

## ARTIGOS

Agustín Volco<sup>1</sup>

### Strauss y la politicidad de la filosofía

Strauss and the political character of philosophy

#### RESUMEN:

El presente artículo se propone interrogar el modo en que Strauss piensa la cuestión de la relación de la politicidad de la filosofía, o, dicho en otros términos, del problema de la relación de la filosofía con la ciudad. Para llevar adelante este propósito, se tomará como punto de partida la presentación que hace Strauss de lo que podemos llamar la “invención” de la filosofía política en “Derecho natural e historia”, luego se analizará el modo en que Strauss lee este problema en el que puede considerarse el texto fundamental de esa tradición: La República de Platón. Para concluir, se sugerirán algunas reflexiones acerca de la politicidad de la filosofía tal como es comprendida por Strauss.

**Palabras clave:** Filosofía; Política; Ciudad; Derecho natural; Democracia

#### ABSTRACT:

The present article aims to interrogate the way in which Strauss thinks about the question of the relation of the politicization of philosophy, or, in other words, the problem of the relation of philosophy to the city. To carry out this purpose, we will take as a starting point Strauss's presentation of what we can call the “invention” of political philosophy in “Natural Law and History”, then we will analyze the way in which Strauss reads this problem in what can be considered the fundamental text of that tradition: Plato's Republic. To conclude, some reflections on the politicization of philosophy as understood by Strauss will be suggested.

**Keywords:** Philosophy; Politics; City; Natural right; Democracy

<sup>1</sup> Doctor en Historia de las Doctrinas Políticas por la Universidad de Bologna; Investigador asistente, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina.

agustinvolco@gmail.com,  <https://orcid.org/0000-0003-4611-4997>

## INTRODUCCIÓN

En el presente artículo me propongo interrogar el modo en que Strauss piensa la cuestión de la relación de la politicidad de la filosofía, o, dicho en otros términos, del problema de la relación de la filosofía con la ciudad. Para llevar adelante este propósito, tomaré como punto de partida la presentación que hace Strauss de lo que podemos llamar la “invención” de la filosofía en Derecho natural e historia, luego me ocuparé del modo en que Strauss lee este problema tal como se presenta en La República de Platón. Para concluir, buscaré extraer algunas reflexiones acerca de la politicidad de la filosofía tal como es comprendida por Strauss.

El capítulo de Natural right and history consagrado al origen de la idea de Derecho Natural (STRAUSS 1953, 81-119) comienza con una secuencia precisa que se presenta allí en su forma más sistemática, pero que Strauss repite con formulaciones sustancialmente similares a lo largo de su obra. Nos interesará reconstruir esta secuencia con la intención comprender los argumentos filosóficos que, para Strauss, hacen de la filosofía, y más específicamente, de la filosofía tal como fue concebida en la antigua Grecia, y más específicamente, de la noción platónica de filosofía, el centro de referencia fundamental de toda su obra. El punto de partida de Strauss, como sabemos, es el

problema del derecho natural (STRAUSS 1989). A partir de él es que se inicia el “ascenso” hacia la filosofía. Es decir, en el texto se nos presenta un recorrido que va desde la ciudad, desde un aspecto fundamental de toda ciudad (las opiniones comunes acerca de la justicia, el derecho, y su legitimidad) hacia la filosofía<sup>1</sup>. La secuencia puede presentarse de la siguiente manera: para que exista derecho natural, debe existir la naturaleza. Pero la naturaleza no existe desde siempre: es el fruto de un descubrimiento. “Naturaleza”, por lo tanto, no equivale a “todos los fenómenos”. El descubrimiento de la naturaleza es, para Strauss, la división entre fenómenos naturales y no naturales: se trata, por lo tanto, de un término de distinción entre un orden del ser “eterno”, la *physis* y uno cambiante y creado por el hombre, el *nomos*. Y junto con la distinción entre uno y otro, se establece la superioridad de la *physis* sobre el *nomos*, es decir, de lo natural por sobre lo convencional: lo cambiante, humano, debe tomar su ley de lo eterno, que se encuentra por encima del hombre. En contraste, el orden de sentido previo al descubrimiento de la naturaleza implicaba que la conducta de una cosa o grupo de cosas se concebía como su “costumbre o manera”. Es decir, no se distinguía entre las maneras que eran “siempre y en todo lugar las mismas” y aquellas que variaban de tribu en tribu, o de tiempo en tiempo.

Ahora bien, entre las infinitas costumbres o

maneras de las cosas, existe una que, según Strauss, es de “importancia suprema”: la que es “nuestra”, es decir, aquella que describe el modo de vida de un grupo independiente al que el hombre pertenece. En otras palabras, lo fundamental es aquello que distingue entre nativos y extranjeros, entre lo propio y lo ajeno. Asimismo, la manera suprema (es decir, la “nuestra”) se identifica con el camino correcto, cuya rectitud está garantizada por su antigüedad. Por ello, la vida prefilosófica, como indica Strauss, se caracteriza por la identificación de lo bueno con lo propio y de lo propio con lo ancestral. Pero no todo lo antiguo es correcto en todo lugar. “Nuestra manera” es la manera correcta porque es tanto antigua como “nuestra” (o porque es al mismo tiempo “nativa y prescriptiva”). “Antiguo y propio”, en esta reconstrucción, es originalmente idéntico a “correcto y bueno”, en la misma medida en que lo “nuevo y extraño” originalmente se tenían por malo.

En este punto la secuencia presentada por Strauss arriba a un punto fundamental: la forma de vida de cualquier comunidad singular de hombres debe estar anclada, fundada, sostenida, en alguna idea del bien. Y la forma prefilosófica de esta formulación es la de la identificación de lo ancestral y convencional con lo bueno. Una vez establecida esta serie de equivalencias entre lo originario, lo propio y lo bueno, el pasaje siguiente en el recorrido straussiano es su conexión con la dimen-

sión divina de la legitimidad. Lo ancestral, lo tradicional, afirma Strauss, conduce a una fundamentación divina de la autoridad política. Para sostener la superioridad de lo ancestral, debemos admitir que nuestros ancestros eran superiores a nosotros, y a todos los mortales “ordinarios”. La identificación de lo bueno con lo ancestral conduce a la visión de que la manera correcta fue establecida por dioses, hijos de dioses, o discípulos de dioses. La manera correcta debe ser una ley divina. Dentro de este esquema, las cuestiones y preguntas que conciernen a las cosas primeras y a la manera correcta son respondidas antes de que puedan ser planteadas, son respondidas por la autoridad. La autoridad es esencialmente derivada de la ley (divina). Y esta ley (divina) es el modo de vida de una comunidad. Las “primeras cosas” y la “manera correcta” no pueden ser objeto de cuestionamiento.

En contraste, la filosofía, en tanto búsqueda de la verdad acerca de las primeras cosas, no puede sino poner en cuestión la autoridad, que se funda en una respuesta no susceptible de revisión acerca de las cosas buenas, nuestras, ancestrales, divinas. La emergencia de la idea de derecho natural presupone la duda acerca de la autoridad. La filosofía, para emerger debe ser, necesariamente, cuestionamiento del fundamento sagrado de la comunidad política.

*If we take Socrates as the representative of the quest for natural right, we may illustrate the relation of that quest to authority as follows: in a community governed by divine laws, it is strictly forbidden to subject these laws to genuine discussion, i.e., to critical examination, in the presence of young men; Socrates, however, discusses natural right—a subject whose discovery presupposes doubt of the ancestral or divine code—not only in the presence of young men but in conversation with them (STRAUSS 1953, 85).*

Es por esto que la contraposición entre razón y revelación es al mismo tiempo fundamental<sup>2</sup>, ya que hace al fundamento de la forma de vida de una comunidad, y a su vez, es irreductible: no hay compromisos que puedan “resolver” la disputa: examinada con suficiente intensidad, cada comprensión del orden de lo humano se verá obligada a optar por el amor obediente a la ley divina, o por la orgullosa razón autosuficiente: *“The fundamental question, therefore, is whether men can acquire that knowledge of the good without which they cannot guide their lives individually or collectively by the unaided efforts of their natural powers, or whether they are dependent for that knowledge on Divine Revelation. No alternative is more fundamental than this: human guidance or divine guidance.” (STRAUSS 1953, 74)*

Este es, recorrido esquemáticamente, el corazón de la disrupción producida, según Strauss.

por la irrupción de la filosofía en la ciudad. Y la figura clave de este acontecimiento es Sócrates: *“toda la historia de la filosofía no es más que el registro de los intentos siempre repetidos de captar cabalmente lo implicado en ese descubrimiento crucial, hecho por algún griego hace dos mil seiscientos años o más” (STRAUSS 1953, 134)*. Es exactamente por este motivo que Platón, al ser la fuente principal de la enseñanza socrática, se convierte para Strauss en la figura principal de la filosofía, y de la filosofía política.

## LA IDEA DEL DERECHO NATURAL

Podemos comenzar nuestro análisis evocando una escena que ilustra, según Leo Strauss, las condiciones necesarias para emprender el camino de la investigación filosófica. En *La República*, el diálogo se inicia verdaderamente cuando Céfalo, el patriarca y “cabeza” de la casa, se retira para realizar sacrificios a los dioses. La ausencia de Céfalo, y de todo lo que él simboliza —la tradición, la autoridad ancestral y la devoción a los preceptos religiosos—, se revela como un elemento indispensable para la búsqueda del derecho natural. Es en la acción dramática misma donde se manifiesta el sentido profundo de la escena, y no solo en las palabras del diálogo: la retirada de Céfalo señala la necesaria suspensión de la autoridad tradicional, creando así el espacio en el que la filosofía, libre

de prejuicios y condicionamientos externos, puede iniciar su exploración autónoma.

*Plato has indicated by the conversational settings of his Republic and his Laws rather than by explicit statements how indispensable doubt of authority or freedom from authority is for the discovery of natural right. In the Republic the discussion of natural right starts long after the aged Cephalus, the father, the head of the house, has left to take care of the sacred offerings to the gods: the absence of Cephalus, or of what he stands for, is indispensable for the quest for natural right*<sup>3</sup>

La cuestión de la ley natural, por lo tanto, no puede plantearse sin cuestionar, al mismo tiempo, toda la estructura de la sociedad, la religión y la ley. En consecuencia, el problema de la ley natural es siempre un problema de primer orden, es decir, una cuestión que exige una revisión profunda de toda la tradición<sup>4</sup>. Sin embargo, aquella osadía filosófica debe conocer sus propios límites. Existe, por los motivos que sean, una necesidad de la revelación: *“Man cannot live without light, guidance, knowledge; only through knowledge of the good can he find the good that he needs”* (STRAUSS 1953, 74), y, como afirmará Strauss, la mayoría no filosófica encontrará esta guía en la revelación y no en la razón (STRAUSS 1983). Por ello, la filosofía no puede ser, por sí misma, el fundamento de la vida de la ciudad, precisa-

mente porque su actividad cuestiona los fundamentos sobre los que se asienta dicha vida: *“The quest for truth leads to dangerous error or to dangerous skepticism. The element of society is faith or opinion. Therefore, science, or the attempt to replace opinion by knowledge, necessarily endangers society”*<sup>5</sup>. Al carácter inherentemente destructivo de los fundamentos de la ciudad que introducen los principios de la filosofía, debe sumarse un problema ulterior: no todas las personas poseen la capacidad o el interés necesarios para dedicarse a la especulación filosófica. Sin embargo, esa mayoría no filosófica no puede prescindir de guías.

*The emergence of science in Greece was, in a sense, disastrous to political life: the man of science, or the philosopher, was as such, i.e., as far as he lived a theoretical life, no longer a citizen of his city and a believer in the gods of his city. Science made him critical not only of such and such a custom or law, but of custom and law as such: nature, the object of science, is distinguished from, and opposed to, law. Yet man is a political being, and the philosopher is a man. He is therefore confronted with the question: how can the indisputable superiority of the theoretical life, which is essentially unpolitical, be brought into a certain harmony with the unavoidable necessity of leading a political life of some sort? In other words, he is confronted with this question* (STRAUSS 2018, 132).

Esto confronta al filósofo con una pregunta crucial en su relación con la ciudad, es decir, con la mayoría no filosófica:

*how can the benefits proceeding from insight into the nature of things be made fruitful for the guidance of the unphilosophic multitude? (...) The classical thinkers answered it by devising exotericism, i.e., by devising a disguised presentation of truth which is adapted to the popular mind, and yet at the same time appropriate for leading on those who are naturally able to become philosophers to a philosophic life.” (STRAUSS 2018, 133)*

En resumen, aunque el descubrimiento de la filosofía implique la búsqueda de la verdad a través del ejercicio autónomo de la razón, esta vía de conexión con los principios sobre lo justo, lo bueno y lo legal no está al alcance de la mayoría de los habitantes de la ciudad. La razón, si es tal, debe reconocer sus propios límites, y su propia peligrosidad para la vida en común; y al mismo tiempo, debe reconocer la necesidad de la ciudad para su propia existencia: hay una *“obvious dependence of the philosophic life on the city”* (STRAUSS 1953, 152). Y a su vez, el filósofo sabe que no puede (ni desea) gobernar la ciudad. Estas demandas contradictorias de la vida filosófica (que lo enemistan con la ciudad al tiempo que lo atan a ella, imponen a la filosofía la necesidad de una cierta duplicidad en el discurso.

## OSADÍA Y PRUDENCIA

La filosofía, para Strauss, no debe perder nunca de vista estos dos elementos: la osadía en el pensamiento, y la prudencia en la acción. Osadía, debido a que la búsqueda sin garantías últimas de una verdad acerca del todo, y acerca de los problemas fundamentales, y la conciencia de que una actividad semejante, una *vida* semejante, supone necesariamente la duda acerca de la autoridad, y acerca del carácter sagrado de la autoridad. La filosofía en sentido socrático supone la conciencia de que el modo de vida filosófico es el más acorde con la naturaleza, y al mismo tiempo, la conciencia de que pone en riesgo la existencia de la ciudad. Pero el filósofo necesita de la ciudad para vivir, la ciudad no necesita a la filosofía. Tal vez la mejor ciudad necesita la filosofía, pero no la ciudad como tal.

Prudencia, debido a que la comunicación de esta enseñanza debe ser extremadamente cuidadosa (nuevamente, el destino de Sócrates pone de manifiesto la importancia de esta enseñanza y la necesidad de prudencia en la comunicación de esta enseñanza):

*Socratic rhetoric is emphatically just. It is animated by the spirit of social responsibility. It is based on the premise that there is a disproportion between the intransigent quest for truth and the requirements of society, or that not all*

*truths are always harmless. Society will always try to tyrannize thought. Socratic rhetoric is the classic means for ever again frustrating these attempts.* (STRAUSS 2013, 27)

El surgimiento de la filosofía entonces se encuentra determinado por el carácter de la autoridad que ella ponía en examen. La evidencia muestra que existen varios códigos divinos que se contradicen unos a otros sobre las “primeras cosas”, sobre problemas fundamentales. Por lo tanto, la manera correcta ya no está garantizada por la autoridad, se convierte en el objeto de una búsqueda. La identificación de lo bueno con lo ancestral es reemplazada por la identificación de lo bueno con lo natural. Lo bueno por naturaleza se distingue de lo bueno por convención: *“En síntesis, entonces, puede decirse que el descubrimiento de la naturaleza es idéntico a la actualización de una posibilidad humana que, al menos según su propia interpretación, es trans-histórica, trans-social, trans-moral y trans-religiosa”* (STRAUSS 1953, 89).

Una vez descubierta la naturaleza, se vuelve imposible comprender los comportamientos característicos o normales de grupos naturales y de las diferentes tribus humanas empleando indistintamente las nociones de costumbres o maneras; las “costumbres” de los seres naturales son reconocidas como sus naturalezas, y las “costumbres” de las diferentes tribus humanas son reconocidas como sus convenciones. La noción primitiva de

“costumbre” o “manera” se divide en las nociones de “naturaleza” por un lado y “convención” por otro. La distinción entre naturaleza y convención, entre *physis* y *nomos*, es por consiguiente coetánea del descubrimiento de la naturaleza y, por ende, de la filosofía: *“Through the discovery of nature, the claim of the ancestral is uprooted; philosophy appeals from the ancestral to the good, to that which is good intrinsically, to that which is good by nature. Yet philosophy uproots the claim of the ancestral in such a manner as to preserve an essential element of it”* (STRAUSS 1953, 91).

La distinción entre lo natural y lo convencional, lo que es por obra de la naturaleza y lo que es por obra del hombre, conduce a la cuestión de la vida buena. Si es una vida de acuerdo con la naturaleza, o con las regulaciones humanas. Si aquello que es de más alta dignidad, si el bien más preciado (“the one thing needful” (STRAUSS 2013, 201; 1953, 5, 36, 74-75, 163)), es lo natural o lo humano. La respuesta filosófica es que lo natural, al ser eterno, tiene mayor dignidad que lo humano. *“By uprooting the authority of the ancestral, philosophy recognizes that nature is the authority* (STRAUSS 1953, 92).

Entonces, recapitulando esta reconstrucción: el recorrido propuesto por Strauss en Derecho natural e historia comienza por la la pregunta acerca de la naturaleza, para hacernos retroceder desde allí: antes del descubrimiento de la naturale-

za tenemos la convención. La “costumbre” o “manera” de cada cosa. Y entre las muchas maneras, aquella que es “nuestra” y “antigua” se identifica, en cada tiempo y lugar, como “buena”. Es decir, que lo bueno prefilosófico es lo ancestral y propio. La comunidad se sostiene entonces en una idea del bien que se funda en su carácter ancestral y por lo tanto, divino. Precisamente por ello, las preguntas por la “manera correcta” o las “primeras cosas” no se pueden plantear: su formulación es obturada por la autoridad, por la ley divina. En contraste, la pregunta por las primeras cosas, por el fundamento de la autoridad (y su bondad) requiere la puesta en duda de la autoridad divina. Esto sucede porque los hombres que van más allá de las fronteras de la ciudad descubren que lo bueno para nosotros difiere de lo bueno para los otros; que hay diversidad de códigos sagrados (STRAUSS 2013, 94). Y que por lo tanto, la cuestión de cuál es la manera correcta, continúa abierta. La filosofía requiere la condición y el punto de vista del “extranjero”. La salida de la caverna no hacia una nueva caverna, sino hacia la luz de la búsqueda de la verdad.

La filosofía es, entonces, al mismo tiempo subversión de la autoridad (en tanto crítica de la autoridad divina) y fundamento de la autoridad en tanto postulación de la autoridad de la naturaleza. Es precisamente por ello que la filosofía, como sabemos, debe hablar en un registro doble<sup>6</sup>. De allí la

seducción a los jóvenes potenciales filósofos para embarcarlos en la búsqueda de la verdad, y la experiencia de una transformación de su alma, es decir, la promesa de una vida sostenida en los esfuerzos autónomos de la razón (con la incertidumbre y el peligro que esto supone). Y al mismo tiempo, (y aquí el esfuerzo de Platón, en la lectura straussiana) la filosofía se presenta frente al tribunal de la ciudad como una actividad benéfica para la ciudad, es decir, ofreciendo a la ciudad una enseñanza edificante acerca de las virtudes, y en particular, acerca de la virtud de la justicia.

Esta presentación de la idea de derecho natural nos conduce a una una tensión singular. Como hemos sugerido, para Strauss la filosofía por su naturaleza pone en duda el fundamento de la ciudad, y al mismo tiempo necesita de la ciudad: surgió de ella y no puede existir sin ella. Inversamente, sabemos que la ciudad puede perfectamente vivir sin filosofía. De allí la necesidad de atención en las formas en las que la filosofía, y el filósofo, le habla a la ciudad: debe poner en cuestión y resguardar al mismo tiempo a la autoridad: este es, de acuerdo con Strauss, el problema fundamental que viene a resolver el arte de escribir, al singularizar la enseñanza que se dirige a cada quién.

## REPÚBLICA

Ahora bien, si pretendemos poner en foco la relación entre la filosofía y la ciudad, un diálogo debe interesarnos de manera principal: La República. En ese texto se produce la más exhaustiva y radical construcción de una justificación filosófica de la autoridad política, es decir, se responde filosóficamente la pregunta ¿qué es justicia? Al mismo tiempo, la respuesta a la pregunta conduce a los participantes del diálogo a fundar una ciudad en el discurso<sup>7</sup>, es decir, a imaginar una ciudad “ideal”. Como sabemos, en él se hará referencia a la necesidad de que gobiernen los filósofos, por lo que evidentemente la relación entre filosofía y ciudad va a ser tratada exhaustivamente.

La escena inicial del diálogo es suficientemente sugerente: como podemos recordar, en el comienzo del diálogo los protagonistas se encuentran envueltos en el clima de la novedad, la excitación y la revolución: *“We breathe the air of the new and the strange”* (STRAUSS 1978, 61). El diálogo sucede en el Pireo (no en Atenas), en la casa de un extranjero (no de un ciudadano) en el contexto de la celebración de una nueva diosa (de la cual la discusión rápidamente se desentiende: nadie asiste a la carrera de antorchas en caballos, ni siquiera quienes tenían la intención de ir (PLATÓN 1986, 328a)). Cada uno de estos elementos sugiere un desapego respecto de la ley y de las costumbres de

Atenas. Siendo el tema del libro el régimen (del cual la ley y las costumbres, o el modo de vida de la ciudad puede decirse que son una parte fundamental), este desapego respecto del régimen de la ciudad en la que esta discusión tiene lugar resulta de enorme importancia para la interpretación del diálogo. Al mismo tiempo, el “elemento”, el horizonte en el que el diálogo sucede es el de un mundo regido y organizado por la devoción a los dioses y a la reverencia a la autoridad ancestral que estos dioses resguardan (STRAUSS 1978, 62-65).

El primer libro nos presenta tres ideas de justicia, las de Céfalo (*“decir la verdad y devolver lo que se recibe”* (PLATÓN 1986, 331b-c)), Polemarco (*“hacer bien a los amigos y mal a los enemigos”* (PLATÓN 1986, 331e-32)) y Trasímaco (*“lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte”* (PLATÓN 1986, 336b-39)). Sócrates objeta cada una de ellas. A Céfalo, que devolver un arma a un amigo fuera de sí no es justicia (PLATÓN 1986, 331c-d). A lo que Céfalo no responde y se retira a hacer ofrendas sagradas. A Polemarco, que es necesario saber quiénes son amigos y quienes enemigos (PLATÓN 1986, 334c-e). Y a Trasímaco que no siempre los gobernantes *saben* qué es lo que les conviene. Así, Sócrates vuelve a hacer intervenir, como con Polemarco, por sobre el elemento de la fuerza, el del conocimiento. Aun cuando buscan beneficiarse a sí mismos y no a la ciudad, los gobernantes pueden no saber qué es verdaderamen-

te aquello que los beneficia (ROSEN 2005).

A lo largo del primer libro Sócrates refuta las nociones de justicia expresadas por cada uno de los contendientes en el diálogo, pero termina reconociendo que “no sabemos qué es la justicia” (PLATÓN 1986, 354a-c). Esta sección del texto, entonces, concluye “inconclusivamente”, pero deja algunas cuestiones planteadas: las definiciones tradicionales de justicia fueron hechas pedazos, revelando la necesidad de un “nuevo comienzo”. Asimismo, aunque no se haya definido que es la justicia, sí se definió el *problema* de la justicia. Trasímaco, afirma Strauss, con su enseñanza, ofrecía a Adimanto y Glaucón la tiranía, que se les aparece como el mayor bien posible, la más alta posición en la ciudad. En contraste, Sócrates les ofrece la fundación. Sócrates lleva a Glaucón y Adimanto a los límites de lo político, y es en los límites que uno puede ver la naturaleza y los problemas de lo político. Pero además, al desplazarlos de la promesa de la tiranía a la de la fundación, apela a su deseo, y al mismo tiempo, produce un “cambio de perspectiva”: si el interés del tirano es el poder absoluto, y en ello radica su gloria, el interés del fundador será el de garantizar las condiciones para la duración de la ciudad, en ello radicará su gloria. El ejercicio de reflexión que propone Sócrates al invitarlos a fundar la ciudad en la palabra es, para Strauss, el esfuerzo filosófico por responder a esta pregunta.

Esto produce un cambio de perspectiva: hace *pensar* distinto a Adimanto y Glaucón. Ya no persiguen la posición de tiranos sino que aspiran a ser fundadores. Su interés será el bien común aún si su interés originario era un interés egoísta. Sin embargo, más adelante también esta promesa se revelará como una mentira noble. Aún ese interés en el bien común no será suficiente: el fundador debe tener un conocimiento del todo: debe inclinarse por la filosofía. Es decir, deben apuntar a un bien que trasciende las fronteras de la ciudad. Podemos reconocer un hilo de la argumentación straussiana: la pregunta por la justicia conduce a la fundación de la ciudad en la palabra, y el ejercicio de la fundación conduce paulatinamente a la evidencia del carácter impracticable y, como veremos, hasta ridículo de las soluciones propuestas. El gobierno racional por vía de la educación popular siempre estaría limitado por, podríamos decir, el impulso de los hombres hacia lo particular, el apego al cuerpo, a los placeres del cuerpo, y a la primacía de lo individual por sobre lo común<sup>8</sup>. En este sentido, contra la interpretación (moderna) del pensamiento platónico como un pensamiento utópico, en la lectura straussiana, la enseñanza platónica resulta más pesimista (y tal vez realista) en lo que refiere a las posibilidades de la política de transformar la naturaleza humana que sus contendientes modernos (STRAUSS 1981).

## LAS TRES OLAS

El ejercicio que emprende Sócrates con Glaucón y Adimanto con el establecimiento, en la palabra, de la ciudad justa termina haciendo visible que la institución de un régimen perfectamente justo es imposible. Cuando avanzamos en la investigación sobre las condiciones de la ciudad justa descubrimos que ésta requiere la primacía absoluta de lo público. Pero este ejercicio, emprendido en su radicalidad más absoluta, nos enfrenta a un resultado paradójico:

*We might be compelled to demand the abolition of private property or the introduction of communism. To the extent to which there is a connection between private property and the family, one would even be compelled to demand in addition the abolition of the family or the introduction of absolute communism, i.e. of communism regarding property, women, and children* (STRAUSS 1978, 69).

La ciudad justa requiere el comunismo pleno (PLATÓN 1986, 449a-71). Esto supone la abolición de la propiedad privada, pero este intento también supone compartir las mujeres y los niños, así como el gobierno de los filósofos. La abolición de la propiedad privada y la propiedad común de las mujeres y los niños remueve la causa fundamental de la injusticia, el apego primitivo, arraiga-

do en el cuerpo, que cada individuo siente hacia su propia existencia. Mujeres, familia, y filosofía se encuentran todos en el dominio de lo erótico, que parece ser lo más intransigentemente privado<sup>9</sup>. Hay una tensión permanente entre eros, política y filosofía que atraviesa todo el texto. En cierta medida la filosofía puede, dificultosamente, ser “erótica”, mientras que para la ciudad el eros es siempre disruptivo (STRAUSS 1978, 113). En esta ciudad la familia es abolida. El problema de Antígona no puede surgir, porque no puede haber conflicto entre la familia y la ciudad. La intención de la mentira noble es llevada más allá: los hombres finalmente son privados de todo lo que podrían amar más que la ciudad; todos los hombres son hermanos. La ciudad perfecta requiere anular todo lo que hay de natural en la familia y reemplazarlo por una base completamente convencional. Para convertirse en miembro de una ciudad, se debe romper con la lealtad primaria de la familia o la tribu: *“We might be compelled to demand the abolition of private property or the introduction of communism. To the extent to which there is a connection between private property and the family, one would even be compelled to demand in addition the abolition of the family or the introduction of absolute communism, i.e. of communism regarding property, women, and children”* (STRAUSS 1978, 69).

Solo así es posible el establecimiento de la

comunidad de placeres y dolores. Todo debe ser común: propiedad, pareja sexual, hijos. Es la única manera de lograr una verdadera comunidad hacer comunes los placeres y dolores de cada uno. En el pasaje en consideración, entonces, vemos las condiciones de la filosofía, y qué cosas deben ser sacrificadas para llevar un modo de vida filosófico. Pero los ciudadanos de esta ciudad no tienen razón suficiente para hacer estos sacrificios. Por eso, afirma Strauss,

*the just city is then impossible. It is impossible because it is against nature. It is against nature that there should ever be a "cessation of evils," "for it is necessary that there should always be something opposed to the good, and evil necessarily wanders about the mortal nature and the region here." It is against nature that rhetoric should have the power ascribed to it: that it should be able to overcome the resistance rooted in men's love of their own and ultimately in the body" (STRAUSS 1978, 127).*

## EL GOBIERNO DE LA FILOSOFÍA

Concluyendo, entonces, Sócrates no provee, según Strauss, realmente una respuesta en la República a la pregunta “¿Qué es la justicia?”, pero sí nos muestra cuál es la fuente o el origen de la injusticia, y cómo está superada por unos pocos filósofos individuales. No habrá ciudad justa hasta que un filósofo sea rey, no porque los filósofos se-

pan que es el bien en general, de cada ciudadano, sino porque los filósofos no desean la riqueza y la estima que conduce a otros hombres, como insiste Trasímaco, a buscar gobernar para su propio beneficio y así de modo injusto. La razón fundamental por la que la ciudad justa es extremadamente improbable es, así, que ningún filósofo querrá jamás gobernar. Quien busca ejercer el poder político muestra por ese mismo hecho que no es un verdadero amante de la sabiduría.

Este pasaje nos permite abordar uno de los aspectos fundamentales y más originales de la lectura straussiana de Platón, y con él, de la filosofía: su afirmación no es la de una doctrina determinada, sino la afirmación de un modo de vida. En última instancia, de una afirmación erótica de la opción por la filosofía entendida como búsqueda de la verdad. Tal como la encarnó Sócrates la filosofía constituye el único modo de vida verdaderamente valioso y satisfactorio para un ser humano. Esta es, de acuerdo con Strauss, la razón por la que Platón no escribió tratados que contuvieran sus propios argumentos, sino que presentó diálogos, mayormente entre Sócrates y otros, para mostrar lo que un filósofo haría y diría. Más que intentos de comunicar verdades o presentar argumentos, los diálogos tenían la intención primera y principal de alentar a sus lectores a comprometerse en una búsqueda de la sabiduría y, si no, a convertirse en filósofos ellos mismos, amar la filosofía.

El camino entonces de la búsqueda de la respuesta a la pregunta “¿qué es justicia?” dio inicio a un ejercicio filosófico de un alcance y una profundidad extraordinarios. La indagación, que toma como punto de partida a las opiniones comunes de la ciudad, avanzó por vía de contradicciones y exigencias del rigor mismo impuesto por la pregunta, llegó a un punto que podríamos calificar como extravagante, paradójico, cómico, o ridículo. El rigor de la exigencia que establece la pregunta por la justicia en sí (que aquí hemos solo reseñado), conduce por un lado a la imposibilidad de la ciudad de responderla por sí misma, es decir de la necesidad de que la pregunta sea respondida por la filosofía. Y en segundo lugar, conduce a un resultado que por lo escandaloso de su contenido, revela la imposibilidad de su realización. En suma, nos muestra que el hombre puede ser justo, pero que la ciudad no puede serlo.

Pero como sugerimos previamente, la filosofía *necesita a la ciudad* y esa necesidad no es recíproca. Por eso, la filosofía debe justificarse ante el tribunal de la ciudad. La República es, desde la lectura de Strauss, simultáneamente el mayor esfuerzo por convencer a la ciudad de que la filosofía ofrece una enseñanza edificante para ella, y el esfuerzo por salvar la mejor forma de vida, el mayor bien, “la cosa más necesaria”, por medio de la transmisión de la enseñanza filosófica a los jóvenes aptos para la filosofía. En ese sentido, afirma

Strauss, La República es la verdadera apología de Sócrates. La virtud política (la justicia, la consagración al bien común) es inferior a la virtud filosófica (búsqueda del conocimiento) y, sin embargo, la virtud filosófica no puede pasar demasiado rápido por alto la necesidad de la virtud política, y debe tomarla suficientemente en serio. Pero, a la vez, la ciudad no puede justificarse por sí misma su propio bien, la virtud de la ciudad tiene necesidad de una justificación filosófica, o dicho de otra manera, la búsqueda del bien común, y de la justicia, apunta necesariamente, en la filosofía política platónica, dirá Strauss, hacia la virtud entendida como búsqueda del conocimiento. En última instancia, el fundamento de la virtud política, tanto como el de la virtud filosófica, es filosófico. “La filosofía - no como doctrina o cuerpo de conocimientos, sino como modo de vida- viene a dar solución al problema que mantiene en movimiento a la vida política” (STRAUSS 1988b, 91)

## CONCLUSIONES

Ahora bien, ¿cómo debemos leer esta afirmación straussiana de que la ciudad no puede ser filosófica? A propósito de esta cuestión vale la pena recordar que Sócrates se rehúsa a juzgar a la democracia como un régimen deseable pese a que en él es posible la filosofía<sup>10</sup>, simplemente porque la existencia de la filosofía no garantiza la impor-

tancia de la filosofía. En democracia “es posible cualquier cosa”, es decir, estamos cerca del reino del relativismo y de la irrelevancia de todo discurso (ZUCKERT Y ZUCKERT 2019). ¿Es posible un lugar para la filosofía en la ciudad que no sea el de un discurso irrelevante, que vale tanto como cualquier otro, pero tampoco el de una autoridad que se sitúa por fuera de la ciudad y que la juzga como inferior en su propósito? Es decir, ¿es posible una filosofía política que abandone la certeza de la superioridad de la propia forma de vida, y su derecho autoasignado a hablar a la ciudad con la autoridad del conocimiento? O para formular la pregunta desde otra perspectiva: ¿hay una alternativa no religiosa a la filosofía política clásica (MEIER 2017)? La respuesta de Strauss es que esta posibilidad está encarnada en la fundación maquiaveliana (STRAUSS 1958), y a su vez, adjudica al florentino la culpa de haber dado inicio a una deriva, la moderna, esencialmente autodestructiva (ROSEN 1989).

A modo de conclusión quisiéramos dejar formulada la pregunta por la posibilidad de la filosofía en la ciudad. De un “compromiso” a falta de mejor palabra, del filósofo con la ciudad. Dicho de otro modo, de la posibilidad de que el carácter de “ciudadano” del filósofo no se encuentre subordinado a su condición de filósofo, y que, a su vez, pueda tomar la filosofía (política) como una actividad “fundamental” (es decir, que combina

“seriedad y comicidad” o gravedad y ligereza). Si, como sostiene Strauss al leer a Platón, la filosofía es superior en sus fines a la ciudad, es porque el filósofo es antes filósofo que ciudadano; su condición filosófica trasciende y se eleva sobre su rol de ciudadano. Sin embargo, nos gustaría dejar sugerida —como pregunta y como aspiración— la posibilidad de una filosofía que sea relevante para la ciudad y que, mientras habita en ella, no se asuma como superior. En otras palabras, una filosofía que investigue las formas de vida en común siendo a la vez “nativa” y “extranjera”: nativa, en cuanto asume su igualdad con los demás ciudadanos, y extranjera, al aventurarse más allá de los límites materiales e intelectuales de la ciudad. Y al mismo tiempo, que no derive de su carácter de extranjería una presunta superioridad.

## BIBLIOGRAFÍA

BERNARDETTE, S. **The Argument of the Action: Essays on Greek Poetry and Philosophy**. [s.l.]: Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000.

BLOOM, A. **The republic of Plato**. [s.l.]: Basic Books, 1991.

KENNINGTON, R. **Strauss’s natural right and history**. Review of *Metaphysics*, v. 35, n. 1, p. 57–86, 1981.

- MEIER, H. **Political philosophy and the challenge of revealed religion**. [s.l.]: University of Chicago Press, 2017.
- PLATÓN. **Diálogos IV. República**. Madrid: Gredos, 1986.
- ROSEN, S. **Plato's Republic: A study**. New Haven: Yale University Press, 2005.
- ROSEN, S. **The ancients and the moderns: Rethinking modernity**. South Bend: St. Augustine's Press, 1989.
- STRAUSS, L. **Jerusalem and Athens. Some Preliminary Reflections**. *In*: Studies in Platonic political philosophy. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- STRAUSS, L. **Natural right and history**. Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- STRAUSS, L. **On Tyranny: Corrected and Expanded Edition, Including the Strauss-Kojève Correspondence**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- STRAUSS, L. **Persecution and the Art of Writing**. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- STRAUSS, L. **Philosophy and Law: Contributions to the Understanding of Maimonides and his Predecessors**. [s.l.]: suny Press, 1995.
- STRAUSS, L. Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization. *Modern Judaism*, p. 17–45, 1981.
- STRAUSS, L. **The city and man**. Chicago: University of Chicago Press, 1978.
- STRAUSS, L. **The rebirth of classical political rationalism: an introduction to the thought of Leo Strauss**. Chicago: University of Chicago Press, 1989.
- STRAUSS, L. **Thoughts on Machiavelli**. Chicago: University of Chicago Press, 1958.
- STRAUSS, L. **Toward Natural Right and History: Lectures and Essays by Leo Strauss, 1937–46**. University of Chicago Press, 2018.
- STRAUSS, L. **What is political philosophy? And other studies**. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- ZUCKERT, M.; ZUCKERT, C. **Leo Strauss and the problem of political philosophy**. [s.l.]: University of Chicago Press, 2019.

## NOTAS

<sup>1</sup>Cfr. (KENNINGTON 1981)

<sup>2</sup>The very life of Western civilization is the life between two codes, a fundamental tension". (STRAUSS 1981, 44)

<sup>3</sup>STRAUSS, 84; cfr sobre este punto Seth Bernardette, *The Argument of the Action: Essays on Greek Poetry and Philosophy* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 2000).

<sup>4</sup>(STRAUSS 1995, 59) cfr Leo Strauss, *The City and Man*, University of Chicago Press, 1964, p. 112

<sup>5</sup>(STRAUSS 1953, 258)Cfr. asimismo (STRAUSS 1978, 87)

<sup>6</sup>(STRAUSS 1988a, 3 y ss.; 1978, 23)

<sup>7</sup>Se trata de la tarea que inician Sócrates y sus interlocutores a partir del libro II, a partir de 369b. "If we should watch a city coming into being in speech," I said, "would we also see its justice coming into being, and its injustice?" "Probably," he said." (BLOOM 1991). Citamos la versión inglesa debido a que la traducción al español pierde la referencia a la idea de la fundación de la ciudad en la palabra (en contraste, se traduce como. "contemplar en teoría un Estado que nace"). Tanto la referencia al Estado como a la teoría nos parecen insatisfactorias, y por eso recurrimos a la edición inglesa, que se propone, en palabras de Bloom, proveer a los lectores una traducción literal.

<sup>8</sup>"*The just city is against nature because the equality of the sexes and absolute communism are against nature. It holds no attraction for anyone except for such lovers of justice as are willing to destroy the family as something essentially conventional and to exchange it for a society in which no one knows of parents, children, and brothers and sisters who are not conventional. The Republic*

*would not be the work which it is if this kind of lover of justice were not the most outstanding kind in the practically most important sense of justice. Or to state this in a manner which is perhaps more easily intelligible today, the Republic conveys the broadest and deepest analysis of political idealism ever made".* (STRAUSS 1978, 127)

<sup>9</sup>"*Socrates' refutation of Cephalus' view of justice contains the proof of the necessity of absolute communism as well as of the absolute rule of philosophers".* (STRAUSS 1978, 69)

<sup>10</sup>"*Democracy is the only regime other than the best in which the philosopher can lead his peculiar way of life without being disturbed",* (Strauss 1978, 131)