

América, Platón y el alma del hombre bajo la democracia Allan Bloom y la crítica straussiana de la cultura¹

Till Kinzel

En todo reaccionario Platón resucita
NICOLÁS GÓMEZ DÁVILA

El libro de Allan Bloom (1930-1992) por el que se hizo famoso, *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, es un libro muy notable y sorprendente, filosóficamente presuntuoso, al mismo tiempo que un brillante fuego de artificio retórico de crítica de la cultura, apasionado y agudo, polémico y, además, notablemente personal y confesional. Al principio el libro fue acogido de forma amistosa, incluso con entusiasmo: el título, introductivo, enérgico y dramático, con su tono de pesimismo cultural, debió de contribuir a ello de forma importante. Pero pronto se alzó una crítica mordaz contra Bloom que ha durado hasta hoy. Su libro se convirtió en un *best-seller* de gran éxito, sin precedentes para una obra de este tipo, que alcanzó en poco tiempo el número uno de la lista del *New York Times* y permitió a su autor por primera vez una existencia libre de deudas. Una vida no sólo filosófica: una prueba representativa de ello es la novela sobre Bloom inspirada en la realidad que apareció en el año 2000, *Ravelstein* de Saul Bellow, que ha renovado el debate sobre Bloom y su pensamiento. Esta fascinante novela alude en muchos pasajes, junto a numerosas indicaciones sobre Platón y Sócrates de un evidente iniciado, al profesor más importante de Bloom, que aquí aparece con el nombre de Felix Davarr, y cuyos libros el narrador en primera persona Chick, el *alter ego* de Bellow, estudió voluntariamente para entender mejor a su amigo Abe Ravelstein/Allan Bloom: «Ravelstein had been a pupil or, if you prefer, a disciple of Davarr. You may not

1 Descripciónes detalladas sobre Allan Bloom y Leo Strauss se encuentran en mi libro *Platonische Kulturkritik in Amerika. Studien zu Allan Blooms 'The Closing of the American Mind'*, Schriften zur Literaturwissenschaft, 18, Duncker & Humblot, Berlin, 2002. Un punto de partida correcto y breve para confrontar a Strauss y Bloom se encuentra en W. NIGORSKI, 'Allan Bloom: Strauss, Socrates, and Liberal Education', en *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, ed. by K. L. Deutsch and J. A. Murley, Rowman & Littlefield, Lanham, 1999, pp. 205-219.

have heard of this formidable philosopher. His admirers say that he *is* a philosopher in the classical sense of the term. (...) Ravelstein talked so much about him that in the end I was obliged to read some of his books. It had to be done if I was to understand what Abe was all about»². Más adelante, entiende muy bien que, de hecho, el movimiento intelectual de Bloom, en su más profunda intención, no puede ser entendido sin el conocimiento de la obra de Leo Strauss, a favor de la cual está Davarr (del hebreo «palabra»).

Sin duda, uno de los fenómenos más sorprendentes en el ámbito de la vida espiritual americana es que el pensamiento de uno de los profesores hasta entonces más oscuros de ciencias políticas, de origen germano-judío, jugara un papel no carente de importancia en las controversias académicas y políticas de los años ochenta y noventa. Este profesor, llamado Leo Strauss —Allan Bloom le debía los impulsos más importantes de su vida intelectual y debió de tomar prestadas de él muchas de sus ideas³—, fue, junto con Hannah Arendt y Herbert Marcuse, uno de los tres teóricos alemanes de la política emigrados más influyentes en los Estados Unidos. Strauss ejerció una influencia peculiar sobre determinadas corrientes del conservadurismo intelectual americano, aunque esta influencia no fue en su día tan manifiesta⁴. Más tarde, con la publicación de *The Closing of the American Mind* de Allan Bloom en 1987, se dio a conocer poco a poco a un público más extenso la existencia de esta «otra herencia de los sesenta», la existencia de una peculiar escuela filosófica que se hizo conocida con el nombre de «straussismo», verdaderamente una *contradictio in adjecto*⁵. Dentro y fuera de las universidades americanas tuvieron lugar encendidos debates sobre la esencia y la bondad de la supuesta o real

2 S. BELLOW, *Ravelstein*, Viking, New York, 2000, p. 101.

3 Véase la cita de una carta de Bloom a Strauss en L. STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, SUNY Press, Albany, 1997, p. 1, así como *inter alia* A. BLOOM, *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990*, Simon & Schuster, New York, 1990, pp. 11-ss., 235-255.

4 Sobre el significado de Strauss para el conservadurismo americano, véase S. B. DRURY, *Leo Strauss and the American Right*, St. Martin's Press, New York, 1997; G. PARABOSCHI, *Leo Strauss e la destra americana*, Editori Riuniti, Roma, 1993; *Leo Strauss, the Straussians, and the American Regime*, cit.; T. KINZEL, 'Stand und Probleme der Erforschung des Konservatismus in Kanada', en *Stand und Probleme der Erforschung des Konservatismus*, hrsg. von C. von Schrenck-Notzing, Studien und Texte zur Erforschung des Konservatismus, Band 1, Duncker & Humblot, Berlin, 2000, pp. 195-216, 199-209; G. H. NASH, *The Conservative Intellectual Movement in America Since 1945*, ISI, Wilmington, 1998; T. V. MCALLISTER, *Revolt Against Modernity. Leo Strauss, Eric Voegelin, and the Search for a Postliberal Order*, University Press of Kansas, Lawrence, 1995.

5 Véase D. NOVAK, 'Philosophy and the Possibility of Revelation: A Theological Response to the Challenge of Leo Strauss', en *Leo Strauss and Judaism. Jerusalem and Athens Critically Revisited*, ed. by D. Novak, Rowman & Littlefield, Lanham, 1996, p. 188, n. 1. Véanse también las instructivas observaciones de A. BLOOM, *Love and Friendship*, Simon & Schuster, New York, 1993, p. 448.

teoría «straussiana», especialmente por lo que se refiere a la compatibilidad de esta teoría con la democracia americana, o simplemente con la democracia y el liberalismo. Strauss había criticado ya antes la corrupción del derecho natural a causa de las ideologías modernas como el positivismo jurídico y, en su libro sobre la época *Natural Right and History* (1953), había llevado a cabo una profunda revisión de los fundamentos filosóficos del liberalismo del siglo XX pervertido hasta el nihilismo⁶. La crisis de la democracia liberal como parte de la crisis de Occidente, de la inseguridad en las decisiones morales fundamentales, se convirtió en un estado permanente. La interpretación de Bloom del presente americano de los años ochenta como una crisis es la aplicación actual y en aspectos particulares sin duda idiosincrásica del modelo de interpretación articulado por Strauss. Una respuesta a la crisis de los fundamentos, que es posible en el ámbito moderado de la filosofía política, la vio Strauss en la lectura de los grandes libros, para iniciar así a ciudadanos inteligentes posible en una «aristocratización» a través de su confrontación con el «gran pensamiento» (Nietzsche), como medio contra la decadencia de la vida espiritual en la democracia de masas, contra la supremacía de la vulgaridad producida por el economismo reinante.

Leo Strauss se convirtió paulatinamente en un factor muy influyente en la historia espiritual americana y, al cabo, en su historia política, después de que en 1949, gracias al gran interés de Robert Maynard Hutchins, fuera llamado a la Universidad de Chicago, donde Bloom encontró en él un modelo, aunque incompleto, de lo que puede ser la universidad (*Closing*, 243-245)⁷. Al contrario que muchos emigrantes europeos, que concebían su estancia en los Estados Unidos sólo como una «forma de trasbordo en el viaje de vuelta a casa» y que no querían de ninguna manera unirse a la «bárbara burguesía de tinte americano», como hicieron los llamados pensadores de la Escuela de Frankfurt influidos por Marx y Nietzsche, Leo Strauss se había decidido de forma clara por la democracia liberal de los Estados Unidos, y su estudio fundamental sobre los orígenes de ésta llegó al corazón de sus alumnos (*Confronting*, 5 ss.)⁸.

La Constitución de los Estados Unidos, así como sus principios fundamentales, realzan de manera especial la pretensión de ser racional, por lo que Allan

6 Véanse las concisas y agudas explicaciones en el 'Vorwort zu einem geplanten Buch über Hobbes' de 1931, ahora en L. STRAUSS, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften-Briefe*, hrsg. von H. und W. Meier, Metzler, Stuttgart, 2001, pp. 201-214.

7 Véase W. H. MCNEILL, *Hutchins' University. A Memoir of the University of Chicago 1929-1950*, University of Chicago Press, Chicago, 1991.

8 A. HEILBUT, *Kultur ohne Heimat. Deutsche Emigranten in den USA nach 1930*, Rowohlt, Reinbek, 1991, pp. 194, 201 ss. Cf. W. BERNIS, 'Nero's Descendants', en *Crisis*, 7/12 (Diciembre 1989), p. 21.

Bloom vio que la mejor aportación para celebrar sus doscientos años era reflexionar sobre ella (*Confronting*, 1). El régimen americano no es para Bloom digno de protección y defensa primordialmente porque sea el propio, sino porque además es bueno y razonable. La particularidad política y filosófica de los Estados Unidos consiste en que lo particular y el bien —al menos en principio— coinciden en una medida nunca alcanzada hasta entonces. Lo no americano, quizás podría decirse así, es, en esta interpretación, la falta de pensamiento, pues el régimen americano, en todo caso para Bloom, se ha fundamentado no en la obediencia, sino en argumentos (*Confronting*, 2). Los fundadores de los Estados Unidos habrían desafiado al mundo en el campo de la razón, de manera que la investigación científica sobre los principios y la obra de los padres fundadores, por no hablar de la praxis actual de la política americana, no puede ser eliminada por antipatriota. Al seguir los principios del régimen americano, de ninguna manera se reniega de la razón; incluso Bloom llega a decir que este régimen puede afirmar de sí mismo que ha resuelto la tensión que antes se consideraba irresoluble entre ciudadanía del Estado y filosofía. El estudio del régimen americano, según Bloom, lleva así a través de «thoughtful citizens» a la cumbre de la filosofía (*Confronting*, 2). Strauss puso a disposición de sus alumnos el andamiaje espiritual y hermenéutico para alcanzar una suficiente autoconciencia escéptica, capaz incluso de rechazar la mediación académica para convertirse en una especie de escuela, a la manera las Escuelas de Filosofía antiguas, que emprendió la tarea de arreglar la Esparta que el destino les había asignado, o sea, la República Americana⁹. Se convirtieron así en la «most powerful conservative intellectual force in the academy», que ejerció una considerable influencia sobre los círculos intelectuales conservadores. Muchos estudiantes de Strauss y Bloom han ido a parar a posiciones muy influyentes en Washington, como se puede comprobar una y otra vez¹⁰.

El rechazo o la adhesión al libro de Allan Bloom *The Closing of the American Mind*, que sin duda hizo un poco más conocido que antes a Leo Strauss, demarcó la línea de lucha entre los diferentes combatientes o batallones en las llamadas *culture wars*, que no se limitaron de ninguna manera al ámbito de los sectores universitarios. Quienes defienden a Bloom, con apenas excepciones, se encuentran más generalmente en la derecha política; especialmente los críticos de la cultura conservadores asienten, por ejemplo, a la crítica de Allan Bloom a la cultura pop en forma de música rock. Sus críticos, por el contrario, se pueden situar más bien en la izquierda. Un alumno suyo, Clifford Orwin, cuenta que, durante la fase más encendida de la rebelión estudiantil en Har-

9 Cf. L. STRAUSS, 'Replies to Schaar and Wolin', en *American Political Science Review*, 57/1 (1963), p. 155, con ERASMO, *Adagia* II, 5, 1.

10 C. KESLER, 'Is Conservatism Un-American?', en *National Review*, 22 (1985), p. 28.

vard, uno de los dirigentes de la nueva izquierda le había advertido que los estudiantes de Bloom serían los primeros en ser fusilados en caso de que llegara la revolución¹¹. Bloom, así se cuenta, había tenido una especial fuerza de atracción entre los estudiantes de izquierda, aunque, después de haber promovido sus intereses filosóficos, se volvió a Rousseau, Platón y Aristóteles y con ello se alejó de la izquierda política. Werner Dannhauser, un viejo amigo de Bloom, señala que muchos, si no la mayoría, de los straussianos fueron alguna vez alumnos de Bloom¹². Teniendo esto en cuenta no es sorprendente que la toma de posiciones de la crítica de la cultura de Bloom fuera leída en muchos sentidos como prototipo del «strausismo» conservador. De todas maneras se debe tomar en serio la afirmación de Bloom de que él no es ni un conservador ni un liberal en el sentido de hoy (*Giants*, 17). Bloom es al mismo tiempo un crítico agudo de muchas de las ideas apreciadas por académicos de izquierda, como por ejemplo el feminismo, la nostalgia por los años sesenta, el relativismo (de los valores) cultural y moral, así como de algunas formas de leer literatura como la deconstrucción y el (post-)estructuralismo. Fue atacado duramente por eso, de manera que pudo decir con justicia de sí mismo: «Call me the first victim of political correctness»¹³. Bloom mismo interpretó sus propias experiencias como profesor en la turbulenta década de los sesenta y en los años siguientes no sólo desde puntos de vista de la política de entonces, sino en gran medida a la luz de sus lecturas de Platón (*Closing*, 381), pero también de Rousseau, Tocqueville, Nietzsche y otros. Pero sobre todo fue Leo Strauss, cuya lectura de los grandes libros encendida por el *eros* filosófico, quien había atraído a Bloom. Su gran opinión sobre la tarea de la educación —su benigna influencia sobre la democracia de masas para hacer de ella una democracia cualitativamente mejorada, una aristocracia universalizada— causó una profunda impresión en Bloom. Atrapado por la «magia de Platón» (Karl Popper) y al mismo tiempo liberado gracias a ese fascinante Platón de muchos de los prejuicios y opiniones de moda de su época, Bloom consiguió transmitir la inspiración tomada de Strauss a numerosos estudiantes, que de otro modo no habrían conocido apenas los fundamentos hermenéuticos del pensamiento straussiano.

La comprensión de Platón, que se debe a esta inspiración, se diferencia mucho de la interpretación tradicional, así como de las denuncias políticas que recuerdan a Popper, en tanto que se debe a una precisa reflexión sobre la reci-

11 C. ORWIN, 'Remembering Allan Bloom', en *The American Scholar*, 62 (1993), p. 423.

12 W. J. DANNHAUSER, 'Allan Bloom: A Reminiscence', en *Political Philosophy and the Human Soul. Essays in the Memory of Allan Bloom*, ed. by M. Palmer and T. L. Pangle, Rowman & Littlefield, Lanham, 1995, p. 5.

13 A. BLOOM, 'Diversity, Canons, and Cultures', en *America, the West, and Liberal Education*, ed. by R. C. Hancock, Rowman & Littlefield, Lanham, 1999, p. 35.

prociudad entre la forma literaria y el contenido filosófico de los diálogos de Platón. Tanto Leo Strauss como Allan Bloom persiguieron una lectura de Platón no-teórica, planteada crítica, escéptica y agnósticamente¹⁴. De los diálogos de Platón no se extrae un edificio teórico filosófico o sistemático, sino una reflexión compleja y variada sobre la filosofía como *forma de vida* —¡no como disciplina especial académica!— y sobre el problema de su doble justificación ante el foro de la razón (filosofía) y el público (retórica). No se puede negar que esta comprensión no está exenta de un peligro real: el peligro de convertir el platonismo de Platón en un «filosofar» vacío de contenido¹⁵. Casi ningún filósofo después de Platón ha escrito extensamente sobre la misma filosofía, de manera que Platón no es verdaderamente un filósofo entre otros muchos. La pregunta sobre la esencia de la filosofía parece inseparable de la pregunta sobre cómo se debe leer a Platón, como dice el alumno de Strauss y amigo de Bloom Seth Benardete¹⁶. La inspiración del pensamiento socrático, del *eros* filosófico, que puede ser actualizada en la lectura en común de los diálogos de Platón —de esta manera sería posible acercarse al pensamiento de Sócrates mejor, incluso, que con la presencia corporal de Sócrates, como dice Bloom (*Closing*, 381)—, lleva siempre de vuelta al principio del filosofar, a sorprenderse por la diversidad de las cosas y a preguntarse por las causas de su ser. Que Strauss, no menos que Bloom, enlazara el conservadurismo aparente —la vuelta al Platón difamado como enemigo de la democracia— con una verdadera radicalidad filosófica, esto es, con una recuperación no tradicional de la tradición clásica, motivó que ambos pensadores experimentaran una recepción tan contradictoria y en parte agresiva. Pues la auténtica filosofía —en oposición a los siempre más numerosos filósofos en apariencia— no es nunca popular ni su esencia fácil de entender (*Giants*, 19)¹⁷.

Bloom llama a su libro una meditación sobre el estado de «nuestras» (es decir, americanas) almas, especialmente el estado de las almas de los jóvenes (*Closing*, 19). El título que planeaba Bloom originalmente, *Souls without Lon-*

14 Véase L. STRAUSS, *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève-Correspondence*, ed. by V. Gourevitch and M. S. Roth, Free Press, New York, 1991, p. 200. Para una concepción problemática del alma en el pensamiento de Bloom, cf. M. Sweeney, 'Allan Bloom and Thomas Aquinas on Eros and Immortality', en *Interpretation*, 23/3 (1996), pp. 445-456.

15 Véase, en relación con Jaspers y Strauss, E. N. TIGERSTEDT, *Interpreting Plato*, Stockholm Studies in History of Literature, 17, Almqvist & Wiksell International, Stockholm, 1977, p. 103.

16 S. BENARDETE, 'Strauss on Plato', en *The Argument of the Action*, ed. by R. Burger and M. Davis, University of Chicago Press, Chicago, 2000, p. 407.

17 Sobre la necesidad de la decadencia y de la renovación de la filosofía, véase mi artículo 'Philosophie als Lebensweise: Zum Verhältnis von Erkenntnis und Leben am Beispiel von Lukians platonischem Dialog *Hermotimos*', en *Das Verhältnis von Erkenntnis und Leben*, hrsg. von H. Seidl, Olms, Hildesheim, 2002 (en prensa).

ging («Almas sin anhelo»), contiene ya una indicación sobre la centralidad del alma, esto es, del concepto de alma en las consideraciones filosóficas y de crítica de la cultura de Bloom. La psicología se convierte para Bloom, como antes para Nietzsche, en el camino que lleva a los problemas fundamentales. Como subtítulo de su libro Bloom había sopesado además 'The Lost Quest for the Good Life', lo cual muestra aún más uniones con la tradición socrática del filosofar. Partiendo del punto de vista de que la comprensión de la naturaleza humana exige cuanto menos una idea de la esencia del alma, Bloom critica consecuentemente que los estudiantes americanos tienen «powerful images of what a perfect body is», al que aspiran sin tregua, pero no poseen ya ninguna representación del alma perfecta ni anhelan poseer un alma así. Sí, los estudiantes ya no creen de ninguna manera que haya algo así como un alma perfecta (*Closing*, 67). En consecuencia, la empobrecida comprensión estudiantil de la amistad y del amor tiene que ver con que ambas descansan sobre la representación del alma y de la naturaleza, que no pueden ser ya tomadas en consideración por motivos tanto teóricos como políticos (*Closing*, 125). Bajo la influencia y seguimiento de pensadores (materialistas) como Hobbes, se ha llegado al punto en el que se ha desarrollado una psicología sin *psyche* (*Closing*, 175). Aunque se ha desarrollado una verdadera psicología con Freud, que puede ser entendida como una versión de las originarias investigaciones de los fenómenos del alma, sin embargo, a pesar de su conexión explícita con Platón, la psicología de Freud se ha manifestado como psicología «sin alma», y a causa de su reduccionismo no ha comprendido nuestras experiencias en el sentido de una autocomprensión liberadora. La esperanza de una restauración del alma por Freud resultó decepcionante; por eso se debe mirar hacia otro sitio (*Closing*, 136 ss.). Bloom encuentra de este modo en Platón una importante inspiración para su arqueología del alma americana.

Según Bloom, en conexión con su maestro Leo Strauss, la representación clásica del alma ha sido desligada con el tirón de los nuevos tiempos de la representación de un *Self*. Mientras el alma esta ligada en esta interpretación a un orden objetivo, previamente dado al ser humano y que existe fuera del alma, la representación del *Self* parece corresponder a la visión moderna de que el ser humano puede crear su *Self* independientemente de tal orden. El alma está orientada hacia un orden que incluye diferenciaciones objetivas del bien y el mal, mientras el *Self* parece estar relacionado con un relativismo de los valores, que se basa en el resultado de una «auto-creación». El «sentido histórico», del que ha hablado Nietzsche, es idéntico a la visión de que el alma humana no posee una esencia invariable, sino que es esencialmente histórica¹⁸.

18 Véase L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, University of Chicago Press, Chicago, 1995, pp. 261, 236.

Para la crítica cultural filosófica de Bloom, la variación en la descripción de esta parte decisiva de la naturaleza humana no es sólo un cambio en la terminología; más bien esta variación lingüística refleja una comprensión fundamental diferente de la naturaleza humana. El lenguaje refleja no sólo una variación en la imagen del ser humano, sino que también supone explícitamente una considerable corresponsabilidad en esta transformación. Por eso Bloom quiere abiertamente alcanzar una distancia respecto a la forma de pensar y hablar usuales del lector a través de su empleo del concepto de «alma».

Las descripciones de Bloom de las «almas» de sus estudiantes en cada una de las partes del libro habrían alcanzado el más amplio efecto. Incluso los que no estaban preparados para seguir las partes más filosóficas del libro pudieron recibir sin dificultades las consideraciones concretas sobre las almas de los estudiantes americanos. Quizás ningún otro apartado de su arqueología del alma americana encolerizara tanto a los lectores de Bloom como su crítica al poder ejercido por la música rock en el alma de la juventud, crítica inspirada por Platón y Sócrates. El diagnóstico de Bloom de las almas de sus estudiantes se entiende como nudo de enlace de los filósofos antiguos y modernos que, como Platón, Aristóteles, Rousseau y Nietzsche, prestaron una gran atención a la música y a su significado para el alma y el régimen político. El significado exorbitante que la música, según todos los informes, tuvo para la propia alma de Bloom —justo al contrario que para Strauss¹⁹— le hizo ser especialmente clarividente en este aspecto. La crítica de Bloom al poder que tiene la música para dominar el alma se dirige no contra la música en sí, sino más bien contra el efecto que según Bloom tienen determinadas formas de música, sobre todo la música rock. Inquietante le parece a Bloom, sin embargo, no tanto el efecto moral problemático de la música —con toda su sucesiva denuncia crítica contra el capitalismo del negocio de la música rock (*Closing*, 76, 77)—, sino su efecto sobre la educación y la formación de los jóvenes americanos (*Closing*, 79). Y este efecto, así lo teme Bloom, es fatal, porque las primeras experiencias de la sensibilidad determinan el desarrollo del gusto durante toda la vida. El dominio que ejerce la música rock sobre las almas de los jóvenes, ligado a las primeras experiencias de la sensibilidad, hace aún más difícil desarrollar un sentimiento por la nobleza y la belleza (*Closing*, 79-81).

Es visible que las consideraciones fenomenológicas de Bloom tienen un trasfondo teórico que sobrepasa sus observaciones empíricas concretas y que permite comprender estas observaciones sólo en su interpretación estratégica dentro del proyecto de Bloom. Este trasfondo consiste en parte en conocidas descripciones platónicas del alma democrática de la *Politeia*, así como en el análisis del alma humana y su educación a través de Rousseau, sobre todo en

19 Cf. W. DANNHAUSER, 'Allan Bloom: A Reminiscence', p. 6.

el *Emile* y también en el famoso análisis del carácter americano dado por Alexis de Tocqueville, fuertemente influido por Rousseau.

Apoyándose principalmente en Platón para el análisis del alma humana en la democracia americana, Bloom impulsó una teoría que ya en cierto modo Tocqueville había exigido hacía mucho tiempo. Tocqueville había fundamentado en un capítulo de su libro sobre América que el estudio de la literatura clásica es especialmente útil en las sociedades democráticas, precisamente porque una sociedad democrática, por sus especiales características, es sorprendentemente capaz de proporcionar un contrapeso a las carencias específicas de la democracia (*De la démocratie en Amérique*, II, 1, 15). Bloom —condicionado por su fuerte afinidad personal con la literatura francesa— buscó por ello la entrada a la reflexión filosófica sobre la relación entre lo propio y lo bueno no por el camino de la lectura de autores americanos, lo que —piénsese tan sólo en autores tan intuitivos como Herman Melville, Willa Cather o William Faulkner— sin duda habría sido posible²⁰. Al recurrir Bloom a Platón, a Tocqueville y al mismo Cèline en su crítica de la constitución del alma de la América moderna, en vez de a autores americanos, recogió la intención de los teóricos sociales franceses de contribuir al propio conocimiento de la democracia a través de la confrontación con perspectivas externas²¹.

¿Cómo puede realizarse con éxito esta confrontación esencial para el autoconocimiento en circunstancias que embrutecían el alma en el presente americano? La preocupación de Bloom por el alma de los jóvenes estudiantes requiere un programa radical retórico de la crítica de la cultura que gane para la vida filosófica algunos de los estudiantes indignados con la movilización. La aventura de la filosofía, y esto significa del autoconocimiento, requiere, según Bloom, jugar con fuego, en otras palabras, el menosprecio total de cualquier prohibición al pensamiento, de cualquier compostura política, sea de la izquierda o de la derecha, la distancia del conformismo así como del conformismo de la no-conformidad (Odo Marquard). El medio para lograrlo es, para él, la lectura de esos «grandes libros» dedicados fundamentalmente a problemas intemporales —la pregunta por la justicia, la relación entre revelación y razón o la pregunta por la esencia de Dios— que obligan a los lectores, debido a su carácter diferente o intempestivo, a poner a prueba de la forma más radicalmente concebible sus opiniones. Esto significa en primer lugar leer a Platón. También una serie de escritores y filósofos, sobre los que Bloom llamó la

20 Sobre el comentario de Bloom a la situación americana de Michael Platt, véase su muy estructurado artículo 'The Young, the Good, and the West', en *America, the West, and Liberal Education*, pp. 83-143.

21 Véase A. JARDIN, *Alexis de Tocqueville. Leben und Werk*, Campus, Frankfurt a. M., 1991, p. 249.

atención de sus estudiantes, guían hacia las grandes cuestiones, sobre las que si no se reflexiona no se puede llevar una vida seria (*Closing*, 227).

La radicalidad del preguntar filosófico por los prejuicios adquiridos a la luz de los textos de Platón, Maquiavelo, Shakespeare o Rousseau se contradice con la percepción pública unilateral de Bloom como conservador político. Las lecturas de los grandes libros es para Bloom el núcleo de una «política filosófica de la amistad», cuya meta es la única forma posible de actualización de la más platónica de todas las ideas platónicas: el reino de los filósofos, que sólo se hace real en el diálogo amistoso. La pregunta-guía para la lectura de los grandes libros —¿cómo se debe vivir?, ¿cuál es la vida buena?— es la pregunta del Sócrates platónico que esconde ya, como tal, un potencial subversivo, pero que implica a su vez la posibilidad de que haya muy probablemente una respuesta a esta pregunta. Pues sólo si es posible en principio para el ser humano responder a la pregunta por la vida correcta con la única ayuda de la razón, la filosofía como forma de vida puede fundamentarse en esta última y filosofar tiene realmente sentido.

La defensa de Bloom del estudio de los autores clásicos apunta en este sentido, más allá del camino de vuelta a la reconstrucción, hacia una actualización, aunque, como Strauss había dejado claro, no puede tomar la forma de recetas clásicas para problemas modernos²². Más bien se trata, en concreto, de un estudio no-histórico de los clásicos en interés de la cuestión acerca del mejor Estado y del mejor orden del alma, con el objetivo de recuperar la memoria de alternativas olvidadas y suprimidas y posibilitar así la discusión al más alto nivel sobre estas preguntas²³. En este sentido, la demanda filosófica, compartida por Bloom y Strauss, es decididamente intempestiva, porque los dos parten heurísticamente de que un filósofo de la antigüedad puede aportar más a los problemas modernos y a la liberación de los prejuicios de moda que las ideas y filosofías oficiosas más recientes. Dicho de otro modo: Bloom y Strauss se niegan a sacrificar los cánones de la razón que ha elaborado el espíritu humano a los prejuicios de la época. La discutida manifestación de Strauss de que se trata «de ganar un horizonte más allá del liberalismo» tiene precisamente este sentido: Retorno al, y renovado examen del pre-moderno, pensamiento filosófico clásico sobre la política. La vuelta aquí implícita a Platón no es la expresión de un sentido embriagado por lo romántico, sino que está impulsada por el deseo incondicional de aprender: es la «reacción» a la crisis

22 L. STRAUSS, *The City and Man*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, p. 11. Cf. la carta de Leo Strauss a Karl Löwith de 20 de agosto de 1946 en L. STRAUSS, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften-Briefe*, pp. 668-ss.

23 Cf. R. MAURER, *Platons Staat und die Demokratie. Historisch-systematische Überlegungen zur politischen Ethik*, W. de Gruyter, Berlin, 1970, pp. 1-18.

de Occidente, la crisis de la modernidad²⁴. Es la forma concreta del «aprender leyendo» que Strauss creía necesaria para volver a ganar la situación originaria del filosofar a través de un largo camino de vuelta²⁵.

La situación del ser humano está determinada fundamentalmente, para Bloom, con Platón, por vivir en una cultura específica cuyas representaciones le parecen un horizonte natural. Esta cultura la interpreta Bloom como caverna en el sentido de la conocida metáfora de la *República*. La tarea del filósofo es reconocer las limitaciones de la caverna como tal y superarlas. El filósofo reconoce que las opiniones dominantes en su cultura son todo lo contrario que naturales y se pone a la búsqueda de lo que por naturaleza es bueno. Esta interpretación está relacionada con la casi-natural situación prefilosófica del ser humano, que ha experimentado en la modernidad un cambio característico. Strauss, del que Bloom ha tomado esta forma de pensar, habla claramente de una segunda cueva que ha sido cavada aún más por debajo de la primera cueva, y que ha añadido a las dificultades naturales del filosofar dificultades artificiales (*Closing*, 121)²⁶. Esta cueva está representada por todas las opiniones, ideologías y teorías que amenazaban con enterrar, y han enterrado a menudo con el empuje de la modernidad, la conciencia natural prefilosófica de la realidad. Sin que Bloom discutiera sistemáticamente estos argumentos, está claro que se orientó por esta concepción platónica actualizada por Strauss en su crítica al poderío de conceptos problemáticos en las almas de los americanos.

En tanto que las descripciones que hace Bloom de las almas de sus estudiantes son el resultado de su confrontación con los análisis análogos de Platón y de Rousseau, el libro de Bloom puede y debe también ser leído como una contribución a las controversias acerca de la tarea de la educación que, con ayuda de Platón y Rousseau, Bloom quiere entender mejor. Para Bloom, la pregunta por la vida buena —que no hay que entenderla en el sentido de un vulgar epicureísmo, sino en el sentido de una vida acorde con la naturaleza humana— estaba así relacionada esencialmente con la pregunta por la buena lectura. Primero, porque es necesario en general para liberarse de los prejuicios del propio tiempo, estudiar a autores de tiempos pasados o de otros luga-

24 Lo ha malentendido S. B. Drury, *Leo Strauss and the American Right*, pp. 93, 198. Cfr. L. STRAUSS, *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften-Briefe*, pp. 9, 238, 404, 433, 625, y *The City and Man*, p. 1.

25 L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften*, hrsg. von H. Meier, Metzler, Stuttgart, 1997, p. 439.

26 Cf. L. STRAUSS, *Philosophie und Gesetz-Frühe Schriften*, pp. 14, 389, 439, 456, 462; *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, Chicago, 1988, p. 155-ss.; *Hobbes' politische Wissenschaft und zugehörige Schriften-Briefe*, p. 405 s. (carta a Gerhard Krüger), pp. 412-ss. (respuesta de Krüger).

res con sus pensamientos alternativos para entenderlos como ellos se entendieron a sí mismos. Segundo, porque la lectura de los mejores libros del pasado representa un desafío para el espíritu que puede fomentar el pensamiento propio, porque se trata muy a menudo de textos que presentan sus teorías de forma esotérica-exotérica²⁷. La introducción del arte específico de la lectura, con su diferenciación entre niveles esotéricos y exotéricos en los textos de la filosofía clásica, apunta, según la opinión de Allan Bloom acuñada por Strauss, hacia la refutación del «historicismo», según el cual el espíritu del ser humano y también la producción de este espíritu son esencialmente históricos. El arte de la lectura practicado por Bloom se entiende como liberador, porque implica la posibilidad —defendida siempre por la filosofía tradicional— de que el espíritu puede superar sus condicionamientos históricos o sociales. En esta concepción consiste la provocación permanente de la obra de Bloom y de Strauss en el contexto de discursos posmodernos que relacionan el pensamiento del ser humano de manera decisiva con categorías como género, raza, clase o procedencia étnica.

Si existe realmente, como indica Platón, una conexión del estado de una comunidad política con el estado de las almas de sus ciudadanos o súbditos, entonces una observación como la de Bloom sobre el estado de las almas en una determinada sociedad se muestra necesariamente como un atrevimiento político profundo. Si hay realmente una correspondencia de ese tipo entre el régimen político y el estado de las almas de sus ciudadanos o súbditos, la crítica de Bloom al estado espiritual de los estudiantes americanos debe corresponderse de alguna manera con el estado de la constitución política de los Estados Unidos. Bloom establece una conexión de ese tipo con ayuda, como es usual, de una metáfora, y desarrolla y modifica los diagnósticos de Strauss.

La psicología platónica de Bloom es algo así como la bisagra entre la educación superior y el régimen político de los Estados Unidos. Pues aunque Bloom limita aparentemente sus afirmaciones sólo a esos estudiantes que son la «muestra» de sus estudios, de igual manera esos «miles de estudiantes que comparativamente poseen una gran inteligencia», esos estudiantes que pueblan las 20 ó 30 mejores universidades (*Closing*, 22), también son representativos en tanto en cuanto ellos, según Bloom, ejercerán probablemente sobre la nación mayor efecto intelectual y moral. Si depende de ver las cosas como son realmente, también la crítica de Platón a la democracia y su correspondiente estado del alma aporta una contribución inestimable al autoconocimiento de los demócratas (*Giants*, 15), de la misma manera que, según

27 Véase L. STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli*, University of Chicago Press, Chicago, 1978, p. 174.

Bloom, es para los americanos una parte fundamental de su autoconocimiento enfrentarse a perspectivas críticas con el experimento americano, como las de Tocqueville.

Así, para Bloom, el nihilismo del alma americana se reconoce en que ésta nunca se encuentra en un caos de los instintos o de las pasiones (*Closing*, 155). Los seres humanos no creerían ya en una jerarquía natural de las inclinaciones del alma, de modo que el alma se convierte, como dice Bloom con una metáfora visual característica, en el escenario de un conjunto de repertorios que cambia regularmente las obras del programa (*Closing*, 156):

Sometimes a tragedy, sometimes a comedy; one day love, another day politics, and finally religion; now cosmopolitanism, and again rooted loyalty; the city or the country; individualism or community; sentimentality or brutality. And there is neither principle nor will to impose a rank order on all of these. All ages and places, all races and all cultures can play on this stage.

Sin embargo, para Bloom no es sólo el alma una especie de escenario, la misma América es «nothing but a great stage on which theories have been played as tragedy and comedy» (*Closing*, 97; cf. 172). Así que el cambio de programa que no sigue regla alguna en el alma americana es, en definitiva, un simple reflejo del hecho que América misma es un mero escenario. Pero no contento con eso, Bloom lleva la analogía aún más lejos y nombra a aquellos que han escrito la escenografía para las representaciones en el escenario del alma americana. Bloom afirma que Locke y Rousseau fueron los escenógrafos que repensaron lo que estaba en juego en las revoluciones americana y francesa (*Closing*, 162), pues el régimen americano fue fundado por filósofos y por los alumnos de éstos (*Closing*, 97). Si fuera cierta la tesis de Bloom sobre la posterior influencia determinante de las ideas de Locke y Rousseau en las revoluciones del siglo XVIII, se deduciría sin más por qué Bloom, en su crítica de la cultura, propone esa conexión entre una fenomenología —sus descripciones de los estudiantes y sus almas— y una arqueología —su diccionario crítico cultural— del alma americana. Pues si lo que está en juego en el alma de los americanos, por decirlo así, el repertorio, se puede reducir a determinados pensamientos y conceptos, la explicación crítico-cultural sobre la procedencia de esos pensamientos y conceptos es un primer paso para la superación del nihilismo que Bloom diagnostica en las almas de sus estudiantes.

El desorden del alma americana invadida por el nihilismo, tal y como es dibujado por Bloom, es reconociblemente deudora de la descripción que da el Sócrates platónico en el Libro VIII de la *República*. Los estudiantes observados por Bloom son para él «versiones exageradas de la descripción platónica de la juventud en democracia» (*Closing*, 87). En su discusión del alma del

hombre, que aspira a la emancipación, siendo así el tipo del hombre democrático, Sócrates detalla que este hombre llevará su vida en consonancia con un determinado tipo de igualdad de los placeres, de manera que se abandonará al dominio de todos los placeres que se presenten, como sucede de hecho, hasta que el placer haya sido satisfecho, abrigando de la misma manera todos los placeres sin distinguir los perjuicios (561b). Si alguien le advirtiera a este hombre que es necesario practicar y honrar sólo los placeres buenos y bellos, y controlar y reprimir los demás, el (joven) demócrata lo rechazaría. Diría que todos los placeres tienen que ser estimados de igual manera porque son semejantes (561c). Sócrates argumenta entonces:

Pasa su vida ininterrumpidamente entregado al primer deseo que se le presente, bien embriagado tocando la flauta, o bebiendo sólo agua y desnutriendo su cuerpo, bien ejercitándose en la gimnasia, o incluso reduciendo al mínimo su actividad y despreocupándose de todo, cual si pensase únicamente en la filosofía. Muchas veces participará en la administración pública y, subido a la tribuna, dirá y hará todo lo que se le antoje. Pero llega un día en que siente envía de los guerreros y allá se va a la milicia; o se entrega a los negocios, si la ocasión le es propicia. Así, pues, no hay nada ordenado ni invariable en su vida, que, por encima de todo, le parece agradable, libre y feliz, y así la llama y usa de ella.

Si se compara este pasaje de Platón, citado por el mismo Bloom, con su descripción metafórica del alma como escenario de un conjunto de repertorios, entonces se deriva como crítica principal de Bloom que, en el relativismo convertido en nihilismo, que parece manifestarse paralelamente de forma ominosa en la democracia, los placeres se intercambian en el alma como obras de teatro en el programa, en el cual también existen placeres honorables como la práctica de la filosofía o de la política, que se pueden convertir en actividades no obligatorias e intercambiables, ya que no se reconoce su especial nobleza o su alto rango. Puede ser así que, en democracia, el ciudadano de este tipo se dedique a la política durante un corto periodo de tiempo sin que este compromiso político sea el resultado de su visión de la necesidad de la política. El alma del ser humano bajo el nihilismo sufre, como ya había visto Nietzsche, la incapacidad de valorar, de poder establecer una jerarquía de los valores. Esto significa que el ciudadano enfermo de nihilismo de una democracia liberal se ha vuelto incapaz de distinguir lo alto de lo bajo, así que ha perdido o perderá lo que constituye su humanidad. Este desorden del alma no es simplemente un asunto privado del individualismo hedonista, sino que puede traer consecuencias fatales para la política.

Según Bloom, las almas de los americanos no están apesadas simplemente por el nihilismo europeo, sino que el nihilismo de los americanos es un nihi-

lismo específicamente americano; como dice Bloom, se trata de un nihilismo sin profundidad, un nihilismo sin desesperación ni agonía, con un final feliz (*Closing*, 155, 147): «It is nihilism with a happy ending». En esto se diferencia el nihilismo americano del nihilismo de Nietzsche, como explica Bloom. Mientras para Nietzsche el hecho de la muerte de Dios ha sido una catástrofe sin igual (*Closing*, 143), los americanos se han adaptado cómodamente al nihilismo. El resultado es un «nihilism American Style», un nihilismo a la americana.

El diagnóstico crítico de Bloom del alma humana bajo la democracia parece tener su eje en que las almas de (la mayoría de) los seres humanos demócratas son según Bloom «superficiales» y esto significa sin deseos eróticos puros, sin aquella sensibilidad necesaria para el impulso autocrítico hacia la vida buena. Así el acento que pone Bloom sobre las influencias negativas de determinados elementos de la filosofía y la literatura alemanas en la cultura americana insinúa que la causa fundamental para el presente nihilismo a la americana se encuentra en la popularización de estos pensamientos originarios (*Closing*, 226). Se plantea, sin embargo, la pregunta de cómo fue posible, suponiendo que el diagnóstico de Bloom fuera cierto, que estos peligrosos pensamientos pudieran, por decirlo así, infectar el alma de los americanos. Bloom habla del «great mystery» que concierne a la afinidad de las almas americanas con nihilismo como estado del alma (*Closing*, 155). Mirándolo bien parece que Bloom había reconocido, precisamente en la base de su profunda comprensión erótica de la filosofía, un punto de ataque, en conexión con Rousseau, a la filosofía de los padres fundadores. La filosofía de los padres fundadores, o sea, la filosofía que estaba en los fundamentos de sus ideas políticas, tenía una grave carencia que, según Bloom, la dejó por lo menos enfermiza para su desarrollo posterior hacia el nihilismo. Esta carencia consistía en apariencia, según Bloom —al contrario que para Strauss²⁸—, en que no se dispuso un lugar apropiado para el *eros* y el Sexo en el pensamiento de los padres fundadores, o sea, de los filósofos políticos modernos, en el que se apoyaba. La antropología de los padres fundadores no habría sido justa con el aspecto erótico del ser humano. «It should be noted», observa Bloom sorprendentemente,

that sex is a theme hardly mentioned in the thought underlying the American founding. There it is all preservation, not procreation, because fear is more powerful than love, and men prefer their lives to their pleasures (*Closing*, 187).

28 Para otras posibles diferencias entre Strauss y Bloom, que aquí no nos interesan porque las afinidades son mucho más significativas, véase F. G. Lawrence, 'Leo Strauss and the Fourth Wave of Modernity', en *Leo Strauss and Judaism*, p. 138-ss.; NIGORSKI, 'Allan Bloom: Strauss, Socrates, and Liberal Education', pp. 205, 209, 218 n. 22; S. ORR, *Jerusalem and Athens. Reason and Revelation in the Works of Leo Strauss*, Rowman & Littlefield, Lanham, pp. 9-12; M. PLATT, 'Souls Without Longing', en *Interpretation*, 18/3 (1991), p. 439.

En esta observación aparecen algunos aspectos importantes de la visión de Bloom acerca especialmente de su —muy problemática y discutida entre los straussianos— interpretación hobbesiana de los fundamentos americanos, pues la comprensión de que el miedo es más poderoso que el amor señala al pensamiento de Hobbes. Hobbes, al igual que Locke, que había modificado sólo ligeramente, según Bloom, las concepciones del primero, no tuvieron, al contrario que Rousseau o que Platón, teoría alguna sobre el *eros*. Igualmente se puede establecer de nuevo una conexión con la antes mencionada metáfora del escenario. En el marco de su interpretación de América como escenario el sexo juega un papel central, pues Bloom ve su tiempo como el tiempo en el que se representa uno de los últimos actos de «nuestro drama». El tema de este acto es, según Bloom, la transformación de la vida privada según los principios de América, «the informing and reforming of our most intimate private lives by our principles» (*Closing*, 97). Los principios políticos de libertad e igualdad habrían sido aplicados a la vida privada en dos oleadas, el principio de libertad en la llamada revolución sexual, el principio de igualdad por el feminismo. Los derechos fundamentales de la vida, la libertad y la aspiración a la intimidad fueron suplidos por la aspiración al sexo (*Closing*, 233). La sexualidad pasó por tanto de ser una actividad a ser una causa («cause»), toda una «forma de vida» («life-style»), equiparada a los derechos, de manera que los sadomasoquistas y el sindicato polaco Solidaridad pueden ser entendidos como fenómenos incluidos en la lucha general por los derechos del ser humano (*Closing*, 234-35). Demostrar una determinada forma de vivir según un estilo de vida, una contracultura, se deriva, según Bloom, de que ya no se plantea la pregunta de si llevar una vida de esa manera es enaltecedor o degradante. Esto significa que nadie está obligado a pensar bien sus actos. El discurso sobre estilos de vida está añadido para justificar toda forma de vida concebible; es otro ejemplo del poderío de conceptos problemáticos en el alma de los americanos (*Closing*, 235), con el resultado de que no se puede distinguir entre lo importante y lo no importante si no es en el horizonte de lo subjetivo, sin referencia a estados de hecho objetivos.

Enfrentando el pensamiento de Rousseau, con su localización explícita de las cuestiones sexuales, a los padres fundadores, propone el problema de cómo debería situarse ante ellas el pesador político americano, con el hecho de que lo propio no tiene que ser correcto sólo porque es lo propio. Bloom muestra también en este caso, como ya hemos dicho, una evidente inclinación a basarse en aquellos pensadores y escritores que están en tensión con los fundamentos filosóficos del régimen americano. Obliga así a los americanos a repensar no sólo la firmeza, sino también las potenciales debilidades de su régimen.

La arqueología de Bloom del alma americana es una fenomenología que no se lanza a rebuscar la esencia del alma por razones claramente estratégicas²⁹ La pregunta crítica de Strauss con motivo de su discusión de la *República* platónica golpea duramente al mismo Bloom, y señala el carácter inconcluso de su filosofar en relación con el interrogante del mejor Estado: «How can one know the right order of the soul if one does not know the nature of the soul?» Bloom parece no tener preparada ninguna respuesta a esta justificada pregunta, por lo que se entrega también a un recurso metafórico prestado desde referentes diversos para la descripción de las cosas del alma. Bloom prescinde —como Montaigne—, quizás por prudencia, de determinar la naturaleza del alma, pues al fin y al cabo siglos de filosofar sobre el alma no han llevado a la certeza sobre ella (*Closing*, 174). Suministrando algunos trabajos preliminares sobre —nada más y nada menos— una arqueología del alma americana de inspiración clásica, Bloom quiere indicar un camino hacia los problemas fundamentales, pues tras su crítica del lenguaje como crítica de la cultura está el propósito de crear en América un futuro para la filosofía. El estudio intensivo de toda una vida que él quiere iniciar con sus observaciones y reflexiones podría, así lo espera Bloom, transformar las empobrecedoras certidumbres («impoverishing certitudes»), nacidas bajo la influencia de conceptos poco pensados de los americanos, en dudas que humanizan («humanizing doubts») (*Closing*, 239). La arqueología del alma americana no es sólo un proyecto que apunta a la denuncia de determinadas situaciones a favor de un objetivo político actual. Más bien debe ser vista como un primer grado para liberarse de los prejuicios del presente americano, como parte de la crítica cultural filosófica de Bloom que apunta a la reapertura de la pregunta por la posibilidad de la filosofía para los americanos, esto es, en las condiciones de una radical modernidad. El libro de Bloom presenta en cierto modo el intento de actualizar y corregir el anterior diagnóstico de Tocqueville, de que no hay en el mundo civilizado un país en el que la gente se dedique menos a la filosofía como los Estados Unidos (*De la démocratie en Amérique*, II, 1, 1).

La autocrítica del régimen americano straussiana expresada en los análisis y polémicas de Bloom puede ser entendida como una de las formas que adopta una «dissenting voice of consent»³⁰ dentro de la comunidad americana. Ésta ejerce su en parte aguda y necesaria crítica a determinados fenómenos de la sociedad americana sobre la base de una fundamental concordia con esta sociedad, y no por hostilidad a sus principios. La crítica de la cultura de inspiración filosófica de Allan Bloom puede ser vista como una alternativa a las

29 Cf. A. BLOOM, *Love and Friendship*, pp. 29-ss., 33.

30 M. PÜTZ, *Essays on American Literature and Ideas*, Institutul European, Jassy, 1997, p. 85.

ideologías de izquierda que critican la sociedad americana desde los años sesenta, pero también en parte desde posiciones tradicionales de derechas. Bloom queda así ligado necesariamente a las controversias de las *culture wars* políticas contemporáneas. De manera decisiva su concepto educativo de la lectura de los grandes libros apunta a una posición más allá de la izquierda y de la derecha. La crisis de la democracia liberal diagnosticada siguiendo a Strauss, que se ha agudizado bajo la influencia de filosofemas historicistas —sobre todo importaciones popularizadas de la filosofía alemana y de la filosofía posmoderna francesa—, necesita de un gran esfuerzo intelectual para su superación filosófica y política. Este esfuerzo tiene que estar dirigido, así lo ve Bloom, principalmente al autoconocimiento de los americanos. Pero en tanto que América es el paradigma de la modernidad, especialmente de la democracia liberal moderna, y americanizar es quizás —*nolens volens*— el destino del ser humano en general, esta exhortación al autoconocimiento vale para todos los ciudadanos de los Estados modernos. Con este objetivo Bloom despliega una crítica de la cultura endeudada con la metáfora platónica de la caverna; en forma de diccionario crítico pone bajo la lupa el uso irreflexivo de determinados conceptos de moda, para provocar en las almas de los americanos un distanciamiento de los prejuicios y opiniones del presente. El espíritu filosófico tiene su principal tarea en hacer de la conciencia cotidiana, en la que no se ha reflexionado filosóficamente, y de sus conceptos, el lugar de un interrogatorio socrático renovado, esto es, dialéctico, que gire en torno al bien. Hacer avanzar este movimiento intelectual dialéctico es la intención pedagógico-proteica de Allan Bloom. Bien entendido, tanto Bloom como Strauss se muestran como socráticos que, a pesar de la fachada no platónica —literariamente hablando— de sus escritos, han emulado la intención más profunda de Platón —la seguridad de la supervivencia de la forma de vida filosófica— y la han introducido en el lenguaje académico y en los discursos políticos en las condiciones de la democracia de masas moderna y postmoderna³¹. Así mismo, Strauss y Bloom han entregado una gran contribución a lo que para los individuos y la sociedad es lo más costoso y difícil: el autoconocimiento a la luz del primado del bien, sin olvidar los lados problemáticos de esta búsqueda de la verdad: «Philosophizing», es la formulación aforística de Leo Strauss del problema, «is surrender to the truth without concern for one's dignity and without concern for even the noble, since the truth is not simply noble or beautiful but in a certain

31 Sobre el socratismo de Strauss a favor de la «defensa de la posibilidad de la filosofía», véase el sutil estudio de C. KAUFFMANN, *Strauss und Rawls. Das philosophische Dilemma der Politik*, Beiträge zur Politischen Wissenschaft, 117, Duncker & Humblot, Berlin, 2000, pp. 177-181, 155-158; cf. S. ROSEN, 'Strauss et la possibilité de la philosophie', en *Leo Strauss: Art d'écrire, politique, philosophie*, ed. par L. Jaffro et al., Vrin, Paris, 2001, p. 264.

sense ugly»³². Bloom estaba de acuerdo con Strauss y Platón en que el filosofar es la forma más elevada de Eros. Estos pensadores dieron a conocer sutilmente y de formas diferentes que la definición de la filosofía como *eros* es imperfecta y debe ser completada para comprender la totalidad de la filosofía. La respuesta a este problema es la conversión de la filosofía en filosofía política. El consecuente anhelo del filósofo de conocerse a sí mismo le lleva necesariamente a convertirse en filósofo político. Un estudio fundamental del *Banquete* de Platón —con la *República* en mente— lleva por ello al núcleo de aquellas cuestiones de las que se trataba tanto para Bloom como para Strauss (*Closing*, 133)³³.

Abreviaturas de las obras citadas de Bloom

Closing: ALLAN BLOOM, *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, Penguin, Harmondsworth, 1988.

Confronting: *Confronting the Constitution: The Challenge to Locke, Montesquieu, Jefferson, and The Federalists from Utilitarianism, Historicism, Marxism, Freudianism, Pragmatism, Existentialism...*, ed. by A. Bloom, AEI Press, Washington, D.C., 1990.

Giants: ALLAN BLOOM, *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990*, Simon & Schuster, New York, 1990.

Traducción de Enrique González de la Aleja Barberán

32 L. STRAUSS, *On Plato's Symposium*, ed. by S. Benardete, University of Chicago Press, Chicago, 2001, p. 93, *Thoughts on Machiavelli*, p. 299.

33 Compárese la interpretación de Strauss con A. BLOOM, *Love and Friendship*, pp. 431-546, S. ROSEN, *Plato's Symposium*, Yale University Press, New Haven, 1987, S. BENARDETE, *On Plato's Symposium/Über Platons Symposion*, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München, 1999.