

JOSEPH CROUSEY

Gregory Bruce Smith

[Traducción Roberto Vivero]

I. Alfred North Whitehead dijo en una ocasión que toda la filosofía occidental era una nota a pie de página sobre Platón. En una formulación más radical, Martin Heidegger anunció que toda la filosofía occidental era el desenlace de una onto-teo-logía originada con Platón. Para Heidegger, ese por decirlo así monolítico movimiento de la tradición filosófica finalmente había alcanzado un inevitable e indeseable cierre en la dominación tecnológica del ser y los entes. De diferentes maneras, ambos autores se dieron cuenta de que Platón nunca será para nosotros un caso cerrado. Si fuese así, «la inocencia y el olvido» que el *Zaratustra* de Nietzsche coloca como puerta hacia un nuevo futuro sería más un desastre que una cura. Uno podría esperar que lo que parece ser un final fuese tan solo algo temporal. Ahora más que nunca, estamos obligados a volver a Platón, el más fecundo y proteico de todos los autores.

Proteicos como son los diálogos platónicos, sin embargo rápidamente dieron lugar a una tradición neoplatónica que tendió a cerrar muchos caminos y recursos en los diálogos platónicos actuales. A través de su conocimiento de la tradición neoplatónica, Agustín ayudó a introducir la tradición cristiana. El hecho de que la influencia neoplatónica permaneciese profundamente en el interior del pensamiento cristiano hasta ser sustituida por la síntesis aristotélica y escrituraria, afectó a Santo Tomás.

Finalmente, una tradición angloamericana de estudios platónicos se abrió paso, todavía condicionada en gran medida por la interpretación neoplatónica, pero en esta ocasión completada con una atención ortodoxa al orden en el que se habían escrito los diálogos. Ese orden de producción se focalizaba en una enseñanza respecto a la evolución de lo que equivalía a una comprensión neoplatónica de la doctrina de las Ideas trascendentales como punto central de la enseñanza de Platón junto con su correspondiente ontología. Para hacer más breve una larga historia que es en conjunto correcta, varias tradiciones cada vez más escleróticas ayudaron a cerrar el acceso a una genuina confrontación con Platón.

Leo Strauss observó en una ocasión que fue su amigo Jacob Klein quien le había señalado la radical exhumación de la tradición llevada a cabo por Heidegger por primera vez en milenios había abierto un camino de vuelta al encuentro directo con Platón, un camino que desde hacía mucho había sido cerrado.¹ Strauss se tomó en serio esa apertura y ofreció un Platón que no se parecía en nada al Platón imperante y convencional del academicismo. En comparación, el Platón de Strauss no solo no era iconoclasta, sino también fresco, vivo y excitante.²

Hasta ahora, el menos conocido y quizá todavía más iconoclasta Platón ofrecido por Joseph Cropsey espera una mayor atención. Para empezar a ver qué es lo verdaderamente único en la lectura que Cropsey

¹ Véase LEO STRAUSS y JACOB KLEIN, 'Rendición de cuentas', en *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Tenos, Madrid, 2014, pp. 157, 170.

² Esa nueva lectura sale a la superficie en unos pocos ensayos sobre diálogos específicos y en comentarios dispersos por toda la obra de Strauss y en *Derecho natural e historia*. Pero su núcleo se encuentra en los cursos que Strauss impartió en la Universidad de Chicago sobre diálogos sueltos junto con las transcripciones de esos cursos. Esos cursos han engendrado una inmensa literatura sobre Platón por parte de los alumnos de Strauss. Merecería la pena hacer la bibliografía de esa literatura, pero esto es algo que escapa al presente ensayo. Para nuestro propósito, el ensayo 'Plato: 427-347 a. C.' (de aquí en adelante citado como 'Plato') es de especial importancia. Véase *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1975 ('Platón', en *Historia de la filosofía política*, trad. de L. G^a Urriza et al., FCE, México, 1993).

hace de Platón, debemos ver las maneras en las que Cropsey construyó sobre —pero también se apartó de y puso en tela de juicio— la lectura de Platón por parte de Strauss. En este momento solo tenemos tiempo y espacio para ofrecer unas pocas indicaciones de cara a una futura y más extensa investigación.

Strauss partió de su famosa comprensión de «la persecución y el arte de escribir». En especial se acercó a los textos clásicos y medievales con la perspectiva según la cual los autores habían escrito «esotéricamente» para protegerse a sí mismos y a sus enseñanzas en un medio moral y políticamente hostil. Había una eterna tensión entre la filosofía y la ciudad. Pero los filósofos adoptaron varios recursos para transmitir sus enseñanzas en un intento, con el tiempo, de transformar la mera experiencia de la política natural haciendo que se abriese más a la filosofía. Durante ese proceso, Strauss relegó las lecturas neoplatónicas de Platón a, como mucho, un barniz «exotérico». Como veremos, las lecturas de Cropsey sobre Platón muestran una comprensión similar y de ahí la necesidad de ver las complicaciones y las superficialidades en la superficie de los diálogos platónicos junto con la necesidad de seguir pistas de pensamiento que alejen de la superficie.

Pero Cropsey va más allá y explora posibilidades que están, en el mejor de los casos, latentes en Strauss. En algunos lugares, Cropsey disiente claramente de la interpretación de Strauss. Primero, Cropsey sustituye el orden tradicional de los diálogos platónicos, en función de un supuesto orden de producción, por una temporalidad dramática en el interior de los diálogos platónicos mismos que se focaliza en la edad del Sócrates dramático. Segundo, Cropsey se centra en lo que ve como divergencias entre Platón y Sócrates. Este análisis culmina en sugerencias de maneras en las que el platonismo es al mismo tiempo una enmienda al socratismo y cualquier cosa menos neoplatónica.³ Y tercero, Cropsey sustituye la escisión antiguos-modernos, especialmente tal y como la desarrolló Strauss en su obra —pero de manera especial en ‘Three Waves of Modernity’ y ‘Progress or Return?’— por un Platón que sigue caminos sorprendentemente similares a los de los proto-modernos.⁴

II. Las primeras reflexiones de Cropsey sobre Platón aparecen en la forma de varios ensayos, especialmente sobre el *Filebo* y el *Fedro*. En esos ensayos, Cropsey deja claro que no es posible abstraer una parte de la reflexión humana a partir de consideraciones sobre el todo; de ahí que la metafísica y la ontología no puedan separarse de la ética y la política. La filosofía desea el conocimiento del todo. Más adelante, los antiguos de Cropsey tienen expectativas más modestas y sobrias respecto de lo que era políticamente posible. Tanto el Platón de Cropsey como sus proto-modernos coinciden en ver la primacía de la razón natural sobre la razón sobrenaturalmente asistida. Ambos vieron la necesidad de confrontar una base natural para la existencia humana propuesta como una amenaza al bienestar moral y político. Los modernos finalmente confrontaron el problema con una combinación de capitulación moral ante los elementos más bajos de la naturaleza y de conquista tecnológica de la naturaleza que proporcionaba una base para un considerable y utópico optimismo. En contraste, los antiguos respondieron con una soberbia autoafirmación basada en el enérgico y agotador control de los elementos más bajos de la naturaleza junto con la aspiración hacia la excelencia moral y política.

³ En comparación, Strauss trata a Platón y a Sócrates como equivalentes. Por ejemplo: «No estamos tan seguros como lo estaba Cohen de que podamos dibujar una línea clara entre Sócrates y Platón. [...] La distinción clara entre Sócrates y Platón se basa no solo en la tradición, sino en los resultados de la crítica histórica moderna, pero esos resultados son, respecto de lo decisivo, hipotéticos». ‘Jerusalem and Athens’, en *Leo Strauss: Studies in Platonic Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1983, p. 168 (‘Jerusalén y Atenas’, en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*, ed. de A. Lastra, Alfons el Magnanim, Valencia, 1996).

⁴ Cropsey ve la ruptura entre los proto-modernos y los últimos modernos —las segunda y tercera «oleadas» de Strauss— mayor que la ruptura entre los antiguos y los proto-modernos que terminan aproximándose más de lo que por lo general se asume. Para una elaboración de esta parte de la interpretación de Cropsey, véase mi ‘On Cropsey’s World’, en *Review of Politics* (primavera 1998), y mi ‘Joseph Cropsey on the Ancients and Moderns’, en *Perspectives on Political Science* 43/2 (2014). Por el contrario, Strauss vio una ruptura menor entre los antiguos y los cristianos de lo que le pareció a Cropsey y muchísimo mayor entre toda la pre-modernidad y sus primeros proto-modernos, Maquiavelo, Hobbes y Locke, que conducen de manera más o menos inevitable a la tercera ola, el nihilismo de Nietzsche y Heidegger. El constructivismo de los primeros modernos, sobre el que intentaron dominar y conquistar la naturaleza y/o el azar, llevó a Strauss finalmente a la voluntad de poder —no fundamentada— de Nietzsche o a la resolución —sin fundamento— heideggeriana como una especie de respuesta a la dominación del ser y los entes por parte de la tecnología global. Para Strauss, el origen de este problema es la filosofía política moderna, no Platón ni los antiguos, como afirmaría Heidegger.

Los antiguos eran menos optimistas que los modernos ya que la batalla con la naturaleza carente de moral era difícil y raramente triunfaría. Cropsey va tan lejos como para afirmar que los antiguos veían la naturaleza como unitaria y ni teleológica ni sostenedora de las aspiraciones del hombre. Cropsey lleva a cabo esta última tarea con sus análisis de Platón más que haciendo referencia al más abiertamente teleológico Aristóteles.

En su ensayo sobre el *Fedro*, Cropsey saca a la palestra el «problema de Sócrates».⁵ En el *Fedro*, el «problema» queda señalado por 1) la afirmación dramática de Sócrates según la cual Isócrates fue su mejor alumno, ignorando, así, a Platón; 2) el argumento de Sócrates contra el valor de escribir (y esto en un diálogo escrito); 3) el hecho de que Sócrates puede haber sido una mera partera junto con la creencia mítica de que el conocimiento del Dios estaba latente en la experiencia «pre-científica» cotidiana; 4) el último punto se combina con un argumento según el cual Sócrates supuestamente nunca alcanza una visión trans-verbal del Ser que supuestamente viene asociada con un acto de dar por sentado la cosa en sí, 5) y de ahí que Sócrates mostrase falta de claridad sobre la necesidad de escribir para solidificar el necesario acto de postulación filosófica. Como quiera que evaluemos estas conclusiones, la pretendida separación de socratismo y platonismo es una de las primeras innovaciones de Cropsey. Como veremos, Cropsey ve a Platón como a quien corrige una deficiencia en Sócrates.

Cropsey se focaliza especialmente en uno de los dos discursos socráticos en el *Fedro*, el segundo, en el que desdice el primero. El primer discurso se centra en los elementos inferiores de la naturaleza mecánica y el segundo discurso, en los elementos superiores de las aspiraciones humanas. Tal y como Cropsey presenta el asunto, los elementos inferiores son poderosos y actúan espontáneamente sin guía ni necesidad de práctica y refuerzos. Los elementos superiores no actuarían adecuadamente, o quizá no llegarían a hacerlo, sin el apoyo del mito y la poesía.

En sus aspectos inferiores, la naturaleza se concibe como poder, compulsión y necesidad sin medida ni proporción. El segundo discurso «reconstruye» la naturaleza para incluir la filosofía, la belleza y la nobleza. En vez de aceptar los aspectos superiores de la naturaleza como dados como lo primero en una interpretación compleja de la naturaleza, Cropsey subraya que se trata de ser «puesto con firmeza» lo que rescata al hombre de la naturaleza totalmente repugnante en su sentido unitario e inferior. Parece que es el Platón de Cropsey, como autor del diálogo escrito *Fedro*, más que Sócrates, quien está haciendo el primer rescate. Esta es una de las primeras enmiendas de Platón al socratismo. Dicho esto, Cropsey va tan lejos como para afirmar que Platón y Sócrates se mueven en la misma visión de la naturaleza que Hobbes, Descartes y Spinoza. La naturaleza es unitaria y carece de moral.⁶

Cropsey parece aceptar como algo dado solo los elementos inferiores de la naturaleza; los elementos superiores necesitan ser puestos. La naturaleza se presenta como unitaria más que como una dualidad compleja, tal y como otra lectura de los dos discursos socráticos podría aducir fácilmente. Para Cropsey, la diferencia real entre los antiguos y los modernos es que los modernos establecen un modelo de altas aspiraciones respecto de lo moral y lo político más que una capitulación moral combinada con el dominio tecnológico. Pero el objeto de la aspiración ha de ser puesto. Una lectura alternativa sería que la naturaleza tiene un aspecto dual, superior e inferior, pero el superior necesita refuerzo y apoyo contra el inferior.

A partir de esto, Cropsey rápidamente llega a uno de sus puntos primeros y repetidos con frecuencia: los modernos no descubrieron nada que no supiesen ya los antiguos. Esta interpretación es un ataque a la afirmación progresista según la cual los antiguos se movían en la infancia de la filosofía y volver a ellos es,

⁵ Este fue, por supuesto, un título empleado tanto por Nietzsche en uno de los capítulos del *Crepúsculo de los ídolos* como por Strauss en un ensayo sobre del mismo nombre. Al compararlas, las tres presentaciones muestran sorprendentes alianzas. Respecto a las primeras obras de Cropsey sobre Platón, véase 'Plato's Phaedrus and Plato's Socrates', en *Political Philosophy and the Issues of Politics*, University of Chicago Press, Chicago, 1977, y 'Virtue and Knowledge: On the Protagoras', en *Interpretation* 19/2; 'The Whole as the Setting for Man: On Plato's Timaeus', en *Interpretation* 17/2; 'On Pleasure and the Human Good: Plato's Philebus', en *Interpretation* 16/2, y 'The Dramatic End of Plato's Socrates', en *Interpretation* 14/2.

⁶ Tal vez esta interpretación subestima el hecho de que proyectar la naturaleza como causalidad absoluta, necesidad y poder ciego era en sí mismo un acto de postulación por parte de los proto-modernos para hacer a la naturaleza más susceptible de ser manipulada. Fue este un acto de «postulación» o «construcción» de la naturaleza por el bien del conquistador de la naturaleza. Dicho brevemente, esta visión unitaria e inferior no sería la naturaleza como una cosa en sí.

como mucho, de un interés de anticuario, *arche*-ológico. Y, a la inversa, también abre una puerta a la interpretación heideggeriana según la cual todo en la tradición occidental ya estaba pre-figurado en Platón hasta el callejón sin salida final del dominio del ser y los entes. En estas circunstancias, el constructivismo de la filosofía moderna que conduce a la dominación tecnológica del ser y los entes puede verse como ya prefigurado en el poner/construir platónico.

En su ensayo sobre el *Filebo*, Cropsey llega a otras conclusiones iconoclastas. La menos iconoclasta es la afirmación según la cual Sócrates era un consecuencialista, un hedonista y un utilitarista; esta es una conclusión que reaparece en *El mundo de Platón*.⁷ John Stuart Mill afirma lo mismo al comienzo de su *Utilitarianism*. De manera más iconoclasta, Sócrates, el aparente portavoz de las Ideas y la Idea del Dios, en realidad se pone de parte de la multiplicidad más que de la unidad. Se afirma además que Sócrates entendía que el alma se movía por el deseo de preservar su movimiento, en lo que Sócrates, observa Cropsey, parece haber descubierto a Hobbes. Este Sócrates parece ser un corporalista pluralista más que un dualismo idealista.

En su análisis del *Filebo*, a diferencia de la manera en la que hemos venido usando el término hasta ahora, la naturaleza, como término, la asocia Cropsey con el reino de la Verdad (Mente o pensamiento) mientras que el término Cosmos se asocia al reino del Devenir (Ser).⁸ Cropsey describe una tensión entre Pensamiento y Ser: se afirma que en el *Filebo* no hay un paralelismo necesario entre Ser y Pensamiento. De ahí que la mente humana no pueda ser el mero recipiente pasivo, o el espejo, de un Ser externo a ella. El Pensamiento, no el Ser, se afirma que es el fundamento del Bien. Estos temas reaparecen en *El mundo de Platón*.

Cropsey arguye que la enseñanza del *Filebo* es que la Verdad y el Bien descansan en la Mente racional y creadora, una idea, nos dice Cropsey, que frecuentemente se le atribuye a Descartes. Cropsey parece rechazar que las Ideas sean extensiones o deducciones a partir de los fenómenos se ordenan a sí mismos en grupos o tribus de cosas en la experiencia cotidiana y pre-científica (*empeiria*). La Mente, para decirlo brevemente, no está limitada por la articulación pre-científica de las cosas.

Se nos dice que la enseñanza atribuida a Sócrates en el *Filebo* es que el placer es necesario para la auto-preservación. La mayor enseñanza, presumiblemente de Platón, es que la Mente es necesaria para el Bien. Necesitamos una mezcla de placer y Mente. La necesidad de una mezcla semejante requiere un mezclador. La Mente actúa solo en unos pocos; el placer, en todos. El mezclador es el filósofo. La diferencia entre el hombre y el animal se encuentra tan solo en la filosofía entendida como una Mente creadora que pone el Bien y lo mezcla con el placer en lo que presumiblemente podría ser una variedad de maneras. El cosmos mismo es una mezcla; solo tiene Mente a través del hombre. De otra manera el cosmos ciega casualidad y solamente poder. Solo de esta manera hay un paralelismo entre el hombre y el cosmos. Estas premoniciones fructifican en la monumental obra de Cropsey *El mundo de Platón*.

IV. En *El mundo de Platón*, Cropsey interpreta siete diálogos que se relacionan temporalmente con el final de la vida de Sócrates. La temporalidad interna de los diálogos los une en este orden: *Teeteto*, *Eutifrón*, *Sofista*, *Político*, *Apología*, *Critón*, *Fedón*. Se mezclan dos temas separados: 1) la reflexiones epistemológicas/metafísicas/ontológicas del *Teeteto*, *Sofista* y *Político*, y el «problema de Sócrates» en el *Eutifrón*, *Apología*, *Critón* y *Fedón*. Cropsey usa una interpretación del *Protágoras* como introducción al trabajo dada la importancia de la doctrina de Protágoras en el *Teeteto*. Por el camino, se hace referencia a una serie de otros diálogos, especialmente el *Parménides*, donde se describe al Sócrates más joven en la obra platónica.

La confrontación entre Protágoras y Parménides se vuelve particularmente importante para Cropsey. A nivel metafísico, Protágoras es el defensor de lo corpóreo, los sentidos, el movimiento, el flujo, la pluralidad, el Devenir. Parménides es el defensor de las cosas que solo pueden ser aprehendidas por el pensamiento más que los sentidos: unidad, inmovilidad, eternidad, Ser. Ha quedado demostrado que ambas opciones, en un estado puro, son inadecuadas. Se dice que Platón sigue la pista de un tercer camino, y que el Sócrates platónico

⁷ JOSEPH CROPSY, *Plato's World*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995 (en adelante PW).

⁸ Esto parece moverse en la dirección del uso de la naturaleza en el sentido que Strauss desarrolla en *Derecho natural e historia* como la «Idea» de naturaleza que tenía que ser descubierta por la filosofía como el preludio al descubrimiento del derecho natural. A este respecto, véase mi *Between Eternities*, Lexington Books, Lanham, 2008, capítulos 9 y 10 (en adelante BE).

no indica ese camino. Durante el viaje que son los diálogos platónicos, Platón inspecciona todas las posturas imperantes en su época, incluido el socratismo. Ninguna de ellas resulta aceptable.

Las «filosofías» en competencia y mutuamente excluyentes son parte del todo de la filosofía que inspecciona Platón. Lo Uno siempre incluye lo Mucho; en este caso, lo Mucho es Uno en oposición y lucha. Como dice Cropsey, el todo que es la Filosofía está compuesto de teorías en conflicto; esta es la concesión que Platón hace a la «cosmología de la tensión».

Platón no está completamente de acuerdo con nadie, pero tampoco está en completamente desacuerdo con todos, ni siquiera con la postura de Protágoras. Según Cropsey, Platón es menos hostil a Protágoras que su Sócrates dramático. El Sócrates dramático del *Protágoras* no le prestaría caso a Protágoras si no fuese por los halagos del joven Hipócrates; después, Sócrates finge tener una cita para marcharse rápidamente en cuanto ve que ha obtenido una victoria retórica sobre Protágoras delante del mismo joven. Mientras tanto, Sócrates realiza una refutación erística de la doctrina de Protágoras, una refutación que según Cropsey es, en el fondo, puramente persuasiva.

Hay un Prefacio muy breve en *El mundo de Platón* antes de que comience la interpretación del *Protágoras*. Ahí, uno de los temas que ya hemos confrontado vuelve a ser central: qué debe hacerse dado que el hombre está arrojado solo con sus recursos en un todo natural que es ciego y careciendo de la adecuada ayuda de los dioses; en el mejor de los casos, los dioses han huido. Cómo podemos salvarnos sin mirar hacia el Uno en el cielo, concíbase este como Dios o como lo dado inteligible y noético.

Señalando hacia el *Teeteto*, Cropsey concluye que los geómetras, los científicos naturales y los sofistas —entre otros— no servirán de nada teniendo en cuenta la condición humana tal y como se ha descrito. Necesitamos filósofos con propuestas y políticos sabios (filosóficos). Se nos dice que los filósofos deben ser poetas. Más tarde, dejando claro que no habiendo sido poético en toda su vida, Cropsey afirmará que Sócrates «muere como poeta» en el *Fedón*. Finalmente aprendemos que este Sócrates poético es parte de las enmiendas que Platón le hace a Sócrates. Con estas breves observaciones introductorias, Cropsey zarpa hacia el *Protágoras*.

Protágoras dice de la sofística que es un antiguo culto esotérico de individuos que incluye a todo tipo de grandes hombres incluyendo a Simónides, Homero y Hesíodo. Pero los miembros de ese culto mantuvieron en secreto esa filiación. Por el contrario, Protágoras se enorgullece de educar públicamente a los individuos en ciencia política y gestión del hogar. Se da cuenta de que el peligro radica en que asume usurpar los derechos de la comunidad política con el fin de enseñar a sus miembros. Sócrates lo incita al afirmar que la virtud no puede ser enseñada, una enseñanza potencialmente desmoralizante desde el punto de vista moral y político. Cropsey observa que estas afirmaciones de Protágoras apuntan hacia el dilema que Sócrates confrontará en los diálogos desde la *Apología* hasta el *Fedón*. A Sócrates lo condenaron a muerte; a Protágoras, un extranjero, no. Esto da que pensar.

Protágoras responde a la burla de Sócrates que no necesita un maestro, porque lo que se jacta de enseñar no se puede enseñar, con un mito. Hubo un tiempo en el que había dioses antes de que hubiese hombres. Los dioses hicieron a los animales y a los hombres pero después se mostraron indiferentes. Dejaron en manos de Epimeteo la tarea de lidiar con la auto-preservación de todos los animales. El bienestar del hombre se dejó en manos de Prometeo, quien robó el fuego y las artes a los dioses. Si fuese por ellos, los dioses no habrían socorrido a los hombres de esa manera; se lavaron las manos respecto de ellos muy pronto.

Cropsey ve el significado de este mito similar a la historia de la retirada de los dioses que relata el Extranjero eleático en el *Político*. Para Cropsey, Prometeo representa al hombre en su previsión y necesidad de cuidar de sí mismo en ausencia del cuidado de los dioses. Dicho de otra manera: la fuerza, el robo y el fraude son necesarios para el bien de los hombres (PW 7-8). Este análisis es uno de los muchos en los que Cropsey parece hacer lo que alguien podría tomar por el hacer exotérica una enseñanza esotérica.

La historia de Prometeo continúa para observar que los hombres estuvieron en guerra con y en peligro debido a los animales y que esto fue lo que los condujo a necesitar el arte político. Pero las asociaciones que creó el arte político hicieron que los hombres fuesen más peligrosos para los hombres de lo que antes lo habían sido las bestias. Cropsey concluye a partir de esto que la paz y la guerra van inextricablemente unidas. En el nombre de Platón, y aquí y por doquier, Cropsey afirma que en lo que respecta a Platón, esta postura esencialmente protagórica no es ni escandalosa ni absurda (PW 4).

Finalmente, Zeus les dio a los hombres la virtud política (patriotismo y valor), pero les negó la Sabiduría. Los hombres tenían que robar la Sabiduría por sí mismos. Protágoras presume no solo de pasar el legado de Prometeo de generación en generación, sino también de proporcionar la Sabiduría que los dioses, con mezquindad, le negaron. Debido a que los dioses son remisos a compartir su sabiduría, son necesarios los maestros. No necesitaríamos maestros humanos hubiese maestros divinos o la naturaleza fuese benigna. Se subraya un tema recurrente: los dioses son avaros y la naturaleza, en el mejor de los casos, equívoca, pues da inclinaciones tanto para el bien como para el mal. Por lo tanto, el hombre debe ser la medida, la famosa frase de Protágoras ante la que Sócrates parece que se lo ponen los pelos de punta y a la que ataca de forma vigorosa en el *Teeteto*.

Cropsey concluye que de lo que se trata es que la paz requiere una política fuerte y que la política necesariamente implica la guerra: ambas van de la mano en Platón de la misma manera que en Maquiavelo y Hobbes. Es más, Protágoras conoce la importancia de la política e intenta que los jóvenes sean buenos aunque ambiciosos ciudadanos. Cropsey continúa para observar que Sócrates hizo de los jóvenes ciudadanos escépticos y que pagó el precio por esto. Reaparece el problema de Sócrates.

El Sócrates dramático responde al mito con una de sus muchas sutilezas intentando, así, desviar la discusión: es la virtud Una o Muchas. Con esto intenta que Protágoras acepte la doctrina de las Ideas y la tesis de la participación que había sido destruida por Parménides hacía muchos años en el *Parménides*. Protágoras se niega a morder el cebo. Se sucede entonces una larga discusión sobre cómo seguir, esto es, si con discursos largos o cortos.⁹ Gana Sócrates y empujan los discursos breves. Cropsey concluye que Sócrates emplea medios sofísticos para vencer a Protágoras. Para mirar hacia delante en dirección a un tema importante: A veces el Filósofo y el Sofista, a pesar de sus dos diferentes nombres, parecen ser Uno.

De esta presentación de juegos sofísticos de distracción y persuasión, Cropsey extrae una enseñanza sobre Sócrates aparentemente también propuesta por Platón. El bien y el mal se corresponden con el placer y el dolor, lo que reproduce el análisis de Cropsey del *Filebo*. En estos términos, la virtud es el conocimiento del cálculo de consecuencias presentes y futuras respecto del placer y el dolor (PW 25). Incluso cosas tan nobles como una buena reputación se persiguen, en primer lugar, por el placer, igual que los placeres más bajos. Así que necesitamos una ciencia para comparar cantidades de placer. Pero los términos son desafortunadamente inconmensurables. De ahí que debamos reconciliarnos con lo irracional tal y como hacen geómetras como Teodoro y Teeteto. No puede haber un perfecto cálculo utilitario aunque sea eso lo que se necesita.

Sin este cálculo, debemos conocer los límites de nuestro conocimiento y actuar dentro de esos límites. El auténtico problema de Protágoras que no conoce los límites de su conocimiento y, por lo tanto, es demasiado optimista. Cropsey llega, finalmente, a una conclusión explícita, aparentemente atribuida a Platón, según la cual si no hay disponible una base trascendente para el orden, eso no significa que no pueda haber una inmanente, la cual parece tener los contornos de una ciencia moral y política hedonista, consecuencialista y utilitaria que conoce sus límites. Sócrates y Hobbes vuelven a coincidir.

Sócrates era, en última instancia, un consecuencialista y un hedonista (PW 22). Solo sobre esta base la virtud puede ser conocimiento incluso si somos incapaces de un perfecto conocimiento. Es solo a partir de esto como Sócrates puede afirmar que nadie hace el mal voluntariamente. Cropsey nos conduce a creer que Platón critica este hedonismo consecuencialista sin rechazarlo por completo. Cropsey observa que no se rechazaría un hedonismo racional teniendo en cuenta la cicatería de los dioses y la ambigüedad de la naturaleza en relación con su bienestar.

IV.A continuación, Cropsey se vuelve al *Teeteto*. Al principio del *Teeteto*, tres jóvenes se acercan a Sócrates y a Teodoro: Teeteto, quien se parece (*eidos*) a Sócrates, el Joven Sócrates, de quien se da el nombre pero sin aportar ninguna descripción física, y un joven desconocido que del que no se da el nombre ni se dice qué aspecto tiene y que, no obstante, existe. El juego con la relación entre «apariencia o imagen» (*eidos*), parte

⁹ Cropsey sugiere que la respuesta corta con la pregunta «qué es» es siempre más táctica que retórica (PW 17). Como desarrollaré más adelante, esto es coherente con el acento que Cropsey pone en la propuesta creativa en comparación con un más fenomenológico ir escogiendo muestras cotidianas y pre-científicas de la realidad. Esto finalmente conducirá a la bastante iconoclasta interpretación de Cropsey de la «segunda navegación» de Sócrates en su análisis del *Fedón*.

(meros) y especie (genos), los nombres y el Ser, es un tema constante a lo largo de la trilogía que compartirán los mismos tres jóvenes como caracteres. Estos temas y su juego mutuo parecen apuntar hacia una cierta prioridad teórica de la apariencia superficial de las cosas y del nombrarlas que necesariamente se basa en una comprensión inarticulada, cotidiana y pre-científica del todo (*empeiria*). Pero esta no es la dirección que toma Cropsey.

En el *Teeteto*, vemos a Sócrates haciendo uso del método socrático, interrogando a las opiniones comunes sobre el conocimiento y, aparentemente, destruyéndolas. El diálogo termina en una *aporía*, algo nada infrecuente en los diálogos socráticos. Debemos, entonces, reflexionar sobre lo que aprendemos del uso del Método Socrático. El Método Socrático puede verse como «fenomenológico» en el sentido de que parte de una investigación de los fenómenos cotidianos cuya superficie compartimos. Sería, pues, razonable creer que ínsita en la empresa socrática está la asunción según la cual algo que desea ser llamado conocimiento está ínsita —si es que ha de estarlo— en esta comprensión común; al menos se trae a la luz del día y se la hace circular.

Cropsey dedica una atención muy limitada a este lado «fenomenológico» del Método Socrático especialmente tal y como se usa en el *Teeteto*.¹⁰ En lugar de esto, se centra en observaciones sobre el lugar de lo irracional y lo inconmensurable en el cosmos y en cómo ahí emerge una oposición entre lo pensable y lo empírico (*empeiria*) siendo el ser pensable la única clave real para entender el cosmos (PW29).¹¹ La verdad está del lado de la Mente, no del lado de lo *empeiria*/empírico con su mostrarse pre-teórico/pre-científico.

Teodoro y Teeteto son geómetras. Al acentuar el lugar de lo irracional en las matemáticas mientras lo aplica a esos dos caracteres, Cropsey acentúa el ámbito de lo pensable más que el fenomenológico con su juego de apariencias, partes, nombres, géneros, etc. Es en este contexto donde deberíamos juzgar el movimiento interpretativo de Cropsey de salir de los datos internos hacia el texto para encontrar información biográfica que, según él, sugiere que Teeteto estudió los «irracionales» y los «inconmensurables» en las matemáticas, especialmente en la geometría.

Cropsey ignora la evidencia que el propio Platón proporciona en el texto de que Teeteto aparentemente se convirtió en un buen ciudadano, luchó patrióticamente y sufrió mucho debido a esto, pues se dice que fue devuelto a Atenas desde el frente en muy malas condiciones. Teeteto puede haber sido un pensador, pero también llegó a ser un buen ciudadano. En resumen, Sócrates no lo convirtió en un ciudadano escéptico; quizá, sin embargo, debido a la intercesión del Extranjero de Elea en los otros dos diálogos de la trilogía.

Al destacar la oposición entre lo empírico y lo pensable, Cropsey acentúa que lo empírico está altamente impregnado de lo irracional y lo inconmensurable. Pero, aparentemente, también lo está lo pensable si se toma a las matemáticas como nuestra guía hacia la Mente. Algo parecido a una verdadera claridad solo se puede esperar en algún ámbito de una versión no-matemática de lo pensable. La pregunta que surge es cuáles son las limitaciones en el ámbito de lo pensado dado que el todo se resiste a ser conocido en su conjunto; en resumen, desde el momento en que no podemos alcanzar la fundamental «cosa en sí misma».

Para Cropsey, lo que podemos saber son los pensamientos que proponemos. Esto parece idéntico a la premisa moderna según la cual solo podemos saber lo que hacemos. Pero en este nivel, el paralelismo —si lo hay— que existe entre lo pensable y lo empírico permanece oscuro. Tras postular la oposición entre lo pensable y lo empírico, Cropsey observa que la trilogía es, a su manera, un tipo de «Crítica de la razón pura». Tal posibilidad no espera a Kant. Pero esta propuesta parece idéntica a hacer del hombre la medida de todas las cosas.¹²

¹⁰ Podría interpretarse el *Teeteto* para mostrar que si no hay «conocimiento» en este mostrar pre-científico, entonces no estaría en ninguna parte.

¹¹ Cropsey diferencia lo empírico así entendido con su base en la «experiencia común», de los meros datos de los sentidos (*aisthesis*) que, de hecho, están siempre en constante flujo. Según Cropsey, la experiencia común fluye menos, pero, con todo, contiene en su seno lo irracional y lo inconmensurable, como en el caso de las matemáticas. Pero si las matemáticas representan el ámbito de lo pensable, se podría defender que se trata del ámbito de lo pensable que está más abierto a lo irracional que el ámbito pre-científico de la *empeiria*. Este enigma queda invalidado si no se toma a las matemáticas como modelo de la Mente.

¹² Para usar una terminología que he desarrollado en otro lugar, dos lados, el «Fenomenológico» y el «Constructivista», parecen haberse alzado y opuesto al dar Cropsey prioridad a la importancia del constructivismo. Esto seguirá desarrollándose en *Plato's World*. Es coherente con sus repetidos paralelismos entre la sabiduría de Platón y la sabiduría de los proto-modernos. En la conclusión

Si el pensamiento debe suministrar lo que falta al modo de lo inteligible en lo empírico, esto eleva el estatus de la activa postulación filosófica sobre la contemplación pasiva.¹³ Con todo, en *El mundo de Platón* la filosofía activa necesita varias formas de ayuda práctica/política. «La naturaleza, el panteón y sin duda la sofística no son como para confiar en ellos. Quizá la filosofía, en los raros casos donde la razón sin la fuerza es suficiente, y el gobierno político en la multitud de casos en los que la razón requiere el apoyo de la coerción civil, demostrarán poder servir de ayuda con la asistencia de la religión purgada de vulgaridad. Todo esto queda por delante» (PW 31). Aparentemente, el hombre es la medida en los ámbitos de la Verdad, la política y la religión. Aparentemente, a pesar del ataque socrático, la doctrina protagórica resucita a cierto nivel en el Platón de Cropsey. Para usar una fórmula: Platón, como los proto-modernos, es un constructivista. ¿Conduce el constructivismo, pasando por la proto-moderna conquista de la naturaleza y el azar, a la dominación del Ser y los entes tal y como sugiere Heidegger?

La conclusión de Cropsey respecto de la enseñanza del *Teeteto* es que los irracionales en matemáticas son un signo de que el conocimiento del todo no es posible y, por lo tanto, la filosofía debe conocer sus propios límites de igual modo que los maestros políticos como Protágoras (PW 36). En el mejor de los casos, tenemos un vago conocimiento de lo que no se puede conocer. Dadas estas limitaciones, la racionalidad consiste en reunir una multiplicidad amorfa bajo la unidad, y el cosmos mismo hace esto solo de una manera ambigua. Pues tanto el orden político como el moral, por una parte, y la racionalidad, por otra, para existir es necesario que el hombre ponga aquello que el cosmos no consigue proveer. En el cosmos hay poco que contemplar pasivamente.

En el *Teeteto*, Sócrates se presenta como una mera «partera» que ayuda a Teeteto a dar a luz ideas que ya estaban latentes. Como era partera, Sócrates presupone que hay un estado latente del conocimiento y, a partir de ahí, ideas ya existentes. Si esto es verdad, Sócrates tiene un pobre incentivo para proporcionar o proponer las necesarias unidades que Cropsey presenta como requeridas para la racionalidad. De hecho, hay muchas cosas implicadas en el hecho de que Sócrates se ponga a atacar ferozmente la doctrina protagórica según la cual el hombre es la medida de todas las cosas. A este respecto, Sócrates aparentemente se inclina más hacia la fe en la parmenídea unidad pre-existente, aunque inerte. A partir de aquí parece subestimar la fluidez del todo afirmada por Protágoras y demostrada por el Extranjero eleático en el *Sofista*. Y, como Parménides, fracasa a la hora de captar que el Ser debe tener un elemento de *dynamis*, el poder para actuar y para ser pasible. Protágoras y el Eleático entienden estas cosas.

Cropsey admite que en el *Teeteto* Platón enseña que la experiencia cotidiana (*empeiria*) es un tipo de conocimiento que no se puede obviar. A nivel de la vida cotidiana, el mundo es inteligible y vividero (PW 59). Pero la reflexión sobre esa experiencia demuestra que hay unidades subyacentes que sostienen la limitada inteligibilidad de la vida cotidiana, pero más bien apunta hacia la irracionalidad y hacia un impenetrable misterio cubierto por la mera convención. En apariencia, cualquiera que sea la solidez fenomenológica que posea la vida cotidiana, esta la proporciona la costumbre ancestral, el acuerdo político o la más o menos abierta coerción según los modernos.

Se debe estudiar tanto lo accesible como lo inconmensurable en el todo, luchando por encontrar los límites y los lugares donde la unidad debe ser proporcionada más que descubierta. Debemos ir más allá del constante flujo presentado a la percepción (*aisthesis*) y el limitado orden de la experiencia común (*empeiria*) hacia una claridad más profunda donde se ha de encontrar la fuente de la falta de claridad. Para Cropsey, la enseñanza del *Teeteto* es que el Sócrates hedonista y consecuencialista que era tan hostil a Protágoras y tan

sugeriré que está en desacuerdo con la lógica de la interpretación que Strauss hace de la fisura entre antiguos y modernos. Por ahora digo lo siguiente: Strauss siempre presenta la filosofía como en pos del conocimiento del todo. Pero insiste en que el todo es un todo compuesto de partes. La filosofía anhela el conocimiento de todas las partes (cf. 'Plato', pp. 221-22). Este conocimiento es en gran medida teórico y contemplativo y Strauss repite abiertamente que la vida teórica es la mejor vida. El fin de la vida teórica no es dominar y conquistar el todo, sino su contemplación. De ahí que para Strauss no se deba transformar lo teórico en una nueva forma de praxis tal y como hacen los modernos ('Plato', 222). Este esfuerzo está en el centro de lo que se convirtió en la crisis de la filosofía política moderna para Strauss. La tarea práctica del filósofo no consiste en conquistar el todo sino en defender a la filosofía de la ciudad. Volveremos a estos asuntos en la última sección. Para una elaboración de estos temas, véase mi BE, pp. 3, 5, 12 y 22.

¹³ Como *theoria*, la contemplación parece ser el modelo de la filosofía presentada por Aristóteles; al menos esto es verdad en sus obras prácticas, una distinción de no poca importancia. ¿Significa esto que Aristóteles es menos moderno que el Platón de Cropsey?

inclinado en la dirección de Parménides, nunca podría encontrar ese límite. Lo que hizo fue minar la limitada inteligibilidad que existe en la comprensión compartida y el «conocimiento» necesario que se esconde ahí. Hizo a los hombres escépticos, no sabios. Por esta falta de claridad pagó un precio muy elevado.

El hecho de que Sócrates minase el entendimiento cotidiano sin ofrecer una alternativa explícita de forma dramática por qué se ausenta inmediatamente al final del *Teeteto* para ir a responder a los cargos en su contra en el *Eutifrón*.¹⁴ Esta dramática yuxtaposición de los diálogos nos obliga a confrontar la cuestionable naturaleza pública de Sócrates así como por qué al siguiente día, cuando vuelve a comenzar la trilogía, cambian los líderes de la discusión en el *Sofista* y en el *Político* y Sócrates se presenta dramáticamente en silencio. Estos dos últimos diálogos los dirige un parmenídeo reformado, o que ha dejado de serlo, que, de hecho, está más cerca de Protágoras que de Sócrates.

Cropsey ve el tema del *Eutifrón* como una muestra de por qué la piedad o la religión autónoma debería mandar en la filosofía tan poco como la geometría y las matemáticas. Es más, mientras el politeísmo es claramente cuestionable, y así lo demuestra el diálogo, Sócrates pone en cuestión la santidad y la piedad mismas como fundamento del orden (PW 65). Vemos que la autoridad de un Eutifrón, o de un Meleto, sería la piedad. Armado con la religión de los poetas, esa autoridad debería ser especialmente gravosa. El gobierno de los poetas y los zelotes sería tan poco deseable como el de los geómetras, los científicos de la naturaleza o los sofistas.

Sócrates pone en tela de juicio el gobierno de la religión pero al mismo tiempo mina la mismísima base de, incluso, una religión racional al afirmar que toda piedad, con sus oraciones y sacrificios, no es más que una forma vulgar de comercio. Si se entiende de manera adecuada el misterio en el centro del Ser, al más profundo nivel filosófico, uno no debería minar fuentes potenciales de orden. Debido a la naturaleza del todo y a la indiferencia de los dioses, la religión es necesaria. Pero la filosofía debe gobernar sobre la piedad y la religión, no viceversa.¹⁵

V. Nos volvemos hacia el *Sofista* y el *Político* para comprender el tipo de enseñanza «mixta» que necesitamos habida cuenta de nuestra condición humana; una enseñanza que aparentemente ni Sócrates ni sus predecesores o contemporáneos podían proporcionar. Solo entonces podemos determinar de manera apropiada qué es necesario hacer. Cuando lo hacemos, estamos obligados a confrontar la porosidad de los géneros y sus ambiguas relaciones con las *eide* y los nombres o, para el caso, cualquier puro inteligible (PW 70). Esto queda demostrado por el Extranjero eleático con holgura a lo largo de sus tediosas series de divisiones a través de su método de la *diairesis*, escisión o división. Pero el Eleático abandona el método de la división en momentos cruciales para implicarse en discusiones más expositivas acerca de la «medida» y el «entremezclar». El arsenal del Eleático contiene diferentes modos de atacar la cuestión, incluyendo mitos, paradigmas e imágenes (*eikon*).

El Eleático no tiene nombre, no se dice cómo es su apariencia, pero aun así el lector lo conoce por sus argumentos e ideas. Probablemente es o había sido alumno de Parménides, pero al poco rato vemos que ya no sigue a Parménides; en el Ser ve más movimiento que unidad estática y sin cambios. El tema de los dos siguientes diálogos no propone Sócrates, pero a partir de ahí Platón lo deja en silencio. Sócrates pregunta si el sofista, el político y el filósofo tienen tres nombres y se ven como tres cosas diferentes en la patria del Eleático. Esta ambigüedad corre paralela a la porosidad y permeabilidad de los géneros demostrada por la *diairesis*

¹⁴ La presentación de Cropsey debería compararse con la versión completamente diferente que del *Eutifrón* ofrece Strauss en 'On the *Euthyphron*', en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. de T. L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago, 1989 (*El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. de A. Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007).

¹⁵ A este respecto, nos acordamos de las observaciones de Strauss sobre la tensión entre Jerusalén y Atenas, una tensión que se presenta como si no pudiese ni debiese superarse jamás. Es la tensión que anida en lo más profundo de la civilización occidental y que no necesita finalizar si esa tensión se recupera y revivifica. Dadas las observaciones de Strauss sobre la civilización occidental construida sobre una tensión —que no se puede trascender— entre Revelación y Razón y cuyo olvido conduce a la crisis del mundo moderno, uno se pregunta si Cropsey está sugiriendo que no es necesaria ninguna tensión. El tema de la prioridad de la religión respecto de la filosofía lo aborda Strauss en su último ensayo sobre Nietzsche. Strauss observa que el asunto para Nietzsche es si la religión controlará a la filosofía o si la filosofía controlará a la religión. Este es el ensayo central de Strauss en sus *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983 ('Nota sobre *Más allá del bien y del mal* de Nietzsche' en *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Tecnos, Madrid, 2014).

en los dos diálogos dirigidos por el Eleático junto con la necesidad doctrinal de una ciencia sobre qué cosas se pueden mezclar y cuáles no.

A este respecto, Cropsey comienza diciendo lo siguiente: «Quizá se demostrará como verdadero que el filósofo está señalado por su poder para alcanzar una adecuada comprensión de su género: qué comparte y qué puede compartir cualquier clase con cualquier otra, y dónde debe terminar esa comunidad para que el límite no se disuelva en el caos. Que él deba conocer su género antes de que pueda conocerse a sí mismo es más que probable» (PW 70). Uno se pregunta si estos límites han de ser propuestos o si sus contornos generales se encuentran de alguna manera en el cosmos o en la *empeiria*. ¿Es la filosofía una «cosa en sí misma» ajena a la sofística y a la política, o debe postularse a sí misma una y otra vez?

El Eleático afirma que en su patria el sofista, el político y el filósofo se «ven» como tres cosas separadas. Cropsey observa que Sócrates en la *República* mezcla al político con el filósofo. Uno se pregunta si el Eleático, en última instancia, hace lo mismo. Cropsey, más adelante, añade que el Eleático postula que el sofista y el político poseen una ciencia, mientras que el la filosofía puede ser una peculiar forma de ignorancia y la virtud moral adaptada a esa conclusión.¹⁶ Esto podría parecer por adelantado que se hace del filósofo un político cuestionable.

A este respecto, Cropsey observa que la vía dialéctica ofrecida por Sócrates suspende la creencia en la ciudad, en sus leyes y en sus dioses (PW 75). Esto puede señalar una diferencia entre la dialéctica socrática y la *diairesis* empleada por el Eleático que están en conjunción con una mezcla de otros mecanismos que conducen a una doctrina sintética de la mezcla de géneros e Ideas. En realidad, solo la dialéctica desmonta las opiniones que ya se sostienen; la *diairesis* usada por el Eleático está siempre unida a la síntesis o un poner de nuevo juntos. El Eleático nunca deja las cosas en una *aporia*.

Cropsey tiene claro que el uso de la *diairesis* por parte del Eleático está mediado por un conocimiento previo de dónde se dirige. Las divisiones y escisiones del Eleático las describe Cropsey como «fantasiosas, arbitrarias, tortuosas» y «excéntricas y tendenciosas». Concluye que el Eleático no tiene ninguna pretensión de ser la partera que solicita algo que está latente. No se recurre a la «fábula socrática» que el ser una partera asocia a la doctrina de la *anamnesis*, una doctrina de la reminiscencia por parte de un alma inmortal.

Cropsey anuncia «que el proceso de la *diairesis*» es, de hecho, la formación de las *eide* o Formas a través del acto de la definición humana. El progreso del proceso revela las numerosas, quizá innumerables, divisiones del reino de los entes en dos partes a largo de cadenas de variedades infinitas. Nos preguntamos a quién se le puede confiar de la manera más segura con el conocimiento de que el Todo puede ser diseccionado a lo largo de un inconmensurablemente grande número de planos» (PW 74-5).

Esta cuestión sobre quién debería ser la medida de todas las cosas, lleva a Cropsey a reflexionar sobre qué imagen del Todo concuerda mejor con este «explosivo» conocimiento: el cinético Protágoras o el estático Parménides. La respuesta parecer ser que a ninguno de los dos. Debe haber una tercera vía; debe haber un medio platónico. Esto significa que se deben mezclar y combinar elementos de ambas teorías, y tal vez también de otras teorías. ¿Será verdad que solamente un filósofo totalmente claro, tal y como Cropsey lo está describiendo, puede hacer esto? Sócrates, la partera dialéctica, no es, en apariencia, un ejemplo de lo que aquí se necesita.

Finalmente, Cropsey llega a la conclusión de que la dialéctica socrática es en primer lugar un ardid que se basa en la fábula de la *anamnesis*. En realidad, no hay nada que recordar. Necesitamos, en su lugar, la creación humana de los *gene* y las Ideas —se ha cortado el vínculo con las *eide*. El Todo, tal y como se muestra a sí mismo en las *eide*, se puede diseccionar a lo largo de un número infinito de planos. Pero aun así necesitamos la medida a la que deben mirar los filósofos para guiar sus actos creativos de división. Las divisiones se realizan sin una guía a menos que haya una medida (*metrike*). El Ser es infinitamente divisible sin la guía del Bien. El Bien proporciona la medida y tiene prioridad sobre el Ser.

Esto explica por qué el Eleático salta de estos actos de división a una discusión discursiva sobre la medida. Al resumir esta discusión, Cropsey nos dice que el Ser y el Bien son inconmensurables (PW 77).¹⁷ El

¹⁶ Es difícil ver cómo encajaría esto con la filosofía que conceptualiza como una forma de Eros. La filosofía, como un poner constructivista, también parecería no ser una forma de Eros.

¹⁷ Esto parecería ser una versión de la premisa moderna según la cual no puedes extraer el debe del es.

Bien depende de la Mente para suministrar una medida según la cual dividir el Ser tal y como se muestra a sí mismo en las *eide* y *empeiria*. Solo con la doctrina del Bien podemos ir más allá de la mera *diairesis* hacia la reconstrucción necesaria para evitar la duda. La dialéctica socrática nos deja inundados por la duda; la dialéctica socrática es potencialmente nihilista.¹⁸

Los atenienses parecen haber tenido una razón filosófica para ser escépticos con Sócrates, aunque no entendieran esa razón. Regresaron a la razón convencional para atacar a Sócrates y este les proporcionó no poca munición. Para Cropsey, esto apunta a la necesidad de la principal enmienda platónica al socratismo y explica por qué la trilogía envuelve dramáticamente los diálogos del juicio y la muerte. Al señalar esa enmienda, Cropsey llega a afirmar que una combinación de los extranjeros eleático y ateniense representa a Platón tal y como se veía a sí mismo (PW 83). Todavía necesitamos desentrañar en detalle qué significa esto, al menos desde el lado del Eleático.

Al tiempo que Cropsey ve la mayor parte de las divisiones ofrecidas por el Eleático como fatuas, extrae sustanciales conclusiones de algunas y llega a una conclusión general. Al final, todas las posiciones puras son inspeccionadas —y rechazadas. 1) Hay materialistas, como Protágoras, que son pluralistas, defienden el devenir y creen que ser es ser materia. Si aceptasen algo incorpóreo o inteligible, tendrían que admitir que tanto lo corpóreo como lo incorpóreo participan de un tercero, el Ser. Los que dicen que todo fluye solamente admiten el Devenir y así minan la posibilidad del lenguaje. 2) Están los estáticos y monistas, como Parménides, para quienes ser es ser Uno, con independencia de lo inerte e inmóvil que sea ese Uno. Solo pueden hablar del Ser, pero no del Devenir. A su manera, también ellos se quedan mudos. 3) Están los idealistas, como Sócrates, quienes son semi-estáticos y semi-pluralistas y para quienes ser es ser inteligible incluso aunque el todo sea un todo de partes. Como los dos primeros grupos, los idealistas, con su tesis de la participación, tienden a los enigmas insolubles. Pero por lo menos los idealistas no destruyen la posibilidad del lenguaje. 4) Finalmente, están los dinamistas, como el Eleático, probablemente Platón, quizá Aristóteles, y otros sorprendentes participantes, para quienes ser es ser potente (*dynamis*). Ser es ser capaz de actuar y de ser pasible. Para ellos, lo inmóvil y lo inerte no tiene Ser.

Los estáticos y los idealistas son los están más cerca entre sí y esto nos informa sobre la inclinación de Sócrates a la posición de Parménides y la extrema hostilidad hacia la doctrina protagórica, como queda de manifiesto en el *Teeteto*. Pero Cropsey observa que el Eleático llega a la conclusión de que el Ser mismo debe concebirse como incluyendo movimiento, vida y alma, o se torna «abrumador, sagrado, mudo, inerte» (PW 94). De hecho, los idealistas deben ser purgados de una inclinación hacia lo inerte y lo estático y han de ser llevados a una alianza con los dinamistas. Sin embargo, solo los idealistas parecen capaces de salvar el lenguaje y lidiar con la medida y con el Bien. «El Extranjero parece haber demostrado que sin movimiento no hay ni alma ni vida ni mente ni pensamiento ni aquello que es movido. Por lo tanto, ser movido y moverse están en o pertenecen al Ser, un punto este que parecería que necesita hacerse en beneficio [principalmente] de Parménides, más que de Sócrates» (PW 94). En apariencia, descargada de la doctrina de la reminiscencia, Platón finalmente da la vuelta hacia una solvente incorporación de principios idealistas.

Para volver específicamente hacia la caza del sofista, se afirma que este es un hacedor de imágenes. Una imagen es una imagen precisamente al no ser aquello de lo que es una mera imagen. Como hacedor de imágenes, el sofista se ocupa de lo que no es y de lo que es falso. Pero si hay Ser, no puede haber falsedad. Pero la falsedad también implica la existencia del No-Ser. Contrariamente a Parménides, si queremos comenzar un discurso, debe existir la falsedad, y gracias a esa posibilidad podemos hablar del No-Ser. En manos del Eleático, el Ser mismo pronto ganará un elemento de No-Ser, justo como el No-Ser «es» y es algo sobre lo que debemos hablar.

El Eleático explícitamente señala su parricidio contra su padre intelectual, Parménides. Cropsey da a entender que Platón está intentando su propio parricidio contra Sócrates. Finalmente encontramos que la pura doctrina de las ideas que implica que existe algo inmaculado en un ámbito puro y que informa del Devenir

¹⁸ Observa Cropsey: «Parece claro que la humillación de la arrogante mente debe ser la condición primera para una reconstrucción positiva si la insatisfacción consigo mismo del ignorante que sabe que lo es no ha de emerger metamorfoseada como un cómodo agnosticismo en la especulación, como un férreo convencionalismo en la política, o como una incontrolable *hybris*», pp. 80-81. Aparentemente, la incapacidad de Sócrates para «construir» fue su ruina.

solo a través de alguna misteriosa doctrina de la participación, es, de hecho, la doctrina de Sócrates, no la de Platón (96). En el idealismo modificado de Platón, todo en el mundo visible participa de una combinación de combinar y no combinar, y lo más sorprendente es que esto es verdad también para las Ideas.

Esto conduce al Eleático a su doctrina característica de la mezcla y la entremezcla de los inteligibles. Por ejemplo, el Ser es capaz de mezclarse (o participar) tanto en la idea de movimiento con en la idea de reposo. Reposo y movimiento, sin embargo, no pueden mezclarse entre sí. Reposo y movimiento son, entre sí, lo Otro. Pero el reposo y el movimiento son lo Mismo en cuanto Ser. Hay, por lo tanto, al menos cinco inteligibles: Ser, Movimiento, Reposo, Mismo y Otro. Pero el reposo y el movimiento son otro precisamente porque «no» son lo Mismo. El No-Ser también existe. Cropsey se abstiene de subrayar la sofistería de este tipo de picadillo lógico por el que los inteligibles se dan a luz unos a los otros.¹⁹

El Ser es lo Mismo que el Movimiento y el Reposo, y el Ser mismo se mezcla con la Idea de No-Ser. «Evidentemente, el Extranjero ha demostrado tanto que es la naturaleza de las clases lo que participa la una en la otra, como que el no-ser existe. El Extranjero parece haber reivindicado su sintética suscripción al idealismo socrático y al monismo parmenídeo al refutar cada uno de ellos en su proposición definitiva» (PW 100). Teniendo en cuenta que esto es verdad, Cropsey afirma que necesitamos una ciencia de la mezcla y la no-mezcla y que ni la dialéctica socrática ni la *diáresis* eleática son el método. Como hemos visto, tanto la dialéctica como la *diáresis* por solitario contienen elementos erísticos propios de la sofística.

El mismo mezclar y no-mezclar en el ámbito de lo inteligible reproduce en sí mismo al nivel de las cosas con las que tratamos en el mundo de la *empeiria*. Se distribuyen en tribus de cosas, algunas de las cuales se pueden mezclar o otras, no. Esto lleva a Sócrates a preguntar por el «qué» de cada género cuando nos salen al paso en el fenomenológico mostrarse de las cosas, la famosa pregunta socrática «qué es». Pero lo que cada «es» es también está determinado por su Ser, el tema primero para Parménides. Tanto preguntar solamente, por un lado, por la quiddidad/esencia, o, por otro lado, por el Ser, conduce a problemas: que las cosas «son» y que lo «que» son no pueden tomarse de forma aislada. Debemos, por lo tanto, preguntar tanto por el Que como por el Ser de las cosas. Es más, tanto el Que como el Ser de las cosas se encuentran de forma primaria en una diferenciación de lo que No son. Tanto el Que como el Ser de las cosas están determinados por el No-Ser.

Para evitar la dificultad, el filósofo debe abstenerse de las posiciones puras (las distintas filosofías) y captar algo del misterio en el centro del Todo. Y solo para hablar, el filósofo, para ser coherente, debe compaginar, como un malabarista, Ser, No-Ser, Movimiento, Reposo, quiddidad (o esencias) y otro mezclar y no mezclar géneros inteligibles y visibles. Durante este proceso, la simple y pura doctrina socrática de las ideas es transcendida. Las Ideas no son puros entes impermeables; pueden participar las unas en las otras. Si tenemos a las Ideas por algo demasiado puro, destruimos todo discurso, toda vida y toda apertura al misterio. El verdadero filósofo conoce solo y precisamente la base de su ignorancia: la fluidez de lo que es es lo que está asentado en el misterio en el centro del Todo.²⁰

El verdadero filósofo también debería conocer la necesidad del acto creativo para encontrar un equilibrio entre las varias filosofías puras, aunque sea durante un tiempo. El argumento de Cropsey es que Platón rechaza tanto el puro parmenideanismo como la pura doctrina socrática de las ideas de la que durante tanto tiempo dio cuenta la tradición neoplatónica. Durante este proceso, Platón ha venido a estar del lado de Heidegger en que en el centro del Todo yace un impenetrable misterio. Pero en línea con los proto-modernos, el Platón de Cropsey ve la necesidad de una solidez postulada por el bien tanto del discurso como de la necesidad política.

Donde el sofista se oculta de sí mismo, con más frecuencia que lo contrario, su auténtica ignorancia, Sócrates la confiesa abiertamente. Pero en esto confrontamos la ironía. El sofista parece menos peligroso para la comunidad política que el Sócrates que confiesa abiertamente su ignorancia, minando, así, el logos que

¹⁹ Una elaboración de este dar a luz conceptual tuvo que esperar hasta la *Lógica* de Hegel.

²⁰ En términos que Heidegger haría famosos, no hay en Platón una doctrina del Ser como presencia plena. Heidegger está equivocado. Para Platón, ausencia y misterio impregnan el todo, quizá no tanto como para Heidegger y Derrida, pero de todas formas de manera significativa.

las comunidades políticas, de hecho, necesitan. Con todo su único «cuidado» por el hombre, Sócrates parece haber ejercitado una forma inapropiada de cuidado.

Cropsey termina su tratamiento del *Sofista* observando que donde Sócrates vio el mayor peligro para la filosofía y la política en la doctrina del movimiento de Protágoras, los Eleáticos vieron el mayor peligro en la doctrina parmenídea del reposo. Tanto el filósofo como el político deben buscar su bien fuera de una doctrina tanto del puro movimiento como del puro reposo. En la política, esas opciones puras reducen, respectivamente, al nihilismo y al absolutismo.

VI. Hasta este punto, tanto Sócrates como el Eleático han usado a Teeteto, que se parece a Sócrates, como el medio de sus esfuerzos. Ahora, el Eleático cambia a un interlocutor con nombre pero cuya apariencia no se describe: el Joven Sócrates. En alguna parte de la periferia está un tercer joven del que no se dice el nombre ni se ofrece descripción suya; pero existe. ¿No implica esto, contrariamente a lo que afirma Cropsey, la existencia en alguna parte más allá de los nombres y las apariencias de algo que existe y existe sin tener que ser puesto; o el autor dramático Platón puso esta posibilidad?

Se ponen de nuevo en marcha con el método de la división para encontrar la ciencia política. Cropsey vuelve a resaltar la fluidez, por no decir la arbitrariedad, del esfuerzo: «Hemos de concluir que las Ideas y las clases son conceptos que los seres humanos construyen y que luego colocan en su alma» (PW 113). Cuando se realiza la última división, el Político (ahora indiscriminadamente identificado con el rey y el cabeza de familia²¹) se convierte en el pastor de los hombres entendidos como «bípedos sin plumas», desnudando al hombre, observa Cropsey, de cualquier pretensión de grandeza.

El Extranjero enfatiza que es importante que lleguen a un acuerdo, que es una necesidad tanto filosófica como política. El Joven Sócrates está de acuerdo sin dudar. El Joven Sócrates y el Eleático están de acuerdo en que el Político es aquel que cuida de una multitud. «Esta idea armoniza bien con el pensamiento ya señalado de que las Ideas se imponen o estampan sobre un material pasivo y en el alma por parte de hombres para sus propios objetivos» (PW 115). Con este redoble de tambor de la repetición, parece que hemos demostrado que Nietzsche no sabía nada que no supiese ya Platón, incluyendo la doctrina de la Voluntad de Poder.

Por una parte, tenemos la nobleza de la inteligencia que se preocupa y ocupa de manera activa; por otra, tenemos una mayoría parecida a un rebaño y que necesita que la cuiden porque en poco se diferencian de la estúpida naturaleza descrita con la designación de bípedo implume. Los pocos tienen el poder, obligados por nacimiento, de cuidar a los muchos.²² La perfección de la mayoría parece imposible; la aparentemente utópica aspiración a la noble por parte de los muchos debe sustituirse por un gobierno fuertemente coercitivo liderado por los pocos. De nuevo, Maquiavelo y Hobbes no sabían nada que Platón no supiese ya.

Desde la caída en este último ejercicio de *diairesis*, el Eleático avanza hacia un «nuevo comienzo» usando una historia o mito. La *diairesis* ha cumplido su función de postulación y el diálogo metódicamente sigue otros derroteros demostrando, así que la *diairesis* no puede ser autónoma dado que no hay una realidad subyacente que pueda reflejar y ayudar a articular.²³ El mito que llegados a este punto ofrece el Eleático propone que en una edad previa de Cronos el hombre vivía en una simplicidad y una felicidad, parecidas al Edén, sin familia ni polis. Pero Cronos finalmente se marcha y en la época actual, de Zeus, estamos de nuevo arrojados a la naturaleza sin guía de los ahora dioses ausentes o indiferentes. En nuestra época, somos presa de las bestias y solo contamos con nuestras propias artes y artilugios para cuidarnos de nosotros mismos. La época de la

²¹ Aquí tenemos tres nombres y solo una cosa. Recordamos que Aristóteles se sale de esta vía para diferenciar el arte de gobernar como gobierno político, como categorialmente diferente del gobierno de un rey o de un cabeza de familia.

²² «La primera descripción caracteriza al hombre como investigador o dialéctico, e incluso de manera más radical como su propia creación. La descripción siguiente lo caracteriza como el objeto del gobierno en la sociedad civil» (PW 116).

²³ Para enfatizar un punto al que volveré en la conclusión, por ahora tenemos la sensación de que al final no es solamente que ninguno de los modernos hasta Heidegger supiese nada que no supiese ya Platón, sino que Platón no sabía nada que los modernos no hubiesen olvidado cada vez más. Mientras Cropsey contrarresta el progresivo abandono de Platón como una manifestación de la filosofía en su infancia, no está claro que la escisión antiguos-modernos represente ya un diálogo real. No hay sabiduría de los antiguos que pueda ayudar a sacarnos de la órbita de los modernos y el punto muerto o la crisis que la modernidad finalmente alcanza.

ausencia de los dioses deja al hombre abandonado a la despiadada naturaleza y, por eso, necesitado del arte de gobernar para su salvación. El Político reemplaza al divino pastor o el Sofista de Protágoras.

Teniendo en cuenta esta historia, el Eleático parece ser tan impío como los atenienses consideraron que lo era Sócrates. Sea como fuere, el Eleático avanza para finalmente mostrar que la diferencia del gobierno por consentimiento versus coerción no es tan decisiva como el criterio de lo que se prescribe. A este respecto, la amalgama de rey, político y cabeza de familia tiene sentido. El fin es más importante que los medios cuando llegamos al arte de gobernar como ciencia. Queda lejos la doctrina de Aristóteles sobre el gobierno político en el que uno alternativamente es gobernado. «Los filósofos y los políticos cuidan de gobernantes que puede gobernar con el consentimiento sobre sujetos libres o que pueden gobernar de otra manera según la ocasión» (PW 121).

El Eleático, después de usar la *diairesis* y el *mythos*, se apoya ahora en el nuevo mecanismo del *paradigma*. El conocimiento subyacente que mueve su comprensión de cuándo usar cada mecanismo queda sin exponerse. Para Cropsey, este «conocimiento» subyacente descansa en un saber y un postular pre-verbales. Pero el saber [*insight*] noético no parece aprehender o revelar un orden pre-dado. La manera de Cropsey de decir esto es que «nuestras ideas claras y distintas son muy pocas» (PW 121), pero necesitamos ideas claras y distintas, así que hay que proporcionarlas.²⁴ Si deben ser, entonces son.

El paradigma al que finalmente llegamos es el tejer. Los tejedores tejen juntos los hilos rígidos y los suaves. Lo duro y lo suave en lo político resulta ser el animoso/valeroso y el moderado/musical.²⁵ Desde aquí somos conducidos por el Eleático a otra discusión sobre la importancia de la *metrike*, medida o promedio. Sin la necesaria medida del Bien, no es posible tejer. Esto sería aparentemente verdad en el nivel político. Pero también sería verdad en el nivel de entretejer métodos y mecanismos que el Eleático emplea en el Político.

En el *Sofista* aprendimos que sin *metrike* no es posible ninguna discusión. En el Político aprendemos que sin *metrike* la praxis es imposible. Como en el *Sofista*, «el Eleático dice que impusimos la necesidad de que no-ser sea, así que en el asunto de ahora debemos imponer la necesidad no solo de la medida relativa, sino también de que la medida media o promedio exista [...]. Si la medida natural es inadecuada, y si el dios presta tan poca atención como la naturaleza es indiferente, queda para el filósofo, como su tarea práctica, exponer sus razones a favor de la medida media» (PW 124).

Aparentemente, la filosofía y el arte de gobernar, en el más alto sentido, se reducen a la búsqueda de una tarea práctica. El mejor régimen es el gobernado por un arte de gobernar filosófico entendido de esta manera. El criterio decisivo para definir el arte de gobernar es la «ciencia», no la riqueza, la legalidad, la libertad, el nacimiento, etc. Como Sócrates, el Eleático ha llegado al gobierno del Rey-filósofo que es al mismo tiempo el gobierno de la sabia prudencia sobre la ley escrita. La percepción de que no había logrado vivir junto a las leyes escritas y las costumbres no escritas de Atenas condujo a Sócrates a su final. Esto demuestra que la prudencia y el cuidado filosóficos tienen sus peligros y trampas intrínsecos incluso bajo la mejor de las circunstancias.

La ciencia necesaria para el buen gobierno nunca será posible para los muchos. Ni siquiera puede llegar a existir en un individuo real. Cropsey concluye que es ante todo una Idea. Su propósito no es funcionar como una meta utópica, sino como algo que da alguna medida y, por otra parte, mantener a flote nuestros espíritus.²⁶ Dicho esto, la sabiduría práctica de Cropsey lo lleva a concluir, respecto de la filosofía política o arte de gobernar filosófico, que «es probablemente la búsqueda de la forma menos mala lo que realmente impulsa toda esta empresa» (135). Los lectores deben decidir si este despliegue —no fundamentado previamente— de sabiduría práctica, más que el proponer y postular de la razón teórica, es un movimiento consistente por parte de Cropsey.

²⁴ La principal diferencia entre la comprensión moderna y la ofrecida por Cropsey parece ser el sesgo igualitario del despliegue moderno de la misma comprensión epistemológica y metafísica. Uno se pregunta si un despliegue más aristocrático en una edad tecnológica de anhelos posnacionalistas representa una alternativa prudente al sesgo más igualitario.

²⁵ Esto parece estar de acuerdo con la primera fase de la educación propuesta por Sócrates en la *República*, que entrelaza música y gimnasia.

²⁶ «Cualesquiera que sean los peligros prácticos del utopismo, no pueden ser mayores que los de la pasiva sumisión a los males como si los impusieran la naturaleza o los dioses. Quizá la filosofía política sea la sabiduría que distinguía los defectos inevitables e incorregibles de la vida en común, y el filósofo rey el hombre imaginario que gobernaría bajo la luz de esa sabiduría» (PW 135).

Volviendo al arte de tejer del Eleático, este arte de tejer entiende que *andreia* y *sophresyne* son virtudes en algunos casos y no en otros. De nuevo, Maquiavelo no descubrió nada nuevo. A diferencia de Maquiavelo, deben existir juntos para ser útiles. La virtud es una cosa con partes. El Uno es Muchos. Cropsey nos dice que la ciencia de mezclar y tejer las virtudes del Eleático toma el lugar del anhelo de ciencia de hedonismo consecuencialista de Sócrates (PW 143). Ninguno de los dos es capaz de ser una ciencia apodíctica. La última palabra de Cropsey sobre el *Político* es que Platón no es un utópico visionario ni un racionalista dogmático ni un consecuencialista hedonista (PW 144). «Platón ha hecho del Eleático su instrumento para entrometer elementos parmenídeos y protagóricos en presencia de [el silencioso] Sócrates» (PW 140).

VII. Pocos días después del fin de la trilogía, Sócrates se dirigió a su juicio tal y como se presenta en la *Apología*. Cropsey ha preparado el camino para entender por qué los diálogos de la trilogía y el juicio y la muerte se disponen concéntricamente unos alrededor de otros. Pero no estamos preparados para la naturaleza de su análisis de la *Apología*. Es, por lo tanto, necesario llegados a este punto citar a Cropsey más extensamente.

Cropsey ve la *Apología* como un signo del problema del filósofo que se preocupa en medio de la generalidad de los hombres. La *Apología* es más sobre un tema universal que el destino de un individuo particular. Es más, «la *Apología* no es la clave de la confrontación entre la filosofía y la ciudad» (PW 145). El tema general puede quedar enjuiciado en cualquier parte del corpus platónico pero aparentemente no en la *Apología*. «La *Apología* de Sócrates bien podría haberse titulado “Acusación del pueblo”» (PW 146).

Es extraño, teniendo en cuenta lo que hemos visto, que Cropsey no vea la *Apología* principalmente como un signo de la continuada inspección y enmienda del socratismo por parte de Platón. En vez de eso, Sócrates es el símbolo del preocupado político en peligro por la generalidad de los hombres no filosóficos (PW 156). Al mismo tiempo que Sócrates se dedicaba preocuparse y a ocuparse a su manera, no fue todo lo prudente que podía haber sido. Se nos dice que Sócrates era demasiado viril para arrastrarse durante su defensa. Era orgulloso. Sin embargo, Cropsey nos dice que se entregó más a la verdad que al orgullo o *thumos*. El orgullo del hombre de alma grande y apasionado, e incluso la sinceridad sin prudencia, no siempre son virtudes.

El Sócrates de Cropsey, como su Eleático, veía el cielo vacío de providencia (PW 146). La invocación de Sócrates al oráculo delfico y su invocación de poseer una misión divina son vistos por Cropsey como parte de su «retórica». Esa retórica revela principalmente su juicio respecto de su audiencia (PW 147). «Para nosotros que leemos sin odiar [a Sócrates], nos es fácil ser persuadidos de su piedad si estamos dispuestos a extraer la definición de verdad de su conducta a lo largo de su vida» (PW 149). Juzgado por su vida actual, la suya era una forma de piedad inequívocamente iconoclasta. «Merece la pena considerar si los persistentes esfuerzos de Sócrates por reconstruir a los atenienses a su propia imagen, como sub-filosóficos conocedores de su propia ignorancia, fue un acto de suicida inocencia, de cuidado desmedido o de profunda prudencia» (PW 151).

Lo que se puede decir es que ni el Eleático ni el Platón de Cropsey habrían incurrido en una «suicida inocencia». Según el Platón de Cropsey, uno no persuade a los muchos, uno los gobierna de muchas maneras, un gobierno que reposaría más en la opinión que en la veracidad. Sócrates puede haber sido una ingenua figura iluminada, pero el Eleático y el Platón de Cropsey no lo son.

Se nos dice que Sócrates fue impelido por fuertes inclinaciones innatas a lo justo y lo bueno, pero personalmente apenas obtuvo nada de ahí, tampoco los atenienses. «Admitiendo que Sócrates es absolutamente intransigente en la piedad de su sumisión a la orden de los dioses de perseguir lo justo, ¿en qué se diferencia de Eutifrón, quien era intransigente en la piedad de su sumisión a la orden de los dioses de perseguir lo justo?» (PW 161). Cropsey continúa diciéndonos que la piedad de Sócrates proporcionaba lo que le faltaba a su amorfa teología y a su limitada fe. El fracaso de Sócrates radica en una piedad desligada de la teología y la filosofía: «Su propia preocupación por los atenienses parece revelarse en su esfuerzo por ocultar de aquellos su soledad humana y compensarles, en la medida de lo posible, con una simple teología del dios sin nombre» (PW 165). Sócrates, el no creyente, era orgulloso y piadoso en exceso, pero veía la necesidad de que los demás creyesen. Sin embargo, sus preguntas minaron la fe imperante sin ofrecer nada de auténtica sustancia teológica como alternativa. Esta conclusión nos señala la lectura de Cropsey del *Fedón*, donde en su último día Platón obliga a Sócrates a ser un poeta.

Antes de confrontar ese análisis, necesitamos hacer una pequeña observación sobre la lectura que Cropsey hace del *Critón*. También plantea más preguntas sobre Sócrates. Aquí el tema está expuesto en los aristotélicos términos de la relación entre un ser humano excelente y un ciudadano excelente. El intento de asimilar la virtud ciudadana y la virtud humana siempre estará condenado al fracaso (PW 169). Más concretamente, Sócrates, como tábano, fracasó a la hora de minimizar el abismo entre los pocos y los muchos. Carecía de la capacidad política para mejorar tal y como la había descrito el Eleático de Cropsey (PW 170). Sócrates amonestaba sin parar a la ciudad pero no intento, en concreto, mejorar sus leyes.

Cropsey defiende que el *Critón* muestra que las alternativas consistentes disponibles para un filósofo que se preocupa en su relación con su ciudad, son tres: 1) obedecerme a mí y a mis leyes; 2) razonar conmigo sobre el cambio; 3) marcharse. Sócrates no se limitó a obedecer; no tuvo éxito con sus razonamientos y su bravuconería; se negó a marcharse incluso después de su condena. Teniendo en cuenta la condición del hombre tal y como la describe la trilogía, la justicia es indispensable o la naturaleza exenta de moral invalidará el Bien. Convencer al no-filósofo de su ignorancia no hará, por sí mismo, que se afiance la justicia.

Se necesitaría una extraordinaria educación para someter a la naturaleza a las exigencias de la vida civil. En lugar de esa opción —es decir, convertir en filósofos a todos—, son necesarias historias probables. Se debe entender la diferencia entre Uno/Pocos y Muchos en política tanto como en metafísica (PW 168). La lectura de Cropsey del *Critón* se centra más en el fracaso de Sócrates que en su piadosa sumisión a las leyes. «Toda la vida de tábano preocupado de Sócrates, tal y como la describe en su apología, ilustra el fracaso de su proyecto de aplicar la sabiduría de los pocos a la naturaleza de los muchos» (PW 170).

VIII. Cropsey comienza su discusión del *Fedón* saliendo, una vez más, del texto para reflexionar sobre el carácter histórico de Fedón, sobre el que Cropsey admite que poco se sabe. Fedón supuestamente escribió un diálogo titulado *Zópiro* y tenemos noticia de un Zópiro histórico del que Cicerón discute en *De Fato*. Zópiro creía que el destino podía leerse en el rostro y en los rasgos de un hombre, es decir, que el destino humano estaba completamente determinado por causas naturales que actúan según la necesidad.

Usando este método, «Cicerón dice que Zópiro afirmó que Sócrates era estúpido y aficionado a las mujeres». La respuesta de Cicerón fue que las causas naturales pueden superarse por la voluntad con esfuerzo y disciplina. Cropsey nos dice que esto casa con la enseñanza del *Fedón*, que describe la lucha de la filosofía con la naturaleza; esto es, se debe dar ayuda a la Voluntad (PW 176). Debemos preguntar si por medio de esta errante digresión la observación introductoria termina pareciendo bastante rebuscada.

Cropsey comienza el análisis del *Fedón* con un estribillo familiar: «La concepción platónica del puesto del hombre en el cosmos y, por ende, del elevado coraje que necesita el hombre para enfrentarse a su condición [...] es, cuando menos, tan evidente para los antiguos como podría serlo para Nietzsche» (PW 176). La voluntad debe vencer a la necesidad natural. Pero hay una diferencia crucial entre los antiguos y los modernos: lo que propone Platón es la conquista moral de la naturaleza a través de la mente, no la conquista tecnológica de la naturaleza a nivel de la materia.

El diálogo *Fedón* muestra una discusión entre Sócrates y sus amigos y seguidores durante su último día de vida. En esa discusión menosprecia la existencia corpórea a favor de un amor a la muerte concebida como emancipación de un alma incorpórea y sin cargas de las limitaciones del cuerpo natural. De aquí se deriva una doctrina de la inmortalidad, la reminiscencia de puras verdades que se sostienen por sí mismas y que son un ascetismo moral y político. En la *Apología*, Sócrates dice que se abstuvo de la política, entendida al modo habitual, porque le conduciría a la muerte. Ahora corre de cabeza a abrazar la muerte como un bien que parece está en agudo contraste con lo dicho en la *Apología* pero que también permanece a cierta distancia del utilitarismo hedonista y consecuencialista de Sócrates. ¿A qué se debe este cambio de perspectiva?

Cropsey resuelve las dificultades arguyendo que el *Fedón* representa el último intento de Sócrates de aportar una teología que sustente su cuidado. Es, evidentemente, una transformación del Sócrates real hecha por Platón. El *Fedón* presenta una teología que intenta persuadir a los hombres para que abandonen su aborrecimiento por la muerte: «Es una religión de la razón y la justicia más que de la fe y la caridad. Su figura central podría volver a la vida como un filósofo, nunca como un rey, una reencarnación guiada por una ambición limitada» (PW 177).

En el *Fedón*, tenemos una imagen de la filosofía en conjunción con la música y la *poiesis*. El Sócrates dramático de Platón dice que ha estado haciendo poesía en prisión después de haberse abstenido de hacer poesía —en un sentido normal— durante toda su vida. Pero lo que él entiende por *poiesis* se queda en una vaga imagen de la cosa real: sus esfuerzos se reducen a hacer historias de ritmo esópico. Esto apenas se puede decir que sea creación imaginativa o postulación filosófica.

En la medida en que el *Fedón* describe a un filósofo poetizando, esa descripción debe basarse en el acto creativo de Platón, quien hace de Sócrates alguien «joven y hermoso» en el último día de su vida. La cuestión es: ¿cuál es la utilidad, como forma de cuidado, de una poesía que se dedica a una descripción radical del cuerpo, especialmente si, como hemos aprendido, la postulación filosófica necesita unirse a una metafísica que incluye un elemento de *dynamis* en el centro del Ser?

El Sócrates del *Fedón* se ocupa en una serie de «pruebas» que consisten en extraer las implicaciones de premisas que ya comparten sus interlocutores, incluyendo la tesis de la reminiscencia. No se prueba nada excepto lo que se sigue de creencias compartidas desde el principio. El resultado de ese esfuerzo es el acuerdo en que solo la mente sin cargas ni cuerpo puede entrar en contacto con las puras verdades. En realidad, no se ha «probado» nada; la pregunta es si se ha postulado algo.

Un filósofo dedicado a la búsqueda de la unidad con las puras verdades nunca cedería a ser un rey-filósofo, un político ni siquiera un ciudadano activo. A ese nivel, la conquista de la naturaleza por parte del hombre existe únicamente fuera de la naturaleza como verdades puras; esta es una visión de la filosofía que contrasta con lo que Cropsey ha presentado como subyaciendo la verdadera enseñanza platónica de la filosofía como una tarea práctica y activa. En la aparentemente presentación mítica de Sócrates, la humanidad se desvía de la contemplación de las puras verdades como un fin en sí mismo. No hay indicación alguna de que uno debiera intentar materializar esas verdades en este mundo del cuerpo, el movimiento y la materia.

Podemos pasar por alto las pruebas a mayor velocidad de lo que es aconsejable dirigiéndonos directamente a la conclusión de Cropsey respecto a esta primera parte del *Fedón*: «Sócrates concluye: el alma filosófica criada en la verdad y en lo divino y lo eterno, absteniéndose de la pasión y la opinión y viviendo en consecuencia, espera pasar de su tranquilidad duramente ganada en la tierra, a la tranquila compañía de sus congéneres; y no tiene nada terrible que temer, algo así como su disipación en el viento» (PW 197). Los interlocutores allí reunidos parecen estar persuadidos por este resultado mítico. Esta parece ser una enseñanza que puede ser ingerida por el hombre con menos daño que el anuncio público del conocimiento de la propia ignorancia. Quizá Sócrates debería haber intentado un argumento similar durante su defensa.

Esto nos lleva a la «digresión» central y autobiográfica de Sócrates conocida como su «segunda navegación». Sócrates dice que al principio se había dedicado a la «historia natural» y había intentado aprehender directamente una causa universal del orden natural. Este intento demostró ser improductivo y «peligroso». Sócrates cuenta que entonces se vio llevado hacia Anaxágoras y su teoría según la cual el Todo estaba gobernado por, y quizá causado por, la Mente que trabaja como una causa eficiente fuera del orden natural. Pero lo que Sócrates hizo fue quitarle a esta enseñanza la causalidad eficiente para interpretarla, en su lugar, como una forma de causalidad final. Para Sócrates, si la Mente lo gobierna todo «en» la naturaleza, más que desde fuera, la Mente lo gobierna todo con la vista puesta en la perfección última o el Bien de cada cosa.

En el primer caso, el Dios/Mente como causa eficiente es más alto incluso que el Bien. En el segundo caso, el Bien está contenido en la naturaleza de cada cosa como causa final. En resumen, en vez de experimentar con una interpretación teológica de la Mente como causa eficiente, Sócrates experimentó haciendo el Bien más elevado que la Mente de tal manera que esta actuaba dentro de la naturaleza. Sin duda, se puede oír aquí una resonancia de Hegel, o al menos del estoicismo.

Pero Sócrates se sintió a la postre defraudado cuando vio que el mismo Anaxágoras en realidad caía en una causalidad materialista basada en elementos básicos como el aire, el éter y el agua. Finalmente, Sócrates se dio cuenta de que todo intento por captar directamente las primeras cosas era peligroso; era, metafóricamente, como mirar al sol. Sócrates, al final, abandona completamente el intento de acceder directamente a una causa universal del Todo, sea en la Mente, el Bien inmanente o la Materia, porque le hacía perder la pista de las comprensiones aparentes transmitidas por las *eide*, de los fenómenos de la experiencia compartida (*empeiria*), la «ingenua comprensión precientífica» (PW 203). De aquí en adelante, Sócrates redirigió sus estudios

hacia las opiniones comúnmente mantenidas sobre las cosas visibles para todos. En resumen, se convirtió en un fenomenólogo determinado por la comprensión pre-científica de la realidad.

Después de esto, Sócrates desarrolló lo que estaba implicado en la percepción común de las cosas, especialmente como se muestra en lo que se dice sobre ellas. Esto valdría como las «pruebas» de la primera parte del diálogo. Se llega indirectamente a las primeras cosas a través de cómo la *empeiria* «se muestra». Se descarta el acceso directo a las cosas mismas como algo inseguro y se deja el conocimiento de las primeras cosas en un mero decir que son las cosas sobre las que somos ignorantes. A este respecto, sabemos lo que no sabemos. Esta segunda navegación socrática lo llevó a creer que la causa de cada tribu de cosas era la Idea en la que participaba: el nuevo Sócrates se basó por entero en la causalidad formal.

Pero Cropsey no interpreta la «segunda navegación» de la manera fenomenológica en que se presenta como una opción para interrogar la superficie que conduce a una dependencia de la causalidad formal. Cropsey ve la segunda navegación como algo que pone las cosas en sí mismas. Vuelve de una interpretación fenomenológica de la segunda navegación a una interpretación constructivista. Todas las cosas son causadas por la Forma o la Idea de la cosa en cuestión. Pero nosotros debemos poner las formas, más que extraerlas de las apariencias superficiales (*eide*) que se presentan a sí mismas. En la aproximación Socrática parece que tenemos la hegemonía de una causalidad formal que Cropsey intentará vincular a un tipo de causalidad final.²⁷ Todas las cosas tienden por participación hacia la perfección de su Forma. La causa formal actúa como causa final. No se realiza ningún intento de proporcionar una causa eficiente, y para Cropsey la Mente cósmica cae fuera de la ecuación. Y con ella, se cae fuera también cualquier teología natural.

Alguien sin nombre y sin apariencia (*eidos*), cuyo nombre ha olvidado el narrador, plantea la cuestión de si esto no niega la doctrina según la cual las cosas nacen de los opuestos, como la vida de la muerte, que era una de las piezas clave de las anteriores «pruebas». Cropsey ve la respuesta de Sócrates como un una especie de picadillo lógico. Cropsey concluye que lo que resulta después de esta perfectamente razonable objeción es que Sócrates abandona sin hacer ruido la dependencia de la causalidad formal/final y regresa, como hace Anaxágoras, a una causalidad material basada en el gran mito al que vuelve Sócrates.²⁸

En ese mito, «el mayor de los bienes es la clara percepción de los cuerpos celestes. Esta región superior es la residencia de los seres humanos encarnados, no de fantasmas; y los objetos visibles para ellos no son la belleza sino las cosas bellas que son visibles no metafóricamente, sino literalmente. Sócrates ha evocado un idilio de un mundo corpóreo en el que el cuerpo no es un vehículo de la corrupción o el medio de la percepción distorsionada» (PWV 221). Por supuesto, el asunto de si la resurrección es la resurrección del cuerpo o de un alma incorpórea reaparecería en la era cristiana: el neoplatonismo y el tomismo llegarían a diferentes conclusiones, como también otras sectas cristianas. Pero Cropsey no pretende ver las maneras en las que Sócrates y Platón abren la puerta al cristianismo. El Platón de Cropsey se ve a sí mismo actuando, como lo hace Heidegger, en la era de la lucha de los dioses.

Incluso el nuevo Sócrates dramático y musical de Cropsey, enmendado por Platón en su último día, está proponiendo una solución mítica a la condición humana que requiere un gran coraje y fortaleza por parte del verdadero conocedor que, como ser humano cuidador, debe hilar mitos edificantes por el bien de aquellos capaces de menos coraje ante la muerte que el filósofo y que no desean renunciar a la comodidad de la ilusión. Aparentemente, el misterio en el centro del todo, visto por el Platón de Cropsey con tanta claridad como por Heidegger, no señala hacia la posibilidad del Dios/Mente como causa eficiente captada en una intuición noética; señala, en su lugar, hacia la humana necesidad de la construcción humana sobre el abismo. Como

²⁷ Esta idea nos lleva a consideraciones como aquellas del Eleático según las que las cosas en el ámbito del Devenir pueden participar en varias formas, incluso opuestas entre sí, pero las Formas mismas no pueden participar fácilmente las unas en las otras y desde luego no en una relación de oposición.

²⁸ Lo que aquí se esconde es un asunto que apunta hacia Aristóteles y a si las cuatro causas pueden actuar adecuadamente solo como un conjunto de las cuatro. En resumen, si una forma de causalidad, o dos o tres, pueden explicar el todo sin usar las cuatro juntas. Vemos en la primera parte de la *Metafísica* de Aristóteles una historia de la filosofía en la que Aristóteles señala que todos sus predecesores intentaron partir de menos de las cuatro causas, incluso Platón. Aristóteles continúa para mostrar por qué cree que esos intentos son inadecuados y nos dejan con la conclusión de que las cuatro deben actuar de manera simultánea. Esta necesidad de que actúen las cuatro causas en conjunto vuelve en 'La pregunta por la técnica' de Heidegger.

mínimo, este análisis de Cropsey rompe el hechizo del mítico socrático/platónico y la comodidad que admite intentar proporcionar y que proporcionó durante dos milenios.

La forma de cuidado filosófico de Cropsey es mucho más austera, menos poética, menos musical, menos teológica que la de su Platón y su Sócrates. No ofrece consuelo, sino una llamada a una dureza que encarará sin pestañear un mundo sin dioses y una naturaleza que en el mejor de los casos cuida del hombre de manera marginal. Cropsey ofrece fortaleza ante el abismo, no consuelo. ¿Es esta una enseñanza para los pocos o para los muchos?

IX. El Platón de Cropsey es el producto tanto de una atenta lectura como de una aguda e inflexible interpretación. Es una interpretación tan poderosa que ha de ser confrontada. Tiene implicaciones para nuestra comprensión de la tradición filosófica. En este momento no puedo emprender de manera adecuada esa confrontación, solo puedo ofrecer la enseñanza de Cropsey con cierta perspectiva. Propongo una breve yuxtaposición con lo que para mí es la enseñanza del mentor de Cropsey, Leo Strauss.

En varios de sus últimos ensayos, Strauss reflexionó sobre la naturaleza de la «fenomenología» tal y como la había confrontado en su juventud en las lecciones de Edmund Husserl y Martin Heidegger.²⁹ Strauss sostenía que los «fenómenos» para Husserl eran entes abstractos, teóricos y trascendentales. Elogia a Heidegger por el descubrimiento de que los verdaderos fenómenos pre-científicos se hacen visibles en primer lugar como *pragmata*. Esos fenómenos primarios se presentan precisamente en nuestra vida cotidiana, en el hacer, fabricar y actuar compartidos. Esta revelación «pre-científica» o pre-teórica de la realidad adquirió para Strauss el mismo tipo de prioridad e incluso de necesidad fundacional que lo hizo en Heidegger.

Pero Strauss transformó la comprensión todavía abstracta de este mostrarse fundamental en categorías como «arrojado» y «cuidado» ofreciendo, en su lugar y ante todo, categorías políticas, morales y religiosas tal y como se muestran en la vida cotidiana. El hecho de que para Strauss el mundo se muestre en primer lugar de una manera política, moral y religiosa no puede ser teóricamente purgado.³⁰ El hecho/valor distintivo es, en resumen, una abstracción teórica a partir del mostrar inicial, primero y fundamental de la realidad que está siempre, inevitable y necesariamente, cargado de valor.

Strauss se granjeó buena parte de su temprano renombre académico en la América académica a través de su confrontación con el así llamado estudio «científico» de la política, que Strauss afirmaba suponía siempre una comprensión pre-científica previa de las cosas. Esa comprensión estaba conformada por varios constructos pre-científicos que no podían ser mejorados por constructos conscientes y así supuestamente científicos. Sin la comprensión previa de la realidad compartida en la experiencia común, los así llamados estudios científicos carecerían de un criterio de relevancia; estas categorías previas siempre permanecieron presupuestas. La creencia en que alguien pudiese construir puras categorías científicas que podrían de una vez por todas purgar la comprensión pre-científica de la realidad era un profundo error.³¹

En resumen, Strauss se tomó el mostrarse pre-científico y fenomenológico de las cosas mucho más en serio que Cropsey. Esto nos informa de su diferente comprensión de la transformación operada por Sócrates en su «segunda navegación» y que Strauss desarrolla en su capítulo de *Derecho natural e historia* titulado «El orogen de la idea de derecho natural».

El tipo de constructivismo que alentaba la ciencia social «científica» hundía sus raíces en la filosofía moderna y en la filosofía política moderna. Los modernos, desde el principio, pensaron que el mundo natural tal y como se muestra podría ser conquistado y transformado por una filosofía que, tal y como manifestó Descartes, ponía su propio fundamento después de poner en cuestión la solidez de todo lo que se mostraba

²⁹ Véase, a este respecto, 'Philosophy as Rigorous Science and Political Philosophy', en *Studies in Platonic Political Philosophy* ('Filosofía como ciencia estricta y filosofía política', en *Persecución y arte de escribir y otros ensayos de filosofía política*), y 'An Introduction to Heideggerian Existentialism', en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*. Véase también 'An Epilogue', en *Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*.

³⁰ Strauss nunca reflexiona abiertamente sobre la base o el estatus de este conjunto pre-teórico de percepciones, pero da a entender que son trans-históricas, ineludibles y parte del tejido de la existencia humana.

³¹ Podemos ver este argumento con especial claridad desplegado en los primeros capítulos de *Derecho natural e historia* y en su 'An Epilogue'.

en la comprensión pre-científica. Esta nueva aproximación no pretendía aportarnos una mayor claridad metafísica u ontológica sobre el Todo o las cosas en sí mismas. Pretendía proporcionar una aproximación una base a partir de la que la Mente pudiese conquistar, torturar y dominar la naturaleza. En varias de las exposiciones de Strauss, este constructivismo estaba en el centro de la modernidad y era lo que la diferenciaba de la pre-modernidad.

Strauss vio el mismo instinto constructivista actuando en la filosofía política moderna. Fue esta transformada relación con la realidad, junto con una comprensión transformada y más baja del Bien, lo que alentó la conquista del azar en Maquiavelo. La nueva ciencia política de Maquiavelo, sin la cual los más prudentes Hobbes y Locke no habrían existido, era la hermana de la cartesiana y baconiana conquista de la naturaleza. Se podría conquistar el azar al tiempo que descendía la visión moral de los pre-modernos haciendo, así, que se democratizara la moral.

En el centro de la modernidad estaba, para Strauss, un constructivismo que pretendía trascender y cambiar el mostrarse pre-científico y fenomenológico de las cosas. Todos los intentos por parte de Strauss para recuperar la tradición clásica fueron intentos para regresar al mostrarse «natural», pre-científico y fenomenológico de las cosas. Especialmente, los clásicos se diferenciaban precisamente de los modernos en que aceptaban ciertas limitaciones y necesidades humanas implicadas en el tejido «natural» o fenomenológico de la existencia humana que solo pueden trascenderse introduciendo mayores problemas que nunca podrán ser resueltos. Para Strauss, el constructivismo moderno condujo a la crisis de Occidente en la que Occidente perdió la fe en sí mismo y en sus fuentes pre-modernas, la razón y la revelación. También desencadenó lo que se convertiría en un ilimitado, tecnológico y moralmente ambiguo dominio de la naturaleza.

Strauss vio a los primeros modernos y constructivistas llevados por un camino más o menos inevitable, a través de las «tres oleadas de la modernidad», al historicismo y el nihilismo de Nietzsche y Heidegger. Este historicismo y este nihilismo estaban en la base de la «crisis de Occidente». Primero, Nietzsche liberó el constructivismo moderno de cualquier esclavitud en relación con lo universal —y, con eso, cualquier ingenua fe en el progreso inevitable— y dejó a la humanidad con una voluntad de poder sin adornos ni guía como todo lo que quedaba del Ser. Después, Heidegger mostró que a los contemporáneos no les quedaba nada más que aplicarse a una resolución sin fundamento suspendida sobre un abismo. No quedó nada más que la voluntad humana de dominar desprovista de cualquier guía.³²

Pero este sueño constructivista se convirtió en una pesadilla fuera de control en la que el hombre moderno finalmente olvida los verdaderos orígenes de la modernidad. Esto tuvo como consecuencia la hegemonía de un constructivismo cada vez más obstruido, de lo que Heidegger denominó *Gestell* y que llevó directamente a la pesadilla de una tecnología galopante y perdida en el dominio de los entes y el Ser. Este dominio fuera de control ya no tenía otro ritmo ni otra razón que una progresiva intensificación y extensión del dominio como un fin en sí mismo. Heidegger describió nuestra situación como la de estar perdido en el olvido del Ser. Strauss re-conceptualizó el olvido del Ser como el olvido moral y político de nuestra relación pre-científica con las cosas y entre nosotros, nuestra pérdida de cualquier sentido de la naturaleza.

En cuanto a la descripción abstracta del olvido del Ser por parte de Heidegger, Strauss lo sustituyó por el mucho más concreto olvido del natural mostrarse de la realidad en sus necesarios contornos políticos, morales y religiosos con muestras de nobleza, temor, piedad, justicia, vergüenza y grandeza de alma, por no mencionar el noble intento contemplativo de comprender el todo. Estos eran para Strauss fenómenos que se muestran a sí mismos si nos liberamos del oclusivo nihilismo del constructivismo moderno fuera de control.

En este sentido, Strauss era un fenomenólogo y no un constructivista moderno.³³ Para Strauss, el constructivismo moderno condujo a un nihilismo en el que ya nada se sostenía por sí mismo ni se mostraba como no fuese a través del dominio humano. La solución, para Strauss, era regresar a los clásicos para recuperar

³² En 'Progress or Return', Strauss reduce la transformación moderna a una fórmula tripartita: 1) el pensamiento moderno tiene carácter antropocéntrico, no hay una base de sentido en el cosmos que no sea el hombre; 2) esto, vinculado con un cambio radical en la orientación moral en la que los derechos se enfatizan más que los deberes y las pasiones se emancipan de las restricciones; 3) y esto, a su vez, vinculado con una emancipación radical de la voluntad de cualquier cosa que preceda a la voluntad humana. El hombre es el origen de todos los modelos (*Political Philosophy: Six Essays by Leo Strauss*, pp. 243-6).

³³ He desarrollado este argumento en varios capítulos de *Between Eternities*, en especial en los capítulos 2, 3, 5, 10 y 12.

la articulación natural, pre-científica, moral, política y religiosa de la realidad en la que algo podría, de nuevo, mantenerse por sí mismo y mostrarse a sí mismo. Ese mostrarse bien podría ser ni claro ni consistente, pero al menos podría mitigar la nada que reina al final de la era del dominio como —único— fin en sí mismo. Este movimiento fenomenológico por parte de Strauss es lo que también explica sus famosas observaciones sobre la inevitable tensión entre Atenas y Jerusalén, la razón y la revelación.

Strauss presentaba la civilización occidental como nacida de la tensión entre la razón y la revelación. Ambos pilares han sido minados por el constructivismo moderno. Strauss intentó recuperar la parte racionalista y clásica de la ecuación. Pero también intentó mostrar que el intento por parte de la filosofía moderna de despedir la revelación se había basado en el intento de reírse de ella más que de probar su imposibilidad. Que no se pudiese ofrecer una prueba racional de la existencia del Dios de la Mente y de la causalidad eficiente de la Escritura significaba al mismo tiempo para Strauss que nadie podría ofrecer una prueba de Su no existencia ni de la no existencia de Sus revelaciones.

Es imposible saber por medios racionales si existe o no el Dios de la Revelación, y esto es parte del misterio en el centro del Ser que cualquier verdadera filosofía socrática siempre redescubrirá. De la misma manera, no se puede refutar la posibilidad del tipo de intuición noética que podría ponernos directamente en contacto con lo Divino, o algún centro noético del Ser, y eso significa que no se puede refutar la posibilidad de la Revelación ni de la intuición filosófica. Por eso la tensión entre la razón y la revelación nunca podrá desaparecer y por eso la civilización occidental nunca llegará a un final. Pero se tenía que recuperar reiteradamente las raíces naturales de la tensión y eso suponía superar el constructivismo moderno.

Cropsey parece presentarnos un Platón que está muy cerca del constructivismo de la filosofía moderna. Al evaluar el estatus de Platón como algo más que un tipo brillante en la infancia de la filosofía, su Platón ya no sabe nada con claridad de lo que han olvidado los modernos. No hay razón, a la manera straussiana, de volver a Platón, y de manera más general a los clásicos, para recordar que fenómeno natural que los modernos han olvidado en su marcha hacia el nihilismo tecnológico. No hay necesidad de que nos abramos a la posibilidad de un ejercicio mucho más pasivo y contemplativo de la Mente del que Cropsey aceptaría. Para Cropsey, la Mente debe concebirse a la manera moderna, activa y postulante.

A la manera del moderno constructivismo, el Platón de Cropsey termina postulando la naturaleza como vacía de moral, como ciega necesidad, poder y causalidad. Pone esa misma naturaleza completamente abandonada por parte de los dioses y por eso la apertura a lo Divino está sellada. El Platón de Cropsey tiene que poner las cosas en sí mismas a la manera cartesiana. Al mismo tiempo, la condición humana se propone como necesitada de una política fuerte a la manera de Maquiavelo y Hobbes para confrontar la naturaleza y la lucha de los dioses así entendidas. Pero de manera algo paradójica, al mismo tiempo Cropsey ve la necesidad de una «religión purgada de vulgaridad» y, es más, de una religión que necesita postular una enseñanza teológica en lugar de abrirse al misterio en el centro del Ser avalado por el Dios bíblico —de diferentes maneras en el Antiguo y en el Nuevo Testamento— y por la ignorancia socrática.

Por razones que parece que como si no tuviesen un sostén fenomenológico o natural, Cropsey prefiere un constructivismo que se limita al endurecimiento moral y político antes que la autónoma y tecnológica manipulación de la naturaleza.³⁴ Aparentemente, Cropsey no se preocupa de la moderna y monstruosa dominación tecnológica tal y como la describe Heidegger. En resumen, para Cropsey una forma alternativa de Constructivismo puede resolver los problemas que nos han dejado el moderno constructivismo tecnológico. A pesar de sus argumentos a favor de la necesidad de reflexionar sobre el todo, parece haber aquí, escondido, casi un dualismo kantiano.

Y al seguir el mismo conjunto de presuposiciones, parece que para Cropsey no hay una tensión eterna entre razón y revelación, como tampoco hay una seria ruptura de alternativas profundamente diferentes por parte de los antiguos y los modernos: nuestra condición es precaria pero más o menos libre de tensión en el fondo.

³⁴ Como vemos a partir de su confrontación con Alexander Kojève en *Tyranny and Wisdom*, Strauss veía el constructivismo moderno conduciendo hacia la pesadilla de una tiranía global basada en la tecnología que aboliría la filosofía, la política, la religión, la libertad y, de paso, nuestra humanidad.

La gran virtud de la extraordinaria reconstrucción de Platón y su relación con la tradición occidental hecha por Cropsey es que nos obliga a reflexionar sobre estos monumentales asuntos. Pero llegados aquí debemos retroceder ante estas imponentes e inspiradoras consideraciones y terminar observando, más modestamente, a través de Cropsey, que hemos sido puestos en la situación que señalábamos al principio de este ensayo: en tanto en cuanto subsista la civilización occidental, nosotros, en Occidente, nunca terminaremos con Platón.