

STRAUSS SOBRE PLATÓN

Seth Benardete

[Traducción de Alba Marín]

Lo que la filosofía es parece ser inseparable de la pregunta de cómo leer a Platón. Hasta nuestros días casi ningún filósofo después de Platón ha escrito tan extensamente sobre filosofía y desde la antigüedad al menos hay pocas noticias que nos informen de los principios de la escritura platónica. Tres, sin embargo, destacan: las dos primeras, en Plutarco y Cicerón, respectivamente, apuntan directamente a la cuestión del esoterismo; la tercera, en Eliano, a la naturaleza misma de la filosofía. Plutarco sugiere que por la subordinación de las necesidades naturales a principios más divinos Platón hace la filosofía segura para la ciudad (*Nicias* 23.5) y, en las *Disputaciones tusculanas* (5.4.11), Cicerón advierte que ha seguido el camino de Sócrates, como Platón lo dio a conocer, en sus diálogos, ocultando sus opiniones, aliviando a otros del error y buscando en cada discusión lo que más se parece a la verdad. Eliano cuenta la historia del pintor Pausón que fue contratado para pintar un caballo de carreras rodando por tierra y, en lugar de ello, lo pintó corriendo y, cuando el mecenas desaprobó el cuadro, Pausón le dijo que le diera la vuelta, y Eliano nos dice que se habló mucho de que el asunto se parecía a los discursos de Sócrates (*Varia historia* 14.15). El mérito extraordinario de Leo Strauss consistió en experimentar la importancia de estos tres comentarios (entre otros) y devolverlos a la vida en sus escritos sobre Platón y en otros lugares. Ese logro, en mi opinión, supone una recuperación tan grande como la de al-Fârâbî, que redescubrió la filosofía en el siglo X. El hilo común de sus recuperaciones fue sin duda su comprensión común de la revelación como la alternativa a la filosofía, pero, como después del paganismo las tres religiones reveladas ya estaban infectadas de filosofía en distintos grados, al-Fârâbî y Strauss tuvieron que recuperar la revelación en su auténtica forma al mismo tiempo que recuperaban su opuesto. En ambos propósitos, las *Leyes* de Platón fueron su guía. Como recuperación, las suyas podrían parecer de menor significado que el descubrimiento original, pero como sabían tanto al-Fârâbî como Strauss, el descubrimiento original no estaba en sí mismo en el inicio de la filosofía. Sócrates tuvo que redescubrir la filosofía mucho después de que hubiera filosofía. Platón hace que Sócrates llame a su redescubrimiento una segunda navegación. La segunda navegación es la filosofía, y nunca es la primera. La salida en falso de la filosofía solo puede instar a que la filosofía se ponga en marcha.

La cautela y la osadía que caracterizan todas las obras de Leo Strauss son visibles en su interpretación de Platón. Podríamos decir que para Strauss la cautela proviene de su amado Jenofonte y la osadía del divino Platón, pero sería más preciso decir que Strauss siempre rechazó separar a Jenofonte y a Platón y en ello mostró especialmente su diferencia de la interpretación de Platón que ha prevalecido desde la época de Schleiermacher. La cautela de Strauss parece más evidente en la extrema reticencia que mantuvo respecto a las llamadas Formas platónicas, pero su osadía es mucho más sorprendente cuando nos damos cuenta de que su pensamiento estaba siempre fijo en los seres, ya fuera dios, hombre o bestia y el todo. Strauss fue el maestro de la relación entre lo pequeño y lo grande, del modo como uno participa en el otro y, por tanto, no es idéntico a él. La maestría de Strauss era tal que su inherente dificultad no surte efecto hasta que no la comprobamos nosotros mismos y nos encontramos con vínculos completamente arbitrarios que, de hecho, no comprenden todos los particulares y, por tanto, no alcanzan lo verdaderamente general. Hubo al menos un contemporáneo de Strauss que tenía por igual un ojo asombroso para el detalle inadvertido, aunque significativo —lo que advertía era sorprendentemente distinto de lo que advertía Strauss—, pero su habilidad para elaborar dicho detalle significativo a partir de lo inicial y desde el inicio al detalle no fue comparable a la

de Strauss. Strauss llegó a casi todo por la experiencia; rehuía las «teorías»; era en lo que había descubierto por sí mismo en lo que sobre todo confiaba. Su lectura de Platón no fue distinta de su propio pensamiento, no en el sentido de que sus opiniones fueran las de Platón o las de Platón las suyas, sino en el elemento de la dialéctica platónica que Strauss vio y practicó a su manera.

Tenemos que recurrir a Jenofonte para poder entender el doble sentido que contiene la dialéctica Platónica (*Memorabilia* 4.5.12). Jenofonte dice que conversar (*dialegesthai*) significaba para Sócrates la reunión de los hombres con el propósito de deliberar dividiendo (*dialegein*) las cosas (*pragmata*) en clases (*genē*). La voz media *dialegesthai* contiene en sí la voz activa, *dialegein*. La comunicación entre hombres supone la articulación de las cosas. Esta intuición heracliteana de la doble naturaleza del logos fue la base de la lectura straussiana de Platón. Strauss puso esa doble naturaleza en el título de uno de sus últimos libros, *El argumento y la acción de las Leyes de Platón*. La «y» en el título es engañosa: no quiere decir que se represente algún tipo de acción mientras se desarrolla el argumento; quiere decir que la acción tiene un argumento y que ese argumento es el verdadero argumento de las *Leyes*. Que Strauss no llamara a su libro *El argumento en la acción...* subraya la separación inicial del argumento y la acción en un diálogo platónico y la comunidad latente entre ellos.¹

Strauss no fue el primero en advertir el escenario dramático de un diálogo platónico; ni siquiera fue el primero en sugerir que el drama alteraba el significado aparente del argumento; pero la peculiaridad de su descubrimiento reside en que una vez el argumento y la acción están apropiadamente reunidos emerge un argumento completamente nuevo que no podía esperarse a partir del argumento de la página escrita. Algo sucede en un diálogo platónico que en su revolucionaria imprevisibilidad es el equivalente de la *periagōgē*, como Sócrates lo llama, de la filosofía misma. Ese giro tiene una peculiar estructura. Tiene que ser experimentado y no puede formularse de manera que permita nada más que una anticipación de un giro equivalente en otro diálogo. No puede haber un método (*methodos*) de pensamiento en la pensada prosecución (*metienai*) del pensamiento. La completa racionalidad de lo inefable parece parece demencial y expuesta a la acusación de misticismo y de obscurantismo, pero Strauss vio que esa consecuencia de los diálogos platónicos no es otra que la sobriedad de la más alta clase de locura, en la que consiste la filosofía, que Sócrates celebra en el *Fedro*.

Hay dos tipos de esoterismo, antiguo y moderno. Swift representó el primero como la abeja, que de lo dulce produce dulce, y el segundo como la araña, que de las cosas más repugnantes produce la tela más hermosa. El primer tipo es esoterismo metafísico, el segundo político. El primer tipo incluye necesariamente el segundo, el segundo niega necesariamente al primero. El primero dice que está en la naturaleza de las cosas que las cosas estén ocultas; el segundo dice que está en la naturaleza de la ciudad como está constituida que sea así. El segundo propone ilustración, una iluminación de las cosas hasta que nada ni nadie esté sumido en la oscuridad; el primero pretende revelar las cosas en su ocultamiento y mostrar la realidad de lo que aparece. Strauss lo expuso de la siguiente manera: «El problema inherente en la superficie de las cosas y solo en la superficie de las cosas es el corazón de las cosas». Esta frase se limita a dar cuenta de lo que al-Fârâbî dice que es el modo de interpretar a Platón.

Lo primero que Strauss hacía siempre al estudiar a Platón era ser un principiante. Sabía cómo volver a empezar, no como si estuviera empezando por primera vez, sino empezando realmente por primera vez. Esto fue lo que Strauss debía tener en mente cuando escribió a Gadamer que no podía reconocer en la “teoría de la experiencia hermenéutica” de Gadamer, que como tal es una teoría universal, su propia experiencia como interprete, que le hacía sentir «el carácter irremediablemente “ocasional” de toda interpretación que merezca la pena».² Esa experiencia requiere una práctica de ser sin hábitos; Sócrates la llamó «la práctica de morir y estar muerto» y la identificó con la filosofía. Esa experiencia sería imposible sin un ocultamiento de las cosas que el esoterismo metafísico reconoce y reproduce a través de trampillas en los argumentos. La explicación socrática de la estructura del alma en la *República* es un ejemplo de ello. Solo si seguimos pacientemente el argumento socrático sobre el deseo podemos verlo invertido y descubrir que se trata de la presentación del deseo por lo *thymoeidético* que se ha puesto la máscara de la razón. Pero no es más que un pequeño paso para aplicar esa *periagōgē* al Trasímaco del libro primero y darse cuenta de que en la estructura del alma del

¹ Para la expresión “los hechos en los discursos” véase *Eutifrón* 11 c3.

² ‘Sobre la interpretación: correspondencia con Hans-Georg Gadamer’, en LEO STRAUSS, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Tecnos, Madrid, 2014, p. 144.

libro IV culmina una parte del principio trasimaquiano de la *República*, y de que dicha culminación despeja el terreno para su eliminación y la emergencia de la filosofía. Todo esto lo sabía al-Fârâbî, que advirtió que Platón combinaba el modo socrático con el de Trasímaco; pero fue Strauss quien dio el argumento completo e indicó como tenemos que proceder más allá de lo que al-Fârâbî había escrito.

Lo más destacable en la historia de la filosofía es el predominio y la ausencia simultáneos de Platón. Es tan imposible concebir a Aristóteles sin Platón como recordar a Platón mientras leemos a Aristóteles. Las Formas platónicas se muestran en la multitud de tratados que Aristóteles escribió y Platón desaparece en la aparente separación de esos tratados cuando, solo para mostrarse de nuevo en la incoherencia de los principios que no permiten que los tratados aristotélicos sobre el alma, la naturaleza y el ser estén juntos, aunque exijan rigurosamente estarlo. Es es tipo de separación y combinación que hemos de lograr por nosotros mismos cuando llegamos a Aristóteles y que el Sócrates platónico practica continuamente. Strauss se dio cuenta de que eso es lo que significa para Sócrates sustituir la causa final, eficiente y material por su hipótesis de las «ideas», que Aristóteles pretende que sea una cuarta modalidad de causalidad que fácilmente se añada a las otras tres, en vez de abandonar la causalidad como se hacía antes de Sócrates. Esa segunda navegación de las ideas fue inseparable de la promoción por parte de Sócrates del alma como un principio no derivado. Ontología, epistemología y psicología se unieron y, por tanto, se transformaron, y reunir logos, ser y alma fue uno de los más bellos descubrimientos de Strauss.

Strauss escribió interpretaciones del *Eutifrón*, la *Apología de Sócrates*, el *Critón*, el *Eutidemo*, la *República*, el *Político*, el *Minos* y las *Leyes* de Platón. No es descabellado preguntarse si análisis tan firmemente inclinados a favor de lo político pueden hacer justicia a Platón y no distorsionar a Platón como la tendencia contemporánea a favor del *Fedón*, el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Parménides* y el *Timeo*. Sin embargo, resulta que lo que parece ser el sesgo inevitable del especialista pone a Strauss en una posición única para volver a Platón en toda su amplitud a través de la filosofía política. El subtítulo del curso de Strauss sobre la filosofía política de Platón era «Sus fundamentos metafísicos». En su tiempo, la filosofía política había decaído tan por completo como para dejar de ser una parte de la filosofía. Había decaído tan por completo porque la filosofía en sí misma había decaído por completo. La relación entre la filosofía política y la ontología no es obvia, y la razón de ello es la desaparición de los fenómenos primordiales de la Caverna y su sustitución por lo que Strauss llamó «la Caverna debajo de la Caverna». Strauss tuvo que recuperar la Caverna con todas sus sombras antes de que pudiera mostrar el camino para salir de la Caverna. Eso implicaba el establecimiento del carácter fundamental de lo político en su doble aspecto: la naturaleza de las cosas políticas y la mejor forma de ciudad. Puede decirse que ese doble aspecto muestra el empirismo e idealismo simultáneos de Platón. Maquiavelo entendió el idealismo por sí mismo y, en consecuencia, no comprendió su fundamento político ni su finalidad filosófica. El punto de partida para Strauss residía, simplemente, en las dos preguntas que Glaucón plantea al inicio del libro segundo de la *República*, pero ese punto de partida vale solo para la filosofía política sino para la filosofía como tal: la naturaleza de los seres, por un lado, y por otro la naturaleza del bien. Formas de esas dos preguntas informan todos los escritos platónicos y toda la vida humana. De las dos preguntas, el bien es siempre para nosotros la primera. El bien, querámoslo o no, nos orienta. La filosofía posterior a Platón ha tendido a olvidarlo, en parte porque Platón había sido demasiado persuasivo en lo que se refiere al bien humano y, en parte, porque la separación de las disciplinas filosóficas no podía mantener el bien como una parte esencial de cada una de ellas. El éxito dialéctico de Platón en la articulación de las cosas no podía preservar la comprehensiva reflexión de Platón, que había hecho posible su éxito. La tradición de la filosofía dejó de ser filosófica y la filosofía no podía ser restaurada hasta que no volviéramos a Platón, donde la parte que es ser y el todo que es el bien se muestran constantemente en su mutua interferencia. Por ello, Strauss siempre estaba alejándose de Platón para regresar a Platón y volviendo a Platón cuando los obstáculos para esa vuelta hubieran sido removidos. En la historia de la erudición no es fácil encontrar a alguien con tan amplia diversidad y profundidad de entendimiento como Strauss, y esa lograda unión de rasgos tan dispares habla de un modo peculiar de la solidez de su opinión de que la filosofía política es el núcleo excéntrico de la filosofía.

Strauss hablaba a menudo de su certeza subjetiva. Se refería al carácter experimental de su modo de interpretación. Una vez podía hipotetizar sobre el curso de todo un diálogo o de un argumento suficientemente complejo, deducía de ello las consecuencias que el texto debía respaldar si la hipótesis era sólida. Las consecuencias podían ir de una palabra a todo un argumento que debía estar presente o ausente en el diálogo.

Strauss fue así capaz de deducir que «alma no aparece en el *Eutifrón*. Lo que hacía esa deducción subjetiva no era su intencionalidad, sino que no aportara la misma convicción a nadie más que no hubiera procedido del modo como lo había hecho Strauss. De hecho, algunas de esas deducciones podían publicarse como espurias, como si lo que Strauss había hecho realmente fuera solo plantear una hipótesis que encajara en su observación. Esta apariencia de engañosa serendipia es una necesidad.

Una vez, comentando la *República*, Strauss enumeró siete ejemplos que Sócrates había dado a lo largo de una argumentación y observó que por su experiencia había aprendido que el centro en un número impar de elementos solía ser el más importante, ya fuera en la secuela inmediata o en el plan más amplio de las cosas. Nos sorprendió e impresionó que en ese caso particular el argumento se desarrollara del modo como Strauss había anticipado. Un amigo mío, que era más escéptico que el resto de nosotros, fue a casa y bajó del estante los *Ensayos* de Montaigne, contó su número y miró el que estaba en el centro. Se titulaba 'De las vanas sutilezas' y su tema era la importancia de estar en el medio.

Tal vez el principio que Strauss invocó de manera más firme en su interpretación de Platón fue el de «abstracción». Basándose en su larga experiencia con los diálogos, pensó que la clave para cada uno de ellos era algo ausente del diálogo, que era necesario para la comprensión del tema en cuestión. Ese principio es el equivalente hermenéutico a la diferencia entre un ser como parte del todo y un ser aparte de su ser una parte del todo. Aristóteles, por ejemplo, analiza el ser en la *Metafísica* de tal manera que no habría diferencia si solo hubiera un ser en el universo; pero Aristóteles paga un alto precio por esa premisa, ya que se ve obligado a terminar con un solo tipo de ser, que es estrictamente y del que el universo necesariamente se aleja. En Platón, sin embargo, la abstracción de algo esencial al asunto resulta ser la revelación del asunto y su aparente ausencia un signo del fracaso por nuestra parte para darle la vuelta al argumento. La pregunta más obvia que podemos plantear sobre el principio de Strauss es la siguiente: ¿cuál es el principio que rige lo que Platón decide omitir? Al fin y al cabo, podría parecer que cualquier omisión esencial garantiza que nada será entendido. Debe haber, pues, motivos razonables para la omisión, y esos motivos deben descansar en la naturaleza de la cosa como inicialmente sale a la luz. La abstracción debe basarse en una abstracción por opinión, cuando haya tenido algo decisivo en cuenta. El procedimiento platónico se basa en el idealismo de la opinión, o el vulgar platonismo de la opinión, que está a su vez marcado por la doctrina platónica de la participación. Así pues, resulta que la abstracción en los diálogos platónicos reúne dos principios: nada puede ser entendido si todo debe ser entendido y nada puede ser adecuadamente entendido si no nos orientamos por el punto de partida necesariamente inapropiado de la comprensión.

La ilustración straussiana más llamativa de ese principio la encontramos en su comentario a la *República*. Lo abstraído en la *República*, dice, es el cuerpo, la señal más obvia de lo que es la ciudad, la cual se ha formado para satisfacer las necesidades corporales y lo hace a la perfección, tiene una estructura de clase basada en el alma en sí misma y todo ello pesar del hecho de que Sócrates haya introducido la ciudad como análogo del individuo y no su cuerpo ni a su alma. La ciudad, entonces, es el lugar del idealismo. Está impregnada, necesariamente impregnada, de auto-incomprensión. El cuerpo la dirige y se atribuye el alma. En su usurpación, la ciudad es esencialmente el lugar de la alienación. De ello se sigue que la ciudad no proporciona la felicidad y solo si la justicia es radicalmente reinterpretada como filosofía puede refutarse al respecto a Trasímaco.

Esa última alusión a la justicia como filosofía, que tiene lugar de manera bastante tardía en la *República*, llama la atención sobre el carácter más obvio de los argumentos platónicos. Se mantienen en movimiento y en cambio a lo largo de cada diálogo, de modo que podemos preguntarnos legítimamente si es posible alguna vez identificar algo como concluyente o si debemos seguir la corriente sin molestarnos en reunir principio, nudo y desenlace. ¿Hace un diálogo un todo o es más bien una serie siempre en movimiento de intuiciones y argumentos sin intención de llegar a un final? ¿Qué se gana exactamente al comprender un diálogo platónico si el flujo temporal de la argumentación está integrado en las partes de un todo único? Lo que Strauss llegó a ver fue que solo si somos capaces de vincular el orden temporal con el orden parte-todo surgirá el verdadero argumento. La disonancia de pauta y secuencia es de un orden distinto al de su coincidencia. Mediante la transformación que sufre un segmento temporal al pasar a formar parte del todo Platón imita la relación que siempre se obtiene entre una parte aparte del todo y una parte como parte del todo. Esa imitación, que no deja nunca de sorprender, permitió a Platón preservar al Sócrates que sin escribir representa la verdad de que solo la filosofía no tiene tradición en la perpetuación de la filosofía en su necesaria decadencia. La de-

construcción straussiana de la filosofía no es, por tanto, la de Heidegger, quien se apresuró a pasar de Platón a Parménides y Heráclito, pasando por alto a Sócrates.

El segundo principio más importante de Strauss para la interpretación de Platón fue el más obvio. Los diálogos eran imitaciones porque nada en ellos fue dejado al azar, sino que todo estaba en orden aunque las circunstancias de la razón no deban, al parecer, participar en el mismo orden que la razón. La elevación de lo circunstancial a lo inevitable señalaba en dos direcciones: primero, reflejaba el hecho de que para nosotros el punto de partida es siempre nuestro interés, y ese bien, como quiera que se conciba, es el motor de todo discurso serio. Lo que es cierto para la vida es igual de cierto para la filosofía, la única entre las disciplinas científicas que no tiene principios de los que partir a excepción de la vida. Empezar a filosofar es, entonces, encontrar una pregunta que se haya formulado incorrectamente. La pregunta refleja la verdadera pregunta, pero no es la verdadera pregunta. Una discusión socrática siempre se mueve hacia una revelación de la verdadera pregunta y su respuesta que determina al mismo tiempo el grado de desplazamiento que se daba en la cuestión original, sin la que no podríamos haber empezado. La imitación platónica de la relación entre los seres y el bien tal y como sale a la luz al principio nos enfrenta a ciertas dificultades: una vez que hemos llegado a conocer el carácter de la perspectiva, ¿se nos permite descartarlo y encontrarnos cara a cara con los seres en sí mismos? La breve respuesta de Strauss es que solo si el alma puede descontarse al mismo tiempo y mostrarse como un fenómeno derivado. Dando por sentado que la ocasión que Platón fija no vale para todas las posibles ocasiones en las que surge un problema comparable al que ha escogido, aún podría darse el caso en el que la ocasión, a pesar de su aparente particularidad, fuera susceptible de ser tematizada, i. e. de una extensión estructural tan general como cualquier argumento. Es aquí donde un intérprete puede con más facilidad perderse y donde Strauss pisaba más firme. Su reflexión sobre el marco de las *Leyes*, en que el Extranjero ateniense es y no es Sócrates, le lleva a mostrar la semejanza estructural entre beber vino y una discusión sobre beber vino, por una parte, y, por otra, entre el descenso del Extranjero y el ascenso de Megilo el espartano y Clinias el cretense. Dicha reflexión le condujo a su vez al *Fedro*, a través del cual Strauss pudo comprender por qué Cicerón comenzó sus *Leyes* tomando prestados elementos en igual medida del *Fedro* y de las *Leyes* de Platón.

El modo como Strauss interpreta a Platón, por el cual se convirtió en modelo de toda filosofía genuina, plantea la cuestión de la poesía y su antigua disputa con la filosofía. Tan fácil como reconocer las diferencias entre la filosofía post-platónica y la pre-platónica, a pesar de la pobreza de nuestras fuentes sobre ambas, no lo es menos distinguir entre poesía y filosofía, siempre y cuando uno no mire a Platón y se pregunte si es un híbrido que, aun poniendo su atención sobre el problema de la poesía para toda la filosofía que le sigue hasta Nietzsche y Heidegger, no resuelve la tensión entre el poeta y el filósofo en sí mismo. Strauss se quedó solo, sospecho, al mostrar lo espurio de esa división aparentemente evidente en sí misma que encontramos en Platón. Un modo de plantear ese problema es suscitar la cuestión de la traducción, pues si traducimos idiomáticamente a Platón, de modo que transmitamos lo que creemos que es el sentido y no las palabras, ya hemos decidido que el poeta Platón, que es un sujeto legítimo de este tipo de traducción, es irreconciliable con el filósofo, cuyos argumentos, todo el mundo estaría de acuerdo, deben presentarse lo más exactamente posible. En una traducción reciente del *Banquete*, el traductor pone en un heroico pareado dos líneas del verso épico que Agatón compone en honor de Eros. Eros «trae», dice Agatón,

Dulce paz a los hombres y calma sobre lo profundo,
Descanso a los vientos, a los penan, sueño.³

La traducción parece intachable hasta que advertimos que «descanso» [*rest*] no es lo mismo que *koitē*, que significa tanto «sueño» [*sleep*] como «hora de dormir» [*beadtime*]. «El sueño de los vientos» [*The sleep of the winds*] apunta directamente al argumento de Agatón de que Eros es el dios de la producción poética, por cuya acción lo metafórico se vuelve literal. Parece, por tanto, casi inevitable que el traductor introduzca el pareado con las palabras «[Eros] trae» [*brings*] y no con «[Eros] hace» [*makes*]. Tal vez podríamos llegar a

³ «Sweet peace to men and calm o'er all the deep, / Rest to the winds, to those who sorrow, sleep».

entender a Agatón incluso a través de una traducción no literal, pero solo Strauss, hasta donde yo sé, lo entendió porque siguió el argumento hasta el último detalle y según cada detalle.

Tal vez el aspecto más desconcertante, así como el más inesperado, en la recuperación straussiana de Platón y de la filosofía concierna al estatus de los poetas griegos antes de Platón. Aunque Platón no despeje el único camino a los poetas, el suyo es dese luego el más accesible. Sin Platón, las tragedias de Sófocles, por no decir nada de Aristófanes, casi estarían pérdidas para nosotros. Su comprensión de la ciudad, particularmente de los fundamentos subpolíticos, y de la ley, en particular de la ley sagrada, seguirían en la oscuridad si no fuera por la luz que Platón arrojó sobre ellas. El logos de Platón desvela el *mythos* de la poesía por el logos que es. Una vez que, sin embargo, se ha reconocido esto, la revolución socrática en filosofía parece ser coetánea con la poesía griega, que había sido consciente desde el principio, con su principio de decir mentiras como si fueran verdad, de la relación entre argumento y acción. Homero y Hesíodo, entonces, tendrían que ser reconocidos como si ya estuvieran en la órbita de la filosofía. Es un hecho destacable, cuya importancia Strauss fue el primero o el último en ver, que la única mención de «naturaleza» en Homero tiene el mismo significado en Platón, pero no en los filósofos que lo precedieron. La recuperación straussiana de Platón abre la posibilidad de reunir en el seno de la filosofía mucho más de lo que la filosofía había soñado.

No puedo terminar este comentario de Strauss sobre Platón sin citar la explicación straussiana de la comprensión platónica del filósofo, pues no se aplica tanto a Strauss mismo cuanto a Strauss en su comprensión de Platón:

Articular el problema de la cosmología significa responder a la pregunta de qué es la filosofía o qué es un filósofo. Platón se abstiene de confiar la discusión temática de esa pregunta a Sócrates. Se la confía a un extranjero de Elea. Pero ni siquiera el extranjero de Elea discute explícitamente qué es un filósofo. Discute de manera explícita dos tipos de hombres que pueden ser confundidos fácilmente con un filósofo, el sofista y el político: si comprendemos la sofística (tanto en su sentido más elevado como en su sentido menos elevado) y el arte del político, comprenderemos qué es la filosofía. La filosofía se esfuerza por alcanzar el conocimiento del todo. El todo es la totalidad de las partes. El todo se nos escapa, pero conocemos las partes: tenemos un conocimiento parcial de las partes. El conocimiento que tenemos se caracteriza por un dualismo fundamental que no ha sido superado. En un polo encontramos el conocimiento de la homogeneidad: sobre todo en aritmética, pero también en otras ramas de las matemáticas y, por derivación, en todas las artes u oficios productivos. En el polo opuesto encontramos el conocimiento de la heterogeneidad y, en particular, de los fines heterogéneos; la forma suprema de ese tipo de conocimiento es el arte del político y del educador. Este último tipo de conocimiento es superior al anterior por la siguiente razón: como conocimiento de los fines de la vida humana, es el conocimiento de lo que hace la vida humana completa o total; es, por tanto, conocimiento de un todo. El conocimiento de los fines del hombre implica el conocimiento del alma humana, y el alma humana es la única parte del todo abierta al todo y, por tanto, más afín al todo que ninguna otra cosa. Pero ese conocimiento —el arte político en el sentido más elevado— no es conocimiento *del* todo. Parece que el conocimiento del todo tendría que combinar de algún modo el conocimiento político en el sentido más elevado con el conocimiento de la homogeneidad, y esa combinación no está a nuestra disposición. Por consiguiente, los hombres se ven constantemente tentados a forzar el asunto imponiendo unidad a los fenómenos o absolutizando el conocimiento de la homogeneidad o el conocimiento de los fines. Los hombres se ven constantemente atraídos y engañados por dos encantos opuestos: el encanto de la competencia que producen las matemáticas y todo cuanto es afín a las matemáticas y el encanto del humilde espanto que engendra la meditación sobre el alma humana y sus experiencias. La filosofía se caracteriza por su negativa gentil, aunque firme, a sucumbir a esos encantos. Es la forma suprema del acoplamiento del coraje y la moderación. A pesar de su elevación o nobleza, podría parecer una tarea de Sísifo o fea cuando contrastamos sus logros con sus fines. Sin embargo, eros la acompaña, la sostiene y la eleva. Recibe su gracia de la gracia de la naturaleza.⁴

⁴ '¿Qué es la filosofía política?', en *Sin ciudades no hay filósofos*, pp. 121-122.