat els ho negava.⁷¹ Aquí els quedà només una via: la mofa, riure-se'n. I la mofa no va ser la conseqüència de la refutació, sinó la mateixa refutació. Acaba:

Així, la importància de la mofa per la crítica de la Il·lustració és una prova indirecta de la irrefutabilitat de la ortodòxia. En conseqüència, la ortodòxia va ser capaç de sobreviure l'atac de la Il·lustració, i tots els atacs posteriors [...] ⁷²

Que la refutació havia 'set retòrica i no pas filosòfica, però, quedà tan oblidat com l'escarnida ortodòxia, la qual, malgrat tot, «sobrevisqué el segle XIX com una relíquia mal entesa d'un passat oblidat, més menyspreada que admirada.»⁷³ En aquest context, amb la ortodòxia en segon pla, sense dret a vot, la Il·lustració es posà —qui sap si s'hi veié forçada a causa del fracàs que suposa una refutació basada solament en la ridiculització—, a provar de refutar, ara seriosament, la ortodòxia. No n'hi quedava d'altra que «tractar de provar que el món i la vida són perfectament intel·ligibles sense l'assumpció d'un Déu incommensurable. Això és, la refutació de la ortodòxia requeria l'èxit d'un sistema.»⁷⁴ Requeria que l'home es consagrés «com a amo del món i de la seva vida; el món creat per ell havia d'esborrar el món merament

⁷⁰ *Ibidem*, p. 29.

⁷¹ *Ibidem*, p. 31.

⁷² *Ibidem*, p. 30. Pel que fa a la precisió històrica d'aquesta teoria de Strauss vegeu Kraemer (2009), p. 143.

⁷³ *Ibidem*, 31.

⁷⁴ *Ibidem*, p. 31. Al prefaci a la traducció anglesa de *La crítica spinozista de la religió*, dirà: «L'Ètica d'Espinoza prova de ser el sistema, però no se'n surt; l'explicació clara i distinta de totes les coses que s'hi exposa segueix sent fonamentalment hipotètica. Com a conseqüència, el seu estatus cognitiu no és pas diferent del de l'explicació ortodoxa» (Strauss, 1995a, p. 255).

“donat” a ell.»⁷⁵ Requeria trobar un nou ideal que substituís l'ideal antic, que la ciència moderna justificués el nou ideal: l'autonomia de l'home, la civilització del món i de l'home. Va sense dir que el fracàs d'aquest sistema va tenir a veure, de nou, amb un canvi d'horitzó històric i la probitat intel·lectual. Un aforisme de Nietzsche, el vint-i-unè de *Més enllà del bé i del mal*, mostra els fracassos de les pretensions modernes: talment com els nans, que de tant foradar la muntanya acaben per trencar el son secular de bèsties terribles, la ciència moderna, en la seva recerca d'un ideal des d'on alçar la civilització, acaba descobrint «la “historicitat” radical de l'home i del seu món»,⁷⁶ diu: «En la realitat «en si» no hi ha cap “connexió causal”, ni “necessitat”, ni “determinisme psicològic”; aquí *no* segueix “l'efecte de la causa”, no hi regeix cap “lleí”»⁷⁷ D'aquesta naturalesa no se'n pot dir res. No se'n pot treure res. Del «text», inaccessible, no se'n pot parlar, només interpretar-lo. Per aquesta mateixa raó, escriurà Strauss, «el text, el món en si, el món vertader, no ens ha de preocupar en absolut; el món que ens ha de preocupar és, necessàriament, una ficció, ja que és necessàriament antropocèntric; l'home, en certa manera, és necessàriament la mesura de totes les coses.»⁷⁸ La ciència moderna que permeté als filòsofs de la Il·lustració de refutar l'ortodòxia, finalment s'entén «com una forma històricament contingent de “construcció del món” entre d'altres de possibles: cosa que fa possible la rehabilitació de la “visió natural del món” sobre la qual reposa la Bíblia».⁷⁹

Com Nietzsche, Strauss guarda la sorpresa pel final, en el penúltim paràgraf de la introducció queda entès que l'ideal modern (l'autonomia de l'home, això és, la manca d'un guia diví), en no poder estar fonamentat en la ciència moderna, ho ha d'estar, no pas en un nou coneixement, sinó en una nova creença. La Il·lustració, que es vantava d'estar fonamentada en la raó, resulta estar-ho també en la fe. «L'antagonisme [...] entre la creença i la descreença, és, a l'últim, no teòric, sinó moral.»⁸⁰

⁷⁵ *Ibidem*, 32.

⁷⁶ *Ibidem*, 33.

⁷⁷ Nietzsche (2000a), p. 71.

⁷⁸ Strauss (1983), p.177.

⁷⁹ Strauss (1995b), p. 33. Vegeu el que s'ha dit a la primera part d'aquest escrit sobre l'única finalitat que per Strauss té l'historicisme.

⁸⁰ Strauss (1995a), p. 255.

A partir d'aquesta descoberta, al darrer paràgraf, Strauss recapitula i prova d'entendre altre cop el relat sencer a partir d'una fe (d'una actitud, d'una voluntat). L'origen de la qual la troba en una misteriosa confluència entre l'epicureisme i «una manera de pensar que esdevingué possible només a través de la Bíblia».⁸¹ L'epicureisme, transformat en Il·lustració, passa de rebutjar les idees religioses pel «temor a les forces sobrehumanes i a la mort en tant que el perill que amenaça la felicitat i el repòs de l'home» a rebutjar-les perquè se les desitja, perquè conforten.⁸² Vegi's com aquest canvi és possible a partir de l'ensenyoriment de la ciència moderna, que expulsa a Déu de la naturalesa.

Strauss conclou:

Aquesta nova fortalesa, essent com és la voluntat de mirar la desemparança de l'home a la cara, essent el coratge de rebre la terrible veritat, essent dur amb les inclinacions de l'home d'enganyar-se sobre la seva situació, és la probitat.⁸³

Strauss, i molts ho han cregut així, sembla que a la fi accepti, si bé plenament conscient i temporalment, la probitat intel·lectual. La probitat serveix per rebutjar tot intent de posar pau entre la Il·lustració i la ortodòxia, tota síntesis no és sinó una negació dogmàtica encoberta de la possibilitat de la revelació i, per tant, poc honesta amb la seva veritat més íntima⁸⁴ —¿i no és això el que ha fet Strauss, rebutjar tot intent de síntesi?, ¿la crítica de Strauss a la filosofia de la religió de Hermann Cohen o Franz Rosenzweig no està duta a terme des de la probitat intel·lectual? La probitat «és sols necessària i possible mentre hi hagi encara un Cristianisme a combatre».⁸⁵ I mentre Strauss treballi des de dins de l'horitzó conceptual del cristianisme, mentre s'enfronti a autors que han acceptat una manera de fer filosofia feta possible a partir de la interpretació cristiana de Plató, li és *permès* de posar oli a aquest altar de sacrificis automàtic que és la probitat intel·lectual.⁸⁶

«L'ateisme que neix de la probitat» prové, en última instància, de la ortodòxia, superant-la «de manera radical tot entenent-la de manera radical», «aquest ateisme, hereu i jutge de la

⁸¹ Strauss (1995b), p. 37.

⁸² *Ibidem*, p. 36.

⁸³ *Ibidem*, p. 37.

⁸⁴ Vegeu la nota 13 de Strauss (1995b).

⁸⁵ Krüger i Strauss (2018), p. 47.

⁸⁶ Nietzsche parla de la probitat com a altar de sacrificis a l'aforisme 356 de *La gaia ciència* i al 227 de *Més enllà del bé i del mal*. També com a grillons a l'aforisme 536 d'*Aurora* i a al 226 de *Més enllà del bé i del mal*.

creença en la revelació», l'ateisme de tall historicista, segueix sent «l'harmonització més nova, més radical, menys vulnerable, d'aquestes posicions contràries» [la ortodòxia i la Il·lustració], si n'és la versió més perfecta, està, doncs, també fonamentat en la fe.⁸⁷ L'ateisme que neix de la probitat segueix sent una síntesi. De fet, és la síntesi. Per probitat, i és aquí potser on Strauss se separa de Nietzsche, aquest ateisme dogmàtic, d'arrel cristiana, ha de qüestionar-se i, a l'últim, rebutjar-se.⁸⁸ L'ateisme de Strauss resulta ser, com a mínim, escepticisme. La probitat ha estat una rebel·lió, i tota rebel·lió, si se la deixa fer, s'apaga sola. Un acte de voluntat provocat per l'abandonament d'una manera no cristiana de fer filosofia que tenia no pas la metafísica sinó la filosofia política com a branca més elevada. I només des de la filosofia política platònica pot mantenir-se la tensió necessària entre filosofia i Llei.

ii) *La interpretació*

La interpretació straussiana de Nietzsche es troba tot al llarg de la seva obra. A parer meu, però, hi ha dos textos, tots dos tardans, on aquesta interpretació pren una forma ja definitiva: el Prefaci a la traducció anglesa de *La crítica spinozista de la religió* (1962) i la «Nota sobre el pla de *Més enllà del bé i del mal* de Nietzsche» (1973). Segons Strauss, la principal dificultat del pensament de Nietzsche és la dificultat mateixa amb què topa tota doctrina historicista, a saber, si tot pensament és relatiu a un moment determinat, la mateixa doctrina historicista també és filla del seu temps, no pot ser, per tant, vertadera absolutament. L'historicisme, per tal de defugir la contradicció que el ronda, ha de postular-se com una (com l'única) veritat transhistòrica —amb els problemes afegits que això comporta. La qüestió podria plantejar-se així: ¿La voluntat de poder, per Nietzsche, és un fet, o la veritat del moment? Strauss, en un dels seminaris sobre Nietzsche—en els quals, tot i no voler fer dir a Nietzsche més del compte, l'interpreta semblantment a com ho fa en els dos textos esmentats—, diu:

Aquesta és, sens dubte, la pregunta de Nietzsche. Per consegüent diu que la voluntat de poder és una hipòtesi o una invenció —i, d'altra banda, diu que és la

⁸⁷ Strauss (1995b), pp. 37 – 38.

⁸⁸ En l'ús final de la probitat intel·lectual rau la diferència última entre Nietzsche i Strauss. Si Strauss pot rebutjar l'ateisme radical (historicista) en tant que dogmàtic (indemostrable), Nietzsche pot fer-ho perquè (i) el creu vertader però mortífer; i (ii) perquè té la vida i no la veritat pel més alt dels valors. A partir d'aquí, Nietzsche proposarà la teoria de la voluntat de poder, una teoria que cospa la veritat mortal historicista però que, a la vegada, permet de crear nous valors sent conscient de la seva falsedat però donant-hi la importància que hi ha de donar algú que ja no té la veritat com el valor més alt: ben poca. Per això mateix, a *La gaia ciència*, 357, Nietzsche escriu: «[...] en virtut d'aquest rigor [la probitat intel·lectual], si ha de ser en virtut d'alguna cosa, som efectivament *bons* europeus, hereus de l'autodomini més durador i valent del qual ha donat prova Europa.»

descoberta de la veritat. Aquesta és, em penso, la dificultat teòrica més òbvia en el pensament de Nietzsche.⁸⁹

La resposta que Nietzsche donà a aquesta qüestió és, per Strauss, clau per entendre si s'alliberà o no del Cristianisme, és a dir, per entendre fins a quin punt Nietzsche va ser fidel a la probitat intel·lectual

Si Strauss, a *Dret natural i història*, deixava mig oberta la possibilitat que Nietzsche hagués decidit d'avançar per la via esotèrica plantejant la voluntat de poder com a hipòtesi, com a mentida noble, al «Prefaci», per contra, sembla que li bloqui el pas. En aquest text, segons Strauss, per Nietzsche, la voluntat de poder és un fet, la teoria de la voluntat de poder queda exclosa de l'abast de la mateixa voluntat de poder; cosa que, en darrer terme, significa que Nietzsche no qüestiona l'ateisme radical que se segueix de la ortodòxia —si aquest era el propòsit de Nietzsche, li mancava una darrera crítica.⁹⁰ Aquesta és la raó segons la qual, unes pàgines més amunt, Strauss pot declarar que, «contràriament» al que Nietzsche profetitzava, Nietzsche segueix, i qui en segueixi les passes seguirà, filosofant com a cristià. Escriu:

La moral bíblica com a veracitat o probitat intel·lectual no sols treballava a destruir la teologia i la moral bíbliques; no sols treballa a qüestionar aquesta mateixa probitat, la «nostra virtut, l'única que ens queda»; la moral bíblica romandrà treballant en la moral del superhome.⁹¹

Strauss, en fer servir el temps present, dona la raó a Nietzsche; en fer servir el futur, la hi mig treu. No és poca cosa, el que diu Strauss aquí; i no ho és perquè ni els escrits de Nietzsche poden refutar-ho. Per bé que 30 anys abans, Strauss es preguntava fins a quin punt Nietzsche havia estat fidel a la seva idea del retorn a l'ensenyança antiga, fins a quin punt era encara cristià, en aquí, el Cristianisme (secularitzat) de Nietzsche, en principi, no sembla que sigui

⁸⁹ Nietzsche (2014a)

⁹⁰ Que la voluntat de poder sigui una fet, Nietzsche mai ho afirma del tot. Si bé és cert, com diu Strauss a les lliçons, que Nietzsche, per tal d'explicar, per exemple, la seva versió de la genealogia de la moral, té per vertadera la teoria de la voluntat de poder, en altres llocs —ara penso en la darrera ratlla de l'aforisme vint-i-dosè de *Més enllà del bé i del mal*— hom diria que no fa pas escarafalls a la idea que també la seva teoria sigui una interpretació més. Vegeu, pel que fa a d'altres escrits on Strauss planteja la qüestió de la voluntat de poder com a fet, Strauss (1989a), pp. 24 – 26 i Strauss (2020), pp. 77 – 78. Pel que fa a la darrera crítica que Nietzsche va estalviar-se, vegeu la carta de Leo Strauss a Gerhard Krüger del 12 de desembre de 1932 (Krüger i Strauss, 2018, pp. 47 – 48).

⁹¹ Strauss (1995a), pp. 236 – 237.

una incoherència en el seu pensament.⁹² Strauss, al meu parer, no està provant de trobar les incoherències del pensament de Nietzsche, sinó explicant-lo. Diu:

El canvi més profund que, per ara, ha patit l'ànima humana, l'acreixement i l'aprofundiment més important que ha experimentat fins ara, es deu, d'acord amb Nietzsche, a la Bíblia. [...] Per tant, el superhome és «el Cèsar romà amb ànima de Crist»⁹³

Que la probitat seguirà feinejant en la moral del superhome (sigui, aquesta moral, del tipus que sigui) és l'última paraula de Strauss sobre el pensament de Nietzsche; la seva interpretació, no pas una incongruència que hi ha trobat. El fragment tot just citat va seguit d'una nota al peu on Strauss enfila un seguit de referències bibliogràfiques que han de servir per fer forta la interpretació romano-cristiana de Nietzsche: en una d'elles, l'aforisme 28 de la tercera dissertació de *La genealogia de la moral*, el que tanca l'obra, pot servir per reblar una mica més el clau. Nietzsche hi fa una mena d'apologia de l'ideal ascètic: malgrat al capdavant ocultés una «voluntat de no-res, una repugnància de la vida, un rebuig dels pressupòsits més fonamentals de la vida. Tanmateix, és i continua essent una *voluntat...*!» L'ideal ascètic, durant un temps, oferí a l'home, «l'animal més estrenu i més acostumat al sofriment», un sentit. I afegeix:

Fins ara ha estat l'únic sentit. És millor tenir qualsevol sentit que no tenir cap sentit. L'ideal ascètic ha estat des de tots els punts de vista el «*faute de mieux*» par excellence que ha existit fins ara.⁹⁴

Nietzsche, a la darrera pàgina de *La genealogia moral*, redimeix l'ideal ascètic. És, per bé que fallit, un primer intent (per tant, valent) de trobar-li una meta a l'home, l'únic animal a qui

⁹² En l'aforisme 36 de *Més enllà del bé i del mal*, en parlant de la voluntat de poder, Nietzsche escriu: «[...] és que per qui té consciència del mètode és un imperatiu. No admetre certes formes de causalitat mentre no s'hagi intentat tenir-ne una de sola fins al límit (—fins a l'absurd, si puc dir-ho així): vet aquí la moral del mètode que avui no ens podem permetre d'ignorar [...]» (Nietzsche 2000a, p. 91). Els termes que tria («consciència», «mètode», «imperatiu», «admetre o permetre», «moral») fan pensar que pot ben bé estar referint-se a la probitat, a l'exigència última de la moral. Avui en dia, diu, que encara som morals, no podem permetre'ns d'ignorar la probitat intel·lectual, que ens obliga a pensar el món a partir de la veritat que hem descobert, a pensar una teoria sobre el món que admeti la inaccessibilitat del text, una teoria tan simple com sigui possible, d'una sola premissa, si cal. Per Strauss, i això és important, la voluntat de poder, serà, en certa manera, una vindicació de Déu, «si bé, sens dubte, una vindicació no-teïsta de Déu», matisa (Strauss, 1983, p. 178).

⁹³ Strauss (1995a), p. 236. El que cita Strauss és tret de l'aforisme 983 del quart llibre de l'obra pòstuma de Nietzsche, *La voluntat de poder*. Una obra feta de retalls, alguns modificats pels editors, que Nietzsche no va autoritzar. Any a venir s'acabaria convertint en el que ara coneixem com els fragments pòstums.

⁹⁴ Nietzsche (2008a), pp. 228 – 230.

encara n'hi falta una. I d'un intent així, se'n pot aprendre i se'l pot lloar.⁹⁵ Nietzsche, que sap que no és mariner qui no s'ha mig negat, pretén seguir —ara fent-ho bé— la via que ha fet possible l'ideal ascètic, el malaguanyat. I Strauss, amb tota probitat, recordem la crítica a tota síntesi, ha de separar-se'n.⁹⁶

Tornant uns paràgrafs enrere, però, trobo que cal comentar les aparents discrepàncies entre Nietzsche i Strauss pel que fa a la funció de la probitat intel·lectual (o alguna cosa similar) en els filòsofs del futur. Strauss, al «Prefaci», manté que continuarà tenint-hi efecte; Nietzsche, pel que hem vist, imagina uns filòsofs del futur que creixeran en un terreny ja situat més enllà de la moral. Strauss, a la «Nota», sembla matisar el que havia escrit 10 anys abans en el «Prefaci», fa: «La probitat és un final, més que no pas un començament; apunta cap al passat, més que no pas cap al futur [...]»⁹⁷. Això ja és tota una altra cosa. Nietzsche, a l'aforisme 230 de *Més enllà del bé i del mal*, també matisa: la probitat, a la fi, donada l'autosupressió de la moral, se'ns apareix com una denominació moral relluent i engalanada, no més que un «alegre oripell». Sense la probitat guiant el carro cap a una veritat objectiva, torna a aparèixer la possibilitat de convertir l'home (cada home, cada poble, l'home) en allò que és. Nietzsche escriu el que cal (o el que caldrà) fer:

[...] Fer que l'home d'ara endavant miri de cara l'home, avui que ja s'ha tornat dur sota la disciplina de la ciència, fer que miri de cara la seva *altra* natura, amb els ulls impàvids d'un Èdip i les orelles tapades d'un Odisseu, sord davant les maneres seductores del vell caçador d'ocells metafísics [...]⁹⁸

La probitat ha fet el seu servei, ha tornat a l'home dur, li ha tapat les orelles, ja no dogmatitzarà tant a la lleugera. Ara, cada home, cada poble, l'home, ja pot dedicar la vida sencera a aprendre què és, quines són les *seves* veritats. A tornar a ser *natural*, això és, a seguir els seus instints més fondos.⁹⁹ En un punt, però, es pot fer coincidir la «crítica» de Strauss

⁹⁵ Nietzsche ja havia mostrat admiració per l'ideal ascètic a l'aforisme 60 de *Més enllà del bé i del mal*. (Nietzsche, 2000a, p. 117).

⁹⁶ «Aquesta vacil·lació, aquesta falta fonamental de claredat, només pot superar-se retornant a la filosofia platònica», escrivia 30 anys abans a Krüger discutint la posició última de Nietzsche (Krüger i Strauss, 2018, p. 48).

⁹⁷ Strauss (1983), p. 188.

⁹⁸ Nietzsche (2000a), p. 212.

⁹⁹ Una tasca impossible de donar per enllestida, esclar. Al 231: «da gran ximpleria que som, [però], el nostre *fatum* espiritual, allò d'"allà sota" [...] *no es pot aprendre*». A més, «Aprendre ens fa canviar» (Nietzsche, 2000a, pp. 212 – 213). No podem canviar allò que som, doncs. Afegint-hi l'aforisme 80: «Una cosa que s'aclareix deixa d'interessar-nos»: aquest canvi, a més d'impossible és poc preferible (Nietzsche, 2000a, p. 131).

amb els textos de Nietzsche. Un punt que Strauss tenia ben en compte: la peculiaritat de l'home més espiritual. A l'aforisme 229: si bé per *naturalesa* tot ésser viu «vol anar cap a la llum i cap a la superfície», vol créixer, «assimilar “noves experiències”», l'home de coneixement, en canvi,

En la mesura que força el seu esperit a conèixer, *contra* tota inclinació de l'esperit i força sovint també contra tot desig del seu cor —per tant, a rebutjar coses que de fet voldria acceptar i estimar i adorar, també actua com a artista i transfigurador de la crueltat; ja el sol fet de prendre's quelcom minuciosament i en profunditat és una violència, un desig de fer mal a la voluntat més bàsica de l'esperit [...]¹⁰⁰

I, amb tot, l'espiritualitat, la recerca de coneixement fins a la crueltat, és també una forma de la «voluntat més bàsica de l'esperit» (de la voluntat de poder), a saber, n'és la seva forma més espiritual, més elevada. Segueix, a l'aforisme següent: aquesta tendència sublim de l'home del coneixement és «[...] una espècie de crueltat de la consciència intel·lectual».¹⁰¹ La consciència intel·lectual que actua en l'home de coneixement no és la probitat intel·lectual però s'hi assembla molt. No l'és perquè, com diu Strauss, «la probitat intel·lectual ha d'estar recolzada, modificada, enfortida, per la “nostra més delicada, més disfressada, més espiritual, voluntat de poder”, dirigida cap al futur».¹⁰² Sabem, per l'aforisme novè, que la forma més espiritual de la voluntat de poder és la filosofia.¹⁰³ Strauss, seguint a Nietzsche, sembla concloure que el filòsof del futur deixa de voler profunditzar per amor a la veritat o per probitat intel·lectual, és a dir, perquè sigui dogmàtic (moral), ara ho fa per naturalesa, a partir d'un acte de voluntat plenament conscient.¹⁰⁴ Si aquest filòsof del futur, amb tot, seguirà sent moral en el sentit que acceptarà, si bé conscientment, l'ateisme radical que neix de la tradició, és una cosa que fa de mal dir.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 209.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 211.

¹⁰² Strauss (1983), p. 188.

¹⁰³ «Sempre crea el món a imatge seva, no hi pot fer res més; la filosofia és l'instint tirànic mateix, la més espiritual voluntat de poder, de “creació del món”, de *causa prima*.» (Nietzsche, 2000a, p. 55).

¹⁰⁴ Vegeu Strauss (1983), pp. 184 – 185. Cf. Strauss (1995a), p. 237.

5.-BIBLIOGRAFIA

Benjamin, W., i Scholem G., (1989). *The Correspondence of Walter Benjamin and Gershom Scholem 1932 – 1940*. Nova York: Schocken Books.

Kojève, A., i Strauss, L., (2000). «The Strauss Kòjeve Correspondence». Dins Leo Strauss, *On tyranny*. Chicago & Londres: The University of Chicago Press.

Kraemer, J. L., (2009). «The Medieval Arabic Enlightenment». Dins Steven B. Smith (Coord.), *The Cambridge Companion of Leo Strauss*. Nova York: Cambridge University Press.

Lampert, L., (1996). *Leo Strauss and Nietzsche*. Chicago & Londres: The University of Chicago Press.

— (2013). *The enduring importance of Leo Strauss*. Chicago & Londres: The University of Chicago Press.

Nietzsche, F., (1987). *La gaya ciencia*. Madrid: PPP Ediciones.

— (1994). *Aurora*. Madrid: M.E. Editores.

— (1995). *Así habló Zaratustra* (20ª ed.). Madrid: Alianza Editorial.

— (1997). *El nacimiento de la tragedia* (16ª ed.). Madrid: Alianza Editorial.

— (2000a). *Més enllà del bé i del mal*. Barcelona: Edicions 62.

— (2000b). *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*. Madrid: Editorial Edaf.

— (2008a). *La genealogia de la moral* (3ª ed.). Barcelona: Edicions 62.

— (2008b). *Fragments póstumos: Volumen IV (1885 – 1889)* (2ª ed.). Madrid: Editorial Tecnos.

Smith, S. B., (2009). «Leo Strauss: the outlines of a life». Dins Steven B. Smith (Coord.), *The Cambridge companion to Leo Strauss*. Nova York: Cambridge University Press.

Stichweh, K., (2001). «Présentation: Correspondance entre Strauss et Löwith». *Cités*, 8, p. 173 – 227. <https://doi.org/10.3917/cite.008.0171>

Strauss, L., (1965). *Natural Right and History* (5ª ed.). Chicago & Londres: The University of Chicago Press.

— (1978). *The City of Man*. Chicago & Londres: The University of Chicago Press.

— (1983). *Studies on Platonic Political Philosophy*. Chicago & Londres: The University of Chicago Press.

— (1989). *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Chicago & Londres: The University of Chicago Press.

- (1995a). *Liberalism Ancient and Modern* (University of Chicago Press Edition). Chicago & Londres: The University of Chicago Press.
- (1995b). *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors*. Albany: State University of New York Press.
- (1996). *Persecución y arte de escribir*. València: Edicions Alfons el Magnànim.
- (2006). «Reason and Revelation». Dins Heinrich Meier, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*. Nova York: Cambridge University Press.
- (2014a). *Nietzsche (1967)*. The Leo Strauss Transcripts. <http://leostrasstranscripts.uchicago.edu/navigate/15/table-of-contents/>
- (2014b). *Nietzsche (1971)*. The Leo Strauss Transcripts. <http://leostrasstranscripts.uchicago.edu/navigate/16/table-of-contents/>
- (2014c). *¿Qué es filosofía política?*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2020). *Sobre la interpretació del 'Gènesi' i d'altres escrits*. València: Universitat de València.