



UNA CARTA ABIERTA

WILLIAM H. F. ALTMAN

A propósito de su lectura de *Socrates and Alcibiades: Plato's Drama of Political Ambition and Philosophy* (2017) del profesor Ariel Helfer y de una conversación privada por correo electrónico, William H. F. Altman siguió el consejo de Helfer de publicar sus observaciones más importantes acerca de su libro, originalmente su tesis doctoral, en una carta abierta. Una carta abierta como esta, sobre un diálogo que goza de una reputación dudosa en el *corpus platonicum*, permite, de un modo más importante, una discusión abierta, jovial, pero con seriedad (como tratamos de llevar a cabo en el seminario *Los diálogos de la torre del Virrey*), que nos mostraría inevitablemente que Platón ha plantado en sus diálogos la semilla de la filosofía (cf. *Rivales* 134 e-135 a). Agradecemos al profesor Altman que nos haya permitido traducir este texto.

28 de febrero de 2018
Florianópolis, Brasil

Querido Ariel:

Tu respuesta amable y abierta a mi mensaje de correo electrónico el pasado 24 de febrero, combinada con tu sugerencia de que ponga mis pensamientos o preguntas principales por escrito mientras están todavía frescos en mi mente, me ha llevado a escribir esta carta. Primero de todo, he de advertirte que, desde hace algunos años, casi todo lo que he escrito, y desde luego todo lo que he escrito extensamente sobre filosofía, está destinado a ser publicado, y puesto que las reflexiones que ha inspirado tu libro pueden ser de algún tipo de interés general para los estudiantes de Platón que llegan a sus escritos en el contexto de la tradición fundada por Strauss, he imaginado frecuente y repetidamente –θαμά en *Protágoras* 309 b9– esta carta como una carta abierta. Pero también es profundamente personal, inspirada de este modo por ti solamente, y no principalmente por tu proximidad a la tradición straussiana en el sentido institucional que explicas en p. 221 (todas las paginaciones, como esta, son referencias a tu libro),¹ sino más bien por tu distanciamiento de esa tradición en un sentido espiritual.

¹ ARIEL HELFER, *Socrates and Alcibiades: Plato's Drama of Political Ambition and Philosophy*, University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 2017.

La señal de ese distanciamiento está en lo que escribes en p. 185: “al tratar la valentía como si su nobleza pudiera estar sencillamente separada de la muerte y las heridas, Sócrates distorsiona gravemente la idea misma de lo noble”. Lo que brilla para mí en esta frase es que, sin importar cuán inadvertidamente, has confirmado la supuesta “Teoría de las Ideas” de Platón (pese a p. 203n25), algo que ni el propio Strauss ni ningún verdadero straussiano haría jamás. Porque te has centrado apropiadamente en lo que llamas, sin importar cuán inapropiadamente en mi opinión, “la crítica socrática del sacrificio noble” (p. 185; cf. 4-5, 51-52, 61, 82-3, 114, 118, 125, 131, 141, 145, 166, 176, 179, 184-5 y 188), has descubierto en el texto lo que creo que el propio Platón quería que descubriésemos todos: la Idea de la Belleza. Y cuando te refieres al papel que la “sofística de Sócrates” desempeña para esconder el hecho de que “lo noble puede exigir la muerte o heridas a uno mismo” (p. 185), has entrado en un mundo en que Platón, no Strauss, reina como supremo. En tu libro, lo que el “lector atento” –i. e., el straussiano común y corriente que ilumina repetida e inevitablemente una “enseñanza” inmoral y estrictamente de interés propio, oculta de acuerdo con lo que Strauss llamó “filosofía política”– atraviesa ya no es un moralismo meramente *exotérico* sobre la superficie del texto (pp. 85 y 93). Al comprender que “la crítica socrática del sacrificio noble” depende de una aplicación fácilmente detectable de la “sofística de Sócrates” y de que Sócrates, por tanto, “*distorsiona* la idea misma de lo noble”, has atravesado la inmoralidad superficial del texto y, dado el hecho de que lo has hecho en la versión publicada de una disertación que Thomas Pangle ha supervisado, tu libro marca un punto de inflexión en la recepción straussiana de Platón.

Considera la afirmación de Diotima en el *Banquete* de que Alcestis, Aquiles y Codro se sacrificaron por el bien de su fama inmortal (*Banquete* 208 d2-e1). Esto también es una negación exotérica del “sacrificio noble”. Platón nos ayuda a descubrir por nosotros mismos que la motivación basada en el interés propio que Diotima atribuye a este trío distorsiona “la idea misma de lo noble” de tres formas: (1) al introducir un relato más noble de Alcestis y Aquiles en el discurso de Fedro (*Banquete* 179 b4-d2), yuxtapone explícitamente los dos relatos (cf. *ὑπεραποθνήσκειν* en *Banquete* 179 b4, 180 a1, 207 b4 y 208 d2) y, por tanto, nos obliga a nosotros, sus lectores, a decidir qué relato está más cerca de la realidad; (2) al prologar esta fase del discurso de Diotima con las palabras de Sócrates que la comparan con “los sofistas más completos” (*Banquete* 208 c1); y (3) al presentar la “afirmación” crucial de Diotima en forma de pregunta dirigida a Sócrates y, de este modo, se trata de una pregunta que Platón nos plantea a nosotros (*Banquete* 208 d2-6). Considero estos tres puntos pistas, indicadores o provocaciones que nos ayudan a descubrir por nosotros mismos lo mismo que has descubierto en el *Alcíbiades Mayor*, i. e., “la idea misma de lo noble”. Podemos descubrir la Idea de la Belleza –por darle el nombre apropiadamente platónico– antes incluso de vislumbrarlo en el peldaño más elevado de la escalera de Diotima (*Banquete* 210 d3-211 b5), ya que, en sus peldaños más bajos, Platón (a través de Sócrates y Diotima) está distorsionándola *deliberadamente* y lo hace por nosotros, sus lectores. Pero, porque la distorsión implicada es deliberada por parte de Platón, no es útil entenderla como “la crítica socrática del sacrificio noble”.

Según tu explicación de lo último, planteas una cuestión extremadamente importante sobre “el papel de lo vergonzoso en el argumento” (p. 51) y tanteas un ejemplo importante de una distorsión deliberada cuando escribes en la misma página: “esto querría decir que morir, aunque sea por salvar a un amigo en la guerra, es *vergonzoso*”. También querría decir que lo verdaderamente vergonzoso –i. e., escapar y abandonar a nuestros amigos en aras de salvar nuestra propia vida– es *noble*. Debajo de la superficie del texto, pues, descubres una verdad importante: “la aparente bondad

de la nobleza surge paradójicamente de su maldad o, más bien, de lo que es malo *para nosotros mismos*” (p. 51; el énfasis es mío), y haces una distinción crucial cuando escribes (pp. 51-52):

La paradoja de lo noble consiste en que lo noble es, de alguna manera, bueno para nosotros mismos porque requiere que abandonemos o sacrifiquemos [1] el bien propio en aras de un [2] bien que no es el nuestro.

He enumerado estos dos bienes diferentes porque la busca decidida de [1] –i. e., “el bien propio” en la forma de εὐδαιμονία o el “que nos vaya bien [εὖ πράττειν]” (cf. *Eutidemo* 280 b6)– asimilaría a Platón en Aristóteles al convertirlos en eudaimonistas, mientras que la voluntad de “que abandonemos o sacrifiquemos el bien propio en aras de un bien que no es el nuestro” es lo que hace de Platón un platónico: al contrario del “bien propio”, [2] apunta a la Idea del Bien, i. e., “un bien que no es el nuestro” que puede motivar el tipo de “sacrificio noble” imaginado en el retorno del filósofo a la Caverna.

Mi respuesta a lo que escribes a continuación –empezando por el principio de la página 52– tiene como contexto la intersección de la hermenéutica, de Platón y del platonismo. Con respecto a la primera, te centras en Alcibíades en lugar del lector cuando continúas:

Pero Sócrates deja prácticamente todo esto sin decir, dejando claro solo que Alcibíades entiende que lo noble es bueno y llegando incluso a sugerir que cualquier maldad hacia uno mismo, cualquier sacrificio, se opone completamente a lo noble. Que Alcibíades esté débilmente de acuerdo con la conclusión no es del todo sorprendente: se ve obligado a admitir que cree que lo noble es bueno y, sin embargo, algo en la presentación de Sócrates debe parecerle [énfasis mío] extrañamente fuera de sintonía con su experiencia.

He puesto la cursiva en “le” por sus implicaciones hermenéuticas: la cuestión de cómo responde el personaje de Alcibíades es menos importante que cómo respondamos nosotros, los lectores que Platón había previsto. Si “Alcibíades está débilmente de acuerdo”, es el lector quien debe estar muy en desacuerdo y cuando escribes en la página anterior que “Sócrates esconde una importante implicación lógica del argumento” (p. 51), la pregunta relevante es: ¿a quién? Ni a ti, Ariel, ni a mí, pues tal como tú dices (también en p. 51; el énfasis es mío): “distorsiona fundamentalmente *nuestra* experiencia de lo noble”.

Así que, antes de que continúe con un análisis de lo que escribes en la p. 52, quiero llamar la atención a un pasaje anterior (en la p. 41) que revela el énfasis hermenéutico que estoy tratando de ilustrar:

Parece que la escritura de Platón pretende mantener una lógica y un significado internos claros en el diálogo y [1] proporcionar al lector elementos de reflexión que los interlocutores de Sócrates no tienen tiempo de digerir. O tal vez [2] Sócrates esté plantando sugerencias e insinuaciones en forma de semillas en la mente de Alcibíades para que ciertas preguntas surjan naturalmente a medida que Alcibíades reflexione más tarde sobre la conversación. Si es así, podemos preguntarnos si algunas de las ideas [1] que hemos extraído sobre el carácter de la justicia a partir de esta conversación son [2] las que Sócrates ayuda a Alcibíades a elaborar en conversaciones posteriores, [3] las que tienen lugar fuera del campo visual de las conversaciones representadas en los diálogos de Platón.

Este pasaje ilustra nuestra diferencia con respecto a la hermenéutica: he usado [1] para remarcar un diálogo extratextual entre el lector y Platón, tomando tu “nosotros” como tú, i. e., el lector atento de los textos de Platón. Solo el lector que se da cuenta del modo

como la “sofística de Sócrates”, al esconder torpemente o, más bien, distorsionar, “la idea misma de lo noble”, realmente se convierte en “alimento para el pensamiento que los interlocutores de Sócrates no tienen tiempo de digerir”. En esta pareja, formada por Platón y el lector hambriento, se demarca mi preferencia por el tipo de enfoque hermenéutico sobre los diálogos, un enfoque del que no solo eres completamente consciente –como demuestra este pasaje–, sino que practicas hábilmente a lo largo de tu primer libro.

Pero como este pasaje demuestra también, hay otro enfoque hermenéutico y he usado [2] para remarcarlo. Antes de escribirlo en relación con [1], permíteme que explique por qué he añadido [3]. Para aplicar las nociones derivadas de [1] –i. e., su diálogo como lector con el texto– a [2], i. e., la relación entre dos de los personajes de Platón o, más bien, cómo uno de esos personajes, en este caso Alcibíades, puede llegar poco a poco a comprender más de lo que el otro ha dicho, te ves obligado a postular [3] la existencia de otros diálogos inéditos entre esos personajes. Sin negar que Platón es perfectamente capaz de llamar nuestra atención sobre conversaciones inaudibles (*Protágoras* 314 c5-7 y 316 a6; cf. *Eutidemo* 280 b1-2), creo que tu recurso a [3] aquí –especialmente porque, aparte de las pp. 144-46, excluyes el *Protágoras* de tu consideración (más sobre esto a continuación)– surge de una valoración injustificada a favor de [2] con respecto a [1]. Con esto quiero decir que, con su diálogo inaudible, Platón quiere que nos preocupemos por [1], i. e., el diálogo entre sus lectores y él y que cuando uno de esos lectores –especialmente un lector astuto como tú– enfatiza demasiado el diálogo entre, e. g., Sócrates y Alcibíades, no es casualidad que solo puedas superar las limitaciones hermenéuticas de [2] mediante la invención de diálogos imaginarios de acuerdo con [3].

Aparte de la analogía entre [3] y el enfoque hermenéutico de la Escuela de Tubinga –es conocido que esta oye lo que quiere oír de lo que cualquiera de los personajes de Platón está diciendo en realidad–, espero persuadirte, partiendo de tu prometedor comienzo con *Socrates and Alcibiades*, de que des más énfasis a [1] y menos a [2]. Tanto en un sentido lógico como experiencial, [1] es necesariamente anterior a [2] en cualquier caso: estás leyendo a Platón en un esfuerzo por comprender mejor “la presentación que hace Platón de Sócrates y Alcibíades” (p. 144). Pero considera el uso de esta frase en contexto:

El *Protágoras* es un diálogo complejo, filosóficamente rico y largo en que Alcibíades es, en su mayor parte, un observador callado. Esto significa que un entendimiento apropiado del lugar del *Protágoras* en la presentación que Platón hace de Sócrates y Alcibíades requiere una interpretación completa de ese diálogo en la que consideremos en todo momento cómo es probable que Alcibíades se vea afectado por la discusión, una tarea que nos desvía demasiado como para llevarla a cabo aquí.

En primer lugar, no estoy seguro de que tu proyecto no requiriese que llevaras esta tarea a cabo, pero, aunque no lo necesitara, estoy convencido de que tu decisión de no hacerlo –y, por tanto, el motivo de que creas que “nos desvía demasiado como para llevarla a cabo aquí”– es inseparable de tu insistencia de que el *Protágoras* no tiene lugar antes del *Alcibíades Mayor*, el área segunda y central de nuestra amistosa disputa.

Por el momento, sin embargo, este pasaje ilustra la diferencia hermenéutica preliminar entre nosotros: realmente te “desviaría demasiado” a ti o a cualquier otro lector serio de Platón el intento de llevar a cabo una “interpretación completa de ese diálogo en la que consideremos en todo momento cómo es probable que Alcibíades se vea afectado por la discusión” que escucha en el *Protágoras* y, si hubieses insertado “tras una mayor reflexión” entre “afectado” y “por la discusión”, entonces tu excesivo

compromiso con [2] habría dado espacio una vez más a [3]. Mi respuesta es que este enfoque, al subordinar [1] a [2], constituiría una aproximación equivocada a este “diálogo complejo, filosóficamente rico y largo”. Y para esbozar de antemano la intersección entre la hermenéutica –en la que privilegia [1] sobre [2] y reemplaza [3], que es excesivamente especulativo y del que se abusa fácilmente, por el diálogo necesario y necesariamente extratextual entre Platón y el lector– y lo que llamaré “la prioridad de *Protágoras*”, está la explicación de la valentía con la que termina este diálogo, que ofrece realmente lo que no ofrece *Alcibíades Mayor*: “una crítica socrática de la valentía” que omite por completo mencionar el tipo de valentía que soporta las heridas y la muerte en aras de acudir en ayuda de los amigos, i. e., “la idea misma de lo noble”.

Por tanto, no es solo “la creencia de Alcibíades en la bondad y la ventaja de un sacrificio noble o valiente” lo que se ve socavado en el *Protágoras* por “la reflexión sobre el caso de la valentía en particular, especialmente en su forma como ciencia de medición del placer y el dolor”. (p. 145): son, ante todo, las creencias del lector sobre este tipo de cosas las que se cuestionan. Si, como dices, “el argumento principal que plantea Sócrates en el *Protágoras* [...] socava por completo su intento de enseñar la virtud a Alcibíades”, también ocurre con el dilema con el que ensarta al joven en *Alcibíades Mayor*: solo en el *Menón*, en el que se retomará la cuestión de cómo puede enseñarse la virtud, una pedagogía basada en el recuerdo proporcionará un tercer término medio y propiamente platónico entre (1) recibir enseñanza de un maestro y (2) descubrirlo por uno mismo (*Alcibíades Mayor* 106 d4-6). Lo que llamas “la crítica socrática de la valentía” en *Alcibíades Mayor* está tan obviamente basada en “la sofística de Sócrates” que le permite ver a un lector atento como tú “la idea misma de lo noble” *tal y como se esconde reveladoramente* y, como resultado, un lector así está mucho más cerca de la verdad que el que solo ha leído el *Protágoras* y, por tanto, no ha oído todavía a Sócrates conversar con Alcibíades por primera vez.

Una vez quitadas estas observaciones de en medio, es posible volver ahora a la p. 52, en la que dedicas un párrafo a validar tu afirmación de que en *Alcibíades Mayor* 116 b2-13, Sócrates “se desvía [...] independientemente de la refutación anterior”, en la que la supuesta “independencia de estas conclusiones de la refutación anterior” te permite caracterizar el pasaje como “esta digresión”. Es difícil para mí ver por qué lo consideras así: es una parte integral de la prueba de Sócrates de que hacer las cosas justas –incluyendo las nobles, que pueden llevar a heridas y la muerte– es ventajoso. Mi sospecha es que cuando descubriste las implicaciones de *αισχρόν* en *Alcibíades Mayor* 116 a4 y viste “la vida como un bien” negando tácitamente “la valentía de la abnegación como algo noble” en 116 a10-11, creíste haber descubierto el núcleo de la “sofística de Sócrates” y por tanto interpretaste las palabras *ἔτι τοῖνυν καὶ ὧδε σκέψαι* en 116 b2 simplemente como introductorias a una digresión en lugar de una parte necesaria del argumento. En respuesta, señalaría que la expresión *καλῶς πράττει* en 116 b2 se refiere inequívocamente a “la valentía de la abnegación como algo noble”, mientras que *εὖ πράττει* en 116 b3 se refiere ambiguamente tanto a *καλῶς πράττει* –con el que equivala en 116 b2-3– y a “que nos vaya bien” y, así, a ser felices en la adquisición de cosas buenas. Al utilizar el resbaladizo y ambiguo “hacer lo bueno” para reemplazar o glosar “hacer lo noble”, Platón nos da el ejemplo más fácilmente identificable de la “sofística de Sócrates” en un pasaje que ya nos ha introducido a “la idea misma de lo noble”, i. e., que *καλῶς πράττειν* se refiere a actuar de acuerdo con el tipo de *ἀνδρεία* que, como *βοήθεια* abnegada, es *καλή* (*Alcibíades Mayor* 115b1-8).

De este modo, la llamada digresión que empieza con *ἔτι τοῖνυν καὶ ὧδε σκέψαι* en 116 b2 (por utilizar tus palabras) “pretende tanto mantener una lógica y significado claros e internos al diálogo [lo que constituye una parte integral del argumento que

empieza en 115 a1 y termina en 116 d6] como proporcionar al lector un alimento para el pensamiento que los interlocutores de Sócrates no tienen tiempo de digerir” (p. 41). Si Alcibiades reconoce o no el uso falaz de εἰς πράττειν aquí –y mucho menos si lo hará o no en algún momento posterior, en alguna otra conversación imaginaria o meditación personal– no es el tipo de problema que Platón pretendía que nosotros persiguiéramos: quiere que *tú* reconozcas esta falacia fácilmente reconocible y frecuentemente repetida² y, por tanto, puedas vislumbrar “la idea misma de lo noble” que el uso de la falacia niega o esconde deliberada y provocativamente. Como si quisiera señalar la importancia de su falacia, Platón nos la recuerda en *Alcibiades Mayor* 134 e1-2, y sobre este pasaje, Nick Denyer proporciona una valiosa nota en su comentario.³ No menos importante es, sin embargo, que Platón ya nos haya alertado del poder de εἰς πράττειν en *Protágoras* (333 d7-8 y 344 e7-345 a4). Por segunda vez, entonces, tu insistencia de que “el *Alcibiades* tiene lugar antes del *Protágoras*” (p. 144) te ha llevado a otros errores: el pasaje que empieza en *Alcibiades* 116 b2 no es una digresión, “un desvío”, y de ninguna manera se desarrolla “independientemente de la refutación anterior” (p. 52). lo que te lleva a considerar ilegítimamente que una explicación de “cómo es probable que Alcibiades esté afectado por la discusión” de la que es testigo en *Protágoras* sea “una tarea que nos extravía demasiado como para llevarla a cabo aquí” (p. 144) una vez, esto sí, reconocamos que *Alcibiades Mayor*, *Alcibiades Menor* y *Banquete* revelan que ya lo estaba o, mejor dicho, *ya se había visto* afectado por ella.

Esto, entonces, me lleva al corazón del tema: un argumento de la prioridad del *Protágoras*. Una de las muchas cosas que he aprendido de tu libro es que el discurso de Alcibiades en el *Banquete* refuerza el caso que quiero defender. Al refutar en presencia de Alcibiades al más sabio entre los hombres (*Protágoras* 309 c11-d2), Sócrates captura la atención del joven y, por tanto, cuando señalas correctamente en p. 165 que “Alcibiades dice que solo después de haberle movido con fuerza el deseo de obtener la sabiduría socrática, ideó un plan para obtenerla por medio de su belleza juvenil y que, entonces, por primera vez, dispuso estar a solas con Sócrates despidiendo a su acompañante (216 e5-217 b1)”, estás dejando espacio para mi afirmación de que la conversación que Sócrates describe en el *Protágoras* le motivó de este modo y por buenas razones. En este sentido, tu descripción (en la misma página) de *Banquete* 217 b3-7 se aplica a la conversación que surge del “deseo” del joven “de obtener la sabiduría socrática”, i. e., la conversación *subsiguiente* que presenciamos en el *Alcibiades Mayor*: “Alcibiades esperaba que Sócrates conversara con él como un amante con un amado, pero en cambio conversó simplemente ‘como había sido su costumbre’ (*eiōthei*) y se fue después de haber pasado el día juntos”. Examinaré con cierta atención lo que escribes a continuación.

Ahora bien, en el *Alcibiades Mayor*, los dos hombres están solos (118 a5), pero Sócrates dice que hasta entonces no había hablado con Alcibiades (103 a1-4, 106 a2-3).

² La explicación clásica de “la ambigüedad conveniente” (p. 335) le pertenece a E. R. DODDS, *Plato: Gorgias: A revised Text with Introduction and Commentary*, Clarendon Press, Oxford, 1959, pp. 335-36, que llega a su clímax cuando dice: “no es fácil suponer aquí que [sc. *Gorgias* 507 c3-5] y en los pasajes que acabamos de citar [*Alcibiades Mayor* 116 b, *Cármides* 172 a1 y *República* 353 e-354 a] Platón no fuera consciente de lo que estaba haciendo (cf. T. G. TUCKEY, *Plato's Charmides*, p. 74 ss.)”. Véase también I. M. CROMBIE, *An Examination of Plato's Doctrines*, 2 vols., Routledge and Kaegan Paul, Londres, 1963, 1. 236: “[sc. Platón] usa frecuentemente argumentos que son falaces si el doble sentido [sc. de εἰς πράττειν] se interpreta seriamente y estoy seguro de que lo hace deliberadamente”.

³ *Alcibiades*, *Plato*, ed. de Nicholas Denyer, Cambridge University Press, Reino Unido y Nueva York, 2001, pp. 241-43.

Eres consciente, como demuestra una de las dos referencias que citas en p. 208n47,⁴ de que se ha interpretado a menudo,⁵ apropiadamente en mi opinión, el hecho de que, en realidad, Sócrates y Alcibiades no conversan en el *Protágoras* –en el que ambos hacen referencia al otro en tercera persona (cf. *Protágoras* 320 a4 y 336 b9-d5)– como una indicación de la prioridad del *Protágoras*, especialmente porque Platón podría muy fácilmente haber resuelto la cuestión a tu favor al representar en ella cualquier conversación entre ellos, por breve que fuera, o incluso un único comentario en segunda persona dirigido por cualquiera de ellos al otro. Pero desde el comienzo del *Protágoras*, Platón utiliza a un camarada anónimo para dejar en claro que Sócrates ya ha iniciado su costumbre de ir a la caza de Alcibiades (*Protágoras* 309 a1-2) y el comienzo de *Alcibiades Mayor* confirma que, aunque los dos no han conversado todavía, Sócrates, desde hace mucho tiempo, se ha comportado de una manera consistente con lo que aprendemos en el marco del *Protágoras*. Tu comentario al respecto dice:

Es cierto que Sócrates se presenta a sí mismo como un amante solo para involucrar a Alcibiades en una serie de intercambios dialécticos no eróticos, pero característicamente socráticos. (p. 165)

Tu afirmación de que “Sócrates se presenta a sí mismo como un amante solo para involucrar a Alcibiades” indica por tercera vez que tu colocación del *Protágoras* después del *Alcibiades* te causa problemas de interpretación: cuando en *Alcibiades Mayor* y *Alcibiades Menor* nos encontramos con “una serie de intercambios dialécticos no eróticos, pero característicamente socráticos” después de haber sido ya testigos del modo como un amigo hace referencia a Sócrates como cazador habitual de la época de florecimiento de un joven hermoso (*Protágoras* 309 a3; cf. 316 a4-5), descrita, de acuerdo con la convención homérica, como el objeto paradigmático de la pederastia homoerótica (*Protágoras* 309 a2-b2). La gran revelación en el discurso de Alcibiades en el *Banquete* que te resulta tan anticlimática (pp. 151, 153-4, 161-2 y 165-6) –i. e., que, a pesar de los mejores esfuerzos del joven, Sócrates se negó a tener relaciones sexuales con él (*Banquete* 219 c2-c2)– se vuelve menos decepcionante de lo que te parece (p. 162). Aunque no enfatizas la conexión entre *Protágoras* y *Banquete* con respecto a sus *dramatis personae*, eres claramente consciente de que existe (p. 149-50 y 163) y, al abrir la posibilidad de que Sócrates sea un ἐραστής convencional en

⁴ Dada la composición de tu tribunal, así como el straussianismo puro y radical de su autor, me sorprendió mucho que no te aconsejaron o incluso obligaran a citar a LAURENCE LAMPERT, *How Philosophy Became Socratic: A Study of Plato's Protagoras, Charmides, and Republic*, University of Chicago Press, 2010; además de los párrafos 141 a 44, la “Parte I” de este libro es relevante en general para su proyecto. Para el punto específico planteado en el texto, véase p. 129n149.

⁵ Siguiendo la sugerencia en LAMPERT, *How Philosophy Became Socratic*, p. 36, ROBERT C. BARTLETT, *Sophistry and Political Philosophy: Protagoras' Challenge to Socrates*, University of Chicago Press, 2015, afirma en p. 226n4 que ἡμεῖς οὖν ὡς εἰσήλομεν en *Protágoras* 316 a6 incluye a Critias y Alcibiades, proporcionándole así a Sócrates y Alcibiades la oportunidad de conversar gracias al participio διατρέξαντες en 316 a6. Ante esto, nótese que (1) ἡμεῖς μὲν ἄρτι εἰσεληλύθεμεν se refiere solo a Sócrates e Hipócrates; (2) el uso siguiente de ἡμεῖς –en la forma de genitivo ἡμῶν en 316 a3– se refiere del mismo modo solo a Sócrates e Hipócrates; y (3) Platón utiliza un verbo separado (ἐπεισηλόθων) para describir la subsiguiente entrada de Critias y Alcibiades en 316 a4. Como resultado, los usos anteriores tanto de ἡμεῖς como de εἰσήλομεν se han referido únicamente a Sócrates e Hipócrates; esto debilita el argumento de Bartlett que considera que esas palabras incluyen a Critias y Alcibiades en 316 a6. Sin embargo, lo decisivo es el hecho de que los siguientes dos verbos en primera persona del plural que siguen (προσημῶν en 316 a7 y ἦλομεν en 316 b1) tienen ἐγώ τε καὶ Ἰπποκράτης οὗτος como sujeto (316 b1-2). Más interesante es el hecho de que, dado que Hipócrates y Sócrates ya completaron su anterior conversación inaudible (314 c4-7), lo que probablemente crea la necesidad de alargar su discusión un poco más es la llegada de Alcibiades (central para las preocupaciones de Sócrates, según nos informa el marco) en 316 a6.

el diálogo anterior solo para cerrarla en el posterior –de hecho, en el último de una serie de cuatro diálogos– Platón oculta al lector del *Alcibiades Mayor* y *Alcibiades Menor*, en aras del efecto dramático, la evidencia que te lleva a afirmar que “Sócrates se presenta a sí mismo como un amante solo para involucrar a Alcibiades”.

De hecho, en la revelación del *Banquete* de esta evidencia se combina un efecto dramático con un contenido filosófico, ya que el discurso de Alcibiades en el *Banquete* confirma el tipo de “amor platónico” incorpóreo que Sócrates hace que Diotima describa, al mismo tiempo que demuestra aquello de lo que no podíamos estar absolutamente seguros en el *Alcibiades Mayor* y *Alcibiades Menor*: que no hubo ni habrá una dimensión sexual en la relación entre Sócrates y Alcibiades. Por ejemplo, el desenlace del *Alcibiades Mayor* (135 d7-10) representa la misma inversión de los papeles que Alcibiades describe en términos explícitamente sexuales en el *Banquete* (217 c7-8) y, dado que esta inversión se sigue de un pasaje que justifica la esclavitud del joven (*Alcibiades Mayor* 135 b8-c13), el hecho de que Pausanias haya justificado una pederastia explícitamente sexual en relación tanto con la virtud como con la esclavitud (*Banquete* 184 b6-c7; cf. *Eutidemo* 282 b4-c1) indica hasta qué punto Platón mantiene lúdicamente abierta la posibilidad, introducida en el marco del *Protágoras*, de que Sócrates está cazando los favores sexuales del joven. De hecho, estás en una posición particularmente pobre para negar esta tensión sexual dada tu lectura (a la que naturalmente volveré) del pasaje de *Alcibiades Mayor* que nos prepara para la revelación asexual en el *Banquete*: que solo Sócrates es un verdadero amante de Alcibiades porque el joven –como cualquier otro hombre– no es su cuerpo sino su alma (*Alcibiades Mayor* 129 e9-130 a1). Y, para darle al *Alcibiades Menor* un lugar en este excitante drama antes de volver a sus comentarios de p. 165, considera lo que Alcibiades quiere decir con εἶτε ἄλλο τι en *Alcibiades Menor* 150 e5 y, de hecho, en 150 e15-8 en conjunto, lo que fácilmente podría tomarse como una alusión coqueta a quitarse la ropa (*Banquete* 219 b5-c2; cf. 217 b7-c4) o hacer cualquier otra cosa que pudiera gratificar a Sócrates, en relación con lo que dice el propio Sócrates en *Alcibiades Menor* 151 b4-5.

Pero el relato del *Banquete* da la impresión de que Alcibiades [1] había tenido tales conversaciones con Sócrates antes, [2] había llegado a conocer su modo habitual de discurso, [3] había obtenido una visión reveladora del verdadero Sócrates bajo la fachada irónica y [4] luego había despedido a su cuidador con la esperanza de iniciar una conversación más íntima y romántica. (p. 165)

Con respecto a [1], no hay ninguna buena razón para dudar de lo que el comienzo de *Alcibiades Mayor* deja muy claro: que no hubo conversaciones de este tipo entre Sócrates y Alcibiades antes de la que Platón describe en ese diálogo. La evidencia para dudar sobre este punto se basa en [2], pero cuando colocamos las travesuras socráticas que Alcibiades presencia en *Protágoras* antes del *Alcibiades Mayor*, obtenemos una prueba suficiente de que ha “llegado a conocer su [sc. de Sócrates] modo habitual de discurso” y que no había necesidad de que “hubiera tenido tales conversaciones con Sócrates antes”. En cuanto a [3], las travesuras de Sócrates en el *Protágoras* –especialmente la forma como utiliza una interpretación sofística y tendenciosa del poema de Simónides para hacerle a Protágoras lo que Sócrates afirma que Simónides está haciéndole a Pitaco (*Protágoras* 343 b3-c5)– son suficientes para justificar que encontremos al “verdadero Sócrates bajo la fachada irónica”, aunque yo interpretaría las palabras de Alcibiades en *Banquete* 216 e5-217 a2 como referencia al *Alcibiades Mayor*, en lugar de al *Protágoras*, una opinión que apoya la comparación entre *Alcibiades Menor* 150 e6-7 y *Banquete* 217 a1-6. Por tanto, ubicaría la escena de seducción que Alcibiades describe en el *Banquete* después del *Protágoras*, *Alcibiades*

Mayor y *Alcibíades Menor* y [4] entre *Protágoras* y *Alcibíades Mayor*. Pero la siguiente frase es la crucial, y aquí nuevamente debo utilizar corchetes para distinguir las afirmaciones acertadas de las que considero problemáticas:

Asimismo, [1] es cierto que Alcibíades dice al principio de la conversación que había estado a punto de preguntar cuál era el objetivo de Sócrates (104 c7-d5; cf. *Banquete* 217c4-6), pero [2] el diálogo en conjunto [sc. *Alcibíades Mayor*] contiene claramente su primera exposición real al pensamiento socrático: [3] su asombro inicial ante la extrañeza de Sócrates (106 a2-3) no debe confundirse con [4] la atracción erótica que comienza a sentir al final de la conversación. (135 e1-5).

Esta vez trabajaré en sentido inverso: no importa cuán natural pueda resultar [4] cuando leemos el *Alcibíades Mayor* por primera vez, porque al releerlo a la luz del *Banquete*, se produce una imagen consistente que cierra la brecha entre [3] y [4]: Alcibíades inicia una conversación íntima con Sócrates porque esperaba que se comportara como lo haría un ἐραστής convencional y, de este modo, aprendemos que lo que parece sencillamente comenzar al final del *Alcibíades Mayor* –i. e., tu [4]– es la condición de posibilidad de la conversación en conjunto. Aunque Platón nos ocultará una declaración clara de las intenciones eróticas de Alcibíades hasta alcanzar el *Banquete*, un *Protágoras* anterior es suficiente para ilustrarnos acerca del “asombro inicial ante la extrañeza de Sócrates”, si bien no obtendremos pruebas de que te equivocas al insistir en que [3] “no debe confundirse” con [4] hasta que llegemos al *Banquete*. Pero no necesitamos esperar tanto para obtener pruebas de que estás equivocado con respecto a [2]. Si hemos leído el *Protágoras* antes que el *Alcibíades Mayor* y, por tanto, entendemos que la conversación que describe tuvo lugar antes de la primera conversación entre Sócrates y Alcibíades, tendremos buenas razones para dudar de que el *Alcibíades Mayor*, en lugar de *Protágoras*, “contiene claramente su primera exposición real al pensamiento socrático”. Y, precisamente porque *Protágoras* es “un diálogo complejo, filosóficamente rico y largo”, hay más que suficiente para provocar tu [1].

Aunque me siento tentado a tratar el párrafo siguiente (pp. 165-66) de la misma manera que el que acabo de considerar, me limitaré a su primera oración y a sus tres oraciones finales, comenzando por la primera:

El *Banquete* sugiere que la primera conversación privada de Alcibíades con Sócrates siguió a varias conversaciones no privadas en las que Alcibíades quedó profundamente intrigado por la sabiduría socrática, mientras que Alcibíades sugiere que su primera conversación fue privada y que a Alcibíades le intrigaba Sócrates, pero se sentía todavía bastante inseguro de qué tipo de cosas podría tener que decir. (p. 165-66)

La prioridad del *Protágoras* reconcilia la diferencia que introduces aquí y desarrollas más adelante en medio del párrafo: Platón reúne a Sócrates y Alcibíades en un único encuentro público en el que, aunque no conversan entre ellos, no deja lugar a dudas de que Alcibíades tenía una buena razón para sentirse “profundamente intrigado por la sabiduría socrática”. Posteriormente, motivado por la confusa combinación de “asombro inicial” y “atracción erótica” que tanto le fascinaba, planificó su primera conversación con Sócrates. Al pasar por alto esta posibilidad al principio del párrafo, te parece que las cosas, que un *Protágoras* anterior explicaría, son “sospechosas” a la mitad:

En definitiva, hay algo sospechoso en el relato de Alcibíades sobre los orígenes de su relación con Sócrates. Omite detalles cruciales que hemos aprendido del *Alcibíades Mayor*, por ejemplo, que Sócrates lo siguió día y noche durante su infancia y

adolescencia (106 e8-9) y que Sócrates se presentó a sí mismo como un amante pederasta convencional. Y por repetir el hecho crucial, el *Banquete* no hace ninguna mención a la refutación central del Alcibiades [sc. 'la crítica socrática del sacrificio noble'] o cualquier refutación parecida. (p. 166)

Sobre esto haré dos observaciones: la primera, los detalles que Alcibiades omite son los que Platón nos ha confirmado dos veces, una en el marco del *Protágoras* y otra en el *Alcibiades Mayor* y, por tanto, lo que nos ha hecho sospechar desde el principio –i. e., que, dado que “Sócrates le siguió día y noche durante su infancia y adolescencia [...] y se presentó a sí mismo como un amante pederasta convencional”, la relación debió, en algún momento después del *Alcibiades Mayor* y *Alcibiades Menor*, haberse vuelto sexual– no llega nunca a realizarse. En cuanto a la segunda, necesitaría todo el libro que estoy empezando a escribir para abordar la afirmación que has hecho en tu última oración, pero dado que el *Banquete* contiene más discursos que el de Alcibiades, es suficiente decir por ahora que hemos de buscar la conexión temática, que encontraremos tarde o temprano, entre “la refutación central del *Alcibiades Mayor*” y el *Banquete* en la intersección de (1) los motivos de Alceste y Aquiles en los discursos de Fedro y Sócrates; (2) la revelación de “la idea misma de lo noble” en la culminación del último (*Banquete* 211 d1-e4); y (3) el carácter problemático de la relación entre lo bello y el bien en la parte anterior de ese mismo discurso (*Banquete* 204 d4-205 a4; cf. 205 a1 y *Alcibiades Mayor* 116 b7).

Si hay algo sospechoso aquí no se debe principalmente a la distorsión de los hechos por parte de Alcibiades en el *Banquete* –hechos de los que somos todos conscientes–, sino a que Sócrates, apartado del Signo, es al menos igual de responsable de provocar su primera conversación. Reconocer el papel de Sócrates en este proceso depende de darle al marco del *Protágoras* lo que se merece: desde luego, Sócrates ha llegado directamente de una caza, y si se ha olvidado repetidas veces de Alcibiades durante el ἀγών con Protágoras (*Protágoras* 335 a4), es porque debe de haberlo recordado con la misma frecuencia (de ahí θαμά en *Protágoras* 309 b9) para poder lograrlo. Es un buen detalle de Platón que le permita a Alcibiades recordarnos que Sócrates no es de ninguna manera tan olvidadizo como se presenta (cf. *Protágoras* 336 d2-4 y 334 c8-9). El marco es meramente el primero de muchos pasajes en el *Protágoras* que sugieren su prioridad respecto al *Alcibiades Mayor*. Solo allí Platón muestra el éxito de la caza que había emprendido Sócrates desde el principio: el interés activo de Alcibiades (cf. *Alcibiades* 106 a1 y 104 e3). Aunque *Banquete* 217 a2-b5 sugiere cómo la primera conversación entre Sócrates y Alcibiades surgió del interés que Sócrates provocó en el joven –debido principalmente a que barrió el suelo con Protágoras (*Protágoras* 360 d6-e5), lo que llama la atención de un joven que es ἀεὶ φιλόνομος (*Protágoras* 336 e1-2)–, la evidencia para la prioridad del *Protágoras* ha de buscarse naturalmente en él. Pero como estoy escribiendo en respuesta a tu libro, he de dedicar más atención a los pasajes que citas para validar tu opinión de que “*Alcibiades Mayor* tiene lugar antes del *Protágoras*” (p. 144), empezando por este:

Está claro que el *Alcibiades Mayor* tiene lugar antes del *Protágoras* porque Alcibiades se retrata en el último, junto con el infame Critias, como un entusiasta asistente a la casa de Calias llena de sofistas, mientras que en el primero su educación aún no se ha desviado más allá del currículum tradicional y respetable y parece reconocer por primera vez que una educación superior puede proporcionar ventajas en la política.

Tienes razón cuando llamas la atención a la entrada de Alcibiades acompañado de Critias, pero pasas por alto la simetría que genera el hecho de que su entrada sigue inmediatamente la de Sócrates e Hipócrates (*Protágoras* 316 a3-5). Aunque

Hipócrates está claramente entusiasmado por aprender de Protágoras cómo hablar bien (*Protágoras* 312 d5-7), es igual de verdadero que “su educación aún no se ha desviado más allá del currículum tradicional y respetable” y sigue siendo verdadero incluso cuando se marcha, junto con Sócrates, de “la casa de Calias llena de sofistas” (ἀπῆμεν en *Protágoras* 362 a4). Al conectar la entrada de las dos parejas, Platón nos ayuda a ver que lo que Hipócrates es con Sócrates, lo es Alcibiades con Critias: un hombre más joven que, en compañía de uno mayor, se encuentra por primera vez con un sofista famoso. Aunque Alcibiades cuenta con sus capacidades naturales que pueden “proporcionar ventajas en la política”, Platón no nos deja ninguna duda de que el pupilo de Pericles era plenamente consciente de las ventajas que le reportaba serlo (*Alcibiades Mayor* 104 b3-8) y, del mismo modo como insistirá en que Pericles ha recibido más educación de Pitocledes, Anaxágoras y Damón (*Alcibiades Mayor* 118 c3-6), cuenta su conexión con Pericles como una ventaja que es menos natural que educativa.

Esto nos lleva al corazón de la materia: el desafío que lanzas en una nota a pie de página en p. 201n38. En la p. 55 habías escrito “Alcibiades es incapaz de nombrar a alguien a quien Pericles haya hecho más sabio, incluido a sí mismo (118 c7-119 a7)”. Esto, por supuesto, es verdad, pero la nota 38 adjunta pasa por alto el hecho de que la prueba de Sócrates de que Pericles no ha hecho a nadie más sabio (*Alcibiades Mayor* 118 c7-119 a7) socava la observación que Alcibiades acaba de hacer sobre el propio Pericles que, a través de la instrucción recibida, llegó a ser más sabio (nótese especialmente σοφός en *Alcibiades Mayor* 118 c4). Haces bien al citar *Protágoras* 319 d8-320 b8 al comienzo de la nota 38, pues claramente hay una conexión inconfundible y deliberadamente orquestada entre *Protágoras* 319 e3-320 b1 y *Alcibiades Mayor* 118 d10-e8 basada particularmente en (1) los dos hijos de Pericles (*Alcibiades Mayor* 118 d10-e2 y *Protágoras* 319 e3-320 a3); (2) el pupilo de Pericles (y hermano de Alcibiades), Clinias (*Alcibiades Mayor* 118 e3-5 y *Protágoras* 320 a3-b2); y (3) el propio Alcibiades (*Alcibiades Mayor* 118 e5-8 y *Protágoras* 320 a5-6). Pero el desafío que basas en esta conexión de la p. 201n38 pasa por alto el contexto en que Platón ha colocado estos pasajes paralelos:

Todo aquel que ponga la fecha dramática del *Alcibiades Mayor* después del *Protágoras* debe explicar por qué Alcibiades no puede ofrecer la misma explicación de su fracaso de aprender de Pericles como la que Sócrates ofrece en el *Protágoras*.

La manera más simple de responder a este desafío es señalar que hacerlo no estaba en el interés de Alcibiades.

Contempla en este contexto lo que considero, con Catherine Zuckert,⁶ la indicación más clara de que el *Protágoras* es anterior al *Alcibiades Mayor*: el hecho de que Alcibiades utilice el ejemplo de aprender griego para demostrar que le han enseñado qué es la justicia (*Alcibiades Mayor* 111 a1-2), un argumento ingenioso que Protágoras utiliza para rebatir la sospecha de Sócrates de que la virtud no puede enseñarse (*Protágoras* 327 e1-328 a1). Dado que Protágoras utiliza este argumento en medio de su gran discurso, Sócrates no llega nunca a refutar su aplicabilidad: solo lo hace cuando Alcibiades lo recicla en el *Alcibiades Mayor*. La razón de que Alcibiades recurra al ejemplo de Protágoras de cómo aprendió la justicia de la mayoría es la

⁶ Como se señala en CATHERINE H. ZUCKERT, *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, Chicago University Press, 2009, p. 231n5. En respuesta a todos los paralelismos entre *Alcibiades Mayor* y *Protágoras*, tenemos BARTLETT, *Sophistry and Political Philosophy*, pp. 226-27n4: “podríamos decir tan fácilmente que los puntos indicados se repiten y (de ahí) se resumen en el *Protágoras*”. Esto claramente no se aplica al paralelismo basado en aprender griego, que obviamente Protágoras inventa y Alcibiades copia.

misma razón que lo lleva a enfatizar que Pericles es sabio gracias al servicio de Anaxágoras y del resto: está tratando de demostrar que no es tan ignorante como Sócrates acaba de demostrar (*Alcibiades Mayor* 110 d5-111 e2) y que ya había reemplazado lo que es justo por lo que es ventajoso (*Alcibiades Mayor* 113 d1-8) por la misma razón. El propósito de Alcibiades no es, entonces, explicar el fracaso de no haber aprendido nada de Pericles en el sentido de que la virtud no puede enseñarse, como en el Protágoras, o argumentar que Pericles, por no poder hacer a otros más sabios, carece de sabiduría en el *Alcibiades*.

Por tanto, los pasajes que acabas de yuxtaponer son, aunque paralelos estructuralmente, opuestos en su propósito: en el *Alcibiades Mayor*, el joven explica e incluso echa la culpa del fracaso de Pericles de enseñar a sus hijos, Clinias y a él mismo al hecho de que sus hijos nacieron tontos (*Alcibiades Mayor* 118 e1), su hermano Clinias está loco (*Alcibiades Mayor* 118 e4) y él mismo no prestó atención (*Alcibiades Mayor* 118 e8). Estas explicaciones dejan la reputación de σοφός de Pericles intacta por el momento y, por tanto, Sócrates cierra el argumento solo al contraponer a Pericles con Zenón (*Alcibiades Mayor* 119 a1-7). En definitiva, Alcibiades no tiene éxito al “explicar por qué Alcibiades no puede ofrecer la misma explicación de su fracaso de aprender de Pericles como la que Sócrates ofrece en el Protágoras” no porque no pueda –pues ya se ha expuesto a esa explicación, así como al ejemplo de Protágoras de aprender la virtud del mismo modo que los griegos aprenden el griego–, sino porque hacerlo frustraría su propósito: ya sea a través de Pericles o de la mayoría, o de la instrucción o de la ósmosis, Alcibiades necesita presentarse como más sabio de lo que es y, por tanto, hace todo lo posible para escapar de la prueba socrática de que Pericles no es sabio, del mismo modo como trató de presentarse como si hubiera aprendido de la mayoría lo que ella misma no sabe. Esta es, entonces, mi respuesta al desafío que lanzaste en p. 201n38 y no puedo elogiarte lo suficiente, querido Ariel, por haber tenido la valentía de haberlo hecho.

En cuanto al resto, dado que Proclo parece haber sido el primero en darse cuenta de que la conexión entre *Protágoras* y *Alcibiades Mayor* basada en “aprender griego de la mayoría”,⁷ sería demasiado referirnos a ello como el desafío que Zuckert y

⁷ *Proclo: Alcibiades I; A Translation and Commentary*, ed. de William O’Neill, Springer, Dordrecht, 1971², p. 165 (253). Al comienzo de tu primer capítulo, mencionas el punto de vista de Proclo de que “*Alcibiades Mayor* debería ser el primero entre los diálogos de Platón que deberíamos estudiar” (p. 21) y preferiría creer que parte de lo que está en juego para ti en rechazar la prioridad del *Protágoras* (véase más abajo) es un deseo valioso de defender el punto de vista al que te refieres por “neoplatónico” (p. 199n1). Dado que mi aproximación a los diálogos de Platón supone reavivar la antigua noción del orden de lectura, preservada en los comentarios de los neoplatónicos, no ha sido fácil para mí desplazar el *Alcibiades Mayor* en aras del *Protágoras*, especialmente dado que he necesitado poner el *Protágoras* a la cabeza del Orden de Lectura en conjunto. Quizá podamos discutirlo algún día. En cualquier caso, esta colocación explica tanto mi interés en tu obra como justifica más la importancia de esta: un *Protágoras* introductorio no hace que el problema de “Sócrates y Alcibiades” sea menos llamativo desde el principio que un *Alcibiades Mayor* introductorio. No puedo decir si has estudiado a Proclo con atención, pero hay algunos aspectos en su comentario que pueden ser de tu interés. El primero es que su comentario finaliza abruptamente en el medio del argumento crucial sobre lo Justo y lo Ventajoso (p. 339; p. 222 ed. de O’Neill); esta peculiaridad –y claramente se esfuerza en defender este argumento– es nuestra mejor evidencia antigua del punto de vista que Ariel y Will defienden, i. e., que este argumento es, desde luego, crucial. Es digno de mención que solo puede defender este argumento sobre la base de que el Hombre es su ψύχη (pp. 315-18; pp. 207-9 ed. de O’Neill); dado que rechazas estos motivos, su forma de vincularlos puede también resultarte de algún interés. Dado que considero que el argumento es deliberadamente falaz –las opiniones de Proclo sobre εὖ πράττειν se conservan solo en un fragmento (fr. 3 de Olimpiodoro; véase p. 224-25 ed. de O’Neill)–, no encuentro razón alguna para usar uno para salvar al otro. Pero el error más grave que Proclo comete en este argumento es que sigue a Calicles al descartar por meramente convencional una distinción entre “lo noble” y lo que es bueno para mí (p. 323, p. 212 ed. de O’Neill). Aunque han bombardeado a modernos como nosotros con la

yo te hemos lanzado tácitamente, pero, desde luego, que no discutas en ningún momento lo que ambos consideramos una prueba crucial no refuerza, desde luego, tu afirmación sobre la prioridad del *Alcibiades Mayor*. En la nota en la que evitas a “ZUCKERT 2009 (pp. 229-30), RENAUD y TANT 2015 (pp. 19 y 29), y otros” con un simple *pace* (p. 208n47), citas tu p. 199n12, además de p. 201n38; en la primera, citas *Alcibiades Mayor* 104 d3-5 como prueba de que Alcibiades afirma aquí que no entiende lo que sugieres que entiende en “*Protágoras* 336 b-c”. De hecho, nada en el *Protágoras* –aparte, esto es, de su marco, que es naturalmente inaudible para Alcibiades– arroja luz sobre lo que Alcibiades no entiende todavía en el *Alcibiades Mayor*, i. e., τί ποτε βούλει καὶ εἰς τίνα ἐλπίδα βλέπων ἐνοχλεῖς με, ἀεὶ ὅπου ἂν ᾧ ἐπιμελέστατα παρών (*Alcibiades Mayor* 104 d2-3). Dado que esto es lo que Sócrates quiere decir por “asunto tuyo [τὸ σὸν πρᾶγμα]” en *Alcibiades Mayor* 104 d4, su clara percepción de la habilidad dialéctica de Sócrates (*Protágoras* 336 b9-c2) y su astuta manera de simular olvidos (*Protágoras* 336 d2-4; cf. 309 b8-9) apenas aclara lo que más desearía descubrir: “Lo que sea que estés planeando y con qué expectativas me estás observando, siempre vigilante y cauteloso donde sea que me encuentre”.

Llegados a este punto, creo que me corresponde explicar qué es lo que estoy planeando, iy con qué esperanza (ἐλπίς) estoy acechándote con esta larga carta! No se trata principalmente de hacerte cambiar de opinión sobre la prioridad de *Protágoras*, aunque me gustaría conseguirlo también. El *quid* de la cuestión es que he llegado a la conclusión de que debes tener algo importante en juego al defender la prioridad del *Alcibiades Mayor* y me parece interesante que el pasaje en el que fundamentas el desafío de p. 201n38 socava una de tus principales “sugerencias e insinuaciones”, pues sería demasiado llamarlo una afirmación: que Sócrates ha corrompido a Alcibiades, una afirmación o sugerencia que considero plenamente coherente con la escuela straussiana. Te escribo, Ariel, porque creo que eres demasiado bueno o, más bien, demasiado noble –demasiado consciente de “la idea misma de lo noble”, como tan perfectamente lo expresaste– para seguir siendo para siempre un straussiano. Si el propósito de Sócrates es apartar a Alcibiades de su vínculo erótico con el δῆμος ateniense por el bien de la filosofía, también puedo admitir que estoy tratando de representar una especie de Sócrates para tu Alcibiades, considerablemente más amable y trabajador, con la esperanza de apartarte de la escuela straussiana en aras del platonismo.

En primer lugar, está la afirmación textual: si *Protágoras* es anterior a Alcibiades en un sentido dramático y si Alcibiades ya ha sido corrompido antes de conversar con Sócrates por primera vez, entonces no hay posibilidad de que Sócrates sea responsable de su corrupción en las conversaciones que Platón describe en la diada de los *Alcibiades*. En p. 201n38 desafías al lector a explicar por qué Alcibiades no utiliza lo que ha escuchado en *Protágoras* 319 d8-320 b8 como una “explicación de su fracaso de aprender de Pericles” y lo he hecho, pero este mismo pasaje contiene una pieza crucial de información: que Pericles sacó a Clinias de su casa y lo envió a Arifrón, otro de los tutores del niño, “por temor de que [sc. Clinias] no se corrompiera por Alcibiades” (*Protágoras* 320 a5-6); el verbo relevante, por supuesto, es διαφθείρειν. No voy a analizar los pasajes de tu libro en los que planteas la posibilidad de que Sócrates haya corrompido a Alcibiades, pero cualquier lector tuyo encontraría obvio al menos considerar esta posibilidad como intrigante e importante.

afirmación de que todos los animales buscan φύσει su propia ventaja, ya sea su propia supervivencia personal o la de su descendencia –y el discurso de Diotima demuestra que Platón era consciente de este paso mucho antes que Darwin–, considero que la posición de Platón de lo que es καλόν “por naturaleza” es lo que has llamado “la idea misma de lo noble” y, por tanto, somos meramente darwinianos νόμῳ.

A continuación, viene la afirmación de que es una hipótesis claramente straussiana. Con esto quiero decir que tiene sus raíces en los escritos de Strauss, especialmente cuando sugiere que Sócrates fue culpable de corromper a la juventud.⁸ No puede ser accidental que sea obvio por qué consideras necesario postular un Alcibiades incorrupto en tu momento más straussiano en p. 203n25, i. e., en la nota más antiplatónica de tu libro, una descripción merecedora, porque asimila “las Ideas” a las “doctrinas retóricas de Sócrates”.

Alcibiades Mayor es el diálogo en que Sócrates no necesita la ciudad del discurso, la teoría de la reminiscencia, las Ideas, etc. Solo en el *Alcibiades Mayor* el interlocutor de Sócrates está tan poco contaminado por la vida intelectual ateniense que es incapaz y le es indiferente desviar la conversación con objeciones sofisticadas, que luego deben ser contrarrestadas por las doctrinas retóricas de Sócrates.

Aunque sugieres aquí una crítica del platonismo más general e inspirada en Strauss, una nota a pie de página no construye un argumento y, por tanto, el elemento más característicamente straussiano en tu libro es el modo como enfocas el argumento que utiliza Sócrates para distinguir a Alcibiades siendo alma de su cuerpo: lo que Strauss llama “abstracción del cuerpo”⁹— tú la llamas “una degradación dramática del cuerpo” en la p. 86 y “adoctrinamiento” en p. 89— y yo, “platonismo”.

Pero dado que este es solo tu primer libro, publicado más o menos al mismo tiempo que el comienzo de lo que bien podría convertirse en un compromiso de por vida con la Wayne State University y, por tanto, con generaciones de sus estudiantes, quiero examinar esta nota a pie de página con un poco más de atención y hacerlo con precisión, con el mismo espíritu que motiva a Sócrates a citar a Homero al final del *Alcibiades Menor*. Una crítica efectiva de Strauss empieza con la habilidad de distinguir el Dios del Hombre, una tarea para la cual ningún ateo radical está preparado por naturaleza y, aunque has contextualizado astutamente tu capítulo sobre el *Banquete* con la distinción externa e interna que separa a Sócrates de Aristófanes (pp. 151-52; especialmente con “el amor del bien versus el amor propio” en p. 160), podrías haber prestado más atención a los ecos “tanto de hombres como de dioses” en el *Alcibiades Menor* (*Alcibiades Menor* 150 b1-3; cf. 150 b6-7, 150 d1-2, 150 d9 e incluso 151 a7-b3). En un correo electrónico anterior, te pregunté si habías tenido en cuenta *Alcibiades Mayor* 133 c8-17, un texto crucial que considero que los antiguos neoplatónicos suprimieron del mismo modo como los modernos suprimieron el *Alcibiades Mayor* en conjunto. Aquí se plantea la cuestión crucial: Dios, como el espejo más brillante, es externo—distinguiéndose de θεόν τε καὶ φρόνησιν en *Alcibiades Mayor* 133 c5, i. e., justo antes del texto eliminado— y no podemos conocernos a nosotros mismos ni αὐτὸ τὸ αὐτό (*Alcibiades Mayor* 130 d4; cf. 129 b1) sin disolver la niebla “del alma” (*Alcibiades Menor* 150 e1). Esta frase del *Alcibiades Menor* nos remite al pasaje sobre la “degradación del cuerpo”, que de hecho constituye la ψύχη platónica del *Alcibiades Mayor*. Alcibiades, debido a la fascinante belleza de su propio cuerpo, hace mucho tiempo que se ha corrompido, convirtiéndose simplemente en un caso extremo de lo que Platón considera la condición humana (*República* 519 a7-b3), para la cual la Justicia es la cura (*República* 518 c4-519 d7).

⁸ Véase especialmente LEO STRAUSS, ‘On Plato’s *Apology of Socrates and Crito*’ en STRAUSS, *Studies in Platonic Political Philosophy. With an Introduction of by Thomas L. Pangle*, pp. 38-60, Chicago University Press, 1983, en pp. 53-54, 59 y 62. [LEO STRAUSS, *Estudios de filosofía política platónica. Con introducción de Thomas L. Pangle*, ed. de A. Aguado, Amorrurtu editores, Buenos Aires, 1983.]

⁹ LEO STRAUSS, ‘The Problem of Socrates: Live Lectures’ en *The Rebirth of Classical Political Rationalism*, ed. de Thomas L. Pangle, University of Chicago Press, 1989, pp. 103-183, en p. 164: “La abstracción característica de la *República* es la abstracción del cuerpo”.

En tu nota a pie de página más straussiana, agrupas “la ciudad del discurso, la teoría de la reminiscencia, las Ideas, etc.” como si fuera una larga lista de “doctrinas” platónicas meramente “retóricas” y creo que lo haces porque, por decirlo así, la tradición straussiana te ha envuelto –no diré “corroído”– en la niebla. Si reconsideras lo que se describe como “digresión” o “desvío” (p. 52), y que reconoces agudamente como “la refutación central del *Alcibiades Mayor*” (p. 166), descubrirás que la misma ecuación negativa basada en la valentía, y la nobleza, tanto de lo Justo como de lo Ventajoso, que la “sofística de Sócrates” logra aquí –y de manera más específica, debido a una equivocación basada en εἰ πρᾶττειν– se reproduce en “la ciudad del discurso”. A lo largo del Camino Más Corto de la *República* de Platón, ser justo es algo ventajoso para nosotros y cuando llegamos al libro IX, Sócrates también “demostrará” que la vida del hombre justo es más agradable. El error que envuelve tu larga lista en una niebla, pues, es que “la idea misma de lo noble” es la que nos permite darnos cuenta de que lo que le ocurre a la valentía en el *Alcibiades Mayor*, por no decir nada de lo que ya le ha ocurrido al final del *Protágoras*, es que “distorsiona fundamentalmente nuestra experiencia de lo noble” (p. 51).

Como platónico, considero que esta experiencia es algo que Platón ha intentado producir al máximo en ti, Ariel, dado que su arte pedagógico se fundamenta en despertar la conciencia innata del estudiante sobre lo que es noble. Su arte (*República* 518 d3-4) ocupa el punto medio que une las dos partes del dilema ensartado en el *Alcibiades Mayor* 106 d4-5: solo se podrá enseñar la Justicia a quienes la descubran por sí mismos, porque les provocará que recuerden “la idea misma de lo noble” –tal como lo has hecho tú– al negarla con un argumento ostentosamente falaz. Aunque Platón nos expondrá a versiones todavía más avanzadas de argumentos como estos en los diálogos que siguen a la *República*, “la ciudad del discurso” del libro IV, que pasa por alto el Bien por nuestro bien –la Idea del Bien es la marca distintiva del Camino Más Largo (*República* 504 b1-505 b4)–, es una versión avanzada en comparación tanto con el *Alcibiades Mayor* como con el *Protágoras*. Es, por tanto, un error confundir “la ciudad del discurso” con “la teoría de la reminiscencia” y “las Ideas”, porque solo cuando descubrimos por nosotros mismos el Camino Más Largo –un viaje que empieza por κατέβην (*República* 327 a1)– resolveremos “la paradoja de lo noble”, una resolución que tiene lugar en el momento en que (cf. *República* 435 a2-4 y *Carta VII* 341 c4-d2) “abandonemos o sacrifiquemos el bien propio en aras de un bien que no es el nuestro” (p. 51-52). Cuando esto ocurre, se disipa la niebla –del mismo modo como Atenea se la disipó a Diomedes (*Alcibiades Menor* 150 d6-9)–, ya que “Platón” es la respuesta al lastimero τίς de Alcibiades (*Alcibiades Menor* 150 d6-9): él es ὁ παιδεύσων que nos está ayudando a todos para “conocer bien” quién es Hombre y quién es Dios (*Alcibiades Menor* 150 d9; cf. *Sofista* 216 a5-217 a4).

Desafortunadamente, tu libro no me persuade de que estés por el presente preparado para distinguirlos y esto tal vez no sea demasiado sorprendente dado que el propio Strauss escribió una vez: “el problema teológico-político ha seguido siendo el tema de mis investigaciones”.¹⁰ Pero pese a tus credenciales impecablemente straussianas –pues considero a Tom Pangle como el más genuinamente straussiano entre los estudiantes que han sobrevivido a la enseñanza de Strauss–, lo que encuentro sorprendente y alentador no es solo lo poco que hay de Strauss en tu libro, sino también lo antitético que es a su espíritu. No mencionas nunca “el conjunto” y tu Sócrates no es simplemente un físico despiadadamente ateo e inmoral convertido a ese

¹⁰ LEO STRAUSS, ‘Preface to *Hobbes politische Wissenschaft*’ (1965), trad. de D. J. Maletz en LEO STRAUSS, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity: Essays and Lectures in Modern Jewish Thought*, ed. e introducción de Kenneth H. Green, pp. 453-56, SUNY Press, Albany, 1997, p. 453.

“tratamiento político de la filosofía” que Strauss llamaba “filosofía política”¹¹ por la amistosa crítica de Aristófanes. Aunque hay rastros de este Sócrates en tu libro, me pregunto cuánto de él proviene de tus propias intuiciones y cuánto surge en respuesta a los copiosos comentarios de tu tribunal (p. 221). Una de las ventajas de convertirme en tu amigo sería poder comprender mejor cómo surgieron varios elementos y énfasis en tu libro, como la extensa lista en la página 203n25. Detecto una base de sensatez debajo de la superficie straussiana de tu obra, especialmente en lo que respecta a la noción de lo noble. Después de todo, si Sócrates hubiera estado menos preocupado por su propio bien personal y más por “la idea misma de lo noble”, y si lo ejecutaron porque se sacrificó voluntariamente por nosotros, la concepción de Strauss de la “filosofía política platónica” se desvanecería hasta convertirse en polvo.

En resumen, Ariel, esta carta surge de una especie de ἐλπίς que ha ido fortaleciéndose en mí durante la última década: la esperanza de que la lectura cuidadosa de Platón por parte de los estudiantes de Strauss –y, por supuesto, también de sus propios estudiantes– debilita eventualmente, sin importar cuán gradual o inconscientemente, los prejuicios fundamentales de Strauss. Me di cuenta de esta ἐλπίς socrática por primera vez mientras escuchaba una conferencia de Daniel Burns, ‘Aristophanes’ Speech in Plato’s *Symposium* [‘El discurso de Aristófanes en el *Banquete* de Platón’] en la NPSA [Northeastern Political Science Association], en 2009. También Dan, como hijo de Tim Burns y estudiante de Christopher Bruell, tenía unas credenciales straussianas impecables, pero en algún lugar en su conferencia escuché el sonido inequívoco de una crítica platónica a Aristófanes y le felicité públicamente por los elementos no straussianos y hasta antistraussianos de su conferencia. Creo que es justo decir que esta alabanza le pareció absurda, puede que incluso insultante, pero, cuando descubrí que Dan creía en Dios –algo que el propio Strauss ni siquiera pudo considerar¹²– tuve la sensación de reconocer lo que había oído. Tuve una experiencia más o menos similar recientemente cuando leí el libro de Bartlett, especialmente el modo como contrasta un Protágoras inmoral y, en mi mente, straussiano con un Sócrates noble y completamente platónico de un modo que, sin duda, te parecerá familiar:

Así pues, hay poco de noble en un sentido ordinario en la “noble audacia” que [sc. Protágoras] alaba aquí, pues la valentía que suele suscitar nuestra admiración por su nobleza es el que es consciente de que corre los mayores riesgos al servicio de las causas más desinteresadas, sobre todo en la guerra. La valentía que Protágoras admira parece ser aquella que, marcada por el conocimiento, minimiza los riesgos que enfrentan los valientes, y en su caso, al menos, está principalmente orientada a su propio bienestar y ventaja.¹³

¹¹ LEO STRAUSS, ‘On Classical Political Philosophy’ (1945) en STRAUSS, *What is Political Philosophy?*, The Free Press, Nueva York, 1959, pp. 93-94: “el adjetivo *política* en la expresión *filosofía política* no designa tanto un tema como un modo de abordarlo; con este punto de vista, cuando digo *filosofía política* no significa, en primer lugar, el tratamiento filosófico de la política, sino el tratamiento político, o popular, de la filosofía, o la introducción política a la filosofía: el intento de llevar a los ciudadanos cualificados, o más bien a sus hijos cualificados, de la vida política hasta la filosófica”. [LEO STRAUSS, *¿Qué es filosofía política?*, trad. de J. García-Morán Escobero, Alianza, Madrid, 2014.]

¹² Leo Strauss a Gerhard Krüger, 7 de enero de 1930 en STRAUSS, *Gesammelte Schriften 3; Hobbes’ politische Wissenschaft und zugehörige Schriften—Briefe*, ed. de H. Meier, con la asistencia editorial de Wiebke Meier, J. B. Metzler, Stuttgart y Weimar, 2002, p. 380 (traducción mía): “Para mí sólo había una cosa clara: que en Dios no puedo creer”.

¹³ BARTLETT, *Sophistry and Political Philosophy*, p. 79; véase también pp. 44, 60, 68, 75-76, 80-82 y 104-5.

Una vez ponderados ambos pasajes, consideré escribir una reseña del libro de Bartlett, pero decidí en su lugar ponerme en contacto con él mediante un correo electrónico, con esperanzas de establecer un diálogo con él; quizá no sea sorprendente que esto no haya ocurrido. Pero como puedes ver, me estoy esforzando mucho más en tu caso, porque no se me ocurrió nunca ofrecerle a Bartlett el tipo de cosas que te ofrezco aquí: no solo una respuesta detallada y personal a una afirmación sobre la relación entre *Alcibíades* y *Protágoras*, que considero falsa de manera importante, sino un intento de recrear a “Sócrates y Alcibíades” con un hombre más joven de un modo tan respetuoso como lo permitan las circunstancias de dicha recreación. Si bien no soy diez años mayor que Bartlett, este abuelo de dos nietos encuentra en ti a un recién casado, lleno de promesas intelectuales, que espera en la actualidad el nacimiento de su primer hijo. Con respecto a la posible arrogancia implícita al ofrecerme a representar a Sócrates ante ti, Alcibíades, solo puedo alegar mi avanzada edad frente a tu relativa juventud. Sin embargo, esta oferta depende completamente de tu amor por la sabiduría y de tu disposición a recibir esta carta con mente abierta y amistosa.

En última instancia, la base más íntima de mis esperanzas respecto a esa recepción está reflejada en otra de tus notas a pie de página. En la Introducción, aborras (como es debido) la cuestión de la autenticidad y, sin cuestionar directamente la ortodoxia posterior a Schleiermacher, adviertes sobre los peligros de volverse hipercrítico, aquel que “busca y encuentra razones para dudar del texto [lo que entiendo como ‘rechazar como espurios el *Alcibíades Mayor* y el *Alcibíades Menor*’] antes de prestar la debida atención a lo que podrían ser sutiles y deliberadamente desconcertantes presentaciones platónicas de importantes cuestiones filosóficas” (¡una frase admirable!, p. 11). A estas palabras adjuntas una nota al pie en tu libro (p. 197n24), especialmente porque solo una de sus cinco frases aborda sin ambigüedades la cuestión de la autenticidad y la aborda con las palabras de A. E. Taylor: “Así, ‘a mediados del siglo XIX, especialmente en Alemania, el rechazo de algunos diálogos platónicos por espurios se convirtió en una diversión de moda para los eruditos’ que todavía ejerce una tremenda influencia en la visión estándar de la filosofía platónica (Taylor 1926, p. 11)”. A continuación, voy a tratar las cuatro oraciones restantes de esta nota por separado porque las leo como conmovedoramente autorreferenciales.

Permíteme comenzar expresando mi admiración por tu intento de demostrar la autenticidad de la diada de los *Alcibíades* al ofrecer “una explicación interpretativa de estos diálogos como obras de Platón” (p. 11). Este objetivo es digno y resuena profundamente conmigo, ya que, al defender la prioridad del *Protágoras*, mi propósito es restaurar el *Alcibíades Mayor* mostrando cómo encaja perfectamente entre *Protágoras* y el *Alcibíades Menor* dentro de lo que yo denomino “el Orden de Lectura de los Diálogos de Platón”. Admiro tu enfoque directo, basado en la coherencia interna de cada diálogo sin descuidar las conexiones entre ellos; es realmente admirable e inspirador. Personalmente, también trabajo “bajo la sombra de una tradición interpretativa” y he sentido la necesidad de contar, al menos inicialmente, con el apoyo reconfortante de la autoridad y tradición, en mi caso, la antigua noción del orden de lectura. He aquí, entonces, la primera frase de tu nota:

O, más bien, como algunas autoridades influyentes han cometido errores similares en el pasado, podríamos encontrarnos bajo la sombra de una tradición interpretativa que se estableció debido a numerosos académicos que construyeron sus carreras basándose en variaciones del error original.

Aunque el contexto deja claro que te refieres a los rechazadores alemanes hipercríticos del siglo XIX, esta frase encaja igualmente bien en lo que creo es tu propia

situación. En tu caso, Strauss representa la “autoridad influyente” y te encuentras bajo la imponente sombra de la tradición que él estableció, especialmente dado que cada miembro de tu tribunal y tus dos examinadores externos han forjado sus carreras dentro de ese marco tradicional. Independientemente de lo que seas además de esto, en el papel eres producto de una máquina académica bien organizada y autónoma, tan poderosa en la academia que puede conceder un doctorado sin enfrentar interferencia u objeción potencial –que probablemente habría surgido si careciera de tal poder– por parte de cualquier erudito fuera de esa tradición. Por el lado positivo, esto te ha permitido interpretar la diada de los *Alcibíades* libre y hábilmente, sin necesitar defenderte ante la ortodoxia tradicional con respecto a la autenticidad; por el lado negativo, estás también “bajo la sombra de una tradición interpretativa” que, según mi juicio, surge del “error original” de Strauss. Entonces, sin tener en cuenta la segunda frase citada anteriormente, lo que escribes a continuación refuerza considerablemente mi sospecha de que tu nota es autorreferencial: “Necesitamos librarnos del yugo de una tradición que empezó con el intento de librarse del yugo de la tradición”.

Esta es una descripción perfecta de lo que interpreto como la relación entre tú y Strauss: la tradición que inauguró “empezó con el intento de librarse del yugo de la tradición” –a lo que llamó “la enseñanza obvia de Sócrates”¹⁴– y ahora creo que es tu turno el “librarte del yugo de una tradición” que empezó con él. Pero mi corazón se derritió realmente cuando leí esto:

Lamentablemente, es probable que no podamos mantener este espíritu por mucho tiempo, ya que las exigencias filosóficas que enfrentamos probablemente sobrepasen nuestras capacidades.

Mi respuesta paternal es que la tarea puede exceder las habilidades de muchos otros jóvenes straussianos que se encuentran “bajo la sombra de una tradición interpretativa que se estableció debido a numerosos académicos que construyeron sus carreras basándose en variaciones del error original”, pero no las tuyas. Me llenas de esperanza, Ariel, pues no puedo persuadirme de que se ha extinguido en ti “el atractivo del sacrificio noble” (p. 5) que, como reconoces claramente, “está profundamente ligado al sentimiento de lo que está bien y lo que está mal, del deber y de la espiritualidad”. El tuyo es el primer libro sobre Platón que he encontrado que indica haber sido escrito durante la presidencia de Trump. (pp. 2, 4, 30, 80, 95, 122, 136 y especialmente 193 sobre “la retórica llena de orgullo”) y quizá eso explique aquello que me llena de *ἐλπίς* en tu caso; realmente no lo sé, pero espero saberlo algún día. Lo que me queda claro ahora es que has empezado de manera muy prometedora, y el hecho de que lo hayas logrado a pesar del “error original” de la tradición bajo la cual has trabajado es motivo de esperanza.

Se necesita, al menos para empezar, el reconfortante apoyo de la autoridad o la tradición y es difícil encontrar pruebas de las que derivar la confianza en la capacidad propia para escapar de esa necesidad.

Espero convencerte de que estas pruebas no son tan difíciles de encontrar. He escrito esta carta para fortalecer tu propia confianza, en contraste con la dependencia de “autoridad y tradición” que has necesitado “al menos para empezar”. Al hacerlo, no

¹⁴ ‘Leo Strauss a Jacob Klein, Schenectady (Union College), 28 de noviembre de 1939’ en STRAUSS, *Gesammelte Schriften* 3, p. 587 (mi traducción): “¡Enseñar es maravilloso! Creo que lo hago para el gusto de mis oyentes. Es especialmente encantador cuando podemos introducir sin pestañear *la enseñanza obvia de Sócrates* [esta parte está en inglés] y, entonces, en una Blitzkrieg [*im Blietzkrieg*] en contra de esos campos de trabajo primitivos, les sobrepasa”.

te he ofrecido más que un adelanto en forma de invitación, y estoy dispuesto a respaldar con hechos el apoyo amistoso que te he ofrecido de palabra. Naturalmente, no puedo prometerte recompensas profesionales, pero hay dones mucho más importantes que esos. Compartiré todo lo que tengo contigo libremente, porque sinceramente creo que, si Ariel Helfer va más allá de Strauss, desarrollando su propio sentido del “error original” de Strauss y emancipándose completamente de él, nuestra atribulada nación podría empezar a experimentar “un nuevo nacimiento de la libertad”.

Con esta esperanza te saludo atentamente,

Will

Traducción e introducción de María Golfe Folgado