



EL MENÓN DE STRAUSS

UNA NOTA CRÍTICA

DIEGO ENRIQUE VEGA CASTRO

Fecha de recepción: 4/09/21
Fecha de aceptación: 26/11/21

Resumen: El curso que Leo Strauss dedicó en 1966 al diálogo *Menón* tiene como propósito inicial explorar el problema del sentido común y su inefectiva transformación en conocimiento científico. A partir de la lectura atenta de Platón y Jacob Klein, Strauss terminará por dar únicamente algunas pistas sobre este problema y dirigir nuestras miradas hacia asuntos de corte político en torno a la virtud, el conocimiento y la difícil educación de un hombre como Menón. La presente nota crítica ahondará en el estrecho espacio que Strauss le dedica a la anámnesis, la relación alma-totalidad y las implicaciones de estas en el conocimiento enraizado en el sentido común.

Abstract: *The course that Leo Strauss devoted in 1966 to the dialogue Meno has as its initial purpose to explore the problem of commonsense and its ineffective transformation into scientific knowledge. From the careful reading of Plato and Jacob Klein, Strauss will end up giving only a few leads about this problem and directing us toward rather political issues around virtue, knowledge, and the difficult education of a man as Meno. This critical note will delve into the narrow space that Strauss devotes to the anamnesis, the relation soul-whole, and their implications for knowledge rooted in commonsense.*

Palabras clave: Leo Strauss, Menón, Jacob Klein, anámnesis, sentido común.

Keywords: *Leo Strauss, Meno, Jacob Klein, anamnesis, commonsense.*

INTRODUCCIÓN. Desde que en el año 2008 comenzó el proyecto de edición, recopilación y corrección de los cursos que Leo Strauss impartió principalmente en la Universidad de Chicago, hemos tenido la oportunidad de acceder a una multitud de pensadores de los que Strauss no escribió públicamente, pero, quizás más importante, el honor de presenciar el proceso pedagógico y filosófico que entabló con sus alumnos.

Nuestra muy actual costumbre de escudriñar los textos y notas más privadas de filósofos e intelectuales tiene casi siempre como propósito entender a estos a cabalidad: cómo llegó de una idea a otra, qué motivos personales influenciaron este o aquel escrito,

cuáles fueron sus cambios de clima, espíritu y pasiones que lo hicieran virar, reafirmar o arrepentirse. Se trata en buena medida de las costumbres de un académico, pero, frecuentemente, de un académico que quizás fuera descrito por el propio Strauss como un historicista: el pensador no posee ni es del todo consciente de sus pensamientos y su evolución, esto le toca al historiador de las ideas.¹

Si bien los lectores de Strauss no estamos exentos de algunos de estos vicios, el cometido de leer sus cursos cuidadosamente es experimentar en carne propia el paulatino ascenso (o descenso) con el que intentara, sesión tras sesión, guiar a sus alumnos. Se trata en este sentido de una empresa que rememora la socrática: partir de las opiniones comunes y clima propio de los estudiantes, mostrar el suelo compartido, en fin, parir ideas. La edición de un curso de Strauss que prescindiera de las preguntas y discusiones surgidas dentro del salón —como sucede en la muy en boga publicación de cursos de otros pensadores—, de los recursos a los que debe acudir y los prejuicios que ha de “enfrentar”, prescindiría, también, de la substancia de sus enseñanzas.

Lo cierto es, por otra parte, que lo que Strauss mismo quiso publicar, aquello que en su bien consciente exterioridad del texto fuera pensado con cautela para distintos tipos de lectores, no lo encontraremos en sus cursos. De ahí probablemente que la antigua nota editorial de estos (1958) indicara que se trataba de material oral no pensado para su publicación, que las transcripciones se destinaban a un número limitado de personas y que no debían ser puestas en circulación inescrupulosamente.² Parece así que la nota editorial no tiene en mente solo el hecho de que las transcripciones no fueran aún debidamente editadas o revisadas. Dígase esto, pues, como precaución, a la vez que espuela, en la lectura de los cursos de Strauss.

La siguiente nota crítica está dirigida al curso que Strauss impartió en 1966 sobre el *Menón* de Platón. Como afirma en la primera clase, es coherente la elección de este diálogo después de haber revisado en otros cursos el *Banquete* y guiados de ahí al *Gorgias*, cuya cuestión sobre si la virtud es enseñable (*Prt.*) remite necesariamente al *Menón*. El curso resulta aún de mayor interés al ser motivado por la reciente publicación del libro de Klein: *A Commentary on Plato's Meno*.³ A lo largo del cuatrimestre Strauss leerá y comentará partes centrales del comentario de su amigo junto con el diálogo platónico.

En contraste con la usual justificación que hace Strauss sobre sus cursos —por qué leer a Platón en un curso de filosofía política, cuáles son las causas de la extinción de la filosofía política y su pretendida posibilidad, la dominación de la ciencia moderna y del historicismo cultural y académico, etc.—, el presente se distingue particularmente por la proyectada clarificación de uno de los puntos más importantes, aunque más ambiguos, del pensamiento de Strauss: la pretensión de acceder a un suelo natural del sentido común y de la experiencia que se distingue sustancialmente del conocimiento científico: “esta comprensión del sentido común que precede a la ciencia no puede ser nunca

¹ En cambio, “la secuencia en la que un hombre escribe sus libros no corresponde necesariamente a la secuencia en la que pensó estos pensamientos”. L. STRAUSS, *Plato's Meno*, ed. de Jerry Weinberger, 2019, p. 23. Disponible en leostrausscenter.uchicago.edu.

² L. STRAUSS, *Plato's Meno*, p. xvii.

³ L. STRAUSS, *Plato's Meno*, pp. 9-10. J. KLEIN, *A Commentary on Plato's Meno*, The University of North Carolina Press, E.U.A., 1965. Un libro que, sostiene Strauss (L. STRAUSS, *Plato's Meno*, pp. 9-10), es inferior al que escribiera sobre matemáticas griegas: J. KLEIN, *Greek Mathematical Thought and Origin of Algebra*, trad. de E. Brann, Dover Publications, Nueva York, 1968.

completamente transformada. No puede nunca, en cuanto a lo decisivo, ser transformada en conocimiento científico. Este será, por cierto, el tema de este curso”.⁴

Habremos de lidiar con que el problema del sentido común o el suelo natural de la experiencia se diluye frecuentemente en otros detalles, y que, en las partes centrales del *Menón* donde habría que poner más atención para sondear esos asuntos, Strauss a veces pasa rápidamente. Hay hasta cierto punto una divergencia con Klein a este respecto, quien explora con deliberada profundidad la anámnesis y memoria platónica. Pero esta divergencia no es expresada por Strauss en los términos anteriores, sino que la manifiesta principalmente en la caracterización que hace Klein de Menón como un “archivillano” —siguiendo a Jenofonte—, un hombre sin profundidad de alma y, por lo tanto, sin remedio;⁵ Strauss tendrá mayor cuidado en ello al contrastarlo con el aún más bajo Ánito y el problema al que guía finalmente todo el diálogo: ¿qué hacer con un sujeto como Menón? ¿Dejarlo a su suerte? ¿Es Sócrates entonces partícipe y responsable de la villanía de Menón que se expresará más tarde en Asia Menor?

Pero estas preguntas nos parecen ya alejar de ese presunto problema guía del curso, a saber, el sentido común, el suelo natural que el “conocimiento científico” transforma artificialmente. La divergencia entre Strauss y Klein no es entonces su distinta apreciación de Menón, sino el lugar hacia donde inclinan la balanza: el problema político, filosófico y hasta teológico de la virtud y el conocimiento (¿qué puede aprender alguien como Menón y cuál es la tensión entre la recta opinión y el conocimiento genuino?), y, del otro lado, los detalles “ontológicos” que se encuentran en la equivalencia entre conocer y recordar (*εικασία, μνήμη, ἀνάμνησις, διάνοια*, entre otros tantos problemas que llevan a Klein a deambular en una multitud de diálogos conectados con el *Menón*). En resumidas cuentas, la clarificación de un conocimiento ordinario o común que antecede necesariamente a toda explicación científica es emprendida por Klein a través de un complejo análisis de la función de la memoria, percepción, imaginación y razonamiento a los cuales conduce el “mito” de la anámnesis y la inmortalidad del alma, mientras Strauss emprende la misma clarificación a partir de atender los roces de corte más práctico sugeridos por la acción dramática del diálogo. Esto tiene consecuencias importantes en la atención y minuciosidad con la que cada uno se concentra en el centro del *Menón*, esto es, el pasaje de la anámnesis y la “prueba” que Sócrates lleva a cabo con el esclavo.

De cualquier forma, incluso si Strauss no pone todas sus energías, como Klein, en la comprensión del significado de la anámnesis, del papel de Sócrates como un “pez torpedo” y, en fin, en el suelo común al que provisionalmente aludiría aquel conocimiento

⁴ L. STRAUSS, *Plato's Meno*, p. 3; cfr. p. 15. Por tomar un par de ejemplos típicos en la obra de Strauss, *vid.* el inicio del tercer capítulo de *Derecho natural e historia*, trad. de Luciano Nosetto, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2014; L. STRAUSS, *¿Qué es filosofía política?*, trad. de Amando de la Cruz, Guadarrama, Madrid, 1970, pp. 29-30, 35-6. Un ejemplo no tan típico y estrechamente vinculado con el objeto de esta nota se encuentra hacia el final de L. STRAUSS, *La filosofía política de Hobbes*, trad. de S. Carozzi, FCE, Buenos Aires, 2006, p. 220: “La oposición entre la filosofía política clásica y la moderna, más precisamente entre la filosofía política platónica y la de Hobbes, reducida a principio, es que la primera se orienta por el discurso y la última rehúsa hacerlo desde el comienzo. Este rechazo surge originalmente de la captación de la naturaleza problemática del discurso ordinario, esto es, de las valoraciones populares, que pueden llamarse, con cierta justificación, valoraciones naturales”, y refiere, en nota al pie, al uso de la palabra “natural” en el libro de Klein sobre matemáticas griegas.

⁵ J. KLEIN, *A Commentary on Plato's Meno*, pp. 35-8, 200. La villanía de Menón estará emparentada con su incapacidad de aprender (*ἀμαθία*) y su pequeñez de alma (*ψυχάριον*).

que se encuentra ya en el alma del hombre, lo cierto es que son estos los problemas fundamentales que están de fondo en el curso. Parece así también sugerirlo la “contextualización” que hace Strauss de Klein en la primera sesión. Los nombres de Husserl, Heidegger y la alusión al neokantismo resultan antecedente de las preocupaciones de Klein, pero, aún más importante, son alusión al descubrimiento del engaño que se esconde en la ciencia moderna como perfeccionamiento del sentido común, a la vez que al afanoso intento por acceder a la experiencia ordinaria opacada por una miríada de “sedimentos”.⁶ Especialmente la indagación, original y clarividente, de Heidegger en la filosofía antigua devuelve las miradas de Strauss y Klein hacia las cuestiones más fundamentales. Es por ello que el curso sobre el *Menón* brinda un acceso marginal al problema originario que comparten estos pensadores respecto al sentido común, suelo natural de la experiencia, *Lebenswelt*, *Urwissenschaft*, *Fakticität* o raíces pre-teoréticas.

En la siguiente nota crítica abordaré principalmente algunas de las reflexiones correspondientes al centro del *Menón*: el pasaje de la anámnesis, los pródromos de la “demostración” socrática con el esclavo y sus consecuencias inmediatas. Debo por necesidad abstraerme de una multitud de detalles del diálogo y del propio curso de Strauss, especialmente aquellos que desembocan hacia el final en el problema de la virtud, la recta opinión y el conocimiento. Esta es tarea de un análisis mucho más largo y minucioso que será apenas paliado por un recuento de la estructura del diálogo, así como un pequeño abanico de referencias sobre su actual estatuto.

1. ESTATUTO, ESTRUCTURA Y GENERALIDADES DEL DIÁLOGO. Si bien nos interesan particularmente las reflexiones que Strauss realiza en el curso de 1966, debemos apuntar que la importancia del *Menón* continúa siendo reconocida en el ámbito de los estudios platónicos. Así como el *Fedón* es marcadamente un pilar de la metafísica occidental por su tratamiento de la inmortalidad del alma, la teoría de las ideas, la propia anámnesis, el significado del ejercicio filosófico, entre otros,⁷ el *Menón* aparece constantemente como el descubrimiento fundamental de Platón sobre el suelo originador de todo conocimiento. La “teoría de la anámnesis” que presuntamente es “demostrada” en este diálogo serviría de sustento para los diálogos subsiguientes y sería “abandonada” o al menos dejaría de ser un tema explícito de análisis en el viejo Platón.⁸ Está claro que el *Menón* es un diálogo dedicado al problema de la virtud y su enseñanza más que a cuestiones “epistemológicas” sobre el origen del conocimiento; con todo, se sigue viendo aquí un intento aporético de encontrar sólidos sustentos para asuntos de acción o excelencia.⁹

Cualquiera que esté familiarizado con los comentarios de Strauss sabrá que la mayor parte de las premisas tradicionales sobre la lectura filológica de Platón (la propia división entre los diálogos, la etiqueta de escritos espurios, el análisis exclusivamente

⁶ L. STRAUSS, *Plato's Meno*, pp. 10-2.

⁷ Cfr. R. BURGER, *The Phaedo: A Platonic Labyrinth*, Yale University Press, E.U.A., 1984, pp. 1-2; R. CHACÓN, ‘Heidegger’, trad. de R. Vivero, *Ápeiron*, núm. 4 (2016), pp. 142-3; H.-G. GADAMER, ‘The Proofs of Immortality in Plato's *Phaedo*’, en *Dialogue and Dialectic*, trad. de Christopher Smith, Yale University Press, E.U.A., 1980, p. 21.

⁸ Cfr. las idas y venidas de estas discusiones en E. LLEDÓ, *La memoria del logos*, Taurus, España, 1984, pp. 122-4.

⁹ Sobre “qué se sigue viendo” y qué no, cfr. M. ERLER y L. BRISSON (eds.), *Gorgias-Meno. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Alemania, 2007.

argumentativo-lógico, la distinción de teorías “epistemológicas”, “éticas”, “ontológicas”, etc.) son puestas en duda, por no decir completamente rechazadas. No está de más, sin embargo, señalar algunas cuestiones que proponen lectores contemporáneos, así como distintos impulsos que han tomado otras escuelas filosóficas a partir de la anámnese platónica.

Por valerme únicamente de dos ejemplos contrapuestos del Séptimo Simposio de la Sociedad Internacional de Platón —cuyos temas fueron precisamente el *Gorgias* y el *Menón*—, Harold Tarrant se ocupa de las líneas “tradicionales” de la “teoría de la anámnese”. La discusión sobre el *Menón* debió haber sido vasta en la Academia y prueba de ello supone ser el interés de Aristóteles en distinguir el conocimiento del geómetra dormido, despierto y resolviendo problemas geométricos; en pocas palabras, ¿cuál es el estatuto del conocimiento mientras está “dormido” y mientras está “actualizado”? ¿Cómo se transitan tales grados?¹⁰

Las preguntas llegan aún a Cicerón, quien distingue entre una base de nociones naturales y el tránsito a una segunda fase donde propiamente es adquirible el conocimiento y la excelencia a través de la conducción o guía, mas no en sentido estricto de la enseñanza. Los neoplatónicos medievales, en cambio, distinguirán con claridad tres fases que parten de la anámnese en el proceso moral: cualidades naturales, el buen comportamiento adquirido por la práctica y las adquisiciones genuinas de excelencia que son conocimiento. Tarrant propone incluso que la anámnese puede ser comprendida, en los neoplatónicos medievales, de forma paralela al *Timeo*: la anámnese, en tanto despertar del sueño, es llevada al ámbito teológico y físico como generación del universo temporal.¹¹

En resumidas cuentas, la anámnese platónica, ya sea en su forma mítica ligada a la inmortalidad y metempsicosis pitagórica, ya sea en su forma argumentativa-lógica, fue tomada con seriedad en la tradición platónica, y no, por cierto, como una digresión de un diálogo dedicado exclusivamente a responder qué es la virtud.

Si no en un polo opuesto, al menos sí con una mirada explícitamente escéptica, Theodor Ebert defiende que la anámnese del *Menón* es una tesis a refutar más que a probar. En pocas palabras, la larga tradición que ha tomado con seriedad la reminiscencia, incluyendo a neopitagóricos, Cicerón y neoplatónicos, ha progresado en un argumento que es a todas luces falso y que fomenta la “mala metafísica”.¹² Después de un minucioso análisis argumentativo que aflora las necias aceptaciones de *Menón* —y que presuntamente estarían destinadas a que nosotros, como lectores, nos demos cuenta de ellas—, Ebert afirma que el propósito de Platón es “citar” y cuestionar la “tradición occidental”, esto es, las doctrinas presocráticas que se encarnan en *Menón* a través de un

¹⁰ H. TARRANT, ‘Studying Plato and Platonism Together: Meno-related Observations’, en M. ERLER y L. BRISSON (eds.), *Gorgias-Meno. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, Alemania, 2007, p. 26. Aunque hay diversos ejemplos en la obra aristotélica, la distinción entre conocimiento y sensación en potencia y en acto ha levantado bastante interés sobre el *De anima*. Cfr. el ejemplo sobre el hombre que ha aprendido gramática en ARISTÓTELES, *Acercas del alma*, trad. de T. Calvo, Gredos, Madrid, 2008, II.5. Cfr. M. BURNYEAT, ‘Is an Aristotelian Philosophy of Mind Still Credible?’, en M. NUSSBAUM y A. OKSENBURG (eds.), *Essays on Aristotle’s De Anima*, Clarendon Press, E.U.A., 1995.

¹¹ H. TARRANT, ‘Studying Plato and Platonism Together: Meno-related Observations’, pp. 27-8.

¹² T. EBERT, ‘The Theory of Recollection in Plato’s Meno’: Against a Myth of Platonic Scholarship’, p. 184.

hilo que se retrotrae a Gorgias, Empédocles y Pitágoras.¹³ A pesar del tono extremoso de esta propuesta, como veremos hacia el final de este trabajo, parece que Strauss coincidiría al menos en ciertos puntos de tal perspectiva escéptica.

Por otra parte, en cuanto a los impulsos que ha dado y seguirá dando el *Menón* y el problema de la anámnesis, vale la pena mencionar primero a los neokantianos, quienes en el muy legítimo enlace que hay entre el problema de la reminiscencia y la “hipótesis de las ideas” del *Fedón* (la “segunda navegación” de Sócrates) vieron una mina de oro para sus propios intereses. Fundamentalmente preocupado por la “formación de conceptos” o el problema de un “principio del origen” (Cohen), alguien como Natorp encontraría, tanto en el refugio en los λόγοι del *Fedón* como en la anámnesis, el *a priori* que posibilita cualquier unificación de lo múltiple. El marco mítico, si bien no es completamente pasado por alto, sí es reducido a una “perspectiva psicológica” que ha de ser bien distinguida de la “perspectiva lógica”. Huelga decir que tal aproximación levanta serias dudas.¹⁴

También es fuerte el impulso que mantiene la anámnesis para alguien como Gadamer, quien encuentra, al igual que los neokantianos, su nexo con la segunda navegación socrática, si bien intenta rescatarla, en tanto fundamento del diálogo filosófico, de la recuperación según reglas de conceptos, las críticas de Heidegger y sus amigos e incluso del misterioso “exoterismo” straussiano.¹⁵ Le sirve a Gadamer también como referencia o sustento implícito en su desarrollo del problema de la “formación” y, aún más importante, en su propuesta de la ontología de la obra de arte.¹⁶

En fin, pues, se trata de un mar de interpretaciones que seguir; unas, a mi juicio, más perjudiciales que beneficiosas en cuanto a la aproximación al diálogo platónico. Pues, como encontraremos en lo siguiente, la perspectiva de Strauss se distingue generalmente por seguir el diálogo mismo y nada más; encontraremos incluso que la asunción con la que comienza Strauss —a saber, el problema del sentido común y su independencia del conocimiento científico— termina por diluirse al ocuparse más del diálogo que de la asunción con la cual comienza a leer el diálogo. Hay que repetir, sin embargo, que el interés de este trabajo se enfoca en el propio Strauss, pues su lectura del *Menón* y su promesa de encontrar en él un problema que, aunque es fundamental en la obra straussiana, no es jamás clarificado con suficiencia —que haya un suelo “natural” ligado

¹³ T. EBERT, ‘The Theory of Recollection in Plato’s *Meno*’: Against a Myth of Platonic Scholarship’, pp. 197-8.

¹⁴ La virtuosidad, sin embargo, quizás se encuentre en tomar con bastante seriedad los problemas planteados por Platón en pasajes que aparecerían normalmente asociados con una metafísica-mítica y, por lo tanto, no merecedora de seriedad. Cfr. P. NATORP, *Plato’s Theory of Ideas*, trad. de V. Politis y J. Connolly, Academia Verlag, Alemania, 2004, cap. 2; P. NATORP, ‘On the Objective and Subjective Grounding of Knowledge’, trad. de D. Kolb, *Journal of the British Society for Phenomenology* 12, núm. 3 (1981), pp. 173-8; J. STOLZENBERG, ‘The highest principle and the principle of origin in Hermann Cohen’s theoretical philosophy’, en *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy*, ed. de R. Makkreel y S. Luft, Indiana University Press, E.U.A., 2009, pp. 139 y ss.

¹⁵ H.-G. GADAMER, *Verdad y método II*, trad. de M. Olasagasti, Sígueme, Salamanca, 1998, p. 358.

¹⁶ H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, trad. de A. Agud y R. de Agapito, Sígueme, Salamanca, 2012, p. 148. Vale la pena decir que Lledó (E. LLEDÓ, *La memoria del logos*, Taurus, España, 1984, pp. 125-33, 198-201) parece coincidir en buena medida con algunos de los planteamientos de Gadamer y, como veremos en el transcurso de este trabajo, de Strauss: la anámnesis como suelo original del diálogo, reconocimiento de lo que cada cosa es según la conexión de la naturaleza misma (la totalidad), la posibilitación de lo anterior a través del lenguaje (en Strauss y en Klein, sentido común del discurso) y la preeminencia fundamental de la búsqueda (ζήτησις).

al sentido común del cual ha de tomar sus baremos la filosofía—, ofrece quizás un tesoro escondido para comprender su obra.

Ahora bien, en cuanto al curso que nos concierne, hay que decir que Strauss se detiene habitualmente, de forma introductoria a sus cursos sobre Platón, en la distinción general de los diálogos según su comunicación narrada o actuada.¹⁷ En el caso del *Menón*, nos encontramos con un diálogo actuado o dramático, esto es, que no proviene indirectamente de una narración. El diálogo narrado ofrece las ventajas de informarnos sobre aspectos relevantes del drama que solo pueden ser vistos, por decirlo así, a distancia del drama mismo. En este sentido, en el *Menón* no nos podemos enterar exteriormente sobre qué opinión le merece a Sócrates el villano Menón, qué situación los reúne en principio, qué hace que Sócrates acepte el diálogo, etc.¹⁸

A esta catalogación se suma la distinción straussiana entre los diálogos voluntarios y los compulsivos, es decir, aquellas conversaciones que el propio Sócrates busca y aquellas que se ve forzado a sostener. El *Menón* resulta así un diálogo compulsivo o necesario, pues su comienzo es la arrojada y descontextualizada pregunta de Menón sobre si la virtud es enseñable o solo practicable o ninguna de ellas sino dada por naturaleza o de algún otro modo.¹⁹ Solo una lectura muy cuidadosa podrá eventualmente decirnos si el diálogo fue más bien buscado por Sócrates y si, podemos suponer, la conversación que se muestra estaba precedida por alguna otra (v.g. 76e).

Según una “regla” general de Strauss, los diálogos platónicos abstraen siempre algo fundamental perteneciente al asunto. La perfecta (acabada) composición del diálogo — cada detalle del drama, cada alusión al carácter del personaje, y, en general, el texto que lo permea por entero una necesidad (*ἀνάγκη*)— es una imitación de la vida misma. Esa imitación se abstrae deliberadamente del azar o la contingencia de la propia vida (es decir, si las conversaciones reales están sujetas a accidentes, las conversaciones en los diálogos platónicos están sujetas a la más minuciosa necesidad). En ese mismo sentido, cada diálogo por necesidad tiene un punto de abstracción: el alma en el *Eutifrón*, el eros en la *República*, la fealdad en el *Banquete* (Sócrates-Diotima), etc. En el caso del *Menón*, señala Strauss, el diálogo se abstrae de la ley (*νόμος*).²⁰ Es impactante que no haya ninguna referencia a las leyes en un diálogo dedicado a la virtud y su enseñanza a los ciudadanos mediante maestros, conciudadanos, políticos o sofistas. En el aparente extremismo socrático sobre la necesidad de que o la virtud sea conocimiento estricto o que no sea más que recta opinión, nos encontramos desamparados, todos nosotros que no somos sabios, en nuestra vida moral. Las leyes son, justamente, la autoridad de la virtud, son la piedra

¹⁷ Sobre este proceder habitual, *cfr.* por ejemplo, las primeras dos sesiones de L. STRAUSS, *Plato's Gorgias. Course of 1957*, ed. de D. Stauffer. Disponible en leostrauscenter.uchicago.edu; L. STRAUSS, *On Plato's Symposium*, ed. de S. Bernadette, The University of Chicago Press, E.U.A., 2001.

¹⁸ Aunque, como señalará Strauss, Sócrates parece estar bien enterado sobre la situación de Menón: su dirección de hoplitas en Tesalia, la influencia de Gorgias, su relación con Aristipo de Larisa (eventualmente, su destino en la empresa de Ciro). Aún más, “cuando en el *Critón* surja la cuestión sobre si [Sócrates] debería huir de Atenas [...] Tesalia es considerada como una posibilidad pero rechazada por la carencia de leyes que ahí prevalece. Gente muy salvaje.” L. STRAUSS, *Plato's Meno*, p. 35. *Cfr.* PLATÓN, *Critón*, en *Diálogos*, trad. de J. Calonge, E. Lledó, y C. García, vol. 1, Gredos, Madrid, 2008, 45c, 54b-55a.

¹⁹ *Cfr.* L. STRAUSS, *Plato's Meno*, pp. 350-2; PLATÓN, *Menón*, en *Diálogos*, trad. de J. Calonge et al., vol. 2, Gredos, Madrid, 2006. Para la versión en griego: *Plato*, trad. de W.R.M Lamb, vol. 4, William Heinemann LTD, Londres, 1957.

²⁰ L. STRAUSS, *La ciudad y el hombre*, trad. de L. Livchitz, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 199. L. STRAUSS, *On Plato's Symposium*, pp. 57-8, 171. L. STRAUSS, *Plato's Meno*, pp. 365-6.

de toque más cercana del ciudadano que ni se dispone a los peligros de la filosofía ni se contenta con mantener opinión correcta pero sin fundamentos. La abstracción de la ley en el diálogo, sin embargo, es por su parte necesaria: Menón no tiene ningún interés por la justicia ni las leyes, y, en otra dirección, las leyes pueden opacar el sentido común sobre el conocimiento en la medida en que le dan fuerza y estabilidad.

En cuanto al propio Menón, sabemos por Jenofonte que se trataba de un hombre de maldad general, ávido de riquezas y honores, traicionero, cuya poca inteligencia era desproporcional a sus muchos engaños, frágil y temeroso de los poderosos, pero hábil en tretas contra los débiles. Y quizás aún más importante, Menón era un tipo que creía ser merecedor de altas consideraciones, es decir, parece ser alguien que creía ser virtuoso — sin tener mucha profundidad, por supuesto, sobre qué es en efecto la virtud. Su destino en la empresa de Ciro, según cuenta Jenofonte, concluirá en una especie de justicia tradicional: a pesar de haberse salvado de la primera condenación y decapitación de los generales aliados a Ciro, fue finalmente torturado durante un año y asesinado después.²¹

Sin embargo, en cuanto al propio diálogo —previo a las vicisitudes de Menón en Asia Menor—, ninguna de estas características es señalada con evidencia. La maldad de Menón, como dice Strauss, no es una que le impida siquiera acercarse y dialogar con Sócrates, es decir, no es comparable a la del honrado y patriótico Ánito. Es más, Sócrates cierra su conversación exhortando a Menón a convencer a Ánito sobre sus nuevos descubrimientos, indicando además que, de lograrlo, habrá hecho un gran servicio a los atenienses. Sin duda se trata de una ironía —Menón no quedará persuadido durante mucho tiempo y echará a olvido lo poco que quizás haya aprendido—, no obstante establece un tipo de jerarquía entre ambos personajes. Muestra de lo mismo es que Menón es discípulo de Gorgias, pero duda de sus enseñanzas; de hecho, se encuentra en plena confusión entre la tesis de su maestro sobre la imposibilidad de enseñar la virtud y la tesis opuesta del otro gran sofista Protágoras. Ánito, por el contrario, estará bien seguro de sus propias creencias, tanto que terminará por amenazar a Sócrates (amenaza quizás más violenta aún que la que el propio Menón arroja en la primera parte del diálogo). El estado aporético de Menón es sin duda muy distinto al de su esclavo, pero, como sugiere Strauss, es aún accesible.

Ahora bien, la triple pregunta con la que abre Menón es reducida a una sola por Sócrates: ¿qué es la virtud? Solo sabiendo eso (su *εἶδος* o *οὐσία*) podremos investigar cómo se adquiere. Menón hará tres intentos de responder, los tres fallidos. En el recorrido de esta primera parte nos enteraremos de la adscripción gorgiana de Menón, su relativa capacidad de recordar la tesis del maestro al tiempo que su incapacidad de recordarla genuinamente, es decir, explicarla; veremos también la implícita familiaridad de Menón con la geometría (como lo sugiere el tipo de ejemplos de los que se vale Sócrates), el parentesco con el materialismo presocrático, el afán por reconocimiento, belleza y poder, etc. El fracaso de las tres respuestas terminará en el punto clave del enojo y las amenazas de Menón (80a).

Este es uno de los primeros puntos culminantes del diálogo: Sócrates es como un pez torpedo (*βάρκη*) que mediante aporías entorpece a sus interlocutores. Ha dejado a Menón, que otrora hiciera largos y bellos discursos sobre la virtud, en completa confusión sobre qué es la virtud. Y aunque el tono de Menón no tiene la violencia que más adelante

²¹ JENOFONTE, *Anábasis*, trad. de R. Bach, Gredos, Madrid, 1982, II.6.21.

encontraremos en Ánito, lo cierto es que se establece una amenaza: si Sócrates anduviera entorpeciendo y embrujando a los hombres en tierra extranjera seguramente correría peligros. No solo el extranjero Menón sugiere que de estar en su propia tierra ajusticiaría a Sócrates, sino que Platón parece indicar de nuevo su ironía: no serán extranjeros quienes lo ajusticien, sino los más “ortodoxos” atenienses como Ánito. La respuesta de Sócrates es igual de significativa: no rechaza el epíteto de entorpecedor; efectivamente pone a los demás en estado aporético, pero no sin él mismo encontrarse en aporía. En otras palabras, es un entorpecedor entorpecido —solo tiene conocimiento de su propia ignorancia.²²

Esta primera culminación continúa y prepara su descenso en la invitación socrática a indagar de nuevo, de forma conjunta o dialéctica, sobre la definición de virtud. Menón propone una tesis sofística que en cierto sentido le es muy ajena —es mera repetición de lo escuchado por sofistas— pero, en otro, es motor de lo que inspirará el clímax del diálogo: la investigación o búsqueda (*ζήτησις*) es imposible, pues si se ignora por completo lo buscado es imposible buscarlo y, menos aún, saber cuando se le ha encontrado.²³ La respuesta de Sócrates a lo anterior es la “creencia mítica” de la inmortalidad del alma —sostenida por sabias sacerdotisas y poetas— de la cual se “deduce” que la búsqueda y el aprendizaje consisten en anámnesis. Pero no es reminiscencia irrestricta. Hay asociación entre una y todas las cosas, especialmente en referencia al conocimiento de uno mismo, y, sobre todo, el acceso al conocimiento por medio del recuerdo se restringe a aquellos que hagan una valerosa e infatigable búsqueda.

La situación queda así entre el argumento erístico que nos hace indolentes y perezosos, y el argumento que nos espuela a la indagación (no es casual que Sócrates se refiriera a la enseñanza de la inmortalidad como bella además de verdadera), o, como lo pone Strauss, entre el *ἀργός λόγος* y el *λόγος* sagrado. Menón parece poner una trampa: pide a Sócrates que le enseñe cómo es posible aprender mediante el recuerdo, lo cual lo llevaría necesariamente a una contradicción si es que pudiera *enseñar* algo que estrictamente solo tendría que *recordar*.²⁴ Cuando Sócrates expone la treta, Menón hará el primer juramento por Zeus y manifestará que su actitud se debió no a una maldad intencional sino a mera costumbre. Este es, de nuevo, uno de los puntos que Strauss resaltarán en contraposición a Klein: el “archivillano” Menón parece tener al menos la

²² “La ironía de la ironía de Sócrates consiste en el hecho de que, mientras pretende ser ignorante, no solo pretende ser ignorante sino que en un sentido lo es”, L. STRAUSS, *Plato's Meno*, p. 20; *cf.* pp. 121-2.

²³ O como lo reformula Sócrates, “[é]que no le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni podría buscar lo que sabe —puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda—, ni tampoco lo que no sabe —puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar—.”, PLATÓN, *Menón*, 80e. Más adelante entraremos en consideraciones sobre la nodal importancia del argumento erístico, pero cabe mencionar que Ebert (T. EBERT, “The Theory of Recollection in Plato's Meno': Against a Myth of Platonic Scholarship”, en BRISSON ERLER (ed.), *Gorgias–Meno. Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Academia Verlag, 2007, pp. 184-198) lo considera casi como un pretexto de cortos alcances que Menón pone para evitar la pregunta por la virtud; en otras palabras, según Ebert, Sócrates no toma con ninguna seriedad el argumento erístico. Aceptar esa tesis implica aceptar también la nula importancia de la anámnesis. *Cfr.*, en cambio, E. LLEDÓ, *La memoria del logos*, Taurus, España, 1984, p. 124.

²⁴ Hay un desacuerdo en el original griego de este pasaje que puede consultarse en T. EBERT, “The Theory of Recollection in Plato's Meno': Against a Myth of Platonic Scholarship”, pp. 189-90 (cabe señalar que en la minuciosidad de Ebert al decidirse por una versión u otra hace, de todas maneras, caso omiso de detalles como el juramento por Zeus y la respectiva información que eso nos daría del carácter de Menón).

conciencia sobre sus propios malos hábitos, esto es, parece tener la capacidad de juzgarse a sí mismo.

No se puede, ciertamente, enseñar que aprender es recordar, pero Sócrates hará una muestra que “pruebe” la veracidad de la anámnesis. Comenzará pues con las demostraciones geométricas bien conocidas. La labor “mayéutica” en el esclavo de Menón permitirá, *presuntamente*, que las tesis sobre la anámnesis y la inmortalidad del alma se establezcan ya no de forma mítica sino como inferencia experimental. Hay una pausa o corte en estas demostraciones, a saber, el momento en que el esclavo de Menón parece quedar en pura obscuridad (84a): Sócrates ha ejercido de nuevo su entorpecimiento, pero, presume, la aporía es en este caso positiva; el esclavo está ahora en pleno reconocimiento de su ignorancia —a diferencia del propio Menón— y se ha despertado en él el deseo de saber. Uno está tentado a ver tremendas ironías aquí: 1) el esclavo es superior a su amo; 2) sin embargo, el esclavo solo indaga en estas cuestiones porque su amo se lo ha ordenado; 3) el esclavo, dice Sócrates, ya no creerá como “muchas veces antes” que “al hablar de una superficie doble [...] había que partir de una superficie del doble de largo”. Es poco probable que el esclavo de Menón presumiera muchas veces antes de estos conocimientos geométricos. Los reproches están dirigidos a su amo.²⁵

Los ejercicios mayéuticos concluirán en el reconocimiento de que el alma posee “opiniones verdaderas” y que, mediante el ejercicio del recuerdo, pueden volver al conocimiento original. Y si esto es cierto, por necesidad el alma es inmortal: tuvo que haber obtenido el conocimiento antes de su vida humana. Sócrates dirá explícitamente que no entrará en más detalles en este discurso, pues lo que verdaderamente le interesa es mostrar que la tesis sobre la búsqueda del conocimiento mediante el esfuerzo por recordar nos hace mejores hombres; la idea erística contraria, el *ἀργός λόγος*, nos compele a la necedad. Esta *sí* es una tesis por la que Sócrates está dispuesto a luchar en palabra y acción, es decir, la inmortalidad del alma *no* goza del mismo estatuto.

Pero Menón no parece haber comprendido nada. Sócrates propone un nuevo inicio en la búsqueda sobre el significado de la virtud y Menón, como si hubiera estado ausente, vuelve a su pregunta original: qué interesante es saber qué es la virtud, pero enseñame primero si es enseñable. Strauss, de nuevo en contraste con Klein quien ve en el regreso de Menón a su pregunta inicial una prueba más de su alma vacía y sin profundidad, muestra que la actitud de Menón no es del todo irrazonable. En efecto, su esclavo se sometió al proceso de anámnesis sin haber levantado la pregunta “¿qué es?” y logró resolver los problemas geométricos guiado por Sócrates; ¿no puede guiarlo de la misma forma a él para resolver la cuestión que tanto le intriga?

Sócrates en esta ocasión aceptará el camino propuesto por Menón, aunque bajo la condición de remediar la ignorancia mediante el uso de hipótesis.²⁶ No sabemos qué es la

²⁵ “El muchacho da tres respuestas antes de desconcertarse. Así también Menón, de acuerdo a su perplejidad. ¿Pero qué pasa con el muchacho en contraposición a Menón, después de que ha quedado perplejo, paralizado y, de nuevo, desconcertado? Sale de su desconcierto, vuelve a ser ingenioso. Uno solo puede esperar (*hope*) que lo mismo pase con Menón.” L. STRAUSS, *Plato's Meno*, p. 157.

²⁶ Asunto en el que, por cierto, Strauss apenas ahondará. Que la hipótesis sea de absoluta importancia se comprueba por su papel en el *Fedón*: es la hipótesis más fuerte de las ideas aquella que permite explicar el mundo sin quedarse ciego como en las enseñanzas presocráticas; *vid.* PLATÓN, *Fedón*, en *Diálogos*, trad. de C. Gracia, M. Martínez, y E. Lledó, vol. 3, Gredos, Madrid, 1998, 100a; S. ROSEN, ‘Socrates's Hypothesis’, en *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, Yale University Press, E.U.A., 1993. Strauss tan solo señalará que debemos tomar la hipótesis como una “asunción” (L. STRAUSS, *Plato's Meno*, p. 190). Más

virtud, pero podemos, como los geómetras, someter el razonamiento a hipótesis que indiquen cuáles serían las implicaciones de la virtud si fuera o no enseñable. El asunto es tremendamente problemático, pues la hipótesis no es, en principio, aquella del método científico, es decir, una suposición establecida de forma externa que habrá de ser corroborada o falseada según las implicaciones propuestas. Hay que recordar, por otra parte, que las “ideas” propuestas en el *Fedón* —en plena conexión con el *Menón*— surgen como la hipótesis necesaria para dar cuenta de nuestra experiencia, experiencia que le fue completamente obscurecida a Sócrates en su juventud al estudiar a los *φυσιολόγοι*. La hipótesis misma es, podemos decir, la coherencia del sentido común.²⁷

En el *Menón* nos encontramos, sin embargo, con una hipótesis que es solo superficialmente clara: si la virtud es enseñable entonces es un conocimiento. Sócrates se abstrae ahora de su explicación precedente, a saber, que al conocimiento se llega mediante recuerdo y no mediante enseñanza.²⁸ De cualquier forma, la hipótesis presenta problemas, pues si la virtud es enseñable entonces debe haber maestros y discípulos de virtud. Se sumará Ánito a la discusión y Sócrates ahondará, ante todo peligro, en la imposibilidad de maestros de virtud: ni los conciudadanos atenienses ni sus más ejemplares hombres pudieron enseñarla. En una cólera que recuerda pero se distingue radicalmente de la de Menón en la primera parte del diálogo, Ánito amenazará a Sócrates, sugiriéndole que ande con cuidado, especialmente, en su propia patria. Parece que “hablar mal” (*κακῶς λέγειν*) ha sido el vicio de Sócrates y Ánito saldrá de la discusión.

La continuación del diálogo con Menón concluirá definitivamente en la aporía sobre la ausencia de maestros de virtud. El último, o casi último camino emprendido por Sócrates, recordará primero que no es solo con la “guía del conocimiento” con la que los hombres realizan bien y correctamente sus acciones. Esto nos remite a dos problemas: implícitamente, quizás, Sócrates trae a cuenta la primera discusión sobre la reminiscencia, pues el mirar (*νοῦν*) en nosotros mismos y el buscar (*ζητητέον*) alguien que nos pueda hacer mejores (nótese que Sócrates omite ahora la búsqueda del “maestro”) alude a la capacidad “natural” de recordar en uno mismo más que de aprender de forma externa; explícitamente, por otra parte, Sócrates diluirá ahora su posición extrema sobre la equivalencia entre virtud y conocimiento (o que la virtud, al ser algo bueno, debe necesariamente pertenecer al dominio del conocimiento: 87d, tesis que conducirá a la identificación de la virtud con *φρόνησις*): no es necesario ser sabio para ser virtuoso.²⁹ Sócrates asimila silenciosamente la opinión correcta (*ὀρθὴν δόξαν*) con la

adelante, en la exploración de la relación alma-totalidad, se aclararán algunos detalles de esta “asunción”, pero debemos advertir que Strauss no traza el camino claramente.

²⁷ Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 101a-d; J. KLEIN, *A Commentary on Plato's Meno*, p. 137.

²⁸ PLATÓN, *Menón*, 87b.

²⁹ En realidad este es, en otra dirección, un regreso al sentido común o moderación (*σωφροσύνη*): el radicalismo de Sócrates se remonta al inicio del diálogo: que uno no pueda saber nada de algo si no sabe precisamente *qué es*. Esto lleva eventualmente a la tesis de que no conocemos nada si no conocemos la totalidad, o, en otras palabras, a que somos absolutos ignorantes: cfr. L. STRAUSS, *Plato's Meno*, pp. 36-7, 124-5. En cuanto a la distinción entre sabiduría y virtud, la salida kantiana y la ausencia del término aristotélico “virtud moral” en Platón, cfr. L. STRAUSS, *Plato's Meno*, pp. 134-5: “Platón no quiso admitir que hay una virtud en el sentido serio del término que sea separable del conocimiento en el modo en que la virtud moral es separable del conocimiento, porque el tipo de conocimiento que se necesita para actuar moralmente no es gran cosa. Actuar moralmente no es gran cosa.” Me permito referir a un artículo donde he tratado la “salida” de este problema en la división entre virtudes morales e intelectuales, que, por cierto, está en consonancia con el rastreo mencionado al inicio de la anámnesis en la gradación medieval del

opinión verdadera (*δόξα ἀληθής*): parece que, en cuanto al obrar, la opinión correcta (distinguida del conocimiento) puede pasar sin más por opinión verdadera, y, por lo tanto, como conocimiento propio de su ámbito (en realidad, se le hace equivalente por sus productos, es decir, las buenas acciones, y no por sí misma). Para nuestra sorpresa, Menón estará interesado en cuál es la razón de que atribuyamos mucha mayor dignidad al conocimiento que a la recta opinión.

Sócrates parece dar ahora, explícitamente, la solución y unión del problema de la anámnesis y la virtud: la opinión correcta por la cual los hombres actúan virtuosamente es resbaladiza, se escapa fácilmente del alma: su valor residirá en sujetarlas con una discriminación o cálculo de la causa (*αἰτίας λογισμῶ*). La anámnesis estabiliza los conocimientos en el alma. Pero si esta es, por decirlo así, la conclusión filosófica, la conclusión política será bien distinta: los grandes estadistas han gobernado no con conocimiento sino con recta opinión, y esta no difiere del conocimiento de vates y adivinos, es decir, se da por inspiración y no en modo alguno por conocimiento. La conclusión de Sócrates es devastadora para la ciencia política: la virtud ni es enseñable ni se da en los hombres por naturaleza (i.e., sin esfuerzo), sino que está sujeta al azar o al “don divino”. A menos, por supuesto, que exista algún hombre que siendo él mismo un hombre político pudiera hacer a los otros hombres políticos, y que, como Tiresias, pudiera percibir en un mundo de sombras.

El significado de este pasaje es por lo demás problemático. Se ha querido ver en él la alusión al propio filósofo rey.³⁰ Por no decir nada de la propia imposibilidad del rey filósofo, baste señalar que Sócrates alude a un hombre político que haga hombres políticos. ¿Pero es el filósofo un hombre político?

2. APORÍA. El primer corte del diálogo, a saber, el enfurecimiento de Menón, tiene a mi parecer una importancia inusitada. La comparación de Sócrates con un pez torpedo que conduce a la aporía es, por una parte, reproche sobre su astucia y, por otra, burla: Sócrates es un hombre feo. Pero encontraremos que este mismo procedimiento con el esclavo resulta beneficioso: solo a partir de la aporía y el reconocimiento de la ignorancia es posible el progreso en el saber. Menón, que se encuentra ahora “entorpecido de alma y de boca”, recuerda también al estado en que el propio Sócrates se encontraba en su camino por la filosofía naturalista (*Phd.*). Mientras Menón está entorpecido, Sócrates estaba como ciego del alma, ignorando aquello que antes creía saber con toda claridad.

Sin embargo, ambos estados de confusión son muy distintos. Parece que las aporías en que se encuentran Menón y más tarde su esclavo, más que cegar el alma, permitirán el recuerdo o anámnesis; la filosofía materialista de los presocráticos, en cambio, oscurece el sentido común e imposibilita el conocimiento de lo más propio y cercano al hombre. Sócrates ha encontrado una forma de “introducir a los misterios”³¹ que resulta más beneficiosa, por no decir más verdadera. La filosofía no “rompe con los prejuicios” sin más; los peligros de oscurecer o desconfiar del sentido común no son solo políticamente peligrosos sino altamente perjudiciales para el propio conocimiento. Si hay entonces un lugar privilegiado para la comparación entre dos formas fundamentalmente distintas de “problematizar” la vida humana, a saber, aquella a la que se enfrentó el joven

conocimiento moral: D. VEGA, ‘Moral and Intellectual Virtues: On the Relation Between Detached Contemplation and Political Prudence’, *Bajo Palabra* 27 (2021), pp. 21–44.

³⁰ Cfr. la introducción editorial al *Menón* de la traducción al español que utilizamos.

³¹ PLATÓN, *Menón*, 76e.

Sócrates y aquella a la que ahora se enfrenta Menón y su esclavo, se encuentra en estos pasajes.

Con todo, Strauss pasará rápidamente en su curso por la analogía del pez torpedo y por el proceso de anámnesis que parece seguirse como iniciación beneficiosa a la filosofía. Sobre la primera se limita a indicar que *ἀπορία* es la ausencia de riqueza (*πόρος*), es decir, carencia de recursos.³² El pasaje está entonces íntimamente ligado con el inicio mismo del diálogo donde Sócrates ironiza la riqueza de Tesalia con la cual se presenta Menón, y el respectivo contraste con Sócrates y su pobreza en respuestas. Pero de esto Strauss únicamente llamará la atención sobre la ambigüedad del personaje Menón: ¿por qué acercarse a Sócrates con la pretensión de obtener respuestas si sabe de antemano que carece de ellas? El impulso de este diálogo es completamente oscuro. Más adelante, sin embargo, se hará claro que la motivación de Menón por saberse virtuoso es genuina, si acaso baja.

De cualquier forma, en este primer corte del diálogo, donde Sócrates no niega que problematice a los hombres pero sí precisa que él mismo está problematizado o en aporía, se presentará por fin el primer suelo común para la investigación sobre la virtud. Este suelo común es ofrecido al menos por Sócrates, mientras Menón responderá con el argumento erístico y perezoso sobre la imposibilidad del conocimiento: “Así que Menón, para repetirlo, ha revelado ahora, podríamos decir, la premisa teórica de su vida entera: aprender es imposible.”³³

3. LAS DOS CONSECUENCIAS DEL “MITO”. Un asunto al que no suele dársele importancia y al que Strauss apunta con extraordinaria visión es que el “mito” —recordemos que la distinción entre la parte mítica y la verdadera queda a nuestro propio riesgo, más aún cuando el propio Platón no utiliza la palabra “mito”— tiene dos consecuencias opuestas: o una vida piadosa o una vida de aprendizaje. Según la inmortalidad del alma, “es necesario llevar la vida con la máxima santidad” (81b); según el “argumento” o “discurso” de la reminiscencia, la vida de infatigable búsqueda nos hace “laboriosos e indagadores”.³⁴

La primera consecuencia no dice nada sobre el tema que interesa a Menón, es decir, la enseñanza y aprendizaje de la virtud. Accederá únicamente al conocimiento que desea si acaso lleva una vida piadosa (la virtud consiste en vivir piadosamente, no en aprender). La segunda consecuencia dirige la mirada hacia el aprender y el recordar, consecuencia que a todas luces es más conveniente para Menón: no una vida de piedad sino de aprendizaje según sus propios intereses. El acento de la primera consecuencia se encuentra en los castigos o premios divinos después de la muerte, mientras el acento de la segunda se encuentra en una vida de incesante búsqueda por un saber que no poseemos.

Aún más, la superioridad de este discurso divino ante el discurso erístico tiene una implicación de la mayor importancia: Sócrates sabe qué es la virtud, sabe distinguir entre el beneficio de un discurso que nos hace indagadores y un discurso que nos hace

³² L. STRAUSS, *Plato's Meno*, pp. 125-6. No es casualidad que nos recuerde a Poros, padre de Eros. Sobre el papel de la aporía en el *Banquete*, vid. A. BLOOM, ‘The Ladder of Love’, en PLATÓN, *Symposium*, trad. de S. Bernadete, The University of Chicago Press, E.U.A., 2001, pp. 132-3.

³³ L. STRAUSS, *Plato's Meno*, p. 129. Cfr. p. 139, donde la aporía parece justamente lograr que Menón revele su premisa central.

³⁴ E. LLEDÓ, *La memoria del logos*, pp. 125-6, se acerca bastante a proponer, como Strauss, las “dos consecuencias” del mito.

perezosos. Menón, por otra parte, no rebate esta idea, si no por conocer él mismo algo sobre la virtud, sí en algún sentido por no querer ser suave o perezoso —en realidad su argumento erístico es la repetición del de Gorgias, sofista al que Menón se adscribe con ciertas dudas. Hay de nuevo en todo esto ironía, pues Sócrates comenzó el diálogo afirmando una absoluta ignorancia sobre la virtud.

4. ANÁMNESIS. Es relativamente poco el espacio que Strauss le dedica al problema de la anámnesis y la demostración geométrica con el esclavo. La substancia de la interpretación de estos pasajes es referida al comentario de Klein quien, en contraposición a Strauss, parece dejar en el lado ligero de la balanza el problema de la virtud. Sin embargo, hay algunos momentos decisivos en el curso que sirven de base para comprender el problema de la anámnesis.

Retrocedemos de nuevo al argumento erístico de Gorgias y Menón (el *ἀργός λόγος*), a saber, que no podemos buscar el saber de lo que no sabemos (no sabríamos qué buscar), ni podemos buscar lo que ya sabemos (pues ya lo sabemos); o sea, que la búsqueda de conocimiento es imposible. Según Klein, el argumento no carece de poder persuasivo, pero tiene un error fundamental. El *ἀργός λόγος* pretendería mostrar que hay una multiplicidad de huecos desconocidos por el hombre que carecen de relación entre ellos —o, como dirá Strauss, pero ahora contra Sócrates, ¿por qué la ignorancia tendría que motivar al conocimiento de la totalidad?, pues admitimos nuestro desconocimiento de tantas cosas que no nos inspiran el mayor interés—.35 Pero el que estos huecos representen aquello desconocido presupone que lo desconocido surge de manera “natural” en la inconsistencia entre aquellos fragmentos que conocemos por experiencia y aquellos que no; o sea, que para hablar sobre mi ignorancia en cierta parte debo presuponer una comprensión de esa parte en un todo. El argumento, pues, va al origen de las cosas: el conocimiento de la totalidad y el conocimiento de sus partes. Como Strauss lo resume, el error del argumento erístico es presumir que puede hablar de algo absolutamente desconocido; siempre conocemos alguna parte. Cuando Sócrates afirma que la naturaleza está “emparentada toda consigo misma” (81d) no es en modo alguno una premisa que se siga de la creencia mítica de sacerdotes y poetas sobre la inmortalidad del alma. Sócrates parece hacer referencia al hecho de que en cada parte estudiada está asumido el todo aunque no poseamos conocimiento del todo. Esta no es una premisa a ser demostrada, sino tan solo el suelo de nuestra experiencia natural.

De ahí pues que en el mito sobre la anámnesis Sócrates afirme la conexión entre el recuerdo de una cosa con el recuerdo de todas a través del esfuerzo en la búsqueda (enigmáticamente, la relación entre todas las partes es lo que justifica la búsqueda de conocimiento, y al mismo tiempo la búsqueda hace accesible que haya parentesco entre las partes y el todo). En otras palabras, toda parte es parte del todo. La asunción principal es, pues, la totalidad. Strauss pondrá en duda que esta se trate de mera “asunción” o “presuposición”.36 Pues incluso en el procedimiento científico moderno que pretende no

³⁵ J. KLEIN, *A Commentary on Plato's Meno*, p. 92; L. STRAUSS, *Plato's Meno*, pp. 141-3.

³⁶ El lector habrá de juzgar si es esta otra manera de expresar el afamado “círculo hermenéutico”. O, expresado en el afamado §32 de *Ser y tiempo*, que “Toda interpretación se mueve, además, dentro de la descrita estructura del ‘previo’. Toda interpretación que haya de acarrear comprensión tiene que haber comprendido ya lo que trate de interpretar”; y que, caracterizado como un círculo vicioso por las ciencias demostrativas que pretenden no presuponer nada, el círculo no sea algo de lo que debamos salir, “sino entrar en él de modo justo”, pues “en él se alberga una positiva posibilidad de *conocer en la forma más*

“asumir” nada sino atenerse a los hechos encontramos un problema. Si el lema del positivismo puede resumirse en que la totalidad es la totalidad de todo lo que puede ser conocido científicamente,³⁷ habremos de decir, según Strauss, que esta totalidad necesariamente se liga a una totalidad más original, aquella que se ofrece al sentido común: “cada ser humano tiene una mirada comprensiva, por muy incomprensiva que de hecho sea, pero desde esta mirada será comprensiva. Es una asunción necesaria, si acaso es una asunción. La base del simple sentido común desde la cual comienza es lo que los hombres supieron en todas las épocas. Todo lo que sabemos está debajo del cielo, de la bóveda del cielo”.³⁸

En este sentido, continuará Strauss, la doctrina de la anámnesis implica que el conocimiento de la totalidad se encuentra en el hombre en tanto hombre de forma potencial, no de forma innata, que de serlo no requeriría la filosofía, es decir, el esfuerzo y trabajo del amor por el conocimiento. El *Menón*, sin embargo, no ahondará en cuál es precisamente la naturaleza humana requerida para la indagación en esa verdad; es seguro, por ejemplo, que el propio Menón no goza de grandes accesos a ella. Esto implica, claro está, la otra gran asunción sobre la inmutabilidad de la verdad y, con ella, del alma, tesis imposible según nuestros tiempos. De cualquier forma, el argumento inicial sobre la parte y el todo comenzó como refutación del argumento erístico sobre la imposibilidad del conocimiento —es decir, un argumento plenamente vinculado con el de nuestros tiempos.

Aparentemente, la refutación platónica del argumento erístico se encuentra en la prueba geométrica de la cual Strauss de nuevo se detendrá en muy pocos detalles. Sin embargo, vale la pena decir lo siguiente. Es en principio completamente ambigua la pretensión de Sócrates de probar la anámnesis y con ello resolver qué es la virtud y cómo se adquiere mediante una prueba matemática. La virtud será conectada más bien con la prudencia o conocimiento práctico, que no parece tener relación con la geometría. Si la virtud es conocimiento y el conocimiento es matemático, solo los matemáticos serán virtuosos.

También problemática será la intención misma de la prueba, a saber, mostrar que sin ayuda ni enseñanza alguna el servidor de Menón llegará al conocimiento. Efectivamente, Sócrates está interesado en saber solo lo que a él, el servidor, le parece

original”, M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, trad. de J. Gaos, FCE, México, 2014, las cursivas son mías. No obstante, la similitud se obscurece si consideramos que para Heidegger “El ‘círculo’ del comprender es inherente a la estructura del sentido, fenómeno que tiene sus raíces en la estructura existencial del ‘ser ahí’, en el comprender interpretativo”, esto es, que el todo o la totalidad, en este caso, es constitutivo de la estructura existencial del *Dasein* más que del orden mismo. Contra el “todo eterno” se alzaría entonces la temporalidad e historicidad del *Dasein*, de ahí que el círculo hermenéutico sea formulado por Gadamer (cfr. H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, pp. 331-6, 360-7, 372) como un problema interpretativo que va a dar con la fusión de horizontes históricos o una “historia efectual”. Así, por ejemplo, para Gadamer, el sentido del texto está condicionado esencialmente por “la situación histórica del intérprete, y en consecuencia por el todo del proceso histórico”, H.-G. GADAMER, *Verdad y método*, p. 366. Cabe señalar que el libro clásico sobre la relación Heidegger-Strauss no menciona una sola vez el problema del círculo hermenéutico o círculo de la comprensión: R. VELKLEY, *Heidegger, Strauss and the Premises of Philosophy*, The University of Chicago Press, E.U.A., 2011.

³⁷ Cfr. el problema de la “filosofía naturalista” en E. HUSSERL, *La filosofía como ciencia rigurosa*, trad. de M. García-Baró, Encuentro, Madrid, 2009, así como la conferencia de Strauss que sigue el hilo del problema: L. STRAUSS, ‘La filosofía como ciencia rigurosa y filosofía política’, en *Estudios de filosofía política platónica*, trad. de Amelia Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.

³⁸ L. STRAUSS, *Plato’s Meno*, p. 143.

verdadero, y no en modo alguno lo que, por decirlo así, está fuera de su alma. Pero lo cierto es que Sócrates parece manipular las preguntas en su guía. Este es un asunto que Klein examina con bastante cuidado y con el cual Strauss llega a un punto cenital de su interpretación. Pero no solo la presunta manipulación hace tan problemática la prueba, sino también su conclusión: las opiniones verdaderas del esclavo se encuentran en todos los hombres (abstrayéndose así del hecho de que también hay opiniones falsas); las preguntas de Sócrates solo han despertado opiniones verdaderas, pero no conocimiento, para ello es necesaria la práctica. Sin embargo, poco después, resultará que el esclavo no solo conocerá eventualmente si pone empeño en la práctica, sino que de hecho ya conoce. Menón no repara en ninguna de estas ambigüedades, por no decir contradicciones.³⁹

La incapacidad de Menón y su presunta villanía conducen, en resumen, a lo siguiente. Ante las dos posibilidades que arrojaba el pasaje de la reminiscencia, parece que Menón no puede tomar ninguna de ellas. Si la virtud es conocimiento y la vida debe entregarse al esfuerzo y la búsqueda de este, Menón está desahuciado. La alternativa es conducirlo a una vida pía, pero Menón tampoco parece estar dispuesto a ello, no tiene vergüenza. La pregunta sigue siendo, pues, ¿qué hacer con un hombre como Menón? Quizás la sugerencia que se teje al final del diálogo, a saber, la disolución de la virtud como conocimiento en la virtud como recta opinión, es el camino más propicio para Menón: una virtud que es casi cálculo. Pero ni siquiera de esto podemos estar seguros, pues el final del diálogo remite la posesión de este tipo de virtud, en su grado político, a una asignación divina, esto es, azarosa.

Por último, el punto culminante al que llega la interpretación de Strauss en la conclusión de la demostración geométrica está estrechamente relacionado con la conclusión del propio Klein. Se trata de la posible manipulación socrática en las respuestas del esclavo. Buena parte de estas consisten en el llano asentimiento o negación; el servidor de Menón no hace discursos ni respuestas elaboradas, sino que se deja en manos de Sócrates. Se podría decir entonces que no tiene prácticamente alternativas o posibles elecciones para salir de su perplejidad o ignorancia, es decir, ninguna otra alternativa que no sea la que pone Sócrates.

Nuestra situación, por cierto, no es del todo distinta a la del esclavo, que asentimos o negamos en tanto lectores ante las preguntas de Sócrates. Sin embargo, según Klein, sí tenemos elección (“alternativa”) en el asunto, aunque esta no se encuentre “entre el ‘sí’ y el ‘no’, sino entre dos posibles maneras de llegar a la respuesta”⁴⁰. Al enfrentarnos a la pregunta podemos contestar según nuestros deseos, pasiones, tradición o historia, o según lo que nos parece estar inherentemente o necesariamente relacionado al objeto que tratamos.⁴¹ No obstante, la necesidad inherente al objeto que tratamos solo es accesible mediante el pensamiento. Nuestra única “elección” es, por lo tanto, someternos o no someternos a esa necesidad revelada por nuestro pensamiento: “es la única necesidad a la que está en nuestro poder someternos o no”.⁴² La aceptación o el rechazo son así un tipo de opinión muy particular e importante: “no pueden ser ‘inducidos’ o ‘manipulados’

³⁹ Estas son algunas de las razones por las que Ebert (T. EBERT, “The Theory of Recollection in Plato’s *Meno*”: Against a Myth of Platonic Scholarship”) juzga el planteamiento de la anámnesis en su totalidad como una doctrina que Platón, más que probar, quería desmentir.

⁴⁰ J. KLEIN, *A Commentary on Plato’s *Meno**, p. 103.

⁴¹ Uno está tentado a usar las palabras “subjetivo” y “objetivo”. Klein las evita, pues en ambos casos la respuesta nos concierne, somos nosotros quienes contestan la pregunta.

⁴² J. KLEIN, *A Commentary on Plato’s *Meno**, p. 104.

porque su fuente no está ‘afuera’ de la persona que los mantiene. Es la completitud de nuestro propio pensamiento sobre un asunto”. Sócrates no “manipula” en sentido estricto al esclavo, pues su aceptación o rechazo de las premisas constituyen lo que él mismo mantiene por verdadero o falso; la verdad de la anámnesis llega, entonces, a su mayor expresión aquí: la búsqueda de la respuesta correcta depende de “mirar en nosotros mismos”, lo cual aplica tanto para el esclavo como para nosotros, partícipes del diálogo.

El sentido exacto de la “elección” a la que se refiere Klein (y nótese, pues, que no es “libertad”) lo encuentra Strauss en un pasaje de las *Leyes*: entre las cuerdas y tendones que nos arrastran por necesidad, hay un impulso llamado razonamiento; es también una cuerda, pero de oro, suave y flexible, mientras el resto de cuerdas son violentas, duras y de hierro.⁴³ Que la cuerda de oro sea débil o gentil más que violenta, es, dice Strauss, aquello a lo que Klein se refiere como el poder de asentir o no asentir. En otras palabras, retrotrayéndonos de nuevo al sentido común y su naturalidad, el poder de asentir o no asentir está impuesto por el pensamiento mismo y no por hilos o cuerdas externas. Y aunque el problema conduce finalmente a Klein a una larga digresión sobre la anámnesis y la memoria —el poder “natural” del hombre de asentir o disentir según una base de sentido común—, Strauss decidirá posponerla: “habremos de tomar esta digresión cuando hayamos completado nuestro estudio del *Menón*”.⁴⁴

5. ANTEPENÚLTIMA Y PENÚLTIMA SESIÓN. En estas dos sesiones hacia el final del curso, Strauss de nuevo se detendrá con cierto detalle —incomparable, por supuesto, con el libro de Klein— en el problema de la anámnesis. Expresará, en segundo lugar, sus reproches a la interpretación de Klein, especialmente relacionados con su concepción del mito en la obra platónica y el carácter de Menón como un “archivillano”. Veamos pues cómo se tejen estas conclusiones.

El afán dialéctico de Sócrates, en contraposición a la erística y, paradójicamente, muy distinto del ejercicio matemático, conducen a un tipo de conocimiento que no es técnico, es decir, que no es especializado, sino que se dirige hacia la totalidad. En el aspecto humano, las artes prácticas lo son respecto a partes del bien humano; el arte de las artes tendría que lidiar con la totalidad del bien humano, esto es, con la felicidad: el conocimiento más alto es por lo tanto aquel que transforma la totalidad del hombre o que lo acerca a la preocupación por la totalidad. Esta es la empresa de la filosofía —y en consecuencia de aquellos de naturaleza filosófica— cuya expresión se manifiesta en la vida de incesante búsqueda o examinación de las opiniones. La vida no examinada, aquella que descansa, en los términos de Klein, únicamente en la memoria y no en la anámnesis, es completamente inferior a la vida filosófica. El nervio del *Menón* es para Klein, entonces, la memoria y la anámnesis.

Strauss, que siguiendo ahora este nervio no parece, sin embargo, coincidir con su amigo, terminará por explicar la anámnesis como un conocimiento o conciencia (*awareness*) en potencia que posibilita toda experiencia; que, en las disputas tradicionales, pone la balanza a favor de los principios lógicos (como el de no-contradicción). Pero no se trata, por decirlo así, de categorías kantianas del entendimiento: la anámnesis es afirmación del estrecho parentesco entre el alma humana y la totalidad o verdad.

⁴³ PLATÓN, *Diálogos (Leyes I-V)*, trad. de F. Lisi, vol. 7, Gredos, Madrid, 2015, 644d.

⁴⁴ L. STRAUSS, *Plato's Meno*, p. 181.

El fundamento de la totalidad hace inteligible el lugar que el hombre ocupa dentro de la totalidad. La dignidad singular del hombre, el hecho de que el hombre es un ser singularmente privilegiado y al mismo tiempo no es el ser más alto, pues su posición privilegiada no es de su propio trabajo sino algo que se le ha dado, esto podemos decir que es la base de la filosofía clásica, y no solo de la filosofía clásica, sino, por supuesto, también de la perspectiva de la Biblia.⁴⁵

La posición clásica será contrastada con su alternativa, también antigua, del epicureísmo, especialmente con la versión de Lucrecio: los átomos son ciegos (*caeca*), no hay conexión alguna entre hombre y totalidad.⁴⁶ La versión moderna, aunque alejada en lo fundamental de Lucrecio —paradigmáticamente en las cuestiones políticas— mantendrá una posición parecida. Heidegger vuelve entonces a escena como el pensador de la alternativa más seria a considerar ante la filosofía clásica: el absoluto y más decisivo rechazo de todo aquello que sea eterno; ni totalidad, ni Dios, ni átomos epicureístas, ni leyes de la naturaleza. Para nuestra sorpresa, sin embargo, Heidegger no será tomado en cuenta por Strauss de nuevo en cuanto al tema inicial de su curso: el sentido común y el suelo pre-teorético.

Si lo más cerca que nos encontrábamos del problema fundamental de la anámnesis era su contraste entre la alternativa clásica y la máxima expresión de la alternativa moderna o de la Modernidad colapsada (Heidegger), Strauss parece dejarnos de nuevo en aporía. Su proceder tiene, podríamos decir, un tinte más bien jenofónico, más “bajo”. No es coincidencia que cierre su propia reflexión (no acompañada de Klein) con la extraordinaria alusión al *Económico* de Jenofonte, donde aparece el punto más cercano a la anámnesis platónica. Sócrates, interesado en aprender a llevar una vida de caballero, será guiado por Iscómaco en el conocimiento de la agricultura. Se trata en buena medida de una caricaturización del proceso de anámnesis por el que Sócrates hace pasar al servidor de Menón. Por tomar solo un par de ejemplos que Strauss utiliza: “Y creo que tú conoces, Sócrates, mucho sobre agricultura sin que tú mismo sepas de este conocimiento”.⁴⁷ Y quizás de manera ahora cómica, después de haber reconocido que efectivamente poseía conocimiento de agricultura, “Pues bien, no me había dado cuenta de que sabía estas cosas. Y hace ya tiempo que me pregunto si no me ha pasado también inadvertido que sé fundir oro, tocar la flauta y pintar, porque nadie me enseñó tales artes, como tampoco me enseñó nadie la agricultura, pero veo a los hombres que practican las demás artes como a los que cultivan la tierra.”⁴⁸

Strauss concluye de esto que la anámnesis platónica no puede estar entonces referida de ningún modo al sentido ordinario de la memoria y el recuerdo (una tesis que

⁴⁵ L. STRAUSS, *Plato's Meno*, p. 313.

⁴⁶ LUCRECIO, *De la naturaleza de las cosas*, trad. de R. Bonifaz, UNAM, México, 2013. Si bien Lucrecio utiliza el término “*primordia*” en lugar de “átomos”, Strauss se refiere, tanto en este curso como en su comentario al poema (en L. STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, The University of Chicago Press, E.U.A., 1989), siempre a “átomos”. Esta libertad poco común en la obra de Strauss —introducir términos ajenos a los pensadores en cuestión— está directamente relacionada con su intención de ascender desde un Lucrecio que simplemente hizo una versión poética de la doctrina epicureísta hasta un Lucrecio que supera a su maestro Epicuro. Además de “átomos”, encontraremos en Strauss la alusión a *intermundia*, *entia perfectissima*, *theologoumenon fundamental* y otros tantos términos inexistentes en Lucrecio.

⁴⁷ JENOFONTE, *Económico*, en *Recuerdos de Sócrates-Económico-Banquete-Apología de Sócrates*, trad. de J. Zaragoza, Gredos, Madrid, 2015, 15.11.

⁴⁸ JENOFONTE, *Económico*, 18.9.

sostiene Klein, pero que en este caso parece indicar que el sentido más bajo que Jenofonte le da aquí al papel del recuerdo nos aleja de innecesarias discusiones filosóficas).

Ahora bien, los últimos detalles en los que ahonda Strauss, en su penúltima sesión, respecto a la anámnesis pueden resumirse en los siguientes. El primer punto es que las matemáticas griegas, como lo mostró Klein, son la “forma más alta, el pico de nuestro entendimiento ordinario.”⁴⁹ Todo número es, originalmente, número *de algo*. Las matemáticas son la culminación del razonamiento ordinario. Esto da ciertos indicios sobre la coherencia socrática en probar la anámnesis (finalmente, conocimiento ordinario y potencial del hombre) a través de una prueba geométrica. Sin embargo, encontramos — tal como Klein sondea por una multitud de diálogos que tocan la anámnesis— que simplemente no hay una explicación en lenguaje “no-mítico” de la anámnesis, o, al menos, que no esté íntimamente vinculada o atravesada por descripciones míticas. Como parece concluir Strauss de la mano de Klein, la anámnesis no puede ser sujeta a prueba, pues si es en última instancia referencia íntima a la conexión entre alma humana y totalidad, esto es, acceso a la totalidad, no hay *λόγος* o discurso argumentativo —ni, para el caso, mítico— que pueda dar cuenta de la totalidad. La totalidad, en pocas palabras, trasciende toda posibilidad de prueba.

Strauss reprochará finalmente el sentido que Klein le da al mito platónico. En resumidas cuentas, Klein atribuye al mito una función moral en lugar de teórica: no se trata de dilucidar si verdaderamente existen los centauros, sino de mover a la pregunta: ¿soy yo un centauro?⁵⁰ Esto, por supuesto, hace pleno sentido con el pasaje de la anámnesis en el *Menón* e incluso en el *Fedón* —donde, por cierto, reconoce Klein que no se trata de un mito sino de la parte de un argumento—, pues la motivación última de Sócrates es vencer el *ἀργός λόγος*, esto es, defender en palabra y acción la vida filosófica de esfuerzo e indagación. Pero Strauss criticará la estrechez que pone Klein al mito reduciéndolo a la interioridad: las historias míticas de los eclipses pueden muy bien tener seriedad cuando son aplicadas por generales para apaciguar el miedo de su ejército.⁵¹ En otras palabras, el uso del mito puede tener una finalidad mucho más amplia (en este ejemplo, una función política) que rebasa por mucho el cuestionamiento introspectivo. La poca atención que pone Klein a la diferencia entre mito y discurso exotérico, por otra parte, indica que su interpretación del *Fedón* es también limitada: que la tesis sobre la anámnesis no sea ahí mítica no la hace por lo tanto verdadera a ojos de Sócrates (si bien, en el curso del argumento, es una tesis que se pone a prueba mediante el razonamiento); en pocas palabras, la tesis puede, sin ser mítica, ser exotérica. Si tomamos en cuenta este punto en las dos antes aludidas consecuencias del “mito” de la anámnesis (la vida piadosa y la vida filosófica), resulta que la interpretación general de Klein tiene serias deficiencias.

Por último, la divergencia entre Strauss y Klein se hará clara en su apreciación del personaje Menón. La pregunta de corte más práctica de Strauss sobre qué hacer con un tipo como Menón tiene consecuencias de mayor envergadura que la reducción que hace Klein, a saber, Menón como un tipo sin profundidad o de alma pequeña (*ψυχάριον*). La incapacidad de aprender no puede ser sin más indicación de villanía. Menón tiene, más bien, a ojos de Strauss, una memoria selectiva: recuerda y está dispuesto a aprender

⁴⁹ L. STRAUSS, *Plato's Meno*, p. 332. Cfr. J. KLEIN, *Greek Mathematical Thought*, pp. 117-26.

⁵⁰ J. KLEIN, *A Commentary on Plato's Meno*, pp. 169-70; L. STRAUSS, *Plato's Meno*, p. 338.

⁵¹ O exactamente lo contrario, llevar el ejército a la derrota, como el piadoso Nicias: TUCÍDIDES, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, trad. de V. López, Juventud, Barcelona, 2015, VII.8. Cfr. L. STRAUSS, *Estudios de filosofía*, pp. 144-5; L. STRAUSS, *La ciudad*, pp. 217-8, 293-4.

aquello que calcula como beneficioso. Strauss llega a sugerir que la villanía de Menón, más tarde expresada en Asia Menor, bien podría deberse al poco tacto de Sócrates en sus conversaciones (v.g. su desestimación de los grandes hombres de Atenas), y, en ese sentido, la condena de Sócrates sobre corromper a las jóvenes tendría algo de verdadero. Así, a la pregunta central sobre qué hacer con un hombre como Menón, encontramos que “Sócrates, que deja momentáneamente a Menón apaciguado pero también sin recursos para su futuro, es ‘completamente indiferente’ al destino de la mayor parte de los hombres, incluyendo, por supuesto, el de Menón”.⁵²

CONCLUSIONES. Estamos obligados a preguntar si Strauss mantuvo su promesa inicial: ¿se trató este curso del sentido común y la imposibilidad de su transformación en conocimiento científico? ¿Nos dio Strauss una argumentación detallada para comprender el suelo natural de la experiencia al que aludía desde Klein, Husserl y Heidegger? Como suele ocurrir en su obra, y quizás más en sus cursos, tan solo nos brindó pistas.

Sin embargo, más allá de las pistas brindadas en el curso, me parece que la renuencia straussiana ante estos problemas es profundamente significativa. Se ha sugerido, por ejemplo, que los estudios de Strauss y de Klein aparentarían una especie de división del trabajo entre los amigos: mientras el primero abordaría los problemas de la filosofía clásica y su ruptura moderna desde el ángulo político, el segundo lo haría desde el ángulo de la ciencia natural (o metafísica y ontología).⁵³ La sugerencia, si es pensada a fondo, puede revelarnos un asunto importante, a saber, que la metodología no es solo forma irrelevante de acceso sino que determina la comprensión del problema.

Por otra parte, más allá del reproche sobre no tratar con la extensión debida ciertos tópicos esenciales del *Menón*, las críticas pueden dirigirse al hecho de que Strauss no trae a cuenta la profunda relación entre la anámnisis, en tanto respuesta al argumento erístico y la aporía, y la segunda navegación socrática del *Fedón*, que, a su vez, surge como respuesta a un estado parecido —pero sustancialmente distinto— al aporético: el cegamiento producido por los filósofos de la naturaleza. Contra Strauss, quien ve en la interpretación de Klein serios problemas sobre todo al tratarse del significado del “mito”, hay que decir que el desarrollo de Klein es muy superior al de Strauss, al menos en este respecto.

Pero hay que matizar lo anterior. Strauss sí ve la relación mencionada. Pues el *Menón*, un diálogo que trae a cuenta el problema del acceso a la totalidad, el sentido común y, en cierto modo, la incapacidad de demostrar ese suelo original, corre de forma paralela a las múltiples indicaciones que Strauss diera sobre el giro socrático como un regreso a la moderación o el sentido común: la heterogeneidad noética, el riesgo filosófico de reducir la totalidad a un solo principio —el natural-mecánico o el humano teleológico—, el retorno a las valoraciones populares, etc.⁵⁴ Con todo, como sabemos, estas son solo indicaciones medianamente enigmáticas; el desarrollo explícito de lo que uno podría

⁵² J. WEINBERGER, ‘Strauss and Klein on Plato’s *Meno*’, en L. STRAUSS, *Plato’s Meno*, p. xvi.

⁵³ S. MINKOV, *Leo Strauss on Science*, State University of New York Press, E.U.A., 2016, pp. x-xi.

⁵⁴ Ya he mencionado algunas de estas referencias en la nota 4; hay que agregar: L. STRAUSS, *Derecho natural e historia*, pp. 171-2; L. STRAUSS, *¿Qué es filosofía política?*, p. 52; L. STRAUSS, ‘Note on ‘Some Critical Remarks on Man’s Science of Man’’ (Leo Strauss Papers, Box 14, Folder 9), en J. COLEN y S. MINKOV (eds.), ‘Leo Strauss on Social and Natural Science: Two Previously Unpublished Papers’, *The Review of Politics* 76 (2014): pp. 619-33; L. STRAUSS, ‘El problema de Sócrates’, en *El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. de A. Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007.

llamar “problemas ontológicos” no fue nunca emprendido por Strauss. Cuando nos acercamos a este curso sobre el *Menón* o algunos otros textos marginales que parecen brindarnos por fin ese sesudo tratamiento, no podemos sino quedar decepcionados. Y sin embargo, la decepción ha de ser espabilada por la pregunta: ¿por qué Strauss decidió no ocuparse de estos temas que tan brillantemente vemos expuestos en Klein?

La cuestión se vuelve aún más urgente si notamos que Strauss, como Ebert que desestimaba completamente la tradición en torno al *Menón*, está muy cerca también de sugerir que la anámnesis no es un problema serio, tan así, que parece quedar fuera del propio diálogo: “En la primera parte [...] nada es enseñable, sino que todo [...] es recordable (*recollectable*). [...] En la segunda parte, la virtud no es enseñable, pues no hay maestros de virtud; solo podemos tener opinión correcta por asignación divina. La tesis de acuerdo con esto es que la anámnesis es, por decirlo así, reemplazada por la asignación divina. La tesis de la anámnesis es retirada en 87b8”.⁵⁵ Se tratará, como sabemos, de una “disputa de nombre”, es decir, de un asunto de mera palabra cuando hablamos sobre aprender o recordar. Strauss sustenta su posición, en contra de Klein, y me parece que con razón, en que el asunto al que realmente dirige el diálogo no es propiamente la anámnesis, sino la virtud y el conocimiento, la dilución necesaria del conocimiento en “virtud moral” y las implicaciones prácticas a las que conduce el trato con un hombre como Menón.

Podrá sorprendernos que una tesis fundamental de Platón como lo es la anámnesis sea tomada con recelo por Strauss, pero no nos extrañará tanto si recordamos su manera de proceder con las “ideas” mismas. Strauss, para quien las ideas, más que una doctrina ontológica, no son sino “problemas fundamentales”, parece haber tomado la guía de Alfarabi, que en su exposición de la doctrina de Platón guardó un profundo silencio sobre las *substantiae separatae* y las ideas. En efecto, “El silencio de Farabi acerca de las ideas y acerca de la inmortalidad del alma, ciertamente muestra que no duda en desviarse de la letra de la enseñanza de Platón si considera que esa enseñanza *literal* es errónea”.⁵⁶ Así también Strauss se desvía de Platón, a veces dándonos una mirada de corte más jenofónica, más baja, más apegada a las cosas humanas. En este sentido, el desacuerdo entre Strauss y Klein respecto al carácter del mito tiene consecuencias profundas: “la doctrina de la anámnesis” merece seriedad siempre y cuando veamos que refiere a un problema indemostrable —y por ende incapaz de volverse “doctrina”—, a saber, la ascensión humana del todo en el conocimiento de cada parte.⁵⁷

Klein, por ejemplo, que arrancarí­a del silencio a las ideas, a la anámnesis, a la totalidad, todas a través del elemento nodal que encuentra en la “*eikasía dianoética*”, terminará también admitiendo, en su paso por la anámnesis en el *Fedón*, conclusiones parecidas a las de Strauss: “Intentar recuperar una comprensión perdida significa intentar repetir lo que sucedió al menos en una ocasión anterior. El esfuerzo por aprender

⁵⁵ L. STRAUSS, *Plato’s Meno*, p. 313.

⁵⁶ L. STRAUSS, ‘El Platón de Farabi’, en C. HILB (ed.), *Leo Strauss. El filósofo en la ciudad*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011, p. 84. Las cursivas son mías.

⁵⁷ Sin embargo, uno está tentado a decir que la exposición seria del problema “ontológico” junto con el rechazo de admitirla como “doctrina” es posible: no solo Klein es un buen ejemplo, sino el propio Rosen (S. ROSEN, ‘Socrates’s Hypothesis’, en *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*, Yale University Press, E.U.A., 1993), que lleva a cabo la des-dogmatización de las ideas platónicas como respuesta a Heidegger sin entregarse a la impotencia straussiana.

algo es un esfuerzo por alcanzar algo que es siempre verdadero”.⁵⁸ En otras palabras, el uso de la anámnesis en el *Fedón* debe ser necesariamente abandonado, es insuficiente para explicar lo que siempre es verdadero independientemente de si ha sido aprendido por nosotros o no. Sin embargo, el *Menón*, al aludir no tanto al conocimiento de lo que siempre es verdadero sino a la posibilidad misma de aprender según la asunción de la totalidad, nos permitiría, presuntamente, navegar en él con motivaciones teóricas.

La manera en la que Strauss procede en su interpretación del *Menón* vuelve, una vez más, a instruir al lector afanoso de encontrar por fin un tratamiento “ontológico” en su obra. No lo hay ni lo habrá porque parece que Strauss comprendió con severidad la diferencia, por valernos de una mirada moderna, entre lo que puede ser aprehendido por espíritu geométrico y lo que puede ser aprehendido por espíritu de sutileza.⁵⁹ Podríamos arriesgarnos y decir que la “demostración geométrica” de un asunto que pertenece más bien al espíritu de sutileza es una profunda ironía.

⁵⁸ J. KLEIN, *A Commentary on Plato's Meno*, p. 150.

⁵⁹ B. PASCAL, *Pensamientos*, trad. de C. Dampierre, Alfaguara, Madrid, 1981, 512, p. 534; L. STRAUSS, *El renacimiento*, pp. 52-3.