

Filosofía y escritura en el Platón de Leo Strauss

Mauro Farnesi Camellone

INTRODUCCIÓN

Lo que Leo Strauss define como «filosofía política clásica» parece coincidir con la cuestión planteada por la propia filosofía de su relación con la comunidad política, pensada como el «lugar» original de la reflexión sobre las relaciones humanas. En virtud del problema que determina su investigación, la «filosofía política clásica» se caracteriza por una relación directa con la vida política¹. De esta premisa podría concluirse que el «objeto» de la filosofía política, al menos tal y como parecen entenderla Sócrates, Platón y Aristóteles, sería el propio filósofo como miembro de una comunidad política o, menor dicho, el problema de la *acción* del filósofo en esa comunidad. Habría que advertir, además, que la reflexión straussiana sobre el pensamiento político se concentra específicamente en la obra de Platón. La figura del filósofo que proponen los *Diálogos* es la de Sócrates; por esta razón, podría decirse que, para Strauss, el problema de la filosofía política de Platón equivale al «problema de Sócrates». Según este presupuesto, el tratamiento straussiano del pensamiento de Platón está estrechamente ligado a la identificación precisa de la «figura de Sócrates»². Para Strauss, la comprensión adecuada de esta figura sólo es posible gracias a un profundo análisis de las diversas fuentes socráticas, por tanto, de los testimonios de Aristófanes y Jenofonte y de los propios *Diálogos* platónicos. Al cabo de este recorrido, Strauss afirmará que el «verdadero Sócrates» es el que se muestra en las obras de Platón y encuentra confirmación en las de Jenofonte³. La verosimilitud del Sócrates platónico no consiste en su fidelidad al «Sócrates histórico», sino en su condición de con-

1 L. STRAUSS, 'On Classical political Philosophy', en *What Is Political Philosophy*, The Free Press, Glencoe, 1959, p. 78.

2 L. STRAUSS, 'The Problem of Socrates: Five Lectures', en *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of L. Strauss*, ed. by T. L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago and London, 1989, pp. 108-183.

3 L. STRAUSS, 'The Problem of Socrates', p. 104.

solidación orgánica de una figura hacia la que apuntan todos los testimonios. Con esta perspectiva, la imagen de Sócrates que ofrece Platón sólo resultaría comprensible si la entendiéramos como una respuesta a la figura de Sócrates propuesta en *Las nubes* de Aristófanes. En este sentido, el Sócrates de Aristófanes debería ser entendido como una representación parcial del filósofo, una imagen superada por el Sócrates platónico, que, precisamente por esto, sólo resulta inteligible gracias a aquél. Este proceso de interpretación llevó a Strauss a reconstruir una figura socrática bastante uniforme y cuya verosimilitud confirmaría la obra de Platón. Todo esto revierte en el tratamiento específico del pensamiento de Platón empleado por Strauss, en el que se atisba cierto grado de identificación entre el pensamiento de Platón y el de Sócrates, que parece surgir directamente tanto del hecho de que, para Strauss, el Sócrates platónico es capaz de aunar los distintos testimonios sobre el filósofo y darles un sentido unitario que supera las contradicciones que plantean, como de que el objeto específico de la filosofía política de Platón parece coincidir, por lo que se ha dicho, con la *acción* socrática. La interpretación straussiana se enfrenta aquí a un problema crucial para la misma filosofía: ¿cómo podríamos identificar el ejercicio filosófico de Sócrates, que por su propia naturaleza rechaza la expresión escrita, con la reflexión de Platón, ejercida específicamente mediante la escritura?⁴.

Planteadas estas preguntas, el objetivo de este escrito consiste en poner de manifiesto cómo, en la interpretación straussiana de Platón, la forma de la expresión filosófica no se puede separar de la esencia del ejercicio filosófico. A propósito de Strauss, se tratará de analizar en qué consiste la práctica del pensamiento expresada en los *Diálogos* platónicos y de qué manera Strauss traza un nexo entre la *superficie* dialógica de las obras de Platón y el *contenido* del filosofar. El camino emprendido permitirá subrayar que la *forma* específica de las obras de Platón contiene el problema de la relación entre la filosofía y la comunidad política y que Strauss interpreta el nexo reconocido entre la representación dialógica de Platón y el teatro de Aristófanes para poner de relieve la condición del ejercicio filosófico expresado por medio de la escritura.

1. EL EJERCICIO FILOSÓFICO

«Las preguntas que investigan el «qué» se refieren a las esencias, a las diferencias «esenciales», al hecho de que todo se compone de partes que son heterogéneas, no meramente desde el punto de vista sensible (como fuego,

4 L. STRAUSS, *The City and Man*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1997, p. 52.

aire, agua, y tierra) sino *noéticamente*: comprender el todo significa comprender el «qué» de cada una de estas partes, de estas categorías de seres, y de qué manera están ligadas unas a otras»⁵. Es este el modo en que Strauss caracteriza particularmente el preguntar socrático: la comprensión del conjunto pasa necesariamente por la comprensión de sus partes, las cuales son, en primer lugar investigadas en sí mismas, no reducidas unas a otras mediante la eliminación de la heterogeneidad, esto es, a través de la eliminación de las diferencias. «Sócrates concebía su viraje hacia una indagación dirigida al «qué» como una (vuelta), o un retorno, al equilibrio, al «sentido común»⁶: mientras las raíces del conjunto permanecen ocultas, el todo se compone manifiestamente de partes heterogéneas»⁷. Según Strauss, la búsqueda filosófica, en el momento mismo en que se define como indagación socrática, pone necesariamente en evidencia dos cosas: en primer lugar que el conjunto, aunque investigado en sí mismo, queda oculto para nosotros, y que lo que se nos muestra en la heterogeneidad de las partes que constituyen la realidad completa, hacia la que sólo podemos volvernos a través de la comprensión de cada una de estas partes, sea en su peculiaridad, sea en su estar necesariamente relacionadas entre sí; en segundo lugar, que entender a la manera socrática la búsqueda del todo significa que las cosas que son simples en sí mismas, las «raíces del todo», se nos muestran sólo a través de las opiniones de los hombres, esto es, donde realmente surgen las diferencias. Es por ello que se deberá investigar previamente la condición misma de la opinión.

Las opiniones en cuanto tales se disponen en un orden determinado, o, mejor dicho, se imponen a los hombres con grados diferentes, y «las opiniones más elevadas, las opiniones más autorizadas, son los enunciados de la ley»⁸. La ley, en referencia específica a Sócrates, debe ser entendida ante todo como la ley de la *polis*⁹. Las leyes que gobiernan la *polis*, siendo producto de los

5 L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 19. Cf. S. ROSEN, 'L. Strauss and the quarrel between the ancients and the moderns', en *L. Strauss's Thought: Toward a Critical Engagement*, ed. by A. Udoff, Lynne Rienner Publishers, Boulder and London, 1991, p. 161, que recuerda que Strauss, durante un curso sobre el *Político* de Platón, se refería a las ideas como «la articulación de la heterogeneidad noética».

6 Cf. L. STRAUSS, 'Quelques remarques sur la science politique de Maimonide et de Farabi', en *Revue des études juives*, C, 1936, pp. 1-37, ahora en *Gesammelte Schriften*, Band 2: *Philosophie und Gesetz, Frihe Schriften*, hrsg. von H. Meier, J. B. Metzler, Stuttgart and Weimar, 1997, pp. 125-166, esp. p. 129.

7 L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 19.

8 *Ibidem*, pp. 19-20.

9 Strauss vierte el término griego *polis* con el inglés *city*, como ciudad, por tanto. Esta traducción podría resultar inapropiada, en referencia a la falta de connotaciones políticas de la palabra según su uso actual, razón por la que muchos traductores prefieren el empleo de Estado. El autor de este escrito considera, no obstante, que Strauss adopta esta forma justamente para diferenciar con mayor nitidez el antiguo concepto griego de polis del moderno concepto de Estado

hombres y no de los dioses¹⁰, y quedando por lo tanto entre las opiniones que se refieren a la heterogeneidad del todo en lugar de entre las opiniones realmente ciertas y seguras en torno a lo bueno y lo justo —y por ello divinas¹¹—, no pueden, por más calificadas que puedan considerarse, sino contradecirse¹², y son contradictorias en sí mismas puesto que, en su rigidez, no son capaces de reflejar y comprender la mutabilidad de las manifestaciones del todo y, en consecuencia, tampoco las diferencias entre los hombres y entre sus acciones. Según Strauss, todo esto indica la necesidad del intento de «trascender las opiniones autorizadas en cuanto tales para orientarse hacia lo que no es ya opinión sino conocimiento»¹³. De todos modos, esto no anula —más bien reafirma— la necesidad de un *comienzo* de la filosofía situado en el «sentido Común», construido en torno a las opiniones aceptadas: solo desde esta base, de hecho, puede llegarse a la asunción de la necesidad del intento de superar la *doxa*, que debe resolverse por medio de una problematización dialéctica.

La investigación socrática queda, pues, estrechamente y necesariamente ligada a las cuestiones humanas, sin poder prescindir de ellas, pues se caracteriza por afrontar la opinión, incluso la más calificada, sobre la base del reconocimiento del problema último del *todo*, apoyándose en el cual interpreta Strauss el socrático «conocimiento del no saber»: «La sabiduría humana es el conocimiento de la ignorancia¹⁴: no es posible conocer el todo, sino sólo las partes, por tanto un conocimiento parcial de las partes, por lo que no es posible trascender inalicadamente, ni siquiera por parte del más sabio de los hombres, la esfera de la opinión. [...]. La elusividad del todo influye necesariamente en el conocimiento de cada parte, y, a causa de esta elusividad, el comienzo [de la investigación] —las preguntas— conservan una mayor evidencia respecto al final —las respuestas; *volver al punto de partida permanece como necesidad constante*»¹⁵. La filosofía, tal como la entiende Strauss,

(cf. L. STRAUSS, 'Quelques remarques', p. 126 n. 4, en relación con el correspondiente término hebreo). No cabe duda, en todo caso, acerca de la extrema dificultad de traducir este término por medio de nuestro moderno acervo conceptual, por lo que se ha preferido mantener en este escrito (excepto donde se cita el texto straussiano) el vocablo griego, aunque transliterado. Para un cuidado cuestionamiento de los términos Estado y ciudad, llevado a un tratamiento radical del concepto de constitución, a través de un cotejo con los conceptos griegos, véase C. SCHMITT, *Dottrina della costituzione*, trad. de A. Caracciolo, Giuffrè, Milán, 1984, pp. 16-17.

10 Cf. PLATÓN, *Político*, 268e-275c.

11 Cf. 309c.

12 Cf. L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 20.

13 *Ibidem*.

14 Cf. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 19b-c, 23a-b; *Fedón*, 99d; *Fedro*, 249e. Cf. L. STRAUSS, *Natural Right and History*, The university of Chicago Press, Chicago 1953, p. 32; cf. S. ROSEN, *Hermeneutics as politics*, Oxford University Press, New York, 1987, p. 118.

15 L. STRAUSS, *The City and Man*, pp. 20-21 (la cursiva es mía). Strauss añade que el modo de filosofar platónico-socrático «difiere radicalmente de una típica conclusión moderna según la

se define por tanto como una indagación radical ligada imprescindiblemente a la naturaleza misma de las cuestiones humanas.

«La filosofía, en el sentido original del término, no es otra cosa que el conocimiento del no saber. [...] Pero no se puede saber que no se sabe sin saber qué es lo que se conoce. Aquello que decía Pascal con intención antifilosófica a propósito de la impotencia tanto del dogmatismo como del escepticismo es la única justificación posible de la filosofía, que como tal no es ni dogmática ni escéptica, y menos aún «decisionista», sino *zetética* (o *escéptica* en el sentido práctico de la palabra). La filosofía en cuanto tal no es sino el genuino reconocimiento de los problemas, es decir, de los problemas fundamentales y comprensivos»¹⁶. Strauss no concibe, por lo tanto, el conocimiento del no saber como ignorancia absoluta, sino que, para él, se define más bien como reconocimiento del *carácter esquivo de la verdad*. Sócrates, en particular, ve al hombre bajo la luz del carácter problemático del todo, advirtiendo nuestra necesaria y continua proximidad a la situación del hombre en cuanto hombre, más bien que a las causas últimas de la misma. Este reconocimiento, para Strauss, asume el sentido de una referencia al hombre en la perspectiva de las Ideas inmutables¹⁷, entendidas específicamente como «problemas fundamentales y permanentes»¹⁸; por ello, hablar de la situación del hombre significa, en primer lugar, hablar de la apertura del hombre al todo. La comprensión de esta situación particular es, según Strauss, la base misma de la filosofía política clásica.

cual la imposibilidad de conocer el todo exige que la cuestión del todo sea abandonada y reemplazada por cuestiones de otra naturaleza, es decir, por las preguntas características de las modernas ciencias naturales y sociales».

16 L. STRAUSS, 'Restatement on Xenophon's Hiero', en *What is political philosophy?*, pp. 115-116; cf. 'Farabi's Plato', en *Louis Ginzberg: Jubilee Volume*, ed. by S. Lieberman, N. S. Spiegle, S. Zeitlin and A. Marx, American Academy for Jewish Research, New York, 1945, pp. 390-393; 'On a new interpretation of Plato's political philosophy', *Social research*, 13, 3, 1946, pp. 350-351. Para un análisis en profundidad de este pasaje straussiano cf. S. ROSEN, *Hermeneutics as politics*, p. 119.

17 En *The City and Man*, pp. 119-120, Strauss habla de las Ideas como formas independientes, pero deja inmediatamente claro que esta doctrina, tal como se entiende convencionalmente, «es muy difícil de comprender» y resulta increíble, si no fantástica.

18 L. STRAUSS, 'What is political philosophy?', en *What is political philosophy?*, p. 39. Cf. V. GOUREVITCH, 'Philosophy and politics', *Review of Metaphysics*, 1-2 (1968) p. 300. Para una confirmación de esta postura de Strauss derivada de una conversación personal cf. S. ROSEN, 'Leo Strauss and the quarrel between the ancients and the moderns', pp. 161-162. Rosen añade una importante consideración: «El filósofo puede conocer estos problemas, así como las escasas soluciones que les son propias, pero no qué solución sea, de hecho, la correcta para cada problema. Por desgracia, Strauss deja por completo en la oscuridad cómo podemos saber que ciertos problemas o soluciones sean fundamentales y comprensivos si no es posible conocer los fundamentos del todo. Si las Ideas platónicas en el sentido tradicional o platónico son reemplazados por problemas, entonces los fundamentos se apartan del todo. El término «fundamental» se convierte en un término honorífico para perspectivas humanas o, tal vez, temporales. Nos aproximamos peligrosamente a Nietzsche» (p. 162).

La vida filosófica se define específicamente como zetética, como búsqueda e indagación crítica, ya que se manifiesta en una continua interrogación dirigida a la comprensión de los problemas fundamentales¹⁹. Strauss pone de relieve el hecho de que resolver estos problemas por medio de la determinación de soluciones definitivas significa caer en el dogmatismo. La búsqueda de la sabiduría no puede llegar jamás a convertirse en posesión determinada de la misma, so pena de la pérdida misma de la filosofía: «No hay sabiduría, sino sólo búsqueda de sabiduría, pues la evidencia de las soluciones es necesariamente menor que la evidencia de los problemas²⁰, por lo que el filósofo deja de serlo en el momento en que la «certeza subjetiva» de una solución llega a ser más fuerte que la conciencia del carácter problemático de la solución»²¹. Todo esto no quita que el peligro de sucumbir a la atracción de las soluciones sea esencial a la filosofía misma, ya que si no experimentase este peligro, que le es consustancial, correría el riesgo de resolverse en un simple «jugar con los problemas»²². El ejemplo de Sócrates es, para Strauss, la prueba de que el reconocimiento de esta tensión, consustancial a la filosofía, no conduce obligatoriamente al dogmatismo ni a un mero *ludus* intelectual. Strauss considera que el filósofo es quien asume la conciencia del carácter problemático del todo no en base a una *elección*, sino ante la aplastante *evidencia* de las cuestiones fundamentales para el hombre como tal: es la naturaleza del todo, y en particular de la parte que interesa a los asuntos humanos, lo que impone necesariamente una indagación radical e inagotable que, precisamente por dirigirse a cuestiones esenciales para el hombre, implica la más rigurosa *seriedad*²³.

19 Cf. S. ROSEN, 'Leo Strauss and the querrel between the ancients and the moderns', p 162: «El filósofo straussiano está condenado a una infinita conversación [...]. Esto es así porque no existe fundamento teórico o superestructura en la concepción de la filosofía de Strauss, y, por tanto, aquél está obligado a dirigir su «escepticismo zetético» o su mirada interrogante hacia la práctica».

20 Para una referencia a esta posición de Strauss situada en un ámbito más estrictamente teológico-político cf. L. STRAUSS, 'Preface to the English Translation', en *Spinoza's critique of religion*, University of Chicago Press, Chicago and London, p. 6: «Los problemas finitos y relativos pueden ser resueltos; los problemas infinitos y absolutos no. En otras palabras, los seres humanos no crearán jamás una sociedad libre de contradicciones. Desde cualquier punto de vista parece que el pueblo judío sea el pueblo elegido en el sentido, finalmente, de que el problema judío es el símbolo más manifiesto del problema humano como problema social y político». Cf. D. BIALE, 'L. Strauss: the philosopher as Weimar jew', en *Leo Strauss Thought*, p. 33.

21 L. STRAUSS, 'Restatement on Xenophon's Hiero', p. 116.

22 *Ibidem*.

23 Sobre el concepto de seriedad, que se liga directamente al concepto de lo político de Schmitt, cf. L. STRAUSS, 'Anmerkungen zu Carl Schmitt *Der Begriff des Politischen*', *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 6, pp. 732-749; ahora en H. MEIER, *Carl Schmitt, L. Strauss und der Begriff des Politischen*, J. B. Metzler, Stuttgart und Weimar, 1988, pp. 99-125, con particular atención a pp. 122-123.

Debe añadirse a esto que el carácter problemático de la Idea, tal como se desprende de la lectura de Strauss, no revela que ésta, considerada en sí misma, sea un problema: en condición problemática es, en realidad, lo que la filosofía puede captar, no lo que la Idea sea de pro sí, lo que, resulta claro si se considera que los problemas fundamentales y permanentes, de los que el filósofo toma conciencia, se refieren, según Strauss, a la estructura del todo, puesto que es ésta la que *se muestra al filósofo*, y no al todo entendido de por sí. La Idea es *problema* esencialmente *para el filósofo*, el cual *no la comprende* nunca por completo, sino que aquélla es siempre el fin al que la investigación tiende de modo inagotable; su condición problemática es lo que se impone a quien busca la verdad, pero no es su esencia misma. Sería contradictorio, para Strauss, intentar explicar precisamente la esencia misma de lo que no es posible conocer por entero, por lo tanto también lo sería considerar la Idea, en su naturaleza, como problema. El carácter problemático esencial de la Idea, esto es, la evidencia de la condición problemática del todo que se perfila ante el filósofo que investiga su raíz, exige que ése vuelva constantemente a la pregunta, al ejercicio dialéctico, que una vez tras otra retome la búsqueda desde el principio. Para Strauss, esto implica en sí mismo el abandono de toda pretensión de posesión segura del conocimiento. El hecho de filosofar, en cuanto búsqueda de las raíces, es inagotable, pues obliga a retomar de continuo al inicio, a referirse constantemente a las cuestiones fundamentales que son el punto de partida de la filosofía. Aquello que en particular se impone frente al filósofo socrático-platónico es la parte humana del todo, vale decir la *polis*²⁴, la comunidad política, y, bajo esta óptica, lo que el filósofo puede indagar, para situarse en la vía de la comprensión de la multiplicidad del todo, son las opiniones de los hombres, lo que liga indisolublemente al filósofo a la *polis*, pues es en ella donde la *doxa* se expresa. La investigación dialéctica surge de la necesidad de superar las opiniones de la *polis* que se manifiestan incapaces, en su parcialidad (que no es conocida como tal y tiende, por tanto, a imponerse de forma dogmática), de abarcar la heterogeneidad de las partes que constituyen el conjunto²⁵. Todo esto lleva, en la lectura de Strauss, a una nueva puesta en cuestión de la condición problemática de la relación entre filosofía y comunidad política.

El retorno continuo a la pregunta asume, en el discurso de Strauss, el significado de una vuelta contante a la *superficie*²⁶, a la evidencia de la naturaleza

24 Cf. L. STRAUSS, 'On a forgotten kind of writing', en *What is political philosophy?*, p. 229.

25 Cf. L. STRAUSS, 'The problem of Socrates: five lectures', pp. 141-142.

26 Cf. L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 55: «Dejadnos volver una vez más a la superficie. Permitidnos abandonar toda pretensión de conocimiento». Sobre el concepto de superficie en Strauss se han extendido, aunque sólo incidentalmente, S. ROSEN, *Hermeneutics as politics*, p. 116 y D. BIALE, 'L. Strauss: the philosopher as Weimar jew', p. 35.

problemática del todo: la indagación radical, la filosofía en sentido pleno, tiene su origen ante la necesidad de las preguntas impuestas por la insuficiencia de la opinión para dar respuesta a las cuestiones cruciales de la vida humana, la cual, concebida esencialmente como vida de la comunidad política, se define como *parte heterogénea* de un todo: el carácter problemático de las cuestiones que en ella surgen es el punto de partida de la filosofía política; es por ello que: «En su forma original la filosofía política entendida en su más amplio sentido, es la base misma de la filosofía o, más bien, es «filosofía prima»²⁷. Para Strauss, la filosofía es, en esencia, una investigación radical y absoluta, en ejercicio que nace de la conciencia de la irrenunciable condición problemática propia del todo. La filosofía tiene su inicio en el mismo momento en que el hombre se vuelve al conjunto desde la heterogeneidad de sus partes, en particular en el ámbito de las cuestiones humanas. Al filósofo se muestra con claridad sólo la *superficie* del todo, vale decir el carácter problemático del mismo hecho de girarse hacia el conjunto: la pregunta *es* esta *superficie*, y sólo a través de ella la filosofía puede volverse hacia la raíz del todo, a la Idea, considerada como la propia condición problemática que siempre halla impuesta ante sí, mostrando la parcialidad de toda opinión que se dice fija e inmutable, esto es, que pretende ser por entero cierta. «Sólo mediante la más cuidadosa atención a la superficie es posible discernir la base; [...] la superficie es la base»²⁸. Para Strauss, la posibilidad misma de filosofar reside en el hecho de tener siempre presente esta *superficie*, en un estado de permanente apertura²⁹, condición originaria del ejercicio filosófico.

27 L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 20.

28 Esta expresión de Strauss aparece, como directamente tomada de un discurso, en A. BLOOM, 'L. Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973', en *Political theory*, 2, 1974, p. 390. El autor no indica, sin embargo, la fuente de la cita, que podría haber sido tomada de una conversación en el propio Strauss o de una de las lecciones universitarias de éste.

29 Si se afronta este concepto de «apertura» considerándolo como metáfora que figura la superficie del mar, se advierte la presencia de Nietzsche en el fondo de estas reflexiones strausianas: «El mar, nuestro mar, está ante nosotros, tal vez nunca ha habido un mar tan *abierto*». (F.W. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, en *Opere di Friedrich Nietzsche*, a cura di G. Colli, M. Montinari, Adelphi, Milán 1964-1982, vol. V, tomo II, § 343, p. 204); importa subrayar cómo esta apertura se da, en este nivel de los escritos nietzscheanos, en el horizonte señalado por el anuncio de la «muerte de dios» (cf. § 125, pp. 129-130). Pero la referencia a este «espacio» está ya presente en Nietzsche antes de la declaración explícita de este anuncio: «¿Y dónde queremos llegar? ¿Más allá del mar? ¿A donde nos arrastra esta poderosa acidez, más fuerte que cualquier otro deseo? ¿Por qué precisamente en esa dirección, hacia donde hasta hoy se han puesto todos los roles de la humanidad? ¿Tal vez un día se dirá de nosotros que, volviendo la proa a occidente, también esperaríamos alcanzar unas Indias, pero que nuestro destino fue naufragar en el infinito? O bien, ¿hermanas? O bien». (*Aurora. Pensieri sui pregiudizi morali*, en *Opere*, vol. V, tomo I, § 575, p. 269). Una imagen parecida del concepto de «espacio abierto» mostrada como referencia a la superficie del mar se puede encontrar en P. VALÉRY, estrofa n° 23 de *El cementerio marino*.

2. LA IRONÍA SOCRÁTICA

Según Strauss, cuando se quiere comprender a Platón, «mucho, por no decir todo, parece depender de qué cara sea la *ironía socrática*»³⁰, pues ésta contribuye a formar la *superficie* del filosofar platónico, que no es sino el problema que se nos presenta frente al texto del filósofo ateniense: Platón, en los *Diálogos*, no habla jamás en primera persona, sino siempre por medio de sus portavoces, de aquéllos a quienes confía su propio pensamiento³¹. Este papel es representado por excelencia por Sócrates, y «es una de las prerrogativas de Sócrates el ser un maestro de la ironía»³². Según Strauss, esto hace que la aproximación al texto platónico sea problemática de por sí, quedando tal texto como un enigma abierto³³, porque «hablar por mediación de un hombre conocido por su ironía equivale en apariencia a no afirmar nada»³⁴. El uso de la ironía por parte del Sócrates platónico parece traducirse, para Strauss, en la adaptación en forma de diálogo del «conocimiento del no saber», proponiendo un interrogatorio ineludible y un positivismo frustrado del discurso socrático que de por sí excluye la enseñanza directa³⁵.

30 L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 51 (la cursiva es mía); 'The spirit of Sparta or the taste of Xenophon', *Social research*, VI, 1939, pp. 504; 508, donde comienza a aproximarse al tema de la ironía en los clásicos griegos, a la que ya había apuntado en un escrito previo, en relación a las Leyes de Platón ('On Abravanel's philosophical tendency and political teaching', en *Isaac Abravanel. Six Lectures*, ed. by J. B. Trend and H. Loewe, Cambridge University Press, Cambridge, 1937, pp. 93-129; ahora en *Gesammelte Schriften*. Band 2, pp. 195-232, con particular atención a p. 198). También en Nietzsche, que siempre parece estar de algún modo presente en la reflexión straussiana, la ironía socrática parece ser entendida como superficie ligada a la profundidad: «Creo percibir que Sócrates era profundo – su ironía era, ante todo, necesidad de mostrarse superficial para poder relacionarse en general con los demás». (F. W. NIETZSCHE, *Frammenti Postumi 1884-1885*, en *Opere*, vol. VII, tomo III, 34 [148], p. 148).

31 Cf. L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 50; Strauss deja abierta la cuestión del reverso total o parcial, del pensamiento platónico de los Diálogos, esto es, parece no interesarse por el problema de las llamadas «doctrinas no escritas de Platón». El autor de este escrito considera que el modo en que Strauss entiende la forma del diálogo platónico, considerada de por sí, excluye la posibilidad misma de proponer tal cuestión: el diálogo, en su forma peculiar, es para Strauss, como se verá, la filosofía de Platón. Esto no es ápice para que Strauss, aun no mostrándose interesado en lo que pueda referirse a Platón como una labor filosófica sobre los testimonios de sus discípulos, de todos modos lea los diálogos con particular atención a lo que en ellos no se dice explícitamente, lo que queda enmascarado, lo que se impone como problema al lector. El interés de Strauss por comprender la ironía socrática viene dictado también por este problema.

32 L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 50; cf. PLATÓN, *República*, 337a; *Banquete*, 216e; *Apología de Sócrates*, 38a.

33 Cf. L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 55.

34 *Ibidem*, pp. 50-51.

35 La *República* parece contradecir tal afirmación, pues en ella Sócrates formula auténticas propuestas políticas. En la lectura de Strauss esta contradicción es puesta de relieve: «La República parece ser un diálogo en el que la verdad es declarada, un diálogo dogmático; pero, puesto que la verdad expuesta sobre la base de testimonios sorprendentemente insuficientes, nos inclina

La ironía es, por definición, un *disimulo* o un cierto tipo de falsedad³⁶, en la medida en que «no dice» o, más bien, «no afirma», que se caracteriza, por tanto, esencialmente como *negatividad*: la ironía socrática se entiende como respuesta a lo imposible de una definición positiva y exacta que satisfaga por entero la pregunta que pende sobre un determinado argumento, definición ésta que, de hecho, difuminaría la evidencia del carácter problemático del todo: para Strauss, proceder por afirmaciones resulta dogmático e inadecuado a la expresión filosófica, mientras que la naturaleza negativa propia de la ironía permite expresar una verdad *parcial*, es decir, referida a las partes del todo que se nos muestran a través de las opiniones de los hombres. La ironía permite, pues, reiniciar constantemente la búsqueda de las raíces, puesto que en sí misma no pretende agotar la condición problemática del todo, que se impone por su propia evidencia.

La ironía socrática, en cuanto simulación, es en esencia una máscara³⁷, pero de un tipo del todo peculiar: de hecho, se caracteriza como «*ocultación noble del propio mérito, de la propia superioridad*. Podríamos decir que en ella consiste el trato particular del hombre superior»³⁸. El hombre irónico es aquél

a decir que la República es de hecho tan aporética como los llamados diálogos aporéticos». (L. STRAUSS, *The City and Man*, pp. 105-106). Este juicio de Strauss será aquí considerado justificado por sí mismo, ya que su defensor exigiría un análisis completo de la interpretación que del diálogo hace el filósofo alemán, examen que trasciende las posibilidades de este escrito.

36 Cf. p. 51 con R. SCHAEFERER, 'Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique', *Revue de métaphysique et de moral*, XLIX, 1941, p. 184.

37 Los portavoces de Platón, y Sócrates en particular, pueden ser vistos ellos mismos como máscaras: la ironía socrática es la máscara con que el propio Platón se cubre (cf. P. HADOT, *Esercizi Spirituali e filosofia antica*, trad. de A. M. Marietti, Einaudi, Torino 1988, p. 91), es un rasgo particular de Sócrates del que Platón se apropia (cf. F. W. NIETZSCHE, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, en *Opere*, vol. VI, tomo III, p. 329).

38 L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 51, la cursiva es mía. Sobre la necesidad de la máscara por parte del hombre superior para no irritar a los mediocres es de rigor la referencia a Nietzsche: «La mediocridad como máscara: la mediocridad es la máscara más lograda que pueda ponerse el espíritu superior, puesto que no hace pensar a la gran masa, esto es, a los mediocres, que se trate de una máscara; y, sin embargo, aquél la emplea precisamente por ellos, para no irritarlos y, no pocas veces, más bien por compasión y bondad». (NIETZSCHE, *Umano troppo umano. Un libro per spiriti liberi*, Parte Segunda, *Il viandante e la sua ombra*, 175, en *Opere*, vol. IV, tomo III, p. 206). Para una referencia directa con la máscara nietzscheana y la máscara irónica de Sócrates cf. E. BERTRAM, *Nietzsche. Per una mitología*, a cargo de M. Keller y L. Ritter Santini, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 221-246 y 391-426. Para el mismo tema del enmascaramiento irónico de Sócrates, donde el encuentro con Nietzsche siempre es importante para una más amplia reflexión que hace el autor a cogliere la apertura a la implicación de esta temática che nella lettura di Strauss gioca un ruolo importante, cf. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, 87-117, donde el discurso viene ampliado en referencia a los estudios sobre la ironía de Kierkegaard (cf. S. KIERKEGAARD, *Sul concetto di ironia in riferimento costante a Socrate*, a cargo de D. Borso, Guerini, Milano 1989).

que oculta su mérito disminuyéndolo ante los demás³⁹, ante la mayoría⁴⁰: en propiedad, la ironía es la máscara de méritos poco comunes y evidentes⁴¹, aquéllas que parecen más inaccesibles a la mayoría de los hombres, por este motivo, según Strauss, la ironía es, en un sentido más elevado, disimulo de la superioridad marcada que distingue a un hombre entre los demás: es la máscara de la «superioridad de la sabiduría»⁴². Partiendo de este discurso, Strauss pone de relieve cómo el uso de la ironía implica de por sí una diferencia de rango entre quien hace uso de ella y quien la sufre, en nuestro caso, entre Sócrates y sus interlocutores. Esta diferencia se manifiesta en la sabiduría, entendida en un sentido peculiar, que distingue a Sócrates del resto de los participantes en el diálogo por un «conocimiento del no saber», en el reconocimiento del carácter problemático del todo en su heterogeneidad. Sócrates disimula tal conocimiento mediante la autoinfravaloración irónica, fingiendo hacer propias las convicciones del interlocutor y después llevándolo a admitir poco a poco todas las consecuencias de su postura hasta mostrar la evidencia de lo contradictorio de la misma⁴³.

La ironía socrática se configura, por tanto, como premisa del camino que el filósofo ateniense hace recorrer a sus interlocutores, luego es también necesaria para el mismo procedimiento dialéctico que caracteriza la filosofía de Platón. Entendiendo de esta manera el papel que asume la ironía en el Sócrates platónico, Strauss puede afirmar que Platón nos ha proporcionado en efecto una enseñanza, que no es otra que «vivir como Sócrates enseña a vivir»⁴⁴, lo que no significa que Platón nos proponga un *modelo socrático* a imitar⁴⁵, ni, aún menos, que en Sócrates se pueda concretar una transmisión de nociones a sus interlocutores⁴⁶, sino que más bien guía, por mediación de Sócrates, al lector de sus escritos hacia el camino de la búsqueda del fundamento, esto es, a filosofar.

Hemos visto que la ironía, en cuanto enmascaramiento de una superioridad, implica en sí misma un rango distinto entre los participantes en la discu-

39 Cf. ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 1108a 19-22.

40 Cf. 1124b 29-31.

41 Cf. 1127b 22-31.

42 L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 51.

43 Valga como ejemplo PLATÓN, *Protágoras*, 361a; cf. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, pp. 95-96, donde la ironía socrática viene indicada explícitamente como «ironía dialéctica».

44 L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 51.

45 *Ibidem*. Para Strauss tal cosa resultaría absurda considerando que Sócrates poseía un daimon que no nos es dado tener. Strauss no entra, sin embargo, en la discusión sobre la condición específica del demonico en Sócrates.

46 Cf. PLATÓN, *Apología de Sócrates*, 21d; sobre este punto específico cf. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, cit., p. 97.

sión, sin embargo, según Strauss, esta diferencia se manifiesta en el diálogo siguiendo una articulación más compleja; de hecho, Strauss hace notar cómo el uso de la simulación irónica por parte de Sócrates se diferencia en consecuencia frente a sus diversos interlocutores⁴⁷: si ante algunos se limita a exponer las opiniones más comunes y aceptadas acerca de un determinado argumento, en presencia de otros, por el contrario, rechaza emitir cualquier tipo de juicio definido, pudiendo sólo plantear continuas preguntas en torno al argumento en cuestión sin aportar ninguna respuesta⁴⁸. En esta parte de su discurso, Strauss no parece interesarse particularmente por especificar esta diferencia, sino que, más bien, le interesa subrayar, a la luz de la misma, la distinción en el diálogo de los diversos caracteres de los interlocutores: «si la ironía se relaciona, en esencia, con el hecho de que existe un orden natural de rango entre los hombres [que puede discernirse por la mayor o menor disposición de Sócrates a seguir su camino y, por tanto, por tener una naturaleza más o menos apta para filosofar], síguese que la ironía consiste en el hecho de *hablar de distinta manera a diferentes tipos de personas*»⁴⁹. Al poner de relieve todo esto, Strauss subraya la posición central de la cuestión de la forma en que los *Diálogos* de Platón se expresan; según Strauss, por tanto, es preciso para comprender por entero la filosofía de Platón centrar la atención en el diálogo como *forma* de la expresión filosófica, lo que significa que el ejercicio filosófico como tal es inseparable del problema de su expresión, en el caso de Platón resulta ser un ejercicio de escritura que imita la forma de la comunicación oral.

3. EL DIÁLOGO COMO LUGAR DE DISCUSIÓN DE LA RELACIÓN ENTRE COMUNIDAD POLÍTICA Y FILOSÓFICA

«No se puede comprender la enseñanza platónica si no se sabe qué sea el diálogo platónico, esto es, no puede separarse la comprensión de tal ense-

47 «Siempre irónico: es una sensación deliciosa observar a tan veraz pensador, pero es aún más satisfactorio descubrir que todo esto no es sino fachada, y que lo que él desea en el fondo, y de un modo nobilísimo, es alguna otra cosa. Yo creo que la magia de Sócrates está precisamente ahí: tenía un alma, y detrás de ella otra, y tras esta aún otra más. Jenofonte se quedó en la primera, Platón en la segunda, y a la tercera llegó, de nuevo, Platón –aunque un Platón con su segunda alma. El mismo Platón es un hombre de muchas cavernas y fachadas». (F. W. NIETZSCHE, *Fragmentos póstumos 1884-1885*, 34 [66], p. 119). Para la relación entre Platón y Nietzsche, de por sí problemática y de difícil interpretación, cf. F. GHEDINI, *Il Platone di Nietzsche: genesi e motivi di un símbolo controverso*, Edizione Scientifiche Italiane, Nápoles, 1999, con particular atención a las pp. 10 y 192, en las que se hace referencia a la reflexión straussiana como horizonte en que los dos filósofos son en cierta manera asemejables.

48 Cf. L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 51.

49 *Ibidem* (la cursiva es mía); cf. PLATÓN, *Los rivales*, 133d 8-e 1, 134c 1-6.

ñanza de la comprensión de la forma en que se presenta; se debe prestar tanta atención al «cómo» como al «que» y, en todo caso, en origen se debe dar aún mayor importancia a la forma más bien que a la «sustancia», puesto que el significado de esta última depende de la forma⁵⁰; una vez más, el *nexo* no puede alcanzarse si no es a través de la *superficie*. Para Strauss, el problema de la forma que toma el diálogo, entendida propiamente como *cuestión literaria*, es ineludible por parte de quien afronte como problema la misma filosofía de Platón, de quien aspire a comprenderla, y, sobre este punto, el análisis de Strauss se dirige a aquello que de Platón literalmente se nos *presenta*. Strauss pone la cuestión del «cómo» al mismo nivel del «qué», esto es, se pregunta qué sea el diálogo platónico entendido como forma expresiva⁵¹; tal modo de proceder se justifica si se considera la así llamada *cuestión literaria*, es decir, el problema de la representación dialógica en que se muestran los escritos de Platón, entendida en propiedad como problema de la *forma-diálogo*, y por tanto poniendo en observación la comunicación entre los hombres.

La comunicación puede ser entendida como medio para la vida en común; en su forma más elevada, la comunicación es el hecho de vivir en común, de lo que se infiere que el estudio de la cuestión literaria es, por consiguiente, parte esencial del análisis de la comunidad política⁵². La comprensión del diálogo, entendido como forma de la filosofía platónica, se manifiesta en tal modo esencial en el momento mismo en que se pretende poner en estudio la comunidad política como tal; pero no sólo esto: lo que ante todo tiene lugar en cada uno de los diálogos de Platón es una búsqueda común de la verdad conducida por los diversos interlocutores: «La búsqueda común, que tiene lugar por medio de la comunicación; el estudio de la cuestión literaria es entonces una parte importante para la propia comprensión de la filosofía como tal»⁵³. En la lectura del filósofo alemán, el diálogo no es en Platón mera superestructura, sino la esencia misma de la indagación: Strauss reconoce un profundo nexo entre representación dialógica y procedimiento dialéctico, y advierte que en Platón no se encuentra la persecución de la verdad sino en el horizonte de la búsqueda y de la conciencia propio de cualquier auténtico diálogo, de todo lo cual se sigue que, para Strauss, interrogarse sobre la forma del diálogo pla-

50 L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 52; cf. F. E. D. SCHLEIERMACHER, *Introduzione a Platone*, trad. de G. Sansonetti, Morcellina, Brescia 1996, p. 55: «[en la filosofía de Platón] forma y contenido son inseparables y toda afirmación debe ser entendida sólo en su lugar, con los vínculos y las limitaciones con que Platón la ha expuesto».

51 Cf. L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 52.

52 *Ibidem*.

53 *Ibidem*; cf. S. ROSEN, *Introduzione alla Repubblica di Platone*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1990, p. 8 (el texto es la transcripción de tres de las cinco lecciones escritas en Pisa por este autor, de las cuales no se especifica si se trata de una traducción).

tónico asume el significado más amplio de relacionar la filosofía con la comunidad política: «La cuestión literaria, entendida en propiedad, es la cuestión de la relación entre comunidad política y filosofía»⁵⁴.

Dando un paso atrás en nuestro discurso, es de notar que la cuestión de la relación entre comunidad política y filosofía se encuentra ya implícitamente contenida en la articulación *irónico-dialéctica* del camino que Sócrates hace recorrer a sus interlocutores; de hecho, si Sócrates, a través de la máscara de la autoinfravaloración irónica, asume como propias las opiniones y las convicciones de sus compañeros de diálogo, para después mostrar lo contradictorio e insuficiente de las mismas, ello quiere decir que se apropia de todo el sistema de valores y convenciones aceptadas que constituyen el sustrato del interlocutor, para después llevarlo ante la evidencia de su carácter contradictorio; por tanto, en sentido más amplio, podría decirse que lo que Sócrates refuta en los diálogos platónicos son las diversas opiniones de la comunidad política que ante él se despliega, incluso aquéllas más comunes y aceptadas⁵⁵ (como podrían ser las leyes), fundamento estructural de un determinado modo de vivir en común; de todo lo cual se infiere que ya en la forma *irónico-dialéctica* de los *Diálogos* de Platón está contenida la cuestión de la relación entre comunidad política y filosofía, y que tal relación es de por sí conflictiva y problemática. Por otro lado, al contener esta relación, el diálogo de Platón deja entrever lo imposible de una definitiva *escisión* entre filosofía y política, subrayando en ella más bien, una *tensión* irresoluble.

4. LA ESCRITURA COMO PROBLEMA

Desde el momento en que Strauss afronta el problema del diálogo como forma literaria, no puede dejar de asumir la consecuente condición problemática intrínseca que Platón reconoce en la escritura: «La escritura [...] tiene algo de poderoso y, en verdad, de similar a la pintura. Las creaciones de la pintura se nos muestran como objetos vivos, pero, si se les dirige alguna pregunta, permanecen en venerable silencio; lo mismo puede decirse de los discursos: podría creerse también que nos hablan como si hubiese en ellos algún tipo de pensamiento propio, pero si se les interroga sobre algo de lo que dicen con la intención de aprenderlo, este algo suena siempre y solamente del mismo modo, y, una vez que se ha escrito, el discurso circula por todas partes, acabando en manos de quien es competente tanto como en las de quien no tiene nada que ver con él, sin saber a quién debe hablar y a quién no; si, final-

⁵⁴ L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 52; cf. S. ROSEN, *Introduzione alla Repubblica di Platone*, p. 15.

⁵⁵ Cf. P. HADOT, *Esercizi spirituali e filosofia antica*, pp. 96, 99.

mente, es injustamente ofendido o ultrajado, siempre necesita de la ayuda del padre, puesto que no es capaz ni de defenderse por sí solo ni de venir en socorro de sí mismo»⁵⁶.

Strauss, en explícita referencia a este pasaje del *Fedro*, subraya cómo, al menos en apariencia, resulta paradójico el hecho de que Platón, al escribir los *Diálogos*, se confíe a la palabra de Sócrates, quien no escribe nada, y al que confiere el papel de portavoz de una crítica tan profunda a la escritura de sí⁵⁷. Según Strauss, sin embargo, este contrasentido se aclara inmediatamente apenas se considera adecuadamente el papel de la ironía socrática en los escritos de Platón. Legados a este punto, la cuestión central se revela como la comprensión del modo en que los escritos de Platón puedan considerarse libres de los defectos esenciales de la escritura tal como los define Sócrates. Las escrituras en general son de por sí defectuosas porque dicen lo mismo, indistintamente, a cada uno de los lectores; antes hemos visto, sin embargo, cómo la ironía, desplegada en el seno del diálogo platónico, permite a Sócrates replicar en modos distintos a los distintos interlocutores: el diálogo platónico dice, pues, cosas diferentes a diferentes personas, no accidentalmente, como hace cualquier escrito, sino a través de una precisa arquitectura que lo permite, vale decir por medio de una ironía radical⁵⁸.

Por añadidura, Strauss advierte: «El diálogo platónico, si se lee apropiadamente, revela que posee la flexibilidad y adaptabilidad de la comunicación oral»⁵⁹. Si se siguen hasta el fin las indicaciones del *Fedro*, éstas se traducen en afirmar que el objetivo específico de una buena escritura debe ser hablar a algunos lectores y permanecer silenciosa ante otros. Para comprender cómo Strauss reconoce en efecto esta capacidad en los escritos platónicos, debemos seguirlo en esta posterior especificación: «Un escrito es bueno si se ajusta a la «necesidad logográfica», a la necesidad que debiera regir la escritura del discurso: toda parte del discurso escrito debe ser necesaria para el conjunto; el lugar en que se sitúa cada parte es aquél en que es necesario que esté; en pocas palabras, el buen escrito debe asemejarse al animal sano que puede desempeñar bien su trabajo»⁶⁰.

La conexión entre estos dos puntos de la interpretación straussiana se encuentra al retomar la cuestión, tratada anteriormente, de las diferentes posturas de Sócrates ante los distintos interlocutores en los *Diálogos*. Resulta útil

56 PLATÓN, *Fedro*, 275d-e; cf. 274c y siguientes: el mito de Theuth. Para el tema de la escritura en Platón cf. C. SINI, *Filosofía e scrittura*, Bari 1994.

57 Cf. L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 52.

58 Cf. pp. 52-53.

59 *Ibidem*, p. 53.

60 *Ibidem*.

al respecto dirigirse, como hace Strauss, a Jenofonte, quien reconoce en Sócrates un doble arte de la conversación: frente a quien lo contradice oponiéndole la propia opinión, él vuelve constantemente al asunto que caracteriza toda la disputa, elevando la cuestión del «¿qué es?» hasta que es considerada por el citado sujeto; de esta manera, la parcialidad de cada *endoxon* resulta evidente a cada uno de los interlocutores, de modo que la búsqueda de la verdad pueda continuar en común; sin embargo, ante el simple oyente, Sócrates parece limitarse a exponer las opiniones más comunes sobre el argumento, produciendo un consenso entre los auditores⁶¹. «Sócrates, [...] no se dirigía del mismo modo a todos los hombres, sino que agrupaba de manera distinta, por un lado, a los hombres dotados de una buena naturaleza, por los que sentía una natural predilección, y, por otro, a aquéllas carentes de esta condición. Los hombres que poseen una buena naturaleza son aquéllos más dotados: los que aprenden con rapidez, tienen buena memoria y se sienten deseosos de aproximarse a todas las cuestiones que merecen ser investigadas. No es de extrañar que Sócrates haya intentado guiar a quienes estaban en condiciones de dirigir el pensamiento hacia la verdad y que haya llevado a los demás al consenso en torno a opiniones saludables o que los haya dejado con las propias opiniones: el Sócrates de Jenofonte se comprometió en su más bella obra sólo con sus amigos o, más bien con sus «buenos amigos»⁶². Según Strauss, las mismas características pueden encontrarse en el Sócrates de la *República*, que afirma que sólo «entre amigos juiciosos se puede hablar con seguridad y tranquilidad de las cuestiones más importantes y más queridas»⁶³.

Si confrontamos todo lo antedicho con las indicaciones del *Fedro*, podemos concluir, junto con Strauss, que «el cometido específico de un escrito es ciertamente hablar, o revelar el camino hacia la verdad, a algunos mientras lleva a otros a opiniones razonables; el objetivo del texto es estimular a pensar a quienes por naturaleza están dotados para ello; el buen escrito alcanza su meta si el lector considera con atención la «necesidad logográfica» de cada parte, aunque sea pequeña o en apariencia insignificante, del mismo»⁶⁴.

61 Cf. JENOFONTE, *Memorabilia*, I 6. 14, IV 6.13-15; id., *Simposio*, 4.56-60. Cf. L. STRAUSS, *Xenophon's Socrates*, Cornell University Press, Ithaca/London, 1972, pp. 92-94, pp. 122-123.

62 *Ibidem*, pp. 53-54. A lo que Strauss añade: «No hay ningún diálogo de Platón entre hombres que sean, o que puedan ser considerados, iguales» (ivi, p. 55). Cf. M. FOUCAULT, *Discorso e verità nella Grecia antica*, trad. de A. Galeotti, Roma, 1998, p. 93.

63 PLATÓN, *República*, 450d10-e 1.

64 L. STRAUSS, K, p. 54. Nótese como Strauss ponga en juego el papel del lector mismo de Platón (cf. C. ALTINI, L. STRAUSS. *Linguaggio del potere e linguaggio della filosofia*, Il Mulino, Bologna, 2000, p. 82), que es dirigido hacia la vía de la búsqueda de la verdad, sin que por ello le sean dadas pretendidas verdades establecidas.

5. LA REPRESENTACIÓN DIALÓGICA COMO ESCRITURA AUTÉNTICAMENTE FILOSÓFICA

Se hace indispensable al llegar a este punto referirse directamente a lo que Strauss llama *necesidad logográfica* para comprender cómo ésta se manifiesta de modo explícito en la estructura representativa del diálogo, en su condición de dramatización⁶⁵. De hecho, según Strauss, la flexibilidad que el diálogo, como forma literaria que es, debe poseer para ser un buen escrito, reside también en la forma representativa en que proceden las acciones de los interlocutores: las palabras de éstos deben ser leídas a la luz de sus silencios y sus actos, y, sobre todo, a la luz de la situación y desarrollo del diálogo en su totalidad⁶⁶. «Comprender los discursos a la luz de los hechos significa advertir cómo el tratamiento filosófico del tema filosófico se modifica en función de las circunstancias y los individuos o se transforma en un tratamiento retórico o poético, o también recuperar el implícito tratamiento filosófico del explícito tratamiento retórico o poético. [...]. Nada es accidental en un diálogo de Platón; cada elemento es necesario en el lugar en que se encuentra»⁶⁷.

Según Strauss, el diálogo platónico se basa, en esencia, en una peculiar falsedad, esto es, en una auténtica eliminación de la actuación de la causalidad en la escena representada. La *necesidad logográfica*, sobre la que se construyen los *Diálogos*, no deja lugar al «azar»: la representación dialógica, considerada como una *puesta en escena* por parte de Platón, hace posible un *enmascaramiento* del escrito que de por sí determina una distinción entre aquéllos que se le aproximan; de hecho, por medio de este fingimiento, Platón guía al lector particularmente *atento*, aquél capaz de comprender por entero el paso por la *superficie* del diálogo, es decir, por su condición de *forma teatral*, en dirección al *fundamento* del texto, esto es, lo que para la mayoría pasa desapercibido.

Strauss argumenta su interpretación profundizando en la conexión entre los *Diálogos* de Platón y el teatro griego. Tal vínculo es tomado en consideración por parte de Strauss a partir del análisis de la *imitación poética* que Sócrates realiza en el tercer libro de la *República*⁶⁸, de la que surge la idea de que, al estar fundamentalmente basadas sobre la *mimesis*, tragedia y comedia

65 Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, 1448 a 24-1448 b 3, donde el término drama se hace derivar del dórico dran que equivale, según el estagirita, a aquéllo que los atenienses indican con pratein; dramatización, según estas indicaciones, resulta, por tanto, ser la imitación de un acto (cf. 1448 a 1; ivi, 1450 a 3-5).

66 L. STRAUSS, *The City and Man*, p. 129.

67 *Ibidem*, 60.

68 *Ibidem*. Aristóteles identifica los diálogos socráticos, entendidos como auténtico género literario, con la tragedia y con la comedia, considerándolas formas diversas de mimesis praxeos, esto es, diversos tipos de imitación de acciones (cf. ARISTÓTELES, *Poética*, 1447 b 11; ivi, 1448 a 1).

se encuentran exactamente en el mismo plano⁶⁹, es por esto que el hecho de que la forma literaria empleada por Platón sea en esencia *imitación* de un diálogo oral (y de la actuación de los diversos interlocutores) nos lleva a la cuestión de la proximidad del diálogo platónico a la tragedia y a la comedia. Dentro de esta relación, Strauss destaca un nexo más marcado con la comedia, en primer lugar por parte de elementos *superficiales* reconocibles en los diálogos: si se considera el llanto de algún modo ligado a la tragedia, mientras que la risa se relaciona con la comedia, se debe subrayar que Sócrates no nos es presentado, ni siquiera una vez, en acto de llorar, mientras que sí se conoce su risa⁷⁰; además, Strauss considera la *República* como una auténtica respuesta a las comedias de Aristófanes que contiene, como toda reacción, muchos rasgos de objeto de sus críticas, lo que queda claro si se la confronta con la *Ecclesiazuse*: «las propuestas políticas de la *República* están basadas en las invenciones poéticas en que se funda la *Ecclesiazuse* de Aristófanes. El completo comunismo, no sólo respecto a la propiedad, sino también respecto a las mujeres y las hijas, se introduce en la *República* con argumentos tomados al pie de la letra de la *Ecclesiazuse* de Aristófanes»⁷¹. De este modo resalta Strauss la coincidencia de argumentos que subsiste entre el diálogo platónico y la comedia aristofánica, coincidencia que se explica de todos modos a un nivel, una vez más, *superficial* del escrito, puesto que entre ambas obras Strauss reconoce diferencias fundamentales⁷²: «Hay una diferencia fundamental entre la ciudad mejor de la *Asamblea de las mujeres* y la de la *República*. Platón sostiene que el completo comunismo reclama como vértice o, más bien, como fundamento, el gobierno de la filosofía, a propósito de la que Aristófanes no dice nada».

Para atravesar del todo esta *superficie*, que ha puesto de relieve el nexo entre diálogo platónico y comedia, en dirección a una problematización radical de toda la obra del filósofo griego, Strauss emplea una generalización a partir del reconocimiento del carácter imitativo propio de los *Diálogos* que lo lleva a destacar la importancia de este vínculo para una correcta comprensión de Platón: «La obra de Platón consiste en numerosos diálogos porque imita la multiplicidad, la variedad, la heterogeneidad del ser. Los diversos diálogos

69 Cf. PLATÓN, *República*, 394b6-c2.

70 Cf. PLATÓN, *Fedón*, 115c5. Cf. JENOFONTE, *Apología de Sócrates*, 28.

71 L. STRAUSS, 'The problem of Socrates', p. 125. Cf. *The City and Man*, p. 61. El comentario paralelo de Strauss se basa en la confrontación de ARISTÓFANES, *Ecclesiazuse*, 558-567, 590-591, 594-598, 606, 611-614, 635-643, 655-661, 673-674, 1029 con PLATÓN, *República*, 442d10-443a7, 416d3-5, 417a6-7, 464b8-c3, 372b-c, 420a4-5, 457c10-d3, 461c8-d2, 465b1-4, 464d7-e7, 416d6-7, 493d6. Son otras posibilidades y confrontaciones: PLATÓN, *República*, 551c2, con ARISTÓFANES, *Tesmofoiazuse*, 151; PLATÓN, *República*, 452b6-c2, 473d5, con ARISTÓFANES, *Lisistrata*, 676-678, 772.

72 L. STRAUSS, 'The Problem of Socrates', p. 125.

forman un *kosmos* que imita oscuramente el *kosmos* que no es perfectamente cognoscible en sí; el *kosmos* platónico imita o reproduce su modelo para hacernos conscientes de la imposibilidad de conocer el modelo y para ayudarnos a articular esta naturaleza inexplicable. Los diálogos son muchos porque el todo reúne muchas partes, pero cada uno de ellos no es un capítulo de una enciclopedia de las ciencias filosóficas o de un sistema de filosofía, y menos aún el vestigio de un momento del desarrollo de Platón, sino que cada diálogo afronta una parte, mostrando la verdad de la misma; pero la verdad de una parte es una verdad parcial, una media verdad. Cada uno de los diálogos, nos aventuramos a sostener, abstrae de algo más importante en la dirección del objeto principal del diálogo. Si esto es así, este objeto principal tal como es presentado en el diálogo resulta, estrictamente hablando, imposible; pero lo imposible —o al menos cierto tipo de imposible— si es tratado como posible es, en el más alto sentido, ridículo o, en referencia a todo lo antedicho, cómico: el fundamento de toda comedia de Aristófanes es algún imposible de ese tipo; el diálogo platónico lleva a cabo lo que podría pensarse que hubiese hecho Aristófanes»⁷³.

La estrecha relación entre la comedia y los *Diálogos* evidenciada por Strauss reside, por tanto, en un nivel más profundo que el de la consonancia de argumentos o el de la risa de Sócrates. Dicho nexos parece tener el carácter de una necesidad derivada de las dificultades expresivas internas al discurso filosófico, dificultades que Strauss reconoce como procedentes de la naturaleza misma del filósofo; tal lazo, como expresión de un enmascaramiento, reafirma la necesidad por parte del filósofo de hacer suya una forma expresiva que excite en sí misma todo carácter dogmático, lo que se concreta en la exposición de una verdad siempre parcial, nunca absoluta, de una verdad jamás alcanzada o poseída que obliga de nuevo a continuar la búsqueda a quienes la persiguen. Para Strauss la forma expresiva típica de la comedia aristofánica cumple, en los escritos platónicos, justamente este objetivo.

Por los motivos expuestos, la comprensión del sentido de la investigación filosófica dirigida por Platón pasa necesariamente a través de los elementos que en este escrito he intentado poner de manifiesto. La ironía socrática y el carácter *dramático* de los *Diálogos* son, según Strauss, precisamente los elementos que permiten a la escritura de Platón no traicionar el ejercicio filosófico que en ella subyace; no sólo eso: tales elementos consienten a los *Diálogos* platónicos proponerse como auténtico filosofar, más allá de los límites que el propio Platón reconoce en la escritura.

Traducción de Carlos Valero

73 L. STRAUSS, *The City and Man*, pp. 61-62.