



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA

Università degli Studi di Padova

Padua Research Archive - Institutional Repository

Thomas L. Pangle

Original Citation:

Availability:

This version is available at: 11577/3195918 since: 2016-08-19T18:33:05Z

Publisher:

Published version:

DOI:

Terms of use:

Open Access

This article is made available under terms and conditions applicable to Open Access Guidelines, as described at <http://www.unipd.it/download/file/fid/55401> (Italian only)

(Article begins on next page)

THOMAS L. PANGLE

Mauro Farnesi Camellone

[Traducción de Daniel Martín Sáez]

Academic freedom is one thing, but there are two types who should never be allowed to teach here:
Leninists and Straussians.¹

En 1972, un año antes de morir, Leo Strauss concibe el proyecto editorial de un volumen al que da como título *Estudios de filosofía política platónica*.² A pesar del título de la colección, el índice prevé la presencia de tan solo tres ensayos dedicados explícitamente a los diálogos platónicos, dos ya escritos (uno sobre la *Apología de Sócrates y Critón* y otro sobre el *Eutidemo*) y uno todavía por componer (sobre el *Gorgias*).³ En el resto del volumen confluyen algunos de los escritos más importantes de la última producción straussiana, dispuestos con el fin de replantear en un plano unitario los temas filosófico-políticos que han marcado todo el curso de la reflexión del autor. El volumen se propone evidenciar que el hilo conductor de toda la obra de Strauss ha sido la filosofía política de Platón, no tanto ni solamente como objeto de estudio, sino sobre todo como asunción de una «postura» filosófica precisa: nos atrevemos a afirmar que, para Strauss, ser filósofo significa ser platónico. Pero ¿en qué consiste el platonismo de Strauss? Dejemos esta pregunta de lado solo por un instante, sabiendo que entre las posibles respuestas se pone mucho en juego de la historia del *strausianism after Strauss*.

La heterogeneidad temática de los ensayos seleccionados para los *Estudios* induce a Strauss a concebir una introducción al volumen que aclare la unidad filosófica de los caminos propuestos, es decir, de mostrar cómo ensayos que van de Husserl a Maquiavelo, de Nietzsche a Maimónides tienen un lugar preciso en una constelación ciertamente articulada y compleja, pero también reconocible por la práctica de la filosofía que, a la vez, la constituye y atraviesa. En suma, para Strauss se trata de redactar un texto introductorio que restituya el perfil de la filosofía política platónica no como investigación especializada, sino como el lugar desde el cual recuperar un punto de apoyo sobre la mutua irreductibilidad de filosofía y política, irreductibilidad de la que no parece ser consciente la modernidad.

Strauss muere antes de poder escribir esa introducción. Diez años más tarde Joseph Cropsey, *literary executor* de Strauss, decide culminar el proyecto del maestro, impulsado a poner remedio a la esencia de un ensayo introductorio. Podría escribirlo él mismo⁴ o confiárselo a otros discípulos directos de Strauss, estudiosos ya

¹ Anuncio pronunciado por Douglas Rae con ocasión del debate sobre la atribución de una *tenure* a Thomas L. Pangle en Yale en 1979. Véase 'Dry Rot at College', en *Wall Street Journal*, editorial de 31 de agosto de 1979, p. 6.

² LEO STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press Chicago, 1983 (*Estudios de filosofía política platónica*, trad. de A. Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2008).

³ Strauss no tuvo tiempo para escribir el ensayo sobre *Gorgias*. Sin embargo, gracias al *Leo Strauss Center* de la Universidad de Chicago es posible leer hoy las transcripciones del curso completo dado por Strauss en 1957 sobre este diálogo de Platón. Véase LEO STRAUSS, 'Plato's Gorgias, a course offered in the winter quarter, 1957, Department of Political Science, The University of Chicago', ed. de D. Stauffer, A. Berg, A. Helfer, M. Verbitsky y P. Walford, Estate of Leo Strauss, 2014.

⁴ Cropsey es el único estudioso que ha firmado una obra con Strauss, específicamente la edición de la *History of Political Philosophy*. Antes del encuentro con Strauss, la formación de Cropsey estaba principalmente orientada al pensamiento económico, pero poco a poco Platón llega a ser uno de sus campos de estudio privilegiados. Véase *Plato's World: Man's Place in the Cosmos*, The University of Chicago Press, Chicago, 1995.

establecidos, clasicistas y finos conocedores de Platón, como por ejemplo Seth Benardete,⁵ Stanley Rosen⁶ o Allan Bloom.⁷ En lugar de ello, elige confiárselo al más joven Thomas L. Pangle, que había estudiado filosofía política con Bloom en la Cornell University, para después conseguir en 1972 el doctorado en *Political Science* en la Universidad de Chicago, bajo la supervisión del mismo Cropsey, con una tesis sobre Montesquieu.⁸ En el curso de los once años que separan el final de su formación y la publicación de la introducción a los *Estudios de filosofía política platónica* de Strauss, Pangle pasa a ser un punto de referencia para el estudio de Platón en los EEUU y más generalmente en el mundo anglófono. En 1980, de hecho, ha dado a la imprenta su traducción y comentario de las *Leyes de Platón*,⁹ volumen que se impone rápidamente como versión de referencia.¹⁰ Si tenemos en cuenta que solo cinco años antes se había publicado el comentario póstumo de Strauss al mismo diálogo,¹¹ y que Pangle declara haber escrito el suyo en continua confrontación con la lección straussiana,¹² podremos hipotetizar que la elección de Cropsey estaba motivada por la oportunidad de confiar la delicada tarea de escribir la introducción a los *Estudios* a aquel que en ese momento era quizás el más destacado entre los platónicos straussianos, así como aquel que había frecuentado más que nadie la última producción de Strauss.¹³

La Introducción de Pangle a los *Estudios* de Strauss es un texto que hace época en la historia de la «escuela» straussiana. Con él se consuma definitivamente una fractura,¹⁴ quizás abierta ya hace un tiempo entre

⁵ Aunque también ha abordado muchos otros autores clásicos, Benardete ha trabajado toda su vida a Platón, a partir de *The Daimonion of Socrates: A Study of Plato's Theages* (Tesis en la Universidad of Chicago, 1953), hasta llegar a *Plato's Laws: The Discovery of Being*, The University of Chicago Press, Chicago, 2000) y a *Plato's Symposium*, ed. de S. Benardete y A. Bloom, The University of Chicago Press, Chicago, 2001.

⁶ Stanley Rosen ha compartido con Strauss una inagotable confrontación con la lección nietzscheana, pasaje crucial para la reactivación de la filosofía política platónica, además de haber dedicado muchos estudios a los diálogos platónicos. Véase *Plato's Symposium*, Yale University Press, New Haven, 1967; *Plato's Sophist*, Yale University Press, New Haven, 1983; *Plato's Statesman: The Web of Politics*, Yale University Press, New Haven, 1995, y *Plato's Republic: A Study*, Yale University Press, New Haven, 2005.

⁷ Allan Bloom es quizás el más notable de los discípulos directos de Strauss, gracias al éxito internacional que ha tenido un libro como *The Closing of the American Mind*, New York, Simon & Schuster, 1987. Se estableció sin embargo académicamente gracias a su edición de *The Republic of Plato* (Basic Books, Nueva York, 1968).

⁸ *Montesquieu and the Moral Basis of Liberal Democracy*, que después llegará a ser la primera monografía de Pangle: *Montesquieu's Philosophy of Liberalism: A Commentary on The Spirit of the Laws*, The University of Chicago Press, Chicago, 1973. Pangle ha vuelto también recientemente sobre este trabajo juvenil con *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's The Spirit of the Laws*, The University of Chicago Press, Chicago, 2010.

⁹ *The Laws of Plato*, ed. de T. L. Pangle, Basic Books, Nueva York, 1980. El primer escrito publicado por Pangle sobre Platón es 'The Political Psychology of Religion in Plato's Laws', en *American Political Science Review* 70/4 (1976), pp. 1059-1077.

¹⁰ P. COBY, 'Review of *The Laws of Plato*', en *American Political Science Review* 75/1 (1981), pp. 177-178.

¹¹ LEO STRAUSS, *The Argument and the Action of Plato's Laws*, ed. de J. Cropsey, The University of Chicago Press, Chicago, 1975.

¹² Véase 'Translator's Preface', en *The Laws of Plato*, p. xiv.

¹³ Pocos años después de la Introducción a los *Estudios*, Pangle escribirá un ensayo sobre el *Gorgias* que podemos considerar la finalización ideal del plan de trabajo sobre la filosofía política platónica que Strauss tenía en mente. Véase T. L. PANGLE, 'Plato's *Gorgias* as a Vindication of Socratic Education', en *Polis: Newsletter of the Society for the Study of Greek Political Thought* 10/1-2 (1991), pp. 3-21. Sobre la educación socrático-platónica defendida por Pangle, véase 'Socrates on the Problem of Political Science Education', en *Political Theory*, 13/1 (1985), pp. 112-137; 'Socratic Cosmopolitanism: Cicero's Critique and Transformation of the Stoic Ideal', en *Canadian Journal of Political Science* 31/2 (junio de 1998), pp. 235-262; 'The Platonic Challenge to the Modern Idea of the Public Intellectual', en *Canadian Political Philosophy: Contemporary Reflections*, ed. de R. Beiner and W. Norman, Oxford University Press, Oxford, 2001, pp. 335-348, y 'A Platonic Perspective on the Idea of the Public Intellectual', en *The Public Intellectual: Between Philosophy and Politics*, ed. de T. Melzer et al., Rowman and Littlefield, Lanham, 2003, pp. 15-26.

¹⁴ Una división cuyo inicio parece sancionado por H. V. Jaffa, 'In Defense of Political Philosophy: Two Letters to Walter Berns', en *National Review* 34/1 (1972), pp. 40-43. Para Jaffa todos los discípulos de Strauss han compartido el redescubrimiento de la filosofía política, del poder del logos, del encuentro dialéctico interrumpido, pero se encuentran ahora, muerto el maestro, divididos sobre el papel que ha de tener la filosofía política en la cultura y en la sociedad americana. A partir de un artículo de C. Kesler, 'All Against All', en *National Review* 40/7 (1989), pp. 39-43, es habitual esquematizar geográficamente la división entre los straussianos, oponiendo una versión de la herencia straussiana del Oeste a otra del Este. Se trata de una distinción que tiene su origen en la localización profesional de los diversos exponentes: el líder de los straussianos del Oeste es considerado, justamente, Harry V. Jaffa, que enseñaba en el Claremont McKenna College en California; el nombre de referencia del Este es en su lugar Walter Berns, que enseñaba en Washington, D.C., aunque el straussiano más notable de la *East Coast* probablemente sea Allan Bloom, que enseñó en Nueva York y Chicago. Para la escuela de Jaffa se trata de hacer salir la filosofía del eterno presente en que tiene lugar el debate filosófico, añadir

los discípulos del autor de *La ciudad y el hombre*.¹⁵ Durante todo su exilio americano, Strauss ha intentado combinar la original re-proposición de un núcleo platónico —la acentuación de la diferencia de fondo de la vida filosófica respecto a la vida política— con un problemático aristotelismo político. Las dos almas de la enseñanza de Strauss, tras su muerte, dan vida a dos orientaciones distintas, cuyos representantes han sido precisamente definidos, respectivamente, como *Aristotelian Straussians* y *Platonic Straussians*.¹⁶

Strauss había logrado la difícil unidad entre los dos núcleos de su pensamiento insistiendo en la figura de Sócrates, una figura compleja¹⁷ que reconstruye de manera original leyendo a Platón junto a Jenofonte¹⁸ y Aristófanes.¹⁹ Pangle es un platónico, y ciertamente también pertenece a los así llamados straussianos platónicos, pero la aportación que ofrece a la determinación de qué sea la *Strauss way to Plato* con la elaboración de la Introducción a los *Estudios* es decisiva justamente porque evidencia el trato más marcadamente filosófico

una dimensión práctica y muy concretamente política al proyecto de Strauss, una dimensión que no se puede alcanzar desde ninguna argumentación filosófica separada de las determinaciones en que tiene lugar la acción política. Berns, Bloom, Rosen, Benardete, Cropsey y el mismo Pangle, en su lugar, están convencidos de que la filosofía política, tal como les ha sido transmitida por Strauss, no puede ni debe asumir la tarea de salvar la civilización occidental, sino que debe ser practicada desde dentro de esta civilización como inagotable búsqueda de la verdad, como interrogación continua y rigurosa del orden de las cosas humanas. Para una visión de conjunto sobre las escuelas straussianas y sobre sureflexión sobre la política cultural y gubernamental americana, véase C. H. y M. ZUCKERT, *The Truth about Leo Strauss. Political Philosophy and American Democracy*, The University of Chicago Press, Chicago, 2006.

¹⁵ Véase la reseña de los *Estudios* escrita por H.V. JAFFA, 'The Legacy of Leo Strauss', en *Claremont Review of Books* 3/3 (1984), pp. 14-21, y la respuesta de T. L. Pangle, 'The Platonism of Leo Strauss: A Reply to Harry Jaffa', en *Claremont Review of Books* 4/1 (1985), pp. 18-20. En el mismo número de la revista Jaffa replica con 'The Legacy of Leo Strauss Defended' (pp. 20-24). Jaffa volverá sobre la división entre los straussianos respecto a la interpretación del pensamiento del maestro, evidenciando cómo en muchos aspectos la partida se juega sobre temas que emergen en los *Estudios*. Véase *Crisis of the Strauss Divided: Essays on Leo Strauss and Straussianism, East and West*, Rowman & Littlefield, Lanham, 2012.

¹⁶ Véase M. ZUCKERT, 'Straussians', en *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. de S. B. Smith, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, pp. 263-286. La etiqueta de «strausianos», como hemos visto, fue inicialmente aplicada a grupos bien definidos de académicos que tenían una relación directa con Strauss y a sus discípulos; a inicios del siglo XXI, especialmente en el periodo inmediatamente precedente a la guerra en Irak del 2003, esta etiqueta superó los confines del mundo académico y se aplicó a los exponentes políticos del así llamado movimiento neoconservador americano y a hombres ligados a la administración de G.W. Bush (véase P. E. GOTTFRIED, *Leo Strauss and the Conservative Movement in America*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011). De este modo se le asignó a Strauss la reputación de «gurú» o padre intelectual de los neoconservadores cuando no, después de treinta años tras su muerte, de inspirador de la propia guerra de Irak (S. B. DRURY, *The Political Ideas of Leo Strauss*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2005; N. XENOS, *Cloaked in Virtue. Unveiling Leo Strauss and the Rethoric of American Foreign Policy*, Routledge, Londres, 2007; A. HIRST, *Leo Strauss and the Invasion of Iraq. Encountering the Abyss*, Routledge, Londres, 2013). Respecto a estos exponentes políticos, y a sus acciones, compartimos plenamente el juicio expresado por Zuckert ('Straussians', p. 263: «Some but nowhere near as many as those called Straussians had had some contact with Strauss or students of Strauss. But even with regard to them, no real connection between their political action and the thought of Strauss was ever established. These Straussians have about as much to do with Strauss as owners of Levi's, or admirers of the soundtrack of the film *2001: A Space Odyssey*»). Entre aquellos que han tratado la «limpieza» de la herencia filosófica straussiana desde la oscuridad que han proyectado sobre ella estas discutibles asociaciones con el ámbito político cito a L. LAMPERT, *The Enduring Importance of Leo Strauss*, The University of Chicago Press, Chicago, 2013.

¹⁷ L. STRAUSS, 'The Problem of Socrates: Five Lectures' (1958), en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. de T. L. Pangle, The Chicago University Press Chicago, 1989, pp. 103-183.

¹⁸ L. STRAUSS, *Xenophon's Socratic Discourse. An Interpretation of the Oeconomicus*, Cornell University Press Ithaca, 1970; *Xenophon's Socrates*, Cornell University Press, Ithaca, 1972. Siguiendo la trayectoria straussiana, Pangle ha trabajado, también en años recientes, sobre el Sócrates de Jenofonte. Véase 'The Political Defense of Socratic Philosophy: A Study of Xenophon's *Apology of Socrates to the Jury*', *Polity* 18/1 (1985), pp. 98-114; 'Socrates in the Context of Xenophon's Political Writings', en *The Socratic Movement*, ed. de P.A. Vander Waerdt, Cornell University Press, Ithaca, 1994, pp. 127-150; 'On the *Apology of Socrates to the Jury*', en *Xenophon: The Shorter Socratic Writings*, ed. de R. C. Bartlett, Cornell University Press, Ithaca, 1996, pp. 18-38; 'Socratic Political Philosophy in Xenophon's *Symposium*', en *American Journal of Political Science*, 54/1 (2010), pp. 140-152; 'Humanity and Divinity in Xenophon's Defense of Socrates', en *In Search of Humanity: Essays in Honor of Clifford Orwin*, ed. de A. Radasanu, Lexington Books, Lanham, 2015, pp. 115-128.

¹⁹ L. STRAUSS, *Socrates and Aristophanes*, Basic Books, Nueva York, 1966. De nuevo siguiendo el camino straussiano, Pangle ha trabajado también recientemente sobre Aristófanes. *Birds, Peace, Wealth: Aristophanes' Critique of the Gods*, ed. de T. L. Pangle y W. Ambler, Paul Dry Books, Philadelphia, 2013.

de la empresa straussiana.²⁰ Aclara de manera precisa cómo la orientación global de la obra de Leo Strauss²¹ —su articulación tanto como sus fracturas— se puede entender en virtud de la tarea que asume: retornar a la *filosofía socrática*,²² al lugar originario de la interrogación filosófica sobre la política, capaz de hacer emerger la cuestión de la justicia en cuanto fuente de la polaridad intrínseca a la relación entre política y verdad.

Pangle descubre en Strauss una filosofía política socrático-platónica²³ que, al afrontar la cuestión del mejor orden político, coincide con la tentativa de sustituir la opinión por el conocimiento; pero la opinión es *parte constitutiva* de la ciudad; por eso *la filosofía es subversiva*. El ejercicio filosófico, que mira la conciencia a través de la refutación de la opinión, muestra el carácter constitutivamente *transitorio* de cada orden constituido. Al hacerlo expone la vida de los hombres al máximo peligro o a la disolución del horizonte *común*. Para evitar ese peligro *mortal*, el filósofo solo puede expresarse de tal manera que consolide más que subvierta la ciudad. En otras palabras, la virtud de la reflexión del filósofo consiste en una suerte de *manía*, mientras la virtud del discurso público del filósofo es *sophrosyne*. La filosofía es *transpolítica, transreligiosa y transmoral*, pero la ciudad es, y ha de ser, moral y religiosa.²⁴

Las opiniones de la ciudad se disponen con cierto orden, o mejor, se imponen a los hombres con diferentes grados, y las opiniones más elevadas, las opiniones de mayor autoridad, son los pronunciamientos de la ley.²⁵ La ley, en referencia específica a Sócrates, se ha de entender primeramente como ley de la *polis*. Las leyes que gobiernan la *polis*, siendo emanación de los hombres y no de los dioses,²⁶ opiniones que muestran la heterogeneidad del todo (más bien que determinaciones verdaderas y seguras en torno a lo bueno y lo justo, y por esto divinas)²⁷ no pueden, por su autoridad, contradecirse. Son en sí mismas contradictorias porque, en su fijeza, no son capaces de reflejar y comprender la *mutabilidad* del manifestarse del todo, ni siquiera el *diferenciarse* de los hombres y de sus acciones. Todo ello muestra la necesidad del intento de “trascender las opiniones autorizadas en cuanto tales en la dirección de eso que no es ya opinión sino conocimiento”.²⁸ Eso no quita, sino que más bien reafirma, la necesidad de un *inicio* de la filosofía situado en el “sentido común”, construido en torno a las opiniones aceptadas: solo desde esta base, de hecho, se puede llegar a la conciencia de la necesidad de un intento de superación de la *doxa*, que selogra mediante su problematización dialéctica. La investigación socrática permanece, por tanto, estrecha y necesariamente ligada a las cosas humanas, no puede prescindir de ellas: se caracteriza como un preguntar que afronta la opinión, también la más respetada, sobre la base de la conciencia de la extrema problematización de todo.

²⁰ La introducción del editor a *The Rebirth of Classical Political Rationalism* retoma y profundiza el texto de 1983. Véase también ‘Platonic Political Science in Strauss and Voegelin’, en *Faith and Political Philosophy: The Correspondence Between Leo Strauss and Eric Voegelin, 1934-1964*, ed. de P. Emberley y B. Cooper, The Pennsylvania State University Press, University Park, 1993, pp. 321-347.

²¹ Véase C. ALTINI, *Leo Strauss*, Laterza, Roma-Bari, 2009. Importante para comprender el giro straussiano hacia la filosofía política clásica es *Reorientation: Leo Strauss in the 1930's*, ed. de D. Yaffe y R.S. Ruderman, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2014.

²² M. FARNESI CAMELLONE, *Giustizia e storia. Saggio su Leo Strauss*, Franco Agnelli, Milano, 2007.

²³ Pangle está particularmente interesado en el carácter paradójico de lo dicho en los diálogos socráticos de Platón. Es lo que, de modo fragmentario e imprevisto, pueden ofrecer al lector los aspectos más liberadores de la filosofía política de Platón. El Sócrates de estos diálogos sacude los cimientos de muchos de los asuntos que estamos acostumbrados tradicionalmente a atribuir a Platón. Muestran cómo en el corazón de la empresa platónica encontramos un ilimitado preguntar. No se trata de diálogos que nos presentan simplemente el pensamiento de un «primer» Platón, una reflexión todavía no plenamente madura y por ello ajena a la amplitud y profundidad de obras como la *República* o el *Banquete*. Al contrario, son propiamente las obras mayores las que requieren una comparación con los diálogos «menores», porque en ellos se encuentra la formulación más radical de aquellas preguntas que constituyen el corazón latiente de todo el filosofar platónico. Véase *The Roots of Political Philosophy: Ten Forgotten Socratic Dialogues*, Cornell University Press, Ithaca, 1987, pp. 1-20, 53-66, 132-174.

²⁴ LEO STRAUSS y JACOB KLEIN, ‘Rendición de cuentas’, en *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Tecnos, Madrid, 2014.

²⁵ LEO STRAUSS, *The City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago, 1978, pp. 19-20 (*La ciudad y el hombre*, trad. de L. Livchits, Katz, Buenos Aires, 2006)

²⁶ *Político* 268 e-275 c.

²⁷ *Político* 309c.

²⁸ *The City and Man*, p. 20.

La sabiduría humana es consciencia de ignorancia:²⁹ no hay conocimiento del todo sino solo de las partes y, por tanto, conocimiento parcial de las partes, por el cual no se da una superación genérica, ni siquiera en el más prudente de los hombres, de la esfera de la opinión. El carácter elusivo del todo influye necesariamente sobre el conocimiento de cada parte. A causa del carácter elusivo del todo, el inicio de la investigación o las preguntas conservan una mayor evidencia respecto al fin o a las respuestas; *volver al inicio sigue siendo una constante necesidad*.³⁰ La filosofía, tal como la entiende Strauss, se caracteriza como un preguntar radical ligado imprescindiblemente a la naturaleza misma de las cosas humanas. La ignorancia filosófica se caracteriza por una precisa conciencia, porque no se puede saber que no se sabe sin saber lo que no se conoce. Eso que Pascal decía con un sesgo antifilosófico sobre la impotencia del dogmatismo y del escepticismo, es la única justificación posible de la filosofía, que como tal no es ni dogmática ni escéptica, y aún menos decisionista, sino zetética (o *skeptica* en el sentido originario del término). La filosofía como tal no es otra cosa que la genuina conciencia de los problemas, esto es, de los problemas fundamentales y comprensivos.³¹

El saber que no se sabe no es ignorancia absoluta. Se caracteriza más bien como consciencia del *carácter esquivo de la verdad*. Sócrates mira al hombre a la luz del carácter problemático del todo, refiriéndose directamente a la condición del hombre en cuanto hombre, más bien que a las causas últimas de la situación. Strauss asume esta conciencia refiriéndose al hombre desde la perspectiva de las ideas inmutables, entendidas como problemas fundamentales y permanentes.³² Por este motivo, hablar de la situación humana significa en primer lugar hablar de la apertura del hombre al todo. La comprensión de esta particular situación es la base de la filosofía política clásica.

La vida filosófica se determina específicamente como *zetética*, como búsqueda e investigación crítica, porque se explicita en un continuo preguntar que mira a la comprensión de los problemas fundamentales: el filósofo straussiano está condenado a la conversación infinita. Pues no hay fundación teórica o superestructura para la concepción de la filosofía de Strauss. Y por tanto está obligado a dirigir su escepticismo zetético o su mirada investigadora hacia la práctica. Strauss pone en evidencia el hecho de que resolver estos problemas a través de la determinación de soluciones definitivas significa caer en el dogmatismo. La búsqueda del conocimiento, la filosofía, nunca puede llegar a ser una posesión determinada de la sabiduría, pues la evidencia de las soluciones es necesariamente menor que la evidencia de los problemas. Así el filósofo deja de ser filósofo desde el momento en que la certeza subjetiva de una solución resulta ser más fuerte que su conciencia del carácter problemático de la solución. Aún así, eso no quita que el peligro de sucumbir al encanto de las soluciones resulte esencial a la propia filosofía: si esta no advirtiese tal peligro a ella connatural correría el riesgo de resolverse en un mero jugar con los problemas. Strauss reconoce en la figura de Sócrates la prueba de que la conciencia de esta tensión connatural a la filosofía, no conduce obligatoriamente al dogmatismo, ni a un mero *ludus* del intelecto. Socráticamente, el filósofo no asume la conciencia de la problematicidad del todo en base a una *elección*, sino empujado por la *evidencia* de las cuestiones fundamentales que apuntan al hombre en cuanto tal: la naturaleza del todo, y en particular de aquella parte que tiene que ver con las cosas humanas, impone por necesidad una búsqueda radical e inagotable, la cual, en virtud de la esencialidad de las cuestiones que asume, implica la más profunda *seriedad*.

²⁹ *Apología de Sócrates* 19 b-c, 23 a-b; *Fedón* 99d, *Fedro* 249 e. Véase S. ROSEN, *Hermeneutics as Politics*, Oxford University Press, Nueva York, 1987, p. 118.

³⁰ *The City and Man*, pp. 20-21.

³¹ Véase *Hermeneutics as politics*, p. 119.

³² Para una confirmación de esta posición de Strauss derivada de una entrevista personal, véase S. ROSEN, 'Leo Strauss and the quarrel between the ancients and the moderns', en A. Udoff (ed.), *Leo Strauss's thought: toward a critical engagement*, ed. de A. Udoff, Lynne Rienner Publishers, Boulder y Londres, 1991, pp. 161-162. Rosen añade una consideración importante: «El filósofo puede conocer estos problemas, así como las raras soluciones típicas a ellos, pero no puede conocer qué solución es de hecho correcta para cada problema. Por desgracia, Strauss deja enteramente como un misterio como podemos saber nosotros qué problemas concretos o soluciones son fundamentales y comprensivos, si no podemos conocer los fundamentos del todo. Si las ideas platónicas en el sentido tradicional o platónico se reemplazan por problemas, entonces los fundamentos se eliminan del todo. El término "fundamental" llega a ser un término honorífico para perspectivas humanas o quizás epocales. Estamos peligrosamente cerca de Nietzsche» (p. 162); cf. *Hermeneutics as politics*, pp. 125-126.

A ello se ha de añadir que el carácter problemático de la idea, como emerge de la lectura de Strauss, no revela que sea, considerada en sí misma, el problema: su problematicidad es, en realidad, aquello que es posible tomar para la filosofía, no aquello que la idea es por sí misma. Esto resulta claro si se considera que los problemas fundamentales y permanentes, de los que el filósofo se cree consciente, se refieren a la estructura del todo, en cuanto esto *aparece al filósofo*, y no al todo entendido en sí mismo. La idea es un *problema* esencialmente *para el filósofo*, que *no la posee* nunca completamente, permaneciendo como aquello a lo que tiende la búsqueda de un modo interminable. Su problematicidad es lo que se impone a quien tiende a la verdad, no es su propio ser. Sería contradictorio querer explicar precisamente la esencia misma de aquello que nunca podemos conocer por completo, y así también considerar la idea, en su naturaleza, como problema. La problematicidad esencial de la idea, o sea, la evidencia del carácter problemático del todo situado ante el filósofo que indaga la raíz, requiere el retorno constante a la pregunta, al ejercicio dialéctico, que continuamente reinicia su búsqueda. Esto implica el abandono de toda pretensión de posesión segura del conocimiento. El filosofar, en cuanto búsqueda radical, no se agota, lo cual requiere volver continuamente al *comienzo*, referirse constantemente a aquellas cuestiones fundamentales que son el inicio de la filosofía.

Aquello que se impone particularmente al filósofo socrático es la parte humana del todo, esto es, la *polis* o la comunidad política. Desde esta óptica, aquello que el filósofo puede indagar (para dirigirse a la comprensión de la multiplicidad del todo) son las opiniones de los hombres. Esto liga indisolublemente al filósofo con la *polis*, pues éste es el lugar en el que la *doxa* encuentra su expresión. La investigación dialéctica nace de la necesidad de superar las opiniones de la *polis* que se muestran insuficientes en su parcialidad (que no se conoce como tal y que por tanto tiende a imponerse dogmáticamente), y por tanto incapaces de acoger la heterogeneidad de las partes que constituyen la totalidad. Según Pangle, todo ello lleva a Strauss a reintroducir radicalmente en la discusión la problematicidad de la relación entre filosofía y comunidad política.

En el pensamiento de Strauss, el continuo volver a la pregunta asume el significado de un continuo *retorno a la superficie*,³³ esto es, a la evidencia innegable de la problematicidad del todo: la investigación radical, la filosofía en sentido pleno, encuentra su origen frente a la necesidad de la pregunta impuesta por la insuficiencia de la dimensión *doxástica* en su respuesta a las cuestiones cruciales de la vida humana. Esta última, concebida esencialmente como vida de la comunidad política, se determina como *parte heterogénea* de un todo: la problematicidad de las cuestiones que se plantean en ella son el lugar originario de la filosofía política. Se consigue que «en su forma originaria la filosofía política entendida en su sentido más amplio es el propio fulcro de la filosofía o, más bien, es la *filosofía primera*».³⁴ La filosofía es esencialmente un preguntar radical y absoluto, ejercicio procedente de modo necesario de la conciencia de la problematicidad irrenunciable propia del todo. La filosofía encuentra su inicio en el momento mismo en que el hombre se abre *a la totalidad en la heterogeneidad de sus partes*, y de modo particular al ámbito de las propias cosas humanas. Al filósofo solo se le muestra con evidencia la *superficie* del todo, esto es, la problematicidad de su propio volverse al todo: la pregunta es esa *superficie*. Solo a través de ella la filosofía puede volverse a la raíz del todo, a la idea, considerada como la propia problematicidad que siempre se impone sobre el filósofo, mostrando la parcialidad de cada opinión que se cree fija e inmutable, que pretende ser absolutamente verdadera. Es la estrecha atención a la superficie lo que hace posible alcanzar el fulcro: *la superficie es el fulcro*.³⁵ La posibilidad misma del filosofar reside en tener siempre delante esta *superficie*, en un estado de apertura permanente, momento originario del ejercicio filosófico.

³³ *The City and Man*, p. 55.

³⁴ *The City and Man*, p. 20.

³⁵ Véase A. BLOOM, 'Leo Strauss: September 20, 1899 – October 18, 1973', en *Political Theory* 2/4 (1974), p. 390.