

Jenofonte

Alessandra Fussi

[Traducción de Carlos Valero Serra]

Es razonable suponer que el eclipse temporal de Jenofonte —al igual que los de Livio y Cicerón— se debe a una menor comprensión del significado de la retórica.

LEO STRAUSS, *Sobre la tiranía*

En un artículo publicado poco después de la muerte de Strauss, Alan Bloom reconstruye el pensamiento del filósofo distinguiendo tres fases.¹ A la primera pertenecen ensayos como *La crítica de la religión en Spinoza*, *Filosofía y Ley* y *La filosofía política de Hobbes* que, aun tratando temas fundamentales para Strauss (en particular el problema teológico-político), están escritos en un estilo que permanece firmemente anclado en los cánones clásicos de los estudios de historia de la filosofía: las argumentaciones se presentan nítidas, las referencias históricas explícitas, la erudición evidente. Se trata de libros doctos que no han encontrado dificultades para legitimarse en la comunidad científica y que Bloom atribuye a un «Strauss pre-straussiano».

A la segunda fase pertenecen ensayos como *Persecución y arte de escribir*, *Sobre la tiranía* y *Derecho natural e historia*, que siguen conservando la estructura y el estilo de ensayos eruditos, pero que proponen interpretaciones que para muchos estudiosos parecen arbitrarias y fundadas en una «perversa atención al detalle».² De este periodo datan el descubrimiento de la escritura esotérica, la crítica al historicismo y, en particular, el descubrimiento de los antiguos (*in primis* Jenofonte y Platón) como interlocutores por medio de los que identificar nuevos criterios para valorar principios a la luz de los que interpretar la historia de la filosofía. A la tercera fase pertenecen libros como *Pensamientos sobre Maquiavelo* y *La ciudad y el hombre*, en los que Strauss abandona tanto en la forma como en el contenido los modelos canónicos de los estudios de historia de la filosofía. Son obras en las que Strauss conversa con los filósofos clásicos como si fueran contemporáneos con los que discutir de la naturaleza de las cosas, sin preocuparse de hacer referencia explícita a la investigación histórica ni de poner de relieve las mediaciones conceptuales, adoptando un lenguaje simple, directo, carente de términos técnicos. El estilo de estos trabajos ha producido la impresión de que se trataba de obras de diletante, escritas con la ingenuidad de quien, abriendo por primera vez los textos clásicos, buscarse en ellos respuestas anacrónicas a cuestiones planteadas sin ninguna conciencia histórica. He aquí las conclusiones de Bloom:

Los escritos de Strauss del primer periodo fueron acogidos con respeto, como doctos productos de un hombre con intereses un poco excéntricos. Los del segundo fueron considerados aberraciones y suscitaban irritación; los del tercer periodo son ignorados. Parecen demasiado alejados del modo en que vemos las cosas y del modo en que hablamos.³

¹ ALLAN BLOOM, 'Leo Strauss: September 20, 1899-October 18, 1973', en *Political Theory* 2/4 (1974), pp. 372-392.

² ALLAN BLOOM, 'Leo Strauss', p. 383.

³ ALLAN BLOOM, 'Leo Strauss', p. 386.

No es del todo exacto, sin embargo, decir que los ensayos que Bloom asigna a la tercera fase de Strauss fueran ignorados: después de 1974, año en que apareció la necrológica de Bloom, también *La ciudad y el hombre* atrajo la atención de los estudiosos de filosofía antigua, suscitando quizá aún más ira de la que generaron los escritos del periodo inmediatamente precedente.

La reconstrucción de Bloom no debe tomarse desde luego al pie de la letra. No se debe creer que Strauss «descubriese» a los antiguos solo en una segunda fase de su vida: en el libro sobre Hobbes, por ejemplo, es fundamental la comparación con la concepción política y moral de Aristóteles, y Platón (desde cierto momento en adelante leído a través de la mediación de Maimónides y de la tradición árabe medieval) es un interlocutor filosófico fundamental desde el principio. En una historia de la propia vida intelectual de la que Strauss presentó un informe en el St. John's College en 1970, refirió la aparición de sus intereses filosóficos en el entorno de (y en tensión con) la observancia judía de su familia de origen. El tema al que dedicó después años de intenso estudio, el contraste entre Jerusalén y Atenas, emerge en la crónica de una educación juvenil caracterizada por un lado por la fidelidad a las leyes hebraicas, seguidas escrupulosamente en familia, y por otro por una sed de conocimiento no satisfecha por la simple obediencia a las normas y que incita al joven Strauss a la lectura furtiva de filósofos como Nietzsche y Schopenhauer. La desviación de la *pietas* obediente de los padres se consume en el fulminante amor por Platón, que se enciende tras la lectura no del *Banquete*, de la *República* o de las *Leyes*, textos que el Strauss maduro estudiaría durante años, sino de un diálogo como el *Laques*, del que es difícil imaginar a primera vista la capacidad de fascinar el alma de un adolescente (aunque no se puede ignorar que el adolescente en cuestión es, precisamente, alguien que en adelante intentará refutar como infundados los criterios según los que ciertas obras antiguas, y el *Hierón* de Jenofonte puede servirnos de ejemplo principal, se consideran como obras menores):

Crecí en un hogar judío conservador, incluso ortodoxo, en cierto distrito rural de Alemania. Se observaban más bien estrictamente las leyes “ceremoniales”, pero había muy poco conocimiento judío. En el *Gymnasium* me vi expuesto al mensaje del humanismo alemán. A escondidas, leí a Schopenhauer y Nietzsche. Cuando tenía dieciséis años leímos *Laques* en la escuela y me formé el plan, o el propósito, de dedicar el resto de mi vida a leer a Platón y criar conejos mientras me ganaba la vida como cartero rural. Sin ser consciente de ello, me había alejado bastante de mi hogar judío, sin rebelión alguna. A los diecisiete años me convertí al sionismo, al sionismo simple, estrictamente político.⁴

El mismo Bloom, distinguiendo tres etapas en la vida intelectual de Strauss, no pretende hacer hincapié en la separación entre una y otra, sino mostrar la continuidad de un pensamiento que profundiza cada vez más en cuestiones presentes desde el principio, y que desde el principio se presentaron al filósofo como urgentes e ineludibles. Me parece relevante tener presentes las indicaciones de Bloom acerca del cambio progresivo del estilo de Strauss desde la forma clásica del ensayo histórico-filosófico en las primeras obras a una forma de ensayo filosófico difícilmente clasificable, pues por un lado se ocupa aún del estudio de autores clásicos (Platón, Aristóteles, Maquiavelo), pero por otro carece del aparato técnico, conceptual, y sobre todo retórico, que permite a los estudiosos de la historia de la filosofía cotejarse con facilidad con las tesis de otros estudiosos. Strauss actúa progresivamente, «por sustracción» (*per via di levare*, si se me permite la asociación con Miguel Ángel): no mostrando las credenciales necesarias a un miembro de la república de las letras para ser reconocido como tal por los otros miembros, sino interpretando de un modo personal el retorno a las cosas mismas de husserliana memoria, abordando los textos filosóficos, de los que a primera vista se limita a hacer un comentario, como obras que apuntan, de la manera más simple posible, a las cosas que a él mismo, como filósofo, se le presentan como problemáticas. Lo que los lectores apresurados casi nunca llegan a percibir es el enorme trabajo histórico y conceptual, y el minucioso análisis del texto que se esconde tras la aparente ingenuidad de libros como *La ciudad y el hombre*.⁵ La voz de Strauss, mezclándose con la del texto, a menudo

⁴ LEO STRAUSS Y JACOB KLEIN, ‘Rendición de cuentas’, en *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Tecnos, Madrid, 2014, p. 161.

⁵ Es difícil hallar algo de ingenuo en el pensamiento de Strauss. Para entender uno de los motivos fundamentales que lo animan a escribir con la mayor fidelidad posible a los fenómenos, véanse las consideraciones de Strauss acerca de la pérdida de la relación con las cosas políticas en la filosofía política moderna con respecto a la filosofía política clásica en ‘¿Qué es la filosofía política?’ (*Sin ciudades no hay filósofos*, pp. 87-140).

parece a los expertos anticuarios tediosa y pedante paráfrasis por un lado, y puro arbitrio por el otro. Paradójicamente, la aparente simplicidad del estilo de Strauss lo ha vuelto incomprensible y ha hecho que la estructura argumentativa de sus ensayos, compacta y a veces genial, haya quedado por debajo de la percepción justamente de quienes más hubieran podido apreciarla.

Según la reconstrucción de Bloom, *Sobre la tiranía* pertenece a la segunda fase de Strauss, y se le ha llamado, con razón, su primer libro «straussiano»,⁶ pues en él se resumen las reflexiones sobre la escritura esotérica, las tesis antihistoricistas, el contraste entre vida filosófica y vida dedicada a actuar, y todo esto emerge por primera vez a través de una lectura de los antiguos que se puede llamar típicamente straussiana en el método y en el contenido. No se puede entender el debate entre Strauss y Kojève sin centrarse previamente en el comentario de Strauss al *Hierón* de Jenofonte que comprende, al mismo tiempo, una visión de la posición platónica sobre la relación entre filosofía y política, y una crítica a la concepción de la filosofía política que va desde Maquiavelo a Hobbes y, por medio de Hegel, llega al historicismo.⁷

En la Introducción, Strauss establece tres puntos fundamentales: 1) se pregunta por qué releer un clásico como el *Hierón* de Jenofonte es necesario para quien reflexione sobre la ciencia política moderna, 2) establece un nexo fundamental entre Jenofonte y Platón, y 3) reivindica *El Príncipe* de Maquiavelo para una comparación entre filosofía política clásica y moderna.

Strauss sostiene que es necesario volver a leer con atención el diálogo de Jenofonte sobre la tiranía porque este texto, que fue considerado claro y exhaustivo durante generaciones, ha sido olvidado y porque, según Strauss, se han perdido paulatinamente los instrumentos necesarios para entenderlo. El problema sería solo histórico-filosófico si la ciencia política del siglo XX hubiese sido capaz de reconocer la tiranía cuando se presentó en Europa con la llegada del nazismo. Pero como los filósofos antiguos supieron distinguir el gobierno legítimo del tiránico, y la ciencia política moderna fracasó en este aspecto, se debe tratar de entender por qué ha podido suceder esto y se han de reconsiderar por tanto las premisas clásicas de las que la ciencia política moderna se ha distanciado.

El nexo entre Jenofonte y Platón aparece ya en las primeras páginas de la Introducción y se refiere a la cuestión de la comprensión de un texto escrito en forma dialógica. En el *Hierón* de Jenofonte, así como en los diálogos platónicos, el autor no figura nunca en primera persona. Para entender lo que el autor ha querido decir es ante todo necesario extraer las conclusiones justas del hecho de no encontrarse ante la expresión directa de un pensamiento, sino más bien ante un proceder «indirecto u oblicuo». Es el único modo de evitar la arbitrariedad (por ejemplo identificando *tout court* a Platón con el personaje de Sócrates, o, en el caso del *Hierón*, a Jenofonte con el sabio Simónides) y de prestar atención a todos los detalles, incluso a los aparentemente insignificantes. Se trata, por tanto, de comprender la importancia de la retórica clásica no solo a partir de las declaraciones sobre la retórica diseminadas en los diálogos de Jenofonte o Platón, sino también a partir de la práctica de la retórica de la que el diálogo es un refinadísimo ejemplo. En la réplica a Kojève, Strauss escribe:

No sorprende el que hoy día Jenofonte se vea devaluado o ignorado. Un antiguo crítico desconocido, sin duda hombre de rara perspicacia, lo definió como bastante reservado. Los lectores modernos que tienen la fortuna de sentir una predilección natural por Jane Austen antes que por Dostoyevski, en particular, tienen acceso a Jenofonte más fácilmente con respecto a los demás; para entender a Jenofonte solo han de aunar el amor a la filosofía con su predilección natural (OT 185).

⁶ Cf. S. B. SMITH, *Reading Leo Strauss. Politics, Philosophy, Judaism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2006, p. 132. Smith recuerda también que este es el primer libro que Strauss escribió en los Estados Unidos y directamente en inglés: el volumen sobre Hobbes, publicado en inglés, había sido traducido del manuscrito en alemán. Sobre la biografía intelectual de Strauss, véase también S. B. SMITH, 'Leo Strauss: The Outlines of a Life', en *The Cambridge Companion to Leo Strauss*, ed. de S. B. Smith, Cambridge University Press, Cambridge 2009, pp. 13-40.

⁷ LEO STRAUSS, *On Tyranny, Including the Strauss-Kojève Correspondence*, ed. de V. Gourevitch y M. Roth, The University of Chicago Press, Chicago, 2013 (*Sobre la tiranía*, trad. de L. Rodríguez Duplá, Encuentro, Madrid, 2005). En adelante citamos por la última edición, OT y número de página.

La analogía es significativa: Strauss no está negando que Dostoyevski sea un grandísimo escritor, sino sugiriendo que a quien lee rápidamente un texto buscando en él pensamientos profundos, o argumentaciones filosóficas, le es mucho menos difícil encontrarlos en Dostoyevski que en Jane Austen. Si se añade 'La leyenda del Gran Inquisidor' de *Los hermanos Karamazov* a los textos de un curso de filosofía, el estudiante hallará en ella directamente expresadas consideraciones que se refieren a la teodicea y la libertad, mientras que a quien leyese *Orgullo y prejuicio* le sería difícil indicar las páginas en las que la autora define el sentimiento que aparece en el título de la novela: la profunda comprensión de la naturaleza de las emociones en Jane Austen se filtra a través de una complejidad narrativa que solo una sensibilidad bien desarrollada a la retórica del texto puede iluminar adecuadamente. La idea de que un análisis filosófico pueda pasar a través de la retórica de un texto, sobre todo si el texto no se presenta como un tratado sino en forma de diálogo, es ciertamente prometedora, pero puede suscitar perplejidades.

A propósito de la interpretación del *Hierón* puede ser útil examinar algunas objeciones planteadas por Vegetti en un breve ensayo que el estudioso ha dedicado a *Sobre la tiranía*. La primera objeción se refiere precisamente al intento de Strauss y su método interpretativo. Vegetti, tras haber señalado la posición anti-historicista de Strauss, escribe:

La misma postura antihistoricista determinaba la peculiar lectura straussiana del *Hierón*. En el diálogo, el filósofo veía no tanto una teoría de la tiranía (el propósito que parecía haber inspirado su examen) cuanto la descripción de la eterna confrontación entre el «tirano» y el «sabio». Nótese que Strauss no dice en ningún momento quién es el «tirano» desde un punto de vista histórico, institucional, jurídico —lo que no sería sino una regresión historicista— ni aún menos quién sea el «sabio» (le es indiferente que sea Simónides quien habla o el mismo Jenofonte o el maestro Sócrates por detrás de él). Lo que le interesa es revisar el enfrentamiento, que pone en escena la relación entre el filósofo y el poder [...].⁸

Como observa Vegetti, Strauss trata de entender, cuando lee el *Hierón*, al igual que cuando lee la *República* de Platón, qué es lo que caracteriza al filósofo y cómo estas características pueden deducirse también del contraste, representado en el diálogo, con el hombre político en general, y con el tirano en particular. Es cierto también que Strauss no se centra en quién fue realmente el tirano Hierón en sentido histórico, y no ve el *Hierón* de Jenofonte como expresión de una situación histórica precisa, pero esta decisión se basa en dos motivos.

El primero está relacionado con su crítica al historicismo. La razón reaparece con toda claridad en la *Réplica*, donde Strauss discute las objeciones de Voegelin:

Voegelin podría replicar que lo decisivo no es el intento consciente de Jenofonte, declarado o implícito, sino el significado histórico de su obra, estando determinado el significado histórico de una obra por la situación histórica, y no por el intento consciente del autor. Sin embargo, contraponer el significado histórico de la obra de Jenofonte a su intento consciente implica que nosotros, con respecto a la situación en la que Jenofonte elaboraba el propio pensamiento, somos mejores jueces que el mismo Jenofonte. Pero no podemos ser mejores jueces de tal situación si no percibimos de manera más clara de lo que lo hiciera Jenofonte los principios a la luz de los que las situaciones históricas revelan su significado. Tras la experiencia de nuestra generación, el peso de la responsabilidad de probar esto parecería caer sobre quien sostiene que hemos dejado atrás a los clásicos, más que sobre quien lo niega (OT 182).

Reaparece aquí el problema de la reducción de la obra de un pensador a la situación histórica en la que fue escrita y que tiene como presupuesto que nos consideramos en una situación privilegiada con respecto a él, y por tanto que seamos capaces de percibir, mejor de lo que lo hubiera podido hacer el propio autor, los principios a través de los que apreciar tanto el significado de la historia, como los pensamientos expresados por el autor. Si Jenofonte no compartía la hipótesis historicista de que la obra exprese su época en pensamientos, nosotros, si no suponemos que nos hallamos en la cumbre de una evolución progresiva que garantice un valor absoluto a la hipótesis historicista, hemos de evitar imponer las categorías historicistas a la

⁸ M. VEGETTI, 'Da Ierone a Stalin. La discussion fra Strauss e Kojève sullo Ierone di Senofonte', en *La philosophie, le roi, le tyran*, ed. de S. Gastaldi y J. F. Pradeau, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2009, p. 194.

obra de Jenofonte. Strauss considera que la tarea fundamental del intérprete es la reflexión sobre la obra tal como nos la presenta su autor:

He tratado de comprender el pensamiento de Jenofonte del modo más exacto posible. No he tratado de relacionar el pensamiento con la «situación histórica», porque no es este el modo natural de leer la obra de un sabio; además, Jenofonte no indicó nunca que quisiera ser entendido de este modo. He supuesto que Jenofonte, como el escritor hábil que era, nos haya dado lo mejor que pudo las indicaciones necesarias para la comprensión de su obra. Por ello me he basado lo más posible en lo que él mismo dice, directamente o indirectamente, y lo menos posible en informaciones extrínsecas, por no hablar de las hipótesis modernas (OT 25-26).

El segundo motivo deriva del hecho de que el *Hierón* se presente en forma literaria. En la operación de interpretar un diálogo entre dos personajes, el intérprete debe entender todo lo que pueda a partir del diálogo y de sus personajes. Si un psicoanalista decidiese telefonear a la mujer de su paciente para preguntarle si efectivamente ella lo desprecia, sería lógico aconsejar al paciente que cambiara inmediatamente de analista si, se entiende, el paciente estuviese efectivamente interesado en un análisis y no buscara en su lugar un mediador matrimonial. El cometido del psicoanalista no es el de obtener información sobre la mujer del paciente, no es, por tanto, el de verificar que todo lo que dice el paciente corresponda a los hechos, sino más bien el de aceptar del paciente el mundo que este le ofrece, y acompañarlo en un proceso de autoconocimiento. El analista no es aquel que sabe, sino aquel que, aun sabiendo, está dispuesto a olvidar, es decir, a considerar invisible, en el *setting*, todo aquello que pudiera inducirlo a una lectura esquemática y predeterminada. Me parece que esta actitud está bien sintetizada en la propuesta de Bion, según la que la actividad del analista debería llevarse a cabo «sin memoria y sin deseo».⁹ El procedimiento de Strauss y el del psicoanálisis (o, si se prefiere, de lo que Bion y otros han entendido como labor psicoanalítica) se asemejan en esto: para Strauss tratar de entender un diálogo de Platón o de Jenofonte exige al intérprete el esfuerzo de limitar lo más posible la influencia de aquello que ya sabe. Se trata, en cierto sentido, de entrar en el «sueño» del diálogo, de aceptar su lógica interna, puesto que es ahí donde se halla, si se puede descubrir, la perspectiva sobre la realidad a la que el escritor ha querido dar voz.

Strauss era un hombre de extraordinaria erudición y, para evitar equívocos, creo oportuno precisar que su posición no contempla en modo alguno una posible devaluación del conocimiento histórico en favor de una lectura «espontánea». La expresión pesimista sobre las capacidades de los lectores contemporáneos de entender y apreciar la retórica antigua, así como la elección de Jane Austen en contraposición a Dostoyevski, manifiestan el descontento por lo que Strauss ve como un progresivo triunfo de la ignorancia y de la vulgaridad en los gustos y en las expectativas intelectuales. En la página inmediatamente precedente, el descontento es del todo explícito:

El carácter peculiar del *Hierón* no se revela en una primera lectura, ni se revelará en la décima, por más escrupulosa que sea, si esta lectura no genera un cambio de perspectiva. Lograr este cambio era mucho más fácil para el lector del siglo XVIII que para el de nuestro siglo, que ha crecido con la literatura brutal y sentimental de las últimas cinco generaciones. Para habituar nuestra vista a la noble reserva y a la callada grandeza de los clásicos nos es necesaria una segunda educación (OT 185).

Strauss lamenta la ignorancia de sus contemporáneos, su incapacidad de apreciar lo que no está machacado y cortado a hachazos. En segundo lugar critica desde un punto de vista teórico el historicismo. En tercer lugar ve el historicismo, aplicado a la interpretación de textos, como particularmente apto para aplicaciones acrílicas. Como hemos visto analizando su ensayo sobre Collingwood, no se trata, para Strauss, de rechazar la historia en favor de la filosofía: se trata, más bien, de cuestionar cierta visión de la historia, a su vez cargada

⁹ Cf. M. BION, *Attention and Interpretation. A Scientific Approach to Insight in Psychoanalysis and Groups*, Tavistock Publications, Londres, 1970; *Attenzione e interpretazione*, Armando, Roma 1973, pp. 59-76. «Si es cierto que la proporción de lo conocido con respecto a lo ignoto es tan pequeña [...] dedicar tiempo a lo ya descubierto significa centrar la atención en algo completamente secundario. Lo que importa en realidad es lo desconocido, y esto es en lo que el psicoanálisis debe centrar su atención. En consecuencia, “recuerdo” significa demorarse en lo que no es importante, dejando fuera lo que importa. Igualmente “deseo” indica la intrusión en el estado mental del analista de algo que le oculta, le enmascara y le vuelve invisible lo fundamental» (p. 94).

de teoría, que pretende sustituir al trabajo de interpretación haciendo gala de lo que él considera como pretensiones infundadas de objetividad.¹⁰

Aun estando de acuerdo con Vegetti sobre el hecho de que Strauss no utilice explícitamente fuentes históricas con el fin de comprender el *Hierón* de Jenofonte, de esto no se infiere necesariamente que Strauss, al interesarse por el «filósofo» y el «tirano», se muestre indiferente a quién habla en el diálogo, esto es, Simónides, Jenofonte o el maestro Sócrates. En la introducción al *Hierón*, Strauss afirma explícitamente que este no sería en ningún caso un buen modo de proceder:

No es Jenofonte sino Simónides quien demuestra que un tirano benigno alcanzará la cima de la felicidad, y no se pueden identificar, sin un examen ulterior, las ideas del autor con las de uno de sus personajes. El hecho de que Simónides sea llamado “sabio” por Hierón no prueba nada, porque no sabemos lo que Jenofonte pensaba sobre la competencia de Hierón al respecto. Pero incluso suponiendo que Simónides sea simplemente el portavoz de Jenofonte, quedan aún muchas dudas, porque la tesis de Simónides es ambigua. Está dirigida a un tirano asqueado de la tiranía, que acaba de decir que lo mejor que puede hacer es ahorcarse. ¿No tendrá más bien la intención de confortar al tirano triste, y este intento de confortar no menoscaba la sinceridad del discurso? ¿Puede ser sincero un discurso dirigido a un tirano por un hombre que está en su poder? (OT 30).

Precisamente porque no es indiferente al «sueño» ni, por tanto, a la forma dramática del diálogo, y justamente porque parte de la hipótesis de que un diálogo no puede decirlo todo y, por ello, no puede sino expresar una visión particular haciendo abstracción de otras posibles, Strauss atiende sobremanera a quién habla y, en el caso específico de Simónides, no deja de notar que el papel de sabio le es asignado por el tirano, así como tampoco deja de notar que Jenofonte ha escogido dar la parte de consejero del tirano a un poeta. En consecuencia advierte también que, en otras obras de Jenofonte, el puesto del sabio es ocupado por Sócrates y contrapone el *Hierón*, el diálogo con el tirano, a otros escritos de Jenofonte. Simónides, observa Strauss, es presentado por Jenofonte como un poeta que aconseja al tirano, cosa que el Sócrates de Jenofonte (nótese, de nuevo, no el Sócrates histórico, sino el personaje de Sócrates) no hace. Simónides atribuye un gran valor al honor, Sócrates no. Simónides es un poeta, Sócrates no. En otro pasaje Strauss afirma:

Hierón expresa la opinión de que Simónides es un hombre sabio, mucho más sabio que él. Esta afirmación es, al menos en parte, confirmada por la acción del diálogo, que muestra a Simónides capaz de enseñar a Hierón el arte de gobernar como tirano. Aunque Simónides es mostrado de ese modo como más sabio que Hierón, no es nada seguro que Jenofonte lo considerase sabio en sentido absoluto. Lo que Jenofonte pensaba sobre la sabiduría de Simónides solo puede determinarse con seguridad comparando a Simónides con Sócrates, a quien Jenofonte ciertamente consideraba sabio (OT 38).

Strauss, pues, cuando analiza el *Hierón*, se pregunta efectivamente quién es el que habla y no se basa en meras generalidades, como la objeción que acabamos de ver permitiría suponer. Un personaje como Sócrates y uno como Simónides pueden proyectar una luz distinta sobre la relación entre sabiduría, búsqueda de honores y política. El hecho de que Jenofonte, en obras diversas, presente dos perspectivas distintas, significa para Strauss que, si queremos tratar a Jenofonte como a alguien que tiene algo que decirnos, debemos preguntarnos cómo son posibles estas dos perspectivas, si una sea al final superior a la otra, o si la perspectiva esté dictada por el problema tratado (en un caso el tirano, en el otro el gobierno legítimo). La importancia de la distinción entre las dos perspectivas es evidente, en el caso de Strauss, que, en otro ensayo, comenta así la relativa indiferencia de Maquiavelo hacia los escritos socráticos de Jenofonte:

No podemos dejar de preguntarnos cómo se ha de juzgar racionalmente en conjunto la enseñanza de Maquiavelo. La respuesta más simple parecería ser la siguiente: el escritor a quien Maquiavelo se refiere y ante el que se inclina más frecuentemente, aparte de la obvia excepción de Livio, es Jenofonte. Sin embargo, él se refiere solo a dos de los escritos de Jenofonte: la *Ciropeya* y el *Hierón*; no considera en absoluto los escritos socráticos de Jenofonte, es decir, que ignora el otro polo del universo moral de Jenofonte: Sócrates. La mitad de Jenofonte, y a los ojos del mismo Jenofonte la mejor mitad, es ninguneada por Maquiavelo. Se puede decir con seguridad que no hay fenómeno moral o político conocido por

¹⁰ Sobre la distinción entre historicismo y estudio de la historia en Strauss, véase C. H. ZUCKERT, *Postmodern Platos: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, p. 125.

Maquiavelo, o por cuyo descubrimiento es este famoso, que no fuese perfectamente conocido también para Jenofonte, por no hablar de Platón o de Aristóteles. Es cierto que en Maquiavelo todo aparece bajo una nueva luz, pero esto no se debe a una ampliación del horizonte, sino a su estrechamiento. Muchos descubrimientos modernos sobre el hombre son de esta índole.¹¹

Según Strauss ni siquiera podemos empezar a preguntarnos cuál es la diferencia entre las dos perspectivas si no dedicamos todos nuestros esfuerzos a entender, y con ello a tratar como posiblemente cierta, cada obra en sus propios términos,¹² y eso es lo que precisamente Strauss se propone hacer en el ensayo sobre el *Hierón*. En su lectura muestra qué es lo que significa para él apreciar la retórica de un texto: el análisis no puede ser conceptual si no es sensible en primer lugar a la complejidad dialógica, y avanza a través de un dédalo de referencias de un detalle dramático a otro, del título a la acción, de las omisiones a las repeticiones; se pregunta quién habla, por qué calla cuando calla, qué palabras emplea en un momento dado y por qué las descarta después; se concentra en el uso, la frecuencia, las implicaciones recíprocas de términos como tirano, gobierno, amor, libertad, necesidad, noble, vil, placer, dolor —términos filosóficamente cargados de significado incluso a primera vista— pero no desecha aspectos aparentemente irrelevantes: quién ríe y cuándo, quién insiste en la comida y quién en los placeres de la homosexualidad, quién menciona el miedo, quién lo demuestra, quién no muestra miedo pero se puede suponer que lo tenga por lo que dice, etc.

Su análisis es hasta tal punto complejo y lleno de giros y golpes de escena (Kojève lo compara con la obra de un detective¹³) que se corre el riesgo de perder el hilo. Vale la pena examinar detalladamente algunas objeciones posteriores planteadas por Vegetti:

El análisis straussiano del diálogo abunda en motivos de interés, aun estando viciado en su contenido por un exceso de sutileza hermenéutica que da lugar a algunos clamorosos equívocos al inicio y al final del diálogo: malentendidos siempre debidos a ese principio —que en Strauss se convirtió, a mi parecer, en una auténtica obsesión— de la insinceridad y de la disimulación de los autores, que los habría llevado en cualquier caso a ocultar o a distorsionar su verdadero pensamiento (un principio derivado de sus estudios sobre Maimónides y después sistemáticamente aplicado a la *República* de Platón).

Y he aquí el primer malentendido. Según Strauss, la autocrítica a la tiranía enunciada por Hierón no es sincera. La formula porque quiere presentar la condición del tirano como poco deseable, de manera que no suscite la envidia del sabio que podría de otro modo sentirse incitado a derrocarlo y a ocupar su puesto. Podría responder que hablamos de un temor totalmente inverosímil: ¿qué habría de temer un tirano poderoso como Hierón de un poeta cortesano como Simónides? Pero sería, desafortunadamente, una observación banalmente historicista (del mismo modo podría añadir que si los dos Dionisios tuvieron algo que temer por parte de Platón, ciertamente no lo temían como «sabio», sino como representante de un verdadero rival como Dión).

El segundo malentendido surge del hecho de que Simónides, según Strauss, no es sincero cuando alaba la tiranía, sino que lo hace en realidad para disimular la propia sabiduría, evitando de este modo hacer sentir a Hierón la propia superioridad; se disfraza, en suma, de necio, y así no despierta la envidia del tirano.¹⁴

Creo que se puede responder a estas objeciones, y, respondiendo, aclarar mejor qué tipo de tarea propone Strauss al lector. La cuestión planteada por Vegetti tiene dos aspectos: 1) la presunta obsesión de Strauss por la insinceridad de sus autores y 2) el caso específico de la insinceridad de Hierón por un lado y de Simónides por el otro.

¹¹ El ensayo 'Niccolo Machiavelli' apareció por primera vez en *History of Political Philosophy*, ed. de L. Strauss y J. Cropsey, Rand McNally, Chicago 1972, pp. 271-292 (*Historia de la filosofía política*, trad. de L. G^a Urriza et al., FCE, México, 1993) y fue reimpresso más tarde en *Studies in Platonic Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983, pp. 210-228 (*Estudios de filosofía política platónica*, trad. de A. Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2008).

¹² En el caso de los diálogos de Platón, Strauss aplica el mismo principio a Sócrates y al Extranjero de Elea. En lugar de optar por la idea de que el Extranjero representa una evolución del pensamiento platónico, Strauss propone que este personaje representa una postura filosófica en muchos aspectos alternativa a la de Sócrates sin que eso lo convierta en el sustituto portavoz de Platón, puesto que, como se ha visto, desde el punto de vista de Strauss, ni siquiera Sócrates ha sido nunca literalmente el sustituto de Platón en los diálogos. Acerca del Extranjero de Elea, cfr. la carta de Strauss a Kojève del 11 de septiembre de 1957.

¹³ Cf. A. KOJÈVE, 'L'action politique des philosophes', en *Critique* 41 (1950) p. 46.

¹⁴ M. VEGETTI, 'Da Ierone a Stalin', p. 195.

El primer punto expresa una opinión general que no me parece apropiado rebatir con otras opiniones generales. Me gustaría observar sin embargo que, si se traslada a todo análisis de Strauss la tesis de la diferencia entre exotérico y esotérico en la escritura filosófica, se corre el riesgo de reducir tanto la importancia de tal tesis, como el modo en que posiblemente Strauss cree percibirla en práctica. La convicción de que de las ideas straussianas sobre la escritura reticente se deriven interpretaciones forzadas, lecturas arbitrarias y ahistóricas o descuidos y errores de bulto es corriente, sobre todo en el mundo anglosajón. Conviene tener presente, a propósito de esto, que el mismo Strauss, al enunciar la tesis de la escritura reticente, ha expuesto de una manera muy clara una regla imprescindible a la que el historiador se debe atener:

Leer entre líneas está estrictamente prohibido en todos los casos en los que se sea menos exacto que no hacerlo. Solo es legítima la lectura entre líneas que parte de una consideración exacta de las afirmaciones explícitas [*explicit statements*] del autor. El contexto en el que aparece una afirmación [*the context in which a statement occurs*], y el carácter literario de toda la obra, así como su plan, deben ser perfectamente entendidos antes de que pueda razonablemente decirse que una interpretación de la afirmación [*statement*] sea adecuada e incluso correcta.¹⁵

Volvamos pues a los fallos identificados por Vegetti. Si efectivamente la interpretación de Strauss no partiese de «una consideración puntual de las afirmaciones explícitamente enunciadas por el autor», la crítica no solo sería justa desde el punto de vista de quien no comparte las ideas sobre la escritura reticente, sino que lo sería también, y con más razón, desde la perspectiva de Strauss. Según Vegetti, la obsesión de Strauss se refiere a los autores, no a los personajes a los que los autores prestan voz, pero, precisamente a causa de esa obsesión, el texto mismo resultaría gravemente tergiversado, porque Strauss acabaría por atribuir arbitrariamente a los personajes pensamientos que derivan en realidad de su visión personal. El temor de Hierón con respecto al sabio y la disimulación de Simónides son, según Vegetti, dos graves equívocos.

El primer caso específico es el de Hierón. Vegetti define como inverosímil el posible temor al sabio por parte del tirano. Si, de hecho, este temor no encontrase ningún apoyo en el texto, podríamos estar plenamente de acuerdo, pero no podemos, puesto que es el tirano mismo quien expresa este temor en el diálogo de Jenofonte:

Te voy a hablar, Simónides, de otra aflicción, difícil de soportar, de los tiranos. Estos, al igual que la gente cualquiera, reconocen, de hecho, a los valientes, a los sabios y a los justos, pero en vez de admirarlos los temen: a los valerosos, porque pueden emprender actos audaces en nombre de la libertad; a los sabios, porque pueden tramar algo; a los justos, porque la multitud puede querer ser gobernada por ellos. Cuando por miedo se han quitado de en medio a tales hombres, ¿quiénes quedan a su disposición sino individuos injustos, depravados y serviles? Se fían de los individuos injustos porque estos, como los tiranos, temen que las ciudades, una vez libres, los subyuguen. Se fían de los disolutos por la licencia de la que disfrutaban en el momento, de los individuos serviles porque no desean ser libres. También esta me parece, pues, una aflicción difícil de soportar: considerar virtuosos a ciertos individuos pero verse obligados a servirse de otros.¹⁶

Strauss comenta este pasaje:

[Hierón] considera a Simónides un sabio. Su relación con respecto a Simónides será entonces un caso particular de su actitud hacia los sabios en general. Dice que los tiranos temen a los sabios. Su postura con respecto a Simónides debe estar incluida en consecuencia: «en vez de admirarlo» lo teme. Considerando que en la ciudad de Hierón Simónides es un extranjero y que es por tanto improbable que sea realmente peligroso para el gobierno de Hierón, prefiero decir que su admiración por Simónides se ve atenuada por un cierto temor, por un temor *in statu nascendi*, es decir, por la desconfianza. Si no se fía nunca de las personas, desconfiará particularmente de un hombre dotado de capacidades fuera de lo común. Es pues improbable que sea totalmente sincero. Es probable que sea tan reservado como Simónides, aunque por razones distintas. La conversación entre ellos tiene lugar probablemente en una atmósfera de poca franqueza (OT 41).

¹⁵ L. STRAUSS, 'Persecución y arte de escribir', en *Sin ciudades no hay filósofos*, p. 64. Cf. C. H. ZUCKERT, *Postmodern Platos*, p. 306, n. 72, para referencias bibliográficas a autores que han planteado críticas análogas a las de Vegetti.

¹⁶ JENOFONTE, *Hierón*, 5.1-2 [Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1971. No seguimos al pie de la letra esta traducción. N. del T.]

No me parece que se trate de una interpretación arbitraria: Strauss advierte que el tirano Hierón hace una afirmación que se refiere a todos los tiranos, y que esta afirmación, pronunciada delante de Simónides, a quien él mismo ha afirmado que considera sabio,¹⁷ no puede dejar de indicar algo significativo en relación con su posición: Hierón deja pensar a Simónides, y a través de él a nosotros, que no se fía de él. La inferencia de lo universal a lo particular no se manifiesta explícitamente en Hierón: la maestría de Jenofonte consiste en trazar un diálogo en el que las implicaciones particulares de las afirmaciones generales son fundamentales, pero a menudo no son expresadas por ninguno de los personajes. Cuando Strauss observa que Hierón «no se fía nunca de las personas» nos refiere también a otro pasaje del diálogo en el que es Hierón el que habla:

Pensemos de nuevo en la confianza: quien participa en ella en menor parte, ¿no está, pues, en desventaja respecto a un gran bien? ¿Qué compañía, de hecho, es grata sin confianza recíproca? ¿Qué intimidad entre hombre y mujer es placentera sin confianza? ¿Qué servidor nos agrada si no nos fiamos de él? Pues bien, también al tirano solo le es dado poderse fiar de los demás en una mínima parte; de hecho vive sin fiarse de los alimentos y de las bebidas, e incluso, antes de ofrecer las primicias a los dioses, ordena a los siervos probarlas preventivamente porque en su desconfianza teme que en lo que come o bebe haya algún veneno (*Hierón* 4.1-2).

Como en el caso precedente, el texto parece invitar a pasar de lo universal (los tiranos no pueden fiarse de nadie) a lo particular (Hierón no se fía de Simónides).¹⁸ Strauss observa que Hierón, en el pasaje 5.1-2, es mucho menos explícito con respecto a los motivos que debieran volver temibles a los sabios frente a los que hacen temibles a los hombres valerosos y a los justos; los primeros están dispuestos a arriesgarse por la libertad, la multitud querría ser gobernada por los segundos: ambos tipos podrían por tanto actuar contra el tirano para destituirlo. De los sabios Hierón afirma solo que podrían tramar algo, pero no explica por qué, es decir, si cree que comparten los fines de los valerosos y los justos o si teme otros propósitos.

¿Y si estos fuesen casos puntuales? ¿Y si Strauss estuviese exagerando? ¿Acaso no nos pasa a todos el hacer afirmaciones generales sin sentirnos implicados en ellas? ¿Por qué atribuir a Jenofonte una sutileza bizantina, cuando sabemos que los tiranos antiguos no tenían nada que temer de personajes como Simónides o como Platón? Sin duda podríamos estar de acuerdo con todo esto si el análisis de Strauss se basase en uno o dos casos aislados. La desconfianza de Hierón, sin embargo, asoma también en otro pasaje, a su vez significativo para comprender la sutil habilidad retórica que Strauss ve desplegarse en el diálogo, y que se manifiesta en una referencia continua de lo explícito a lo implícito. Hierón afirma:

En cuanto al hecho de que estuvieras celoso de nosotros, es decir, de que nosotros podamos más que ningún otro hacer el bien a los amigos y someter a los enemigos, tampoco en esto son así las cosas (*Hierón* 6.12).¹⁹

¹⁷ El diálogo comienza con una petición de Simónides: ¿Puede Hierón explicarle una cosa que sabe mejor que él? A lo que Hierón responde: «¿Y qué clase de cosas son esas [...] que yo podría saber mejor que un sabio como tú?» (*Hierón* 1.1).

¹⁸ Strauss se refiere a este pasaje en la nota 22 de OT. Si queremos hilar muy fino se puede notar que Hierón afirma que «al tirano solo le es dado poderse fiar de los demás en una mínima parte», es decir, que se fía de algunos. ¿De quién? El fragmento que he citado antes (*Hierón* 5.1-2) explica que el tirano se ve obligado a fiarse de los individuos injustos, de los disolutos y de los serviles. A Simónides lo cuenta entre los sabios, por lo que no pertenece a esa minoría con la que el tirano ha de hacer excepciones.

¹⁹ ὁ δ' ἐζήλωσας ἡμᾶς ὡς τοὺς μὲν φίλους μάλιστα εὖ ποιεῖν δυνάμεθα, τοὺς δὲ ἐχθροὺς πάντων μάλιστα χειρούμεθα, οὐδὲ ταῦθ' οὕτως ἔχει. El verbo ζήλω no implica celos en el sentido más habitual en castellano (esto es, una forma de malestar y aprensión por la existencia de un rival que podría robarnos a alguien a quien amamos), sino celos en el sentido de envidia o de emulación. Como observa A. Ben-Ze'ev, «The wish in envy is for something one does not have, while in jealousy it is something one fears losing» (*The Subtlety of Emotions*, MIT Press, Cambridge, Mass., 2000, p. 281). Aristóteles, en la *Retórica*, formaliza la diferencia entre ζῆλος (emulación) y φθόνος (envidia): la emulación es «una forma de malestar al constatar la presencia, en personas semejantes a nosotros por naturaleza, de bienes tenidos en gran consideración y que nos sería posible obtener, malestar que deriva no del hecho de que el otro posea estos bienes, sino del hecho de no tenerlos nosotros», *Retórica* 1388 a30-33; la envidia, por el contrario, es un malestar causado por el hecho de que el otro tenga unos bienes, pero no porque tengamos deseos de poseerlos nosotros, sino porque querríamos que él no los tuviese (*Retórica* 1386 b18-19; 1387 b23-24). Aristóteles trata la emulación como una emoción que se puede aprobar, mientras que ve la envidia como un sentimiento despreciable: «La emulación es un sentimiento honesto y propio de personas honestas, la envidia un sentimiento despreciable y propio de personas despreciables, en la medida en que las primeras actúan, por medio de la emulación, para obtener los bienes, las segundas, por medio de la envidia, para impedir que quienes

El tirano no se limita a afirmar que los sabios sean temibles porque podrían tramar algo, sino que también tiene en mente un motivo posible: la envidia. Pero ¿por qué afirma Hierón que Simónides estuviera celoso de él? ¿Tal vez el poeta se ha dejado llevar hasta afirmar algo así? No; Simónides nunca ha dicho que envidiase a los tiranos. Es Hierón quien interpreta de ese modo sus motivos. Este fragmento podría ser análogo al precedente (esto es, a *Hierón* 5.1-2) si existiese un antecedente universal de esta afirmación particular. Y en efecto descubrimos que es así: Simónides había planteado dudas sobre la afirmación de Hierón de que los tiranos tuviesen muchos menos placeres y muchos más pesares que los ciudadanos corrientes:

Lo que dices es increíble —dice Simónides—. Si realmente fueran así las cosas, ¿por qué tantos querrían ser tiranos, especialmente aquellos que parecen ser los hombres más capaces? ¿y por qué envidiarían todos a los tiranos? [πῶς δὲ πάντες ἐζήλουν ἂν τοὺς τυράννους;] (*Hierón* 1.9).

Si Simónides piensa que tantos desearían estar en el lugar del tirano, y que «todos» lo envidian, silogísticamente se deduce que también Simónides lo envidia. Por lo demás, ¿en quién piensa Simónides cuando habla de aquellos que parecen los hombres más capaces? Hierón podría creer, con razón o sin ella, que el sabio Simónides no se excluye del grupo de los más capaces. La afirmación de Simónides ciertamente sobresalta a Hierón, y se le queda grabada hasta tal punto que, tras una larga conversación sobre otras cuestiones, el tirano la reformula contra el poeta: « En cuanto al hecho de que estuvieras celoso de nosotros...».

Es oportuna una aclaración sobre el método: lo que silogísticamente sigue desde el punto de vista lógico no se traduce en una afirmación explícita desde un punto de vista retórico. En otras palabras, en la vida cotidiana, así como en la ficción del diálogo, hay una diferencia sustancial entre la afirmación «todos te envidian» y «yo te envidio», así como entre la afirmación «los tiranos temen a los sabios» y «yo, tirano, te temo a ti a quien considero sabio». Hierón y Simónides son capaces de apreciar tanto las implicaciones lógicas (sacan con frecuencia las conclusiones justas), como las implicaciones retóricas (reconocen de hecho, al continuar hablando cortésmente, que el otro nunca ha afirmado en primera persona nada escandaloso). Una de las tareas que Strauss se asigna es precisamente la de hacer visible este hecho en el estudio de la conversación entre los dos: de ahí la nostalgia —a su vez retóricamente afirmada y seguramente exagerada— por los lectores de Jane Austen y el disgusto por el hecho de que estén en vías de extinción.

Pero volvamos al análisis del texto. Si Strauss sostiene que Hierón puede temer a Simónides, a quien el mismo Hierón ha identificado como sabio, no me parece legítimo acusarlo de arbitrariedad alegando que hubiera debido saber por otras fuentes que los tiranos no temen a los sabios. Pero es que además, el mismo Platón, en el *Gorgias*, hace afirmar a Sócrates, en una parte del diálogo con Calicles, algo muy similar a propósito del temor de los tiranos:

Imagina entonces que el poder esté en manos de un tirano brutal y rudo: si hay en la ciudad un hombre mucho mejor que él, el tirano lo temerá y nunca podrá sentir por él una amistad realmente sincera, ¿no crees? [...] Pero sería lo mismo también si hubiera alguien mucho peor: el tirano lo despreciaría y no podría tratarlo como un verdadero amigo (*Gorgias* 510 b-c).

Nótese que Sócrates pide a Calicles que imagine a un tirano rudo y que así se pone las cosas mucho más fáciles que si pusiese en escena un tirano inteligente y agudo, como es el caso del Hierón imaginado por Jenofonte. El resto de la conversación con Calicles es revelador no solo sobre la relación del tirano con quien no se le asemeja, sino también acerca de la estrategia que debería seguir un joven que se pregunte cómo, en una ciudad dominada por un tirano, podría lograr adquirir un gran poder sin necesidad de sufrir injusticias. No nos podemos detener aquí sobre las implicaciones de este fragmento, pero sí podemos ver que el *Hierón* ciertamente no presenta un caso literariamente aislado.

Llegados a este punto nos podemos preguntar cuál es la actitud de Simónides con respecto a Hierón. Como hemos visto antes, Strauss concluye la sección de su comentario dedicada al problema del diálogo

están a su alrededor los tengan», *Retórica* 1388 a33-36. Sobre la historia de las emociones competitivas en Grecia, véase *Envy, Spite and Jealousy. The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*, ed. de D. Konstan y N.K. Rutter, Edinburgh University Press, Edimburgo, 2003.

escribiendo: «¿Puede ser sincero un discurso dirigido a un tirano por un hombre que está en su poder?» (OT 30). Propone, pues, que Simónides, conociendo el poder del tirano, considera que debe estar atento a lo que dice. No es difícil imaginar que quien carece de poder pueda temer las iras de quien lo tiene, pero Strauss no se limita a afirmarlo: en una nota se refiere a dos pasajes del *Hierón* que confirman su hipótesis (1.14-15; 7.2).²⁰ En ambos casos el que habla es Simónides. Examinemos el primer pasaje:

Pero si estáis en desventaja para los espectáculos, al menos estáis en una condición privilegiada para el oído, porque nunca os falta la alabanza, el más dulce de los sonidos. De hecho, todos aquellos que os rodean alaban todo lo que hacéis y decís. Y nunca oís lo más desagradable al oído, el reproche, puesto que nadie está dispuesto a hacer acusaciones a un tirano en su presencia (*Hierón* 1.14-15).

Simónides asume la perspectiva de los súbditos de un tirano, afirma sin medias tintas que nadie puede apartarse de la alabanza y aún menos se puede permitir el reproche en presencia del tirano. ¿En presencia del tirano? Esta afirmación deja abierta la posibilidad de que las personas se comporten de modo distinto en su ausencia, o que los pensamientos pronunciados sean distintos de los no expresados; el tirano no puede ver lo que pasa por la cabeza de otras personas: ante los pensamientos que se callan es como si estuviese ausente. La inferencia es legítima, pero es posible que sea solo nuestra, es posible que Jenofonte no haya pensado nada parecido al escribir la réplica de Simónides. Incluso en este caso, sin embargo, la atención a los detalles no resulta infructuosa, porque en la réplica sucesiva Jenofonte nos muestra cómo recibe el tirano la implicación:

A lo que Hierón respondió: ¿Qué satisfacción crees que obtiene un tirano de aquellos que no hablan mal, cuando sabe con certeza que todos los que callan albergan malos pensamientos contra él? ¿O qué alegría piensas que recibe de los que le elogian, cuando sospecha que lo elogian para adularlo? (*Hierón* 1.15).

En el segundo fragmento citado por Strauss, Simónides asume la perspectiva del tirano, es decir, la perspectiva de quien, ante todo, desea ser honrado con palabras y actitudes obsequiosas:

También vosotros, al parecer, y a pesar de los muchos inconvenientes de la tiranía de los que hablas, corréis a ella precipitadamente para ser honrados y para que todos os miren con admiración, se levanten de sus asientos y os cedan el paso, para que todos los presentes os honren siempre con palabras y actos. Eso, de hecho, es lo que los súbditos hacen por los tiranos y por todos los demás grandes personajes cada vez que los honran (*Hierón* 7.2).

De estos dos pasajes, Strauss deduce que Simónides ha reflexionado sobre la tiranía hasta el punto de no considerar sabio a quien habla a un tirano como se podría hablar a un igual y, en particular, de no considerar en modo alguno prudente el reproche abierto, que chocaría con el deseo fundamental del tirano: el apetito de honores.

Strauss propone que la conversación entre Hierón y Simónides tiene lugar bajo el signo de la mutua desconfianza. Decir que el diálogo entre dos personas está marcado por una desconfianza recíproca no significa, sin embargo, afirmar que se mienten mutuamente. Se pueden tener motivos concretos para decir ciertas cosas a cierta persona en cierto momento, y no mentir al decirlas. El hecho de que un tirano desconfíe del sabio con quien está hablando no implica en absoluto que el tirano diga lo contrario de lo que piensa. La desconfianza podría inducirlo a decir cosas ciertas pero de forma exagerada: en nuestro caso particular, Hierón menciona una serie de pesares ligados a su condición de tirano y, como le hace notar Simónides, no se entiende entonces por qué está tan apegado a la tiranía (cf. *Hierón* 7.12). ¿Está mintiendo? No, no necesariamente. Si estuviese mintiendo, en realidad, no tendría al final ningún motivo para pedir consejos. ¿Dice toda

²⁰ Además de los dos pasajes del *Hierón* (1.14-15; 7.2), Strauss se refiere a Platón (*Carta VII* 332 d6-7) y a Isócrates (*A Nicocles* 3-4). En el fragmento de la *Carta VII*, Platón cuenta que, junto a Dión, procuraba aconsejar a Dionisio. Tras haber aclarado de qué consejos se tratase añade: «No es que le dijéramos estas cosas abiertamente, lo que habría sido peligroso; se las decíamos veladamente, intentando hacerle entender con nuestros razonamientos que si un hombre sigue este camino, se salva a sí mismo y a sus súbditos, pero si toma otro rumbo acaba obteniendo el resultado contrario» (332 d 6-7).

la verdad? Probablemente no: si teme que Simónides pueda tramar algo contra él, le interesa presentarle la tiranía como nada envidiable.

Como hemos visto, Vegetti resume así la postura que Strauss, según él, atribuye a Simónides: «Evita de este modo hacer sentir a Hierón la propia superioridad; se disfraza, en suma, de necio y así no despierta la envidia del tirano». Ahora bien, si Strauss sostuviese que Simónides se disfraza de necio para no suscitar la envidia del tirano, Simónides resultaría en realidad poco astuto. El razonamiento de Strauss es el siguiente: Simónides quiere aconsejar a Hierón, pero, puesto que Hierón es un tirano, debe ponerlo en situación de pedir consejo él mismo, esto es, debe hacerle reflexionar sobre la propia condición para que se hagan explícitamente manifiestas las dificultades en las que se halla. Con este fin, Simónides asume la actitud de quien es menos sabio que Hierón, de quien necesita aprender de él.²¹ Pide pues a Hierón que le enseñe algo que el tirano sabe mejor que él:

Una vez, el poeta Simónides fue a ver al tirano Hierón. Cuando los dos tuvieron tiempo [para conversar], Simónides dijo: ¿Querías explicarme, Hierón, una cosa que probablemente sabes mejor que yo? (*Hierón* 1.1).

Solo cuando el tirano reconoce plenamente la propia infelicidad puede reconocer también que necesita consejo. Si Simónides se presentase como un necio, Hierón no tendría ningún interés en saber qué piensa, y no pediría a Simónides el consejo que este ya pretendía darle: Strauss, en realidad, no sostiene que Simónides quiera hacerse pasar por necio.

Vegetti, partiendo de la presunta obsesión de Strauss por la insinceridad de los autores que estudia, juzga su análisis como dominado por la finalidad de hacer decir a los autores y a sus personajes lo contrario de lo que explícitamente afirman, como se desprende también de la conclusión del ensayo:

Se puede tratar de salvar el «clásico» interpretando el texto de modo que se le haga decir lo contrario de lo que aparece en su superficie, y esta es la estrategia hermenéutica que propone Strauss: una estrategia destinada a encontrar amplio seguimiento sobre todo en los estudios platónicos contemporáneos.²²

Mi opinión es más bien que el análisis de Strauss no se basa en buscar contrarios, sino en la multiplicidad de sentidos del texto y en la complejidad de la relación entre verdad y falsedad que, en el caso de los tratos humanos, como también en el caso de los personajes del diálogo que examina, raramente admite una visión en blanco y negro. Podemos ser poco francos pero decir verdades. Imaginemos que somos alguien poderoso. Si no nos fiamos de alguien, si sabemos que no es estúpido, si creemos que tiene motivos para envidiarnos, si esta persona nos pregunta cuáles son los placeres del tipo de vida que llevamos, podemos decidir contestar a su pregunta de manera inteligente y precisa, tratando al mismo tiempo de aplacar su supuesta envidia. Respondiendo de manera inteligente y precisa, podríamos resaltar los aspectos de nuestra vida que efectivamente nos ocasionan muchos disgustos: la gente que nos rodea no nos admira en realidad, no nos podemos fiar de ellos, por eso no podemos viajar libremente,²³ etc. Lo que hemos dicho, en un principio movidos por el deseo de esquivar la envidia ajena, puede acabar por mostrarnos la condición de nuestra vida bajo un aspecto que antes no habíamos visto; si, mientras tanto, nuestro interlocutor hubiera llegado a ganarse al menos un poco de nuestra confianza, podrían entrarnos ganas de preguntarle qué haría si estuviese en nuestro lugar.

²¹ Strauss se pregunta cómo hace Simónides, al mostrarse como menos sabio que Hierón, para evitar que el tirano lo considere un necio; advierte después que Simónides, mostrando compartir con el vulgo la opinión de que la vida del tirano es mucho más placentera que la del ciudadano corriente (*Hierón* 1.8), deja al tirano la tarea de entender si también él se cuenta entre los que «pueden tramar algo» (*Hierón* 5.1).

²² M. VEGETTI, 'Da Ierone a Stalin', p. 201.

²³ Hierón afirma que los ciudadanos corrientes pueden viajar cuanto les plazca para ir a ver los mejores espectáculos. «Los tiranos por el contrario no participan en tales espectáculos, pues para ellos no es seguro ir donde no pueden ser más fuertes que los presentes. Ni tampoco es suficientemente seguro para ellos el confiar a otros lo que poseen en su casa y emprender un viaje, ya que temen verse privados del poder y al mismo tiempo no ser capaces de vengarse de quienes han cometido tal atropello», *Hierón* 1.12; cf. PLATÓN, *República*, 579 b-c: «¿No es [el tirano] el único ciudadano que, por más que sea de espíritu curioso, no puede viajar a ninguna parte ni visitar las cosas que atraen a los hombres libres? ¿No vive casi siempre escondido en su casa como una mujer, lleno de envidia hacia los demás ciudadanos si alguno va al extranjero y ve algo bueno?».

Imaginemos, al contrario, que queremos enseñar algo a una persona poderosa, pero tenemos motivos para suponer que esa persona no soportaría una crítica directa y se ofendería si le propusiésemos enseñarle algo. Podríamos decidir igualmente decir lo que queremos decirle, aunque recurriendo a ciertas precauciones. ¿Qué precauciones? Podríamos, por ejemplo, pedirle que nos enseñara algo que no sabemos: esa actitud no la molestaría, sino que, incluso, en cierto sentido, la honraría (desde el punto de vista del honor, quien enseña es superior a quien aprende). Podríamos también dar a entender que conocemos su afán de honores, y afirmar que, siendo el reproche lo contrario del rendir honores, nadie recriminaría a un poderoso en su presencia. Diciendo esto, le haríamos saber tres cosas: que no somos necios (pues comprendemos su deseo fundamental); que, comprendiendo ese deseo, lo secundamos, elogiando y no censurando (quien se pliega a los deseos ajenos se muestra inferior, y por ello en cierto sentido honra al otro), y que sin embargo las personas que alaban a los poderosos no necesariamente se comportan con el mismo obsequio cuando estos están ausentes. De esta manera contribuiríamos a ahondar una dolorosa herida en la imagen de sí mismo del poderoso, que así debería poder ver cada vez más claro lo amargo que es recibir elogios de quien no es libre de callar o de criticar.

Nada de todo lo anterior implica que se deba necesariamente decir lo contrario de lo que se piensa. Al hacer nuestra pregunta a la persona poderosa, o al elogiar su poder, podemos tener en mente un objetivo concreto, pero eso no significa que no tengamos ningún interés real en su respuesta, ni que nuestro elogio sea falso. La complejidad de la vida, y en particular lo complicado del diálogo entre desiguales en el *Hierón* de Jenofonte aflora —según Strauss con cierta claridad— solo si no pretendemos ya saber lo que el autor querría o debería decirnos, y si no partimos del presupuesto, ya refutado por Diótima en el *Banquete* de Platón, de que lo que no es bello ha de ser necesariamente feo, y de que quien no dice toda la verdad diga por eso mentiras.

Vegetti, como otros intérpretes, se centra en las tesis generales de Strauss. Coincido con él en que Strauss mostraba un interés fundamental en «revisar la confrontación, que pone en escena la relación entre el filósofo y el poder», pero creo que sería útil abordar esa confrontación sirviéndose precisamente de su «exceso de sutileza hermenéutica». Lo realmente importante en Strauss, en mi opinión, no es a qué conclusión ha llegado, al final, sobre el tirano en general, o sobre el sabio en general, sino qué nos puede hacer ver sobre ese tirano en particular, sobre ese sabio en particular, en su relación particular en un diálogo particular. Para entender de qué aspectos del texto extrae Strauss las afirmaciones generales que más nos sorprenden en un principio (y que al final podríamos no encontrar convincentes), hemos de ralentizar el paso, leer con cuidado sus notas y, sobre todo, considerar atentamente las referencias parentéticas a los textos. Esto nos permite apreciar más claramente las razones que llevaron a Strauss, en contra de la opinión de sus contemporáneos, a insistir sobre la refinada complejidad de la escritura de Jenofonte.