

JOSEP MONSERRAT MOLAS Y ALESSANDRA FUSSI



1.

Licenciada en Pisa en 1988, Alessandra Fussi se doctoró en la Pennsylvania State University en 1997. Después tuvo encargos docentes en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Boston y en otras universidades americanas. En 2003 vuelve a Italia, al Departamento de Filosofía de la Universidad de Pisa, donde actualmente es profesora de Filosofía Moral. Su investigación se ha ocupado de las implicaciones políticas y éticas de la retórica a partir del análisis del *Gorgias*¹ y de otros diálogos platónicos, además de la dedicación a Leo Strauss

A propósito de ALESSANDRA FUSSI, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, Edizioni ETS, Pisa, 2012, 320 pp. ISBN 978-884672724-4.

como intérprete de los antiguos. En el libro que ahora comentamos parece apuntarse también algo de sus intereses más recientes: el debate contemporáneo sobre la naturaleza del deseo y los aspectos intersubjetivos de la vida moral en Lacan, Arendt, Lévinas o Williams.

La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte es un libro bien trabado, valiente y muy preciso, de estilo ágil, que presenta un trabajo documentado sobre las cuestiones de las que trata. Trataremos de mostrarlo a la vez que nos permitimos incluir alguna discusión.

El libro se presenta en dos grandes partes, 'Strauss interprete degli antichi: questioni di metodo' y 'Antichi e moderni: la dialettica fra filosofia e politica', partes que no corresponden directamente a los autores que aparecen en el subtítulo de la obra (Platón y Jenofonte), sino que más bien se plantean, la primera, como una parte más de discusión sobre como leía Strauss y, la segunda, como una parte más de exposición de aquello que Strauss, en polémica con las concepciones modernas,

pretendía haber encontrado en los antiguos en referencia a los problemas *fundamentales*. Las claves de la aproximación que Alessandra Fussi hace al Platón y al Jenofonte de Leo Strauss descansan en el conocimiento detallado del texto del filósofo alemán, si bien tomando como vía de acceso algunas obras entre las que destaca, en primer lugar, el libro que recoge las lecciones de Strauss sobre el *Banquete* de Platón. Para elegir esta edición de los apuntes de Strauss, que no aparecieron hasta muchos años después de su muerte, la autora da una buena razón: “Las lecciones de Strauss sobre el *banquete* ofrecen al lector interesado en Platón un conjunto de intuiciones geniales expresadas en un lenguaje mucho menos críptico del que Strauss ha reservado para los textos que ha publicado” (p. 131). Otra lectura muy atenta utilizada muy abundantemente a lo largo de todo el libro es la que hace la autora de la obra que Strauss dedicó al *Hierón* de Jenofonte, de la discusión al respecto entre Strauss y Kojève —tanto la publicada por ellos dos como de la correspondencia pri-

1. Véase su muy recomendable *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, Edizioni ETS, Pisa, 2006

vada publicada muchos años después—, y también de la problemática subyacente a la erótica filosófica y la erótica política. Estas dos lecturas muy atentas, entre otras, son las herramientas principales con las que la autora trata de ir demostrando su tesis. Esta tarea le permite dar consejos atinados de lectura para atender a las contradicciones de las que se acusa a Leo Strauss: “Quando Strauss usa parole come *forse*, *sembra* o *credibile* è sempre bene intendere *forse*, *sembra* o *credibile*” (p. 45). La autora quiere leerlo con un esfuerzo no inferior al que Strauss dedicaba a los clásicos (p. 63), es decir, que trata a Strauss como a un clásico.

Los temas de libro no se entrelazan a la manera reticular de Strauss, sino que más bien van apareciendo a lo largo de una argumentación sostenida, sin que se pueda negar que consiguen bastante intensidad en cada una de las partes y también en los subapartados, cuyos títulos son indicadores de una especial atención a la cuestión que anuncian, aunque no necesariamente una atención



exclusiva. Esa forma de interrelación, que se puede advertir de entrada con una lectura detenida del índice del libro, es diferente de la que utiliza Strauss: “Los pensamientos de Strauss no se mueven por una línea, sino que remiten constantemente a una red: una misma observación sobre un detalle dramático del *Banquete* puede servir a la vez para desvelar una relación conceptual con la *República*, para revelar la posición relativa de dos personajes en el diálogo, para afirmar un principio metodológico o remitir a un desarrollo del mismo problema en un pensador moderno” (p. 132). Es un procedimiento muy lento y metódico de análisis, que la autora compara con el del artesano que trabaja con sus propias manos desnudas. Las redes que son los diálogos son bidimensionales, pero son imágenes de un mundo tridimensional: siempre falta algo. No me parece que la autora escriba como Strauss, pero eso no significa que no ejecute también una labor de artesanía.

La città nell'anima es un libro valiente, y el *thymos* es uno de los temas recurrentes, como no podía ser sino en conformidad con el tema que trata. Uno de los hilos que atraviesan el libro en su totalidad y que —nos permitimos suponer— tal vez haya constituido una de las razones de su escritura, es una oposición frontal al juicio altamente peyorativo que a menudo se ha reiterado en los estudios platónicos contra la propuesta hermenéutica de Leo Strauss. Ese juicio injusto queda ejemplificado, entre otros, en el exitoso artículo del influyente profesor inglés de filosofía antigua Myles Burnyeat, al que la autora replica con detalle y con quien se discute a menudo desde el principio hasta el final, sin desatender, a la vez, la discusión que hay de fondo sobre la forma de “colonialismo” que representa el historicismo (trata en el § 1.3 la crítica de Strauss a Collingwood, que corre parejas con las posiciones de Bernard Williams, § 1.4). La autora piensa que Strauss seguirá siendo leído por filósofos más que por “sabios” y ve también razones para tratar

de explicar el ardor y la irritación que provoca en algunos de sus críticos, que seguramente se tienen por sabios: Strauss quiere elegir a sus lectores porque no escribe para el “mundo académico” o no es ese el público que busca, al menos a partir de cierto momento. De hecho, el estilo de Strauss, nada pedante y voluntariamente excluido de las servidumbres académicas, ha sido una de las razones de su exclusión de los estudios platónicos y de los estudios clásicos, por situarnos en el ámbito estricto en el que se haya el libro. La propia escritura reticente de Strauss (§ 1.5) habría sido la causa principal de su exclusión porque habría exasperado a sus críticos hasta provocar el insulto, lo que sería análogo a la condena socrática: “Socrate fu condannato a morte, e Strauss, nei cui scritti abbonda un’analogia forma di ironia, ha finito per essere uno degli uomini più detestati dal mondo accademico” (p. 73). Pero esa manera de escribir no era solo un capricho, sino que respondía a la manera como Strauss entendía la filosofía (p. 64).

El libro también destaca por el estilo, muy claro y elegante, a veces osado, no tanto en la expresión, siempre concisa, sino en el atrevimiento que implican ciertos cambios de tono según qué ejemplos y argumentaciones, como anécdotas de la vida cotidiana donde aparecen, por ejemplo, hijos y madres preocupadas por la educación sin prejuicios religiosos, ejemplos que seguramente han dado un muy buen resultado didáctico en las lecciones que imparte la profesora en sus cursos (pp. 111-112, pongamos por caso). Sin embargo, las anécdotas o cuentos son también recursos utilizados por Platón (recuerdo el anillo de Gíges, p.112, o el cuento de Er de Panfilia al final de la *República*), algo que el propio Strauss tiene muy presente cuando, en otros sitios, se acerca a la situación de la filosofía en el mundo musulmán y judío medieval. También forma parte del atrevimiento de la autora, que no le facilitará demasiados amigos, la vinculación del procedimiento de Strauss con el psicoanálisis (p. 148).

En otro orden de cosas, también es un valor a destacar la pulcritud con la que Alessandra Fussi trata los textos: no deja de señalar aquellos momentos en que las traducciones italianas se desvían de los originales de Strauss, la obra del cual se trata con mucha escurpulosidad y atención, haciendo buena la tesis straussiana según la cual hay que leer a los autores con una atención tal que haga justicia a la manera como escribían y procuraban leer. Fussi es una lectora muy atenta y, a pesar del distanciamiento crítico respecto al profesor alemán que se manifiesta en las páginas finales (p. 296 y ss.), puede que la lectura atenta sea una deuda con Strauss que hace que buena parte del libro *parezca* de una straussiana.

No es este el lugar, en esta nota, de entrar al detalle de las varias e interesantes cuestiones que el texto suscita. Presentaremos alguna como ejemplo.

El acceso “escolar” a Strauss, la aproximación a Strauss desde la “escolaridad”, tiene la virtud de proporcionar un Strauss menos constreñido por las polémicas “cientí-

ficas” y a la vez más accesible desde la práctica docente. Por eso ya hemos advertido que es una buena opción elegir las lecciones sobre el *Banquete*. Pero, tal vez de un modo menos perceptible, también es una elección que va en este sentido el tratamiento que la autora hace del texto ‘On a new interpretation of Plato’s Political Philosophy’. En una carta a Karl Löwith, Strauss comentaba que había escrito ese texto para estudiantes: “Lo único que no he escrito para estudiantes es la interpretación, en ciertos sentidos, decisiva, de la *Carta séptima*”.² Para Strauss, según la *Carta séptima*, nada habría impedido a Platón escribir sobre los asuntos más importantes de tal modo que hiciese sutiles alusiones dirigidas a aquellos para los cuales serían suficientes, sin comunicar del todo las cosas más importantes a la mayoría de sus lectores. Los diálogos no cumplen la función de comunicar las verdades más importantes a *algunos*, sino la de conseguir que esas verdades se presenten, teniendo a la vez la función, mucho más evidente, de producir un efecto saluda-

2. Véase LEO STRAUSS, ‘On a new interpretation of Plato’s Political Philosophy’, en *Social Research*, 13/3 (1946), pp. 326-367 (‘Sobre una nova interpretació de la filosofia política de Plató’, trad. de J. Monserrat Molas y V. Olivares Escrivà, disponible en <http://revistes.iec.cat/index.php/ASCF/article/view/2061/2060>); L. STRAUSS Y KARL LÖWITH, ‘Correspondence Concerning Modernity’, en *Independent Journal of Philosophy/Revue Indépendante de Philosophie*, 4 (1983), pp. 105-119, p. 108, y ERIC VOEGE-

ble para el público en general. Puede que prestar atención a Löwith y a su correspondencia con Strauss ayudara a matizar las reflexiones que aparecen sobre el “escepticismo” de Strauss como término de definición de su posición, pues, de hecho, quien se mantiene radicalmente en una posición escéptica es Löwith³. En todo caso, es una cuestión que va más allá de la palabra “escepticismo” y sus sentidos, originales (p. 259: “escepticismo en sentido original”) o modernos, adecuados o inadecuados. Hace falta, en esta cuestión, un trabajo más radical y concreto para entender bien el sentido de las palabras y el tipo de escepticismo, y no habría que dejar a un lado en esta comprensión que el trabajo que Strauss dedicó a Löwith con motivo de su *Festschrift* estaba dedicado al *De Rerum Natura* de Lucrecio. Fuera lo que fuese Strauss, lo que les queda claro a sus mejores estudiosos es que la divisa spinoziana (*Caute*) era una palabra de orden para él.

LIN Y LEO STRAUSS, *Fe y filosofía. Correspondencia 1934-1964*, trad. de A. Lastra y B. Torres Morales, Trotta, Madrid, 2009.
3. Véase J. PUIGGRÒS, *Karl Löwith. Saviesa i escepticisme*, Barcelonasa d'edicions, Barcelona, 2010.

El punto crucial de la primera parte nos lleva a la misma cuestión de la interpretación de Platón. La tesis que emerge es la idea de que Strauss atribuye a Platón un escepticismo zetético que encuentra en la forma dialógica su expresión más adecuada (véanse especialmente las páginas alrededor de la p. 114 y el § 1.9). Que la filosofía, en su forma más alta, sea escepticismo es, para la autora, la tesis de Strauss y trata de ver qué consecuencias tiene eso para la vida moral y para la reflexión filosófica. Los dramas platónicos son textos literarios que proporcionan, ciertamente, una caracterización de la *skepsis zetètica* socrática sostenida por *eros*, pero, por sí mismos, nos informan también de que el personaje Sócrates *sabía* distinguir los errores: hay que leer los diálogos como buenos planteamientos de problemas, y eso lo ven Strauss y la autora (“Secondo Strauss, che segue in ciò Socrate, l'unico vero tratto distintivo dei filosofi è l'amore per la conoscenza, il desiderio di acquisire conoscenza, non il suo possesso”, p. 256). Con esta perspectiva, no se trataría tanto

de respuestas como de la articulación de problemas (p. 243), pero una buena articulación o planteamiento enseña cosas y nos pone en camino hacia la solución⁴. Hay que ir con cuidado: Sócrates y Platón no son Lessing. Antonio Lastra vio muy bien que Lessing es importante para comprender a Strauss y aportaba una nueva luz para comprender en Strauss la preferencia de la “búsqueda de la verdad” sobre su “posesión”, aunque, a mi parecer, esto nos alejaría de Sócrates o Platón, pero no precisamente del Sócrates o Platón de Strauss, que es de lo que ahora se trata.⁵

Asociada a la gran cuestión del escepticismo está la de la ironía (p.75 y ss.; p. 80-82). La autora sigue los planteamientos de Ferrari, Nehamas y Griswold, que están de acuerdo en distinguir la ironía platónica de la ironía socrática, pero se separa en la función otorgada a la ironía dramática en los diálogos platónicos. Fussi introduce un elemento “emotivo” en esta ironía (p. 117; cf. p.302: “Non è solo all’intelligenza, ma anche al cuore che par-

4. Véanse los trabajos de FRANCISCO J. GONZALEZ, ‘A la caça de Plató: una alternativa a les interpretacions tradicionals’, en *Comprendre. Revista catalana de filosofia*, 1/2 (1999), y *Dialectic and Dialogue. Plato’s Practice of Philosophical Inquiry*, Northwestern UP, Evanston, 1998.

5. Véase A. LASTRA, *La naturaleza de la filosofía política. Un ensayo sobre Leo Strauss*, Diego Marín, Murcia, 2000.

lano le opere di un filosofo”), a la vez que comprende que la ironía platónica no se dirige a los lectores que buscan doctrinas edificantes (la filosofía no es moralidad: “Strauss rivendica alla filosofia il coraggio di guardare la realtà sottraendosi al fascino di ciò che è edificante, e vede preservato proprio in questo coraggio della verità un senso alto di umanità, ma alla fin fine ritiene che ciò non possa essere la base per un concetto universale di moralità”, p. 252), sino a aquellos que quieran comprender el alcance de las cuestiones de las cuales se han percatado, y con esta comprensión de las cuestiones han vivido la *soledad* asociada a ellas. Si la autora anota que los diálogos platónicos serían instrumentos que permitirían al filósofo el encuentro con lectores-filósofos que harían compañía al filósofo-autor (p. 118), prefiero, a mi modo de ver, considerar que los diálogos serían también una especie de artefactos “buscadores de buenas compañías” y que resultarían también ellos mismos una “buena compañía” para el filósofo-lector.

Que la “búsqueda de la verdad” no es una ingenuidad se matiza considerando que no se trata de renunciar a la coherencia del pensamiento, sino a la pretensión de sistematicidad (p. 121). El factor disolvente de la ironía se matiza en el libro muy adecuadamente con una consideración atenta de los diferentes niveles e intenciones de la misma. Pero no cabe dejar de considerar el peligro y la persecución que puede comportar el efecto disolvente del cuestionamiento crítico y, en este sentido, la escritura reticente platónica (la ironía y la representación dialógica) podría ser el equivalente de las “precauciones” de Protágoras. Dicho más llanamente: ¿por qué Platón escribe diálogos? Pero también: ¿por qué funda la Academia? Hay que insistir, como muy bien hace Jordi Sales, en que Platón hizo algo más que escribir diálogos.

De la misma manera, el hacer y el decir de Strauss y Kojève, cuyo diálogo articula también una buena parte del libro de Fussi, eran bien diferentes. Ambos se reconocen como *grandes* y, como bien vio Stanley Rosen, su

proyección era una cuestión de máscaras: “Kojève fue uno de los que comprendieron el verdadero valor de Strauss, así como la verdadera naturaleza de su empresa, enmascarada en virtud de su proclamación de que era un comentarista de Platón y de otros socráticos, igual que Kojève proclamaba ser un hegeliano” (*Hermeneutics as Politics*)⁶. En esa relación de amistad, más allá de las divergencias entre las perspectivas filosóficas y las respectivas máscaras, es donde se sitúa el *Hierón* de Jenofonte, al que Fussi dedica un tratamiento muy cuidadoso y preciso. El retorno a Jenofonte se debe, en parte, a ser utilizado como una buena propedéutica de Platón (p. 163): estamos de acuerdo *pedagógicamente*. Es uno de los méritos del libro el tratamiento muy detallado del Jenofonte de Strauss, pero, a diferencia del tratamiento de Platón, no necesita tanto protegerse de las críticas que se le han dirigido, en parte porque son de menor calado. Además, la diferencia entre los estudios platónicos, que han sido

6. Véase STANLEY ROSEN, *Hermeneutics as Politics*, trad. de X. Ibáñez, Barcelonès d'editions, Barcelona, 1992, p. 140.

sometidos en los últimos treinta años a unos cambios convulsivos, y los estudios sobre Jenofonte, más plácidos, lo explicarían en parte.

Significativamente, Strauss dedicó a su amigo Jacob Klein sus comentarios sobre la *Apología de Sócrates y Critón*. Pero Klein no queda bien parado en la referencia que se hace de la correspondencia con Kojève. De hecho, Strauss confesaba que Klein le convenció de dos cosas: “Primero, de que lo único que en principio hace falta filosóficamente es un retorno, una recuperación de la filosofía clásica; segundo, de que el modo como se lee a Platón, especialmente por los profesores de filosofía o por los hombres que hacen filosofía, es completamente inadecuado porque no atiende al carácter dramático de los diálogos, incluso de aquellas partes que parecen tratados filosóficos”⁷. Estos dos convencimientos son fundamentales y en ellos se enmarca el libro que nos ofrece Alessandra Fussi. Quizá un contraste con las interpretaciones críticas de Antonio Lastra, Carlo Altini o

7. ‘A Giving of Accounts’, en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. de K. H. Green, SUNY Press, Albany, 1997, p. 450.

Rémi Brague permitirían ayudar a clarificar la distancia que manifiesta la autora con Leo Strauss, distancia que queda marcada de repente en las páginas finales (p. 296: ‘Límites de Strauss’) pero que dejan al lector con la curiosidad y las ganas de que la autora haga más explícita una crítica a la posición de Strauss como lector de Platón y de Jenofonte y a la filosofía de Strauss en general. En otras palabras, nos encontramos ante una obra que deberá estar presente en los estudios sobre Leo Strauss y que proporciona también una buena argumentación para considerar los estudios sobre Platón y Jenofonte. ¡No es, pues, poca cosa!

Josep Monserrat Molas
Traducción de Ismael Romero

2.

Me gustaría dar las gracias al profesor Josep Monse-
rrat Molas por la reseña que ha querido dedicar en las
páginas de esta revista a *La città nell'anima*. Su atención
crítica tanto al detalle como a las líneas fundamentales
de mi interpretación me honra y me anima a compartir
algunas reflexiones.

Strauss sigue siendo un pensador controvertido y sus
estudios sobre los clásicos, en particular los de Platón, no
solo no han sido ponderados con seriedad por la mayoría
de los estudiosos de la filosofía antigua, sino que han sido
objeto de ataques violentos, sobre todo en el mundo de
habla inglesa. Son en su mayoría tomas de posición que
tienen poco que ver con el pensamiento real de Strauss y
que, en un clima de hostilidad e ideológicamente carga-
do, complican innecesariamente la vida de aquel a quien
en verdad le interesa Strauss.

Escribí este libro con la esperanza de contribuir a crear
las condiciones en las cuales pueda ponerse de manifies-
to, incluso para los estudiosos de Platón o Jenofonte y no
solo para los estudiosos de la historia de la filosofía políti-
ca, cuán importantes son algunas intuiciones fundamen-
tales de Strauss. Cuando Burnyeat escribió las demoledo-
ras críticas a *Studies in Platonic Political Philosophy* en 1985,
no se consideraba que la forma dramática de los diálogos
de Platón fuese un problema relevante. Se consideraba
que los diálogos eran tratados, las tesis de los personajes
se investigaban independientemente de las condiciones
pragmáticas de enunciación y no se consideraba neces-
ario reflexionar sobre las premisas historiográficas de ese
método de análisis. Esto ha dejado de ocurrir desde hace
algunos años y este cambio debería bastar para sugerir,
a quien aborda la relación entre forma y contenido en
los diálogos platónicos, que ha llegado el momento de
afrontar con serena curiosidad los escritos de un pensa-

dor que ha reflexionado con gran profundidad y agudeza sobre esta cuestión y sobre la relación entre la filosofía y la historia.

Como ha sugerido acertadamente el profesor Monserrat Molas, uno de los motivos que me impulsó a discutir la tesis de Burnyeat es la constatación de que al ilustre estudioso anglosajón se le ha escapado por completo el significado de la crítica de Strauss a las premisas historicistas; se trata de críticas también planteadas luego por Bernard Williams, amigo y colega de Burnyeat, de quien editaría una recopilación póstuma de escritos que captaba su importancia teórica e historiográfica. Como he tratado de mostrar (§§ 1.3-1.4), sobre algunas cuestiones fundamentales (como por ejemplo la crítica a la visión progresiva de la historia), Strauss y Williams están esencialmente de acuerdo, lo que no es una sorpresa, dada la importancia de Nietzsche para ambos pensadores. Resulta irónico, sin embargo, que a Williams y a Strauss les haya estado reservado un trato tan diferente por parte

de un estudioso de la talla de Burnyeat y que, con respecto a Strauss, a raíz de aquel famoso artículo, se sigan apoyando tesis generalmente infundadas y de desconcertante superficialidad. Burnyeat se equivocó respecto a Strauss: espero que pronto llegue el momento en que estar de acuerdo en este punto deje de ser un problema para nadie.

En su reseña, el profesor Monserrat Molas plantea dos grupos de problemas, ambos centrales en mi libro. Por simplificar, podríamos decir que el primer grupo de problemas es de interés para los estudiosos de Strauss, mientras que el segundo es relevante en particular para los estudiosos de Platón o de Jenofonte.

Al primer grupo de problemas pertenecen preguntas de este tipo: si es cierto que la interpretación de Platón es vital para Strauss, ¿cuáles son, en principio, sus tesis interpretativas y cómo contribuyen a iluminar la posición filosófica de Strauss en general? ¿Debemos pensar que el escepticismo zetético que Strauss atribuye a Platón es

una posición que Strauss hace suya? Si es así, ¿qué distingue entonces un escepticismo como el de Löwith del escepticismo zetético de Strauss? ¿Qué relación existe entre el problema de la ironía en los diálogos platónicos y el presunto escepticismo que muestra Strauss en su peculiar lectura de Platón?

El segundo grupo de problemas se entiende desde el primero: una vez establecido que la interpretación que Strauss nos ofrece de Platón es importante para comprender el debate entre Strauss y Löwith sobre el historicismo, o el debate entre Strauss y Kojève sobre la relación entre filosofía y política, ¿podemos decir también que esa interpretación nos debe interesar como estudiosos de Platón? Dado que, en el debate con Kojève, Jenofonte está en primer plano, ¿qué vínculos debemos ver entre el Platón y el Jenofonte de Strauss?

Estas son preguntas importantes y complejas, a la mayor parte de las cuales he intentado responder en mi libro. En esta ocasión me gustaría limitarme a destacar

esquemáticamente algunos enlaces que tal vez no emerjan con suficiente claridad en el libro y presentar algunas consideraciones sobre la cuestión de escepticismo en la correspondencia entre Strauss y Löwith, de las cuales no me he ocupado en el libro.

Estoy esencialmente de acuerdo con el profesor Monserrat Molas y con Antonio Lastra sobre la necesidad de tener cautela al atribuir a Platón la tesis de que la filosofía sea ante todo “deseo de verdad” y no “posesión de la verdad”. El riesgo consiste en confundir al viandante socrático con una especie de viandante romántico para quien la meta acaba por tener menos importancia que el camino. No me parece que Strauss interprete a Platón de este modo. Strauss niega que Platón se entendiese como un defensor de doctrinas y afirma que la imagen de un Platón dogmático es una distorsión del platonismo posterior. Platón, según Strauss, fue fiel hasta el final a la enseñanza socrática y, en este sentido, escribiendo diálogos y no tratados, interpretaba la vida filosófica como inves-

tigación, esto es, como escepticismo zetético (de *skeptomai*: ver con los propios ojos, considerar, reflexionar, y *zetein*: buscar, investigar). Strauss opone esta actitud a la creencia que se basa en lo que se ha oído decir y, por tanto, a la obediencia a la verdad dictada, pero no pretende sostener que deberíamos regocijarnos en la investigación pura, como si la verdad, al final, no importase casi nada.

La tesis que atribuyo a Strauss es esta: los filósofos, y dese luego los filósofos clásicos, se distinguen de los hombres de fe y de los políticos porque su deseo fundamental es conocer la verdad (esto no significa que los hombres de fe o los políticos no deseen la verdad, pero tal deseo no les caracteriza de forma esencial). Dado que, por diversas razones, no es posible un conocimiento sistemático y, por tanto, completo de la verdad, la filosofía no puede autojustificarse respecto a la política o la religión refutando sus premisas (de esto me ocupo en el § 2.3). Ante la imposibilidad de refutar las posiciones que se presentan como alternativas a la filosofía, la filoso-

fía debe reconocer que no es sabiduría. El saber que no se sabe socrático es así el fundamento de la filosofía, el testimonio del límite intrínseco al deseo filosófico y, por tanto, la constatación de la ignorancia de las cosas fundamentales y de su ineliminable problematicidad. Este es el sentido del escepticismo zetético; en palabras de Strauss, del “escepticismo en el sentido original del término”¹.

El escepticismo que Strauss atribuye al Sócrates platónico, con el cual se identifica filosóficamente, es, a su parecer, el motor del movimiento interno de los diálogos platónicos y es, formalmente, la razón por la que se trata precisamente de diálogos y no de tratados completos. No se trata, en primera instancia, de “escepticismo sobre algo” (escepticismo sobre la existencia de Dios, del mundo, del yo, etc.), sino, como se ha dicho, de reflexión sobre algo de lo que se quiere conocer la verdad. Sin embargo, el preguntar filosófico, en la interpretación de Strauss, tiene consecuencias escépticas en el sentido más común del término: el de la corrosión de las creencias,

1. L. STRAUSS, ‘Restatement on Xenophon’s *Hiero*’, en *On Tyranny*, ed. de V. Gourevitch y M. S. Roth, The Free Press, Nueva York, 1991, p. 196.

tanto religiosas (relativas a los dioses olímpicos, su naturaleza, su interesarse mucho o poco por los destinos los hombres), como morales y políticas (relativas a las costumbres en general y a las normas de justicia que todo orden político lleva consigo).

En lo que respecta al conflicto con la religión, se puede decir que lo que puede aparecer como un pecado de orgullo desde el punto de vista religioso, desde el punto de vista filosófico puede interpretarse como una señal de modestia: “Sobre el *orgullo*, ¿quién es más orgulloso, el que dice que la causa del universo se preocupa por su destino personal o el que admite que su destino no es asunto de nadie salvo de sí mismo y de sus pocos amigos?”². De los antiguos, Strauss considera que se puede recuperar el significado del concepto de suerte y, por tanto, entender antes de nada que los hombres no somos el centro del mundo ni lo más importante en él. Si se observa cómo Strauss interpreta los lugares platónicos en los que se ha tematizado la relación entre los dioses y los hombres, se

2. Véase L. STRAUSS, ‘Reason and Revelation’ (1948), en H. MEIER, *Leo Strauss and the Theologico-Political Problem*, Cambridge UP, 2006, p. 163. Comento este asunto en el § 2.3.3 de mi libro.

puede observar cómo se destaca una y otra vez la soledad de los hombres y la indiferencia de los dioses y, por tanto, el hecho de que nadie en el cosmos platónico se preocupe en serio por la suerte de los hombres. Lo que Strauss considera expresado explícitamente en *De Rerum Natura*, lo considera también indicado implícitamente en el diálogo platónico³.

La filosofía es coeva con la duda sobre la equivalencia entre lo que es bueno y lo que es ancestral: esta tesis, que Strauss expone en diferentes lugares, es central para entender sus argumentos sobre la relación entre filosofía y revelación (discuto la cuestión en el § 2.3.1 de mi libro) y es también la clave interpretativa adoptada por Strauss para comprender la confrontación entre Sócrates y Céfalo al comienzo de la *República* (como demuestro en el § 1.3). La consecuencia inmediata de la duda sobre la equivalencia entre aquello que es bueno y aquello que es ancestral es el conflicto con la política y la religión. Este punto, que emerge de la reflexión platónica sobre el des-

3. Véase L. STRAUSS, ‘Notes on Lucretius’, en *Liberalism Ancient and Modern*, Cornell UP, Ithaca y Londres, 1989, pp. 76-139.

tino de Sócrates, no es para Strauss un dato simplemente histórico sino un problema insuperable: la filosofía parte de las opiniones para trascenderlas; en este proceso rompe vínculos y no se detiene frente a nada (en este sentido la filosofía se aparta también de la moral; véase § 2.4). La vida política se mueve entre las opiniones y el consenso y no puede subsistir sin mitos de fundación que, a los ojos filosóficos, aparecen como mentiras, aunque ocasionalmente nobles (sobre la noble mentira en la *República*, y el hecho de que el mito fundacional intente hacer aparecer como natural lo que, por el contrario, es producido por el hombre, *cf.*, en mi libro, pp. 124 y ss., 173 y ss., 233).

La adhesión a las nobles mentiras es de tipo emotivo. En mi opinión, una gran contribución de Strauss a la comprensión de Platón es su reflexión sobre la importancia de la animosidad en la *República*, respecto a la ciudad y respecto al alma. Considero que la vuelta al mismo tema en su interpretación del *Hierón* confirma la gran importancia que tenía para Strauss (discuto la cuestión de

la animosidad en la *República* en el § 2.4; sobre el deseo de reconocimiento y el deseo de verdad en el *Hierón*, *cf.* §§ 2.2 y 2.6). Según Strauss, la diferencia entre el político y el filósofo radica en la diferencia entre el *eros* y la animosidad, entre la búsqueda de la verdad y el deseo de reconocimiento, entre soledad y socialidad, entre amor y agresividad. En esto, me gustaría añadir, Leo Strauss amonesta y critica a Carl Schmitt. Amigo y enemigo son categorías de la política, pero categorías inferiores, deficientes, respecto al principio de la universalidad de la vida filosófica. La tesis por la cual el filósofo está en el exilio incluso en su propia ciudad significa precisamente eso: la filosofía disuelve esos lazos que la política y, por tanto, la educación, establecen como sagrados y que al final se basan en la distinción entre amigo y enemigo. Este, para mí, es el significado del análisis de la noble mentira y el núcleo de la interpretación straussiana de la *República*. La animosidad en la *República* es el punto que Strauss nos invita a tener en cuenta para descubrir la naturaleza de

las cosas políticas: si las categorías políticas de amigo y enemigo brotan del principio animoso, y si la animosidad es un rasgo esencial de la naturaleza humana, entonces la ciudad justa, imaginada según criterios de universalidad sugeridos por la pura razón, es imposible. La *República* no es una obra maestra del pensamiento utópico, sino una obra maestra del realismo filosófico; no es un manifiesto ideológico, sino una investigación sobre la naturaleza humana que muestra, entre otras cosas, la tensión ineludible entre eros y agresividad, entre deseo de vida y deseo de muerte (y este, en mi opinión, es uno de los puntos en que se puede ver mejor la proximidad entre Strauss y Freud).

Si nos detenemos ahora un momento en la cuestión del escepticismo en la correspondencia entre Strauss y Löwith, podremos ver que las tesis que he esbozado aquí y de las que me ocupo ampliamente en el libro son de hecho confirmadas por una comparación con estos textos.

No creo que pueda decirse, excepto malinterpretando el término escepticismo (confundiendo así el escepticismo zetético y sus consecuencias escépticas), que Löwith emerja como el verdadero escéptico en el diálogo con Strauss. En su correspondencia de 1935, la discusión versa en buena parte sobre Nietzsche y sobre cómo debe entenderse el eterno retorno de lo idéntico. Debe señalarse que están de acuerdo al atribuir al pensamiento del eterno retorno la función de corregir un vicio derivado de la tradición cristiana y de la idea la providencia: considerar la naturaleza teleológica o moralmente. La cura de Nietzsche contra el “ablandamiento” y el “vicio milenarismo” (*cf.* la carta de Strauss a Löwith de 23 de junio de 1935) es la invitación a pensar y a acoger la indiferencia de la naturaleza, su falta de objetivo. Sobre este punto Strauss y Löwith están de acuerdo, mientras que su desacuerdo, si acaso, se centra en la eficacia de la respuesta

teórica de Nietzsche (la apelación a la voluntad de poder) y en el hecho de que sea capaz de superar efectivamente el *impasse* de la modernidad.

Los antiguos y los modernos son invocados desde diversos puntos de vista en algunas partes de las discusiones entre Strauss y Löwith. Se cuestiona, en particular, la posibilidad de liberarse del bagaje moderno para regresar, con los antiguos, a una visión no moralizante de la naturaleza. En la carta de 23 de junio de 1935 a Löwith, Strauss añade en un *post scriptum*:

“Somos seres naturales que vivimos y pensamos en condiciones innaturales: debemos recordar nuestro ser natural para eliminar, pensando, las condiciones innaturales. “Presocráticos” no podemos ser, porque es imposible por razones *intuitivas*, y usted mismo lo admite, en tanto quiere filosofar “al buen modo *tardo*-antiguo (estoico-epicúreo-escéptico-cínico)”. Pero todas esas filosofías tardoantiguas son - escépticos incluidos - demasiado *dogmáticas*, así que por qué habría usted mismo de detenerse en ellas y no volver al progenitor de todas, Sócrates,

que no era dogmático. El llamado platonismo no es más que una huida hacia adelante frente al problema de Platón. Al paso: ¡no soy un judío ortodoxo!”

Strauss contrapone aquí dos tipos de escepticismo: el escepticismo dogmático de la Antigüedad tardía y el escepticismo socrático, no dogmático, al que en otros sitios llamará escepticismo zetético. En ese momento, la cuestión que discutían ambos filósofos es la posibilidad de eliminar, con el pensamiento, las condiciones innaturales en las que el pensamiento se encuentra envuelto. Strauss considera que eso es posible y que, de hecho, releer a Platón puede servir para liberarse de la modernidad y del “vicio milenario” del cristianismo. Pero, por supuesto, esto puede ocurrir solo si se comprende que Platón no es el platonismo, es decir, que Platón no es un defensor de doctrinas, un escritor moralista, un dogmático. Como precisa años después, Strauss considera que Nietzsche, al final, intentó liberarse de la modernidad con medios modernos y que por eso (entre otras razones) no logró

su intención. Platón y Aristóteles, según Strauss, pueden enseñarnos a reconsiderar la naturaleza, a interrogarla con ojos nuevos, aunque eso, cabe señalar, no signifique que la filosofía pueda llegar a refutar alguna vez el “hecho bruto” de la revelación (*cf.* carta de Strauss a Löwith de 10 de enero de 1946).

El desacuerdo fundamental con Löwith remite, en este momento (y esto es evidente en la correspondencia de 1946), a la contraposición entre una filosofía como intento de comprensión del todo (a partir de la naturaleza) y una comprensión de la filosofía que es ante todo crítica de la perspectiva humana sobre el todo o crítica de la particular perspectiva histórica que se autointerpreta como perspectiva humana sobre el todo. También en esto, si me se permite la expresión, Strauss y Löwith compiten en cierto sentido por ver quién es más escéptico.

Löwith es escéptico justamente acerca de la confianza de Strauss en la posibilidad de recuperar una perspectiva del todo (en términos fenomenológicos, un retorno a las cosas mismas) que no esté viciada por la forma específica de *Weltanschauung*:

“En un gato o en un perro la *natura* se exterioriza siempre, pero la historia está anclada tan profundamente en el hombre como para que a Rousseau o a Nietzsche o a su héroe futuro del ser y del intelecto natural les sea posible restablecer algo que ya estaba agotado en la Antigüedad tardía. La piedra de toque más simple sería —como bien vio Nietzsche— el restablecimiento de la relación antigua con el sexo como algo natural y *a la vez* divino. Tampoco la *natura* de Goethe es ya la antigua. Menos aún puedo representarme un orden social natural. El Estado mundial es ciertamente absurdo y *contra naturam*, pero *contra naturam* son también la *polis* y todas las instituciones históricas creadas por el hombre. Podré adherirme a su tesis sólo cuando usted consiga convencerme de que estrellas, cielo, mar y tierra, generación, nacimiento y muerte le den a usted, ¡simple hombre!, respuestas naturales a sus preguntas innaturales (carta de Löwith a Strauss del 18 de agosto de 1946).”

Y aún:

“Usted dice que no se puede superar la modernidad con medios modernos. Suena plausible, pero me parece cierto solo con reservas, porque tampoco el paciente y puro *aprender* se liberará nunca de sus propios presupuestos (Ibid.)”

Para Löwith el retorno a los griegos no es en verdad un retorno a la naturaleza: la *polis* es el resultado del arte humano; no tiene sentido considerarla una segunda naturaleza solo porque se encuentren las megalópolis actuales completamente inhabitables. La naturaleza en cuanto tal no responde a las preguntas innaturales del hombre: una vez redescubierta su divina indiferencia no se puede esperar obtener de ella enseñanza alguna. Sobre todo, ¿qué hace creer a Strauss que, estudiando a Platón o Aristóteles, se aprenda a interrogar la naturaleza sin permanecer atrapado en una humana, demasiado humana perspectiva particular?

Strauss, por su parte, considera que la misma preocupación de Löwith para los presupuestos históricos de aquello que quiere presentarse como intelecto natural traiciona su liberación fallida del subjetivismo moderno:

“¿Dónde se separan nuestros caminos? En verdad pienso que usted, en el punto decisivo, no es suficientemente *simple*, mientras que yo sí creo serlo. Usted no toma suficientemente al pie de la letra el sentido simple de su filosofía: la filosofía es el intento de sustituir las opiniones sobre el todo por un conocimiento auténtico del todo. Para usted la filosofía no es otra cosa que autoconocimiento o autointerpretación del hombre, entiéndase del hombre determinado históricamente, cuando no del individuo. Esto es, por decirlo platónicamente, usted reduce la filosofía a la descripción de la decoración de la caverna del momento, de una caverna (=existencia histórica), que de hecho ya no puede ser vista *como* caverna. Permanece fiel al idealismo-historicismo (carta de Strauss a Löwith del 20 de agosto de 1946).”

La filosofía es el intento de sustituir las opiniones sobre el todo por el conocimiento del todo: Strauss no dice que este intento pueda tener éxito y, por lo que se puede leer en otros escritos, no defiende que el éxito sea completo. Pero tampoco defiende que el único conocimiento posible sea aquel, auto-reflexivo, de la jaula en que está aprisionada nuestra conciencia histórica. Invocando la *República* de Platón, Strauss sostiene que, para comprender algo de la decoración de la caverna (para interrogar adecuadamente a la convención), es necesario aspirar a salir de la caverna, teniendo así el sentido de que un afuera (una naturaleza) existe.

Esta interpretación del mito de la caverna se encuentra, además de en *The City and Man*, en ‘On a new Interpretation of Plato’s Political Philosophy’ (cf. las notas 33 y 34, p. 354). El profesor Monserrat Molas nos invita a ser prudentes al utilizar este artículo, ya que Strauss, en una carta a Löwith, afirma haberlo escrito en buena parte para sus estudiantes. Recomienda la misma cautela

respecto al uso de las lecciones de Strauss sobre el *Banquete* de Platón, que con frecuencia cito y comento en mi libro en apoyo de mi interpretación de Strauss y para aclarar la lectura de Platón que nos propone. Esta indicación del profesor Montserrat Molas debe ser, ciertamente, tenida en cuenta, tanto más ahora que los cursos que Strauss impartió en la Universidad de Chicago están siendo publicados (en la página del Leo Strauss Center se encuentran por ahora grabaciones digitalizadas y en breve se pondrán también a disposición de los estudiosos las transcripciones de los cursos).

Se trata de una cuestión importante, a la que desafortunadamente solo puedo dedicar una respuesta extremadamente esquemática. En lo que respecta a ‘On a new Interpretation of Plato’s Political Philosophy’, mi impresión es que Strauss quiso escribir la reseña del libro de Wild sobre Platón, no porque considerara al libro merecedor de mucha atención, sino porque la polémica con Wild le permitía aclarar, por contraste, su propia posición

interpretativa. El motivo por el que tenía en mente a sus estudiantes en esta empresa era, en mi opinión, doble: en primer lugar aclaraba a los estudiantes de qué modo se distinguía su propuesta hermenéutica de posiciones que se podrían considerar vecinas (y que de hecho no lo eran) y, en segundo lugar, allanaba públicamente el camino a aquellos de sus estudiantes que tuvieran en mente escribir sus propios ensayos sobre Platón.

Con independencia de la plausibilidad de esta hipótesis mía, creo que no se puede dudar de la importancia del ensayo sobre Wild, así como de las lecciones sobre el *Banquete*, para comprender a Strauss, no porque revelen cosas nuevas, sino porque contribuyen a aclarar aspectos que de lo contrario podrían quedar oscuros. Algunas tesis desarrolladas allí reaparecen en otros textos y difícilmente podemos descartarlas como irrelevantes. Cuando menos, son relevantes *para nosotros*.

Estudiar a un escritor reticente expone al riesgo de confundir la ironía con la seriedad y este problema no se resuelve, lamentablemente, dando prioridad a los textos publicados por el autor sobre su epistolario o sobre los cursos que dedicó a los estudiantes. Un escritor irónico puede ser reticente (de distinta manera y con distintos objetivos) en todo el abanico de su producción y puede elegir ser extraordinariamente sincero en cualquiera de las ocasiones anteriormente citadas. (¿Por qué, por otro lado, suponer que lo sea más con los intelectuales a los que escribe ocasionalmente que con los estudiantes a quienes encuentra todas las semanas en clase?)

No creo que se pueda afirmar con razonable certeza que se ha entendido realmente a un autor que hace un uso amplio de la ironía, llámese Strauss o Platón. Sin embargo, más allá de cierto límite, el temor de no comprender corre el riesgo de convertirse en una forma de servilismo frente al autor. El autor parece serio, pero ¿estará jugando con su lector? ¿Cómo podemos responder a una

pregunta de este tipo sin comprometernos a dar pruebas de lo que consideramos serio? Me temo que la interpretación de un autor irónico no pueda dejar de inducir a la modestia, por un lado, y a una valentía cercana a la arrogancia, por el otro. Es necesario asumir la responsabilidad de una interpretación, mostrando, textos en mano, en qué elementos podemos sostenerla, sin contar con que ningún documento en particular pueda protegernos con su autoridad. No creo, por otra parte, que la situación en que se encuentra el lector sea accidental en este caso. Al menos por lo que respecta a Platón y a Strauss, me inclino a pensar que la ironía está dirigida específicamente a lectores que no se dejen atemorizar.

He defendido en mi libro que el lector ideal de los diálogos platónicos no es sujeto de persuasión o de intenciones pedagógicas: no es alguien sobre quien Platón actúe persuasivamente (y, por tanto, emocionalmente) sino alguien a quien Platón invita a pensar. Según John Ferrari, una vez excluida la analogía directa entre la ironía

socrática y la pedagogía platónica (esto es, la analogía según la cual Sócrates actúa sobre sus interlocutores como Platón sobre sus lectores), las emociones no juegan papel alguno en el diálogo. En mi opinión, sin embargo, se invita al lector ideal a percibir las emociones en juego en el diálogo —por tanto, a registrar emocionalmente la rabia, la indignación, la vergüenza, etc. (piénsese en la rabia de Calicles, en la indignación de Trasímaco o en los sentimientos explosivos de Alcibiades, etc.)—, así como a experimentar ciertas pasiones (por ejemplo, la frustración de ciertas situaciones dialógicas de punto muerto). El propósito, sin embargo, no es el de moldear las pasiones del lector (esa sería la labor edificante que tanto se atribuye a Platón), sino el de invitar al lector a reflexionar sobre las pasiones, sobre su papel en los diálogos y sobre su implicación en la retórica. En esta operación reflexiva que puede partir también (pero no solo) de las emociones, el lector usa su libertad, que es, entre otras cosas, también libertad *del autor*.

Creo que este modo de entender al lector ideal de diálogos platónicos es una de las aportaciones más interesantes de Strauss. También creo (pero no puedo probarlo) que Strauss aspiraba a tener, para sí, ese mismo tipo de lectores.

Alessandra Fussi

Traducción de Manuel Vela Rodríguez