

Estado moderno y filosofía: una lectura de Nietzsche y Strauss

Modern state and philosophy: a reading of Nietzsche and Strauss
O estado moderno e a filosofia: uma leitura de Nietzsche e Strauss

Mathieu González Pauget  *

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

Resumen

Este artículo analiza cómo Nietzsche plantea en la *Tercera intempestiva* la relación entre el Estado moderno y la filosofía como incompatible y conflictiva. Frente a esto Nietzsche propone a la vez un desprecio a la política y una radicalización de la acción política a través del horizonte utópico del Estado griego. Este planteamiento contradictorio requiere para ser solucionado, una refundación del problema político-filosófico, como la que hace Leo Strauss. El filósofo germano-estadounidense justamente propuso una adaptación de la respuesta tradicional de este problema a la modernidad, indicando que las soluciones de la tradición política siguen siendo actuales y que por lo tanto la incompatibilidad y el conflicto indicados por Nietzsche no son tales. Si bien existen numerosos estudios sobre la influencia de Nietzsche en Leo Strauss, a la fecha no existe un estudio sobre la importancia que tiene la Tercera intempestiva en ella, lo que este artículo busca ayudar a subsanar.

Palabras clave: Estado moderno, Política y Nietzsche, Leo Strauss, Filosofía y política

Abstract

This paper analyzes how Nietzsche formulates the relationship between the modern state and philosophy as incompatible and conflictive in the Third Untimely. Faced with this Nietzsche proposes both a disdain for politics and a radicalization of political action through the utopian horizon of the Greek state. This contradictory approach requires to be solved a refoundation of the philosophical political approach, as Leo Strauss does. The German-American philosopher rightly proposed an adaptation of the traditional answer to this problem to modernity, indicating that the answers of the political tradition are still up to date and that therefore the incompatibility and conflict indicated by Nietzsche are not such. Although there are numerous studies on the influence of Nietzsche on Leo Strauss, to date there is no study on the importance of the Third Untimely in it, which this article seeks to help remedy.

Keywords: Modern state, Politics and Nietzsche, Leo Strauss, Philosophy and politics.

Resumo

Este artigo analisa como Nietzsche formula a relação entre o Estado moderno e a filosofia como incompatível e conflituosa na Terceira Intemperança. Em resposta a isto, Nietzsche propõe tanto um desdém pela política como uma radicalização da ação política através do horizonte utópico do Estado grego. Esta abordagem contraditória exige, para ser resolvida, uma refundação da abordagem política filosófica, tal como a de Leo Strauss. O filósofo germano-americano propôs com razão uma adaptação da resposta tradicional a este problema à modernidade, indicando que as respostas da tradição política ainda são atuais e que, por conseguinte, a incompatibilidade e o conflito indicados por Nietzsche não são tais. Embora haja numerosos estudos sobre a influência de Nietzsche em Leo Strauss, até à data não há nenhum estudo sobre a importância do Terceira Intemperança nele, que este artigo procura ajudar a remediar.

Palavras chave: Estado moderno, Política e Nietzsche, Leo Strauss, Filosofia e política

DOI: 10.5281/zenodo.7559294

*Contacto: mathieu.gonzalez@uai.cl Doctor en Estudios Griegos por la Universidad de la Sorbona, DEA y cientista político por la Universidad Católica de Lovaina. Es académico en el Departamento de Filosofía, Facultad de Artes Liberales, Universidad Adolfo Ibáñez.

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los principales *topos* de la reflexión filosófica es su relación con el poder político constituido. Así, desde Platón, hay una constante preocupación filosófica que se cristaliza en torno a preguntas como: ¿Qué obediencia debe guardar el filósofo a las leyes de su comunidad? ¿debe privilegiar la filosofía o la política? ¿cómo se relaciona la filosofía con la ciudad? La tradición filosófica postula que la articulación entre el pensamiento filosófico y la vida política es por lo menos problemática, llegando a plantearse incluso una incompatibilidad.

En la *Tercera Intempestiva* Nietzsche retoma este debate y se integra a él desde una perspectiva que postula un cambio, causado por el devenir histórico y por el surgimiento del Estado moderno. Este cambio rearticula radicalmente el problema de tal forma que las respuestas o posiciones anteriores ya no son válidas, porque no corresponden al actual momento histórico. De esta forma este artículo muestra como en un primer momento Nietzsche supone que el horizonte historicista sobre el cual se fundamenta su pensamiento requiere una reformulación histórica a este problema filosófico. Esta reformulación lleva a una redefinición acerca de qué es la filosofía y sobre la función del filósofo en el pensamiento nietzscheano postulado en esta intempestiva. Pero esta reformulación no llega a ser completamente coherente en su lógica interna, ya que Nietzsche adopta dos posiciones a la vez, que son en gran medida incompatibles. Un punto destacado es el problema de la educación –otro de los eternos *topos* filosóficos– que instauro otro tema de fricción político-filosófico. De esta forma reconstituimos la posición del pensador alemán en su intempestiva sobre Schopenhauer.²

Luego presentamos una respuesta indirecta a Nietzsche, la de Leo Strauss. En efecto, el filósofo germano-estadounidense propone una rearticulación propia de este problema que, aceptando algunos puntos de la reflexión nietzscheana, rechaza en un primer momento su historicismo, indicando por lo tanto que la cuestión fundamental del problema filosófico-político sigue siendo la misma independientemente de la época histórica en la cual el filósofo vive. De esta forma Strauss evoca una posible salida a los problemas revelados por Nietzsche, reestableciendo una tensión equilibrada entre la filosofía y la acción política.

2. HISTORIA, ESTADO Y FILOSOFÍA

Para Nietzsche la posición histórica del filósofo es el punto fundamental en su articulación del problema entre la filosofía y la política, ya que “todo presente es importuno, actúa sobre el ojo y lo determina, aunque el filósofo no quiera que esto suceda” (Nietzsche 765). Este problema está particularmente presente en el filósofo moderno, ya que, en su condición de enfermo de historia, su mirada sobre el mundo y la vida no puede desprenderse de este filtro que supone su época histórica. En este aspecto, el filósofo griego, libre de la historia, es capaz de contemplar la vida en su plenitud, ya que la mediación deformante que supone la historia en el presente no existe para él (Nietzsche 765). De esta forma para Nietzsche, la posición del filósofo griego se transforma en una utopía para los modernos, ya que el primero habita y piensa en y desde un horizonte inalcanzable, libre de la consciencia de que su horizonte no es el único, y en esta ignorancia encuentra una libertad o incluso la libertad.

Así los filósofos griegos devienen en el modelo a seguir, a imitar, para el pensador del presente. Consecuencia de esto es que a la vez es el conocimiento histórico que supone un ocultamiento de este horizonte libre, ya que el hombre moderno, al mediar su relación con la filosofía a través del conocimiento histórico, dificulta o derechamente impide que la filosofía exista como forma de vida

¹En este artículo utilizamos como sinónimos comunidad política y ciudad. Bajo estos términos nos referimos a una comunidad política organizada.

²En este artículo nos limitamos a analizar este único texto de Nietzsche. Un trabajo sobre las reflexiones de Nietzsche sobre este tema a lo largo de su aventura filosófica requiere un trabajo de mucha mayor extensión, trabajo que hasta la fecha, a nuestro conocimiento, no ha sido realizado de forma satisfactoria.

activa. Pero este conocimiento histórico es también una condición necesaria para un intento del restablecimiento de la libertad filosófica, ya que solo sabiendo como vivían y se gobernaban los griegos es posible construir una filosofía libre. Es decir que la cura a la enfermedad de la historia supone una liberación a través de la historia de y por sí misma.

Una de las razones de porqué el hombre moderno es un ente histórico, es por el surgimiento del Estado moderno. Este Estado ha traspasado los límites correctos de su accionar, ya que según Nietzsche “los únicos fines del Estado son dar protección respecto al exterior, dar protección respecto al interior y dar protección contra los protectores, y que, si se le atribuían otros fines que los referidos a la protección, fácilmente podría ponerse en peligro el verdadero fin” (Nietzsche 795). Si el Estado se limita a cumplir sus funciones, la preocupación y la participación política están reservadas a los pocos hombres de Estado, que son quienes por naturaleza deben gobernar, evitando de este modo un gasto innecesario de energía vital por parte del resto de la población, y en particular de los filósofos, en la acción política (Nietzsche 795-96).

De esta forma el Estado griego, al limitarse a proteger a sus habitantes, permitió el nacimiento de la libertad, en especial de la libertad filosófica, ya que el terreno político estaba correctamente abonado para permitir el surgimiento de esta planta extraña que es el filósofo (Nietzsche 797). En cambio el Estado moderno, al buscar un poder mucho mayor, al ser el lugar donde surge lo que después Foucault definió como la bio-política, establece un dominio sobre los cuerpos y sobre la vida. En consecuencia los poderes políticos de su época “buscan (...) hacer vivir el mayor número de hombres posibles y no pueden buscar asegurar a todos los hombres otra cosa que una vida excelentemente mediocre, una pequeña vida humilde y restringida.” (Faguet 51-52) El criterio por lo tanto del Estado moderno es la multiplicación cuantitativa de la vida, como una masa proyectada en el horizonte histórico. Este horizonte está caracterizado por la competencia con otros Estados, lo que requiere por lo tanto un aumento continuo de la masa, para lograr ser preponderante en la lucha por la dominación, que no tiene otro objetivo que el triunfo político y militar del Estado. De esta forma el Estado es el alfa y omega de su acción, cerrando su *telos* sobre sí mismo, sin tener un criterio externo que permita juzgar su acción y sus políticas.

Bajo esta lógica Nietzsche justamente ataca una cierta lectura de Hegel, que plantea que este supone que es a través de la acción histórica y política que “el problema de la existencia se ha desplazado o incluso se ha resuelto” (Nietzsche 767), calificándola como pseudofilosofía. Así para Nietzsche no es posible pensar que el progreso, y sobre todo el progreso político, es capaz de resolver los problemas filosóficos o cualquier otro tipo de problema importante de la existencia humana. De esta forma esboza una jerarquía entre las posibilidades del hombre, donde existe un nivel más bajo –los hombres que centran su vida al servicio del Estado– y un nivel superior, que es el de la filosofía y de la cultura (Nietzsche 768). Así Nietzsche parece retomar la idea de la incompatibilidad de la vida política y la vida filosófica.

Sin embargo, esta incompatibilidad se ve transformada bajo el Estado moderno, ya que, en una frase esencial, Nietzsche escribe que “el Estado moderno tiene como base una protección frente a la amenaza que supone la aceleración de la vida moderna, pero a la vez supone un aceleramiento de esta amenaza” (Nietzsche 769). La paradoja de la acción estatal se ve así nuevamente reflejada, ya que al parecer hay algo peor que dar su vida al servicio del Estado: participar en el movimiento de aceleración de la vida moderna. ¿Sin embargo en qué consiste este movimiento de aceleración? ¿Y cómo el Estado es a la vez una protección y un aumento de esta amenaza? Nietzsche en ningún momento de la *Tercera Intempestiva* responde claramente a esta aporía levantada por sus reflexiones, pero algunos elementos pueden sugerir unas pistas de respuestas.

Para esto hay que volver al problema de las jerarquías, donde Nietzsche, al igual que Platón, plantea que la cima, lo más noble y lo más alto, es lo que genera lo más bajo. Para que lo bajo surja, necesita la existencia de lo más alto (Nietzsche 793). Hay por lo tanto una relación de dependencia de lo innoble a lo noble, relación que sin embargo no es simétrica, ya que lo alto no

³Mi traducción

« visent (...) à faire vivre le plus d'hommes possible [et] elles ne peuvent viser qu'à assurer à tous les hommes une vie excellentement médiocre, une petite vie humble et restreinte »

requiere de lo bajo para existir.

De esta manera es contranatural el proyecto del Estado moderno al intentar fomentar la filosofía, ya que busca que lo más alto dependa de lo más bajo. El Estado trata por lo tanto de proteger la filosofía, desarrollarla, permitiendo que esta sea libre (Nietzsche 797), que es otra condición necesaria para su existencia, por lo que defiende la filosofía. Pero al mismo tiempo, al querer controlar esta libertad y sobre todo al pretender que la filosofía dependa del Estado, vulnera la naturaleza y sobre todo la jerarquía natural de la relación entre la filosofía y la política. Por ende, el Estado también le tiene miedo a la filosofía, ya que por naturaleza lo inferior le teme a lo superior, por lo que el Estado siempre exigirá al filósofo servir en primer lugar sus fines políticos y solo ser fiel a sus fines filosóficos cuando exista una compatibilidad entre estos y el Estado. El Estado parece proteger la filosofía, poniendo una barrera a la aceleración, pero al mismo tiempo, al exigir que la búsqueda de la verdad pase a estar subordinada a la existencia histórica particular del Estado, es decir a su proceso histórico, supone una primacía del aspecto temporal y político por sobre el aspecto filosófico, aumentando de esta forma la precariedad de la filosofía que genera la aceleración de la modernidad (Nietzsche 799).

En consecuencia, el Estado, más que fomentar realmente la filosofía, promueve el estudio de la historia de la filosofía, en otras palabras la filosofía domesticada. De esta forma el problema político de la educación, que es uno de los más importantes de cualquier cuerpo político, es rearticulado en el Estado moderno. La filosofía es entonces entendida como un objeto de estudio y no como una actividad vital. Lo primero supone un conocimiento enciclopédico que anula la personalidad por el peso de la historia, el segundo en cambio supone la verdadera acción de filosofar (Nietzsche 800). Al entender la filosofía como objeto de estudio, ésta pasa a regirse por el criterio de utilidad y “así pues, una alianza entre el Estado y la filosofía sólo tiene sentido si la filosofía puede prometer que será incondicionalmente útil al Estado, es decir, que pondrá la utilidad del Estado por encima de la verdad”(Nietzsche 803). Pero el verdadero filósofo no puede dejarse subordinar en su acción por el criterio de utilidad, ya que lo que el busca es otra cosa que funciona bajo una lógica distinta al cálculo. En efecto, el pensamiento utilitarista supone una equiparación de lo que es por esencia distinto. Solo puede funcionar a través de la anulación de las jerarquías naturales, reemplazando estas por un criterio cuantitativo. Por lo que el ejercicio de la verdadera filosofía supone un alejamiento, una distancia respecto a las instituciones del Estado y en particular a sus instituciones educativas (Nietzsche 805).

En un buen sentido el camino para la filosofía supone la creación de una educación fuera del Estado, es decir una educación en la filosofía, que es lo más importante en la tierra, por sobre la política (Nietzsche 805). Ya que, y acá nuevamente el acuerdo con Platón es completo, para Nietzsche los artistas son capaces de transformar la comunidad y de amenazar al Estado (Crépon 98), pero lo que en Platón es un problema que justifica la exclusión de los artistas, en Nietzsche en un argumento a favor de la unión de la filosofía y del arte, que es una unión mucho más noble que la de la filosofía y la política.

Sin embargo, lo que no toma en cuenta Nietzsche es que la educación es por esencia una acción política, ya que supone el establecimiento de una relación comunitaria que de una forma u otra influencia el devenir de la colectividad en la cual ésta se integra. De esta forma la *Tercera intempestiva* está atravesada por una serie de contradicciones que Nietzsche no resuelve. De un lado está el desprecio a la acción política, descrita como una actividad inferior, así como la superioridad del filósofo por sobre el resto de los humanos, pero a esto se une el establecimiento de un horizonte político utópico, constituido por el Estado griego, que supone un momento histórico en el cual la relación entre la política y la filosofía fue correctamente articulada. La mantención y el desarrollo de la filosofía solo se pueden dar realmente bajo ciertas condiciones políticas: un Estado extremadamente reducido hasta su mínima expresión. Al achicar el Estado a este nivel, es posible volver a plantear el proyecto de concretizar la utopía política griega en una construcción política moderna, es decir, en lograr reestablecer el horizonte utópico en el mundo y en la historia. Así Nietzsche, tratando de trascender la historia y la aceleración moderna, termina planteando de forma implícita un programa político que supone una doble radicalización: de

la historia y de la aceleración de su devenir. De esta forma Nietzsche se sitúa al mismo tiempo en los dos extremos de la relación entre la filosofía y la política: de un lado un desprecio a esta última, del otro lado una esperanza inmoderada e ilimitada sobre sus capacidades, fluctuando continuamente entre ambas, sin siquiera parecer ser consciente de esta contradicción.

3. MODERACIÓN Y LOS LÍMITES DE LA CIUDAD

Si bien Nietzsche no fue uno de los autores sobre los cuáles más publicó Leo Strauss, la reflexión y la respuesta a los planteamientos que ya figuran en la *Tercera Intempestiva* juegan un rol importante en gran parte de sus pensamientos. En efecto, como lo indica Lampert, las cartas y los seminarios de Leo Strauss muestran como gran parte de sus análisis proceden de una meditación de casi cincuenta años en torno a la obra de Nietzsche (Lampert 592).

Para Strauss es necesario replantear el problema de la relación entre la política y la filosofía en tanto problema primario de esta última disciplina. Bajo ese aspecto, indica correctamente que Nietzsche es un continuador de la tradición inglesa, que parte con Hobbes (Strauss, *What is political philosophy?* 172). Nietzsche, bajo esta perspectiva, llevó a término la reflexión iniciada en el *Leviatán*, defendiendo justamente la idea que solo bajo un Estado mínimo la libertad puede florecer, siendo por lo tanto una filosofía política caracterizada por la despolitización como objetivo, pero que para concretarse requiere poner al centro de la acción humana la actividad política, como un polo de casi pura negatividad.

Para Strauss, pese a las críticas que hace Nietzsche a la democracia moderna, el trasfondo de su pensamiento y el de los defensores de la democracia moderna es similar: brotan del mismo campo, son frutos del mismo árbol. Esto es debido a que la democracia moderna considera que la mejora del hombre es también un asunto privado y que el valor fundamental es la libertad, definida como una independencia hacia el otro (Hilb 15). Bajo esta visión, que es dogmática, ya que establece unos derechos que son pre políticos y que limitan a priori la acción del Estado, ya que plantean que el individuo existe antes que su comunidad política, olvidando que la organización política es una condición necesaria que precede la existencia de los individuos y sus derechos (Tarcov 74). De esta manera, si bien la idea de derechos pre políticos es ajena a Nietzsche, la matriz política de la *Tercera Intempestiva* es la misma: la búsqueda de la filosofía, que requiere la libertad, establece límites dogmáticos e inherentes al accionar del Estado, siendo estos límites pre políticos, pero solo pueden concretarse bajo un cierto tipo de régimen político –el idealizado Estado griego– el cual estableció el equilibrio correcto entre lo político y lo pre político.

Strauss considera que este dogmatismo moderno, del cual Nietzsche es el eximio representante, está equivocado. Todo régimen político es siempre insatisfactorio, ya que “la ciudad justa es entonces imposible. Es imposible ya que va en contra de la naturaleza. Es contrario a la naturaleza que debiese haber un cese de los males” (Strauss, *The City and the Man* 127)⁴ Esto es debido a que toda comunidad política es siempre hostil a la razón (Strauss, *The City and the Man* 22), ya que la mayor parte de sus miembros no tienen las capacidades para ser filósofos, quienes son los únicos que realmente buscan la razón. Por ende, la idealización del Estado griego, es eso simplemente, una idealización que no tiene asidero en la experiencia real de lo que fue la *Polis* griega.

Consecuencia de esto es que, si la filosofía pudo existir en Grecia, no fue principalmente por razones políticas, ni porque los griegos construyeron un Estado que respetaba los límites pre políticos de su acción. Las razones fueron otras, que para ser explicadas requieren definir en un primer lugar cual es la relación adecuada entre la filosofía y la política.

Una ciudad justa debería buscar estar gobernada por la razón y vivir en justicia. Pero las

⁴Mi traducción

“The just city is then impossible. It is impossible because it is against nature. It is against nature that there should ever be a cessation of evils”

ciudades reales no tienen ese objetivo, lo que buscan es la producción de bienes útiles o de los bienes que son medios para tener estos bienes útiles, que aseguran su sobrevivencia y la reproducción de sus habitantes (Strauss, *The City and the Man* 112). Por ende la política y la filosofía se alejan por naturaleza, ya que tienen objetivos diferentes (Strauss, *The City and the Man* 125). Un gobierno por lo tanto de los filósofos sería también injusto, ya que para existir requeriría que este régimen busque el bien de solo una parte de la ciudad y no del conjunto, lo que vendría a significar que la justicia es favorecer un grupo sobre otro. (Strauss, *Liberal education and responsibility* 11)

Además, la filosofía, al perseguir la verdad y la razón, es de un orden más alto que la política, que busca la utilidad particular del lugar, ya que “la política es la búsqueda de ciertos fines; la política decente es la búsqueda decente de fines decentes” (Strauss, *Liberal education and responsibility* 13).⁵ Pero el criterio de qué es la decencia precede a la política. Y este criterio de decencia indica que pretender establecer una ciudad justa, es decir una ciudad de la filosofía –una ciudad *contra natura*–, es un objetivo indecente, ya que va contra la esencia de lo que son las posibilidades concretas de lo político.

Es entonces una muestra de sabiduría filosófica que el filósofo acepte ser gobernado por lo inferior, ya que por naturaleza lo inferior debe gobernar políticamente, y el filósofo al conocer la naturaleza acepta esta realidad (Strauss, *Liberal education and responsibility* 14). Pero es también natural que la ciudad decente acepte que una versión diluida de la filosofía, ya que esta versión diluida educa a sus ciudadanos en la virtud convencional, permitiendo de esta forma que la ciudad logre de mejor forma sus fines (Strauss, *Liberal education and responsibility* 15). Es por esto que el filósofo debe participar en la política, ya que puede ayudar a elevar la ciudad de la injusticia plena a la decencia, pero esta participación es a la vez moderada en sus formas y en sus fines: “la sabiduría requiere la lealtad sin fallas a una constitución decente e incluso a la causa del constitucionalismo. La moderación nos protegerá de los peligros gemelos de las expectativas idealistas de la política y de un desprecio poco viril de la política” (Strauss, *Liberal education and responsibility* 24).⁶

De esta forma, al aplicar el análisis strausiano a los planteamientos políticos de Nietzsche, se puede concluir que este olvida la sabiduría, al no entender correctamente el conflicto entre filosofía y política y sobre todo al esperar que puede solucionar este conflicto a través de la recreación de una utopía de un Estado griego, cuya existencia solo puede existir en la mente de un filósofo y no en la experiencia concreta de los ciudadanos.

Además, contrariamente a lo que piensa Nietzsche, no solo en la *Tercera Intelectiva*, sino a lo largo de su reflexión filosófica (Strauss, «Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil» 107), el filósofo no puede salir de la política, no puede crear una nueva política tras abandonar el lugar donde está, no puede aislarse de ella. Si la filosofía es la búsqueda de la verdad, esta requiere de forma evidente de la existencia física, biológica, del filósofo. Esta existencia solo puede darse en una comunidad, por lo cual si bien la ciudad necesita una forma diluida de filosofía para ser decente, el filósofo necesita los bienes producidos por la comunidad para existir. La asimetría de las dependencias es desfavorable a la filosofía, ya que el filósofo tiene una dependencia plena hacia la ciudad, mientras que solo la ciudad decente tiene una dependencia parcial hacia él. De ahí a que el filósofo busque educar a sus compatriotas en la decencia, en cuanto a su acción política, que es la única que puede hacer, y es también el único bien que puede producir, justificando así su existencia a los ojos de la comunidad (Mansuy 329).

A esta dependencia se agrega otra, ya que si bien la actividad filosófica es la más digna y noble desde el punto de vista de la razón humana, solo la ciudad decente permite que haya en su interior un espacio para la razón (frente a la hostilidad en contra de la razón en las ciudades

⁵Mi traducción.

“Politics is the pursuit of certain ends; decent politics is the decent pursuit of decent ends.”

⁶Mi traducción

“wisdom requires unhesitating loyalty to a decent constitution and even to the cause of constitutionalism. Moderation will protect us against the twin dangers of visionary expectations from politics and unmanly contempt for politics.”

indecentes), por lo que la existencia de la filosofía requiere de la construcción y el mantenimiento de una ciudad sana (Strauss, *The City and the Man* 96-97).

Entonces “la función del filósofo político –que no debe ser un partidario “radical” que prefiere la victoria en la guerra civil al arbitraje– es también de origen político: es el deber del buen ciudadano hacer que el conflicto civil cese y de crear, por la persuasión, un acuerdo entre los ciudadanos” (Strauss, «On classical political philosophy» 102).⁷ El filósofo es en primer término un buen ciudadano. Y para evitar la guerra civil y lograr un buen gobierno, es necesario que el gobierno esté en manos de hombres de Estado, es decir, de líderes que tengan las capacidades, las competencias que no se aprenden únicamente en el medio académico, de la prudencia, la sabiduría práctica y la moderación. La continuidad entre la política y la filosofía, su punto de unión, se establece acá, ya que estas virtudes son comunes a todas las comunidades políticas, por lo que el filósofo puede ayudar a definir las y a educar a los hombres de Estado en ellas. La filosofía política tiene entonces como objetivo, el conocimiento de cómo formar a estos hombres de Estado. Esta unión es la forma a través de la cual la filosofía, diluida, pasa a la política y es una de las labores fundamentales del filósofo y es derivada justamente por la desigualdad natural entre los hombres (Tanguay 217). Sin la ayuda del filósofo, la existencia de los hombres de Estado depende únicamente del azar, es decir de un elemento no político. El filósofo, en cambio, puede ayudar a controlar el azar y avanzar en el establecimiento de regímenes políticos decentes.

Es dentro de estos regímenes decentes que el filósofo puede llegar a trascender su ciudad, ya que en cuanto a su acción, ya no política pero filosófica, debe tener una actitud que es “fundamentalmente transsocial, transpolítica y (...) transmoral” (Tanguay 259-60).⁸ El error de Nietzsche, desde los planteamientos de Strauss, no está en lo que es el filósofo en cuanto filósofo, sino en la posición de este en cuanto a su rol ciudadano. Nietzsche pretende que lo mejor del hombre, la filosofía –que es lo único que trasciende la política (Strauss, *The City and the Man* 49)–, sea el todo, cuando, por el anclaje físico, geográfico y biológico, solo puede ser una parte. “En otras palabras, el filósofo es el único individuo que es justo en el sentido en que una ciudad puede ser justa: es autosuficiente, realmente libre, o su vida es lo menos posible dedicada al servicio de otros individuos como la vida de la ciudad está dedicada al servicio de otras ciudades” (Strauss, *The City and the Man* 128).⁹ Y esta libertad, para poder ser efectiva, requiere la obediencia a las leyes de la ciudad, no por amor a la ciudad, sino por compulsión. Es la necesidad la que fuerza al filósofo a ser buen ciudadano (Strauss, *The City and the Man* 129), Nietzsche en cambio piensa que el filósofo puede liberarse de esta necesidad, ya que esta es simplemente aparente. La verdadera filosofía para Nietzsche es la que es capaz de constituirse sobre otro suelo (Strauss, «Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil» 107). Al despreciar la política de su época, y sobre todo la acción de la masa que genera y que es generada por el Estado moderno, Nietzsche supone que el filósofo puede liberarse de esta necesidad, pero esta liberación es ilusoria, ya que pasa por negar la condición del filósofo como ser social debido a su existencia biológica, en cuanto ser humano. De esta forma Nietzsche pretende que es posible que el filósofo se libere de su naturaleza, que utópicamente, siguiendo el conjunto del pensamiento moderno, sean rotas las cadenas que supone la naturaleza. Pero para Strauss esto es un error, el principal desde la interpretación de Strauss, de Nietzsche, ya que lo lleva a ignorar la imposibilidad de filósofo, en cuanto a ser humano, de liberarse de la ciudad. Esta ignorancia lleva a que el modelo de filósofo nietzscheano en vez de ser un buen ciudadano, termine siendo, contra su objetivo y contra su voluntad, un partisano en la lucha civil, que con y a través de sus discursos radicaliza las posturas políticas, en su intento -imposible de concretar, de liberar la filosofía de la política. Al

⁷Mi traducción

“the function of the political philosopher-that he must not be a radical partisan who prefers victory in civil war to arbitration-is also of political origin: it is the duty of the good citizen to make civil strife cease and to create, by persuasion, agreement among the citizens.”

⁸Mi traducción

« fondamentalement transsociale, transpolitique et (...) transmoral. »

⁹Mi traducción

“In other words, the philosopher is the only individual who is just in the sense in which the city can be just: he is self-sufficient, truly free, or his life is as little devoted to the service of other individuals as the life of the city is devoted to the service of other cities”

hacerlo produce un *hybris* que invariablemente conduce a la pérdida de la filosofía, ya que esta no tiene poder de resistencia por su debilidad en la asimetría de dependencias.

La filosofía, para existir realmente según Strauss, debe estar exotéricamente dentro de su comunidad política pero esotéricamente fuera de ella. De tal forma, incluso con el Estado moderno, la filosofía puede jugar un juego en el cual parece aceptar la protección del Estado, para, en el fondo, trascenderlo en las sombras, entre líneas. Esto explica porque los filósofos del pasado escribían de forma esotérica, ya que la filosofía es por definición subversiva (Mansuy 328). Para Strauss, Nietzsche ignora este asunto, este arte perdido, por lo que no es capaz de plantear correctamente, o de simplemente entender, la posición de la tradición filosófica frente a la política, viendo en esta una amenaza que la tradición había aprendido hace siglos a domesticar, para beneficio mutuo de ambas.

Incluso más, hasta la modernidad, la desigualdad de los hombres a nivel de sus capacidades intelectuales era considerada como un hecho bruto de la naturaleza humana. La mayoría de los hombres no quiere poner en duda sus certezas y no dispone ni siquiera de las capacidades para realmente hacerlo. Solamente un pequeño número en cada sociedad es capaz de hacerlo. El filósofo, como filósofo, dialoga con ellos. Para hacerlo debe evitar comunicar abiertamente sus ideas (Strauss, *Persecution and the art of writing* 34). Nietzsche, criado por la ilustración, olvida esta lección, proclamando abiertamente ideas que, tanto para la filosofía como para la comunidad política, es mejor que estén bajo un tupido velo: el ateísmo, la superioridad de la filosofía sobre la política, la búsqueda de la verdad sobre la certeza religiosa y la crítica a la moral, sobre todo a la moral tradicional. Tratando de educar los hombres en estas verdades, Nietzsche olvida que para la mayoría estas son venenos. Su idea de la educación es por lo tanto ilusoria, ya que la educación para la mayoría no puede ser una liberación “de las malas hierbas” (Nietzsche 752), sino que debe ser una confirmación de sus certezas. Unos pocos no pueden abiertamente plantear estas verdades ni exigir algo que es aberrante para la comunidad política e injusto: que el interés de unos pocos, los filósofos, prime sobre el interés del resto.

Es por esto que el filósofo es también un educador para Strauss, ya que la educación es “la única respuesta a la siempre apremiante pregunta, a la pregunta política por excelencia, de cómo reconciliar un orden que no es opresión con una libertad que no es licencia” (Strauss, *Persecution and the art of writing* 37).¹⁰ De esta forma el filósofo educa a los miembros de su ciudad en la decencia, que requiere de la creencia falsa de que sus certezas son correctas y buenas. El filósofo, como servicio a su ciudad, busca simplemente educar a los futuros dirigentes en la moderación y a buscar, entre la masa de estudiantes, aquellos que son los más nobles de espíritu, para iniciarlos a la búsqueda de la verdad. Porque la educación más perfecta es la educación en la filosofía y es contra la naturaleza pretender que la mayoría sea capaz de eso. Pero despreciar a la necesidad que tiene la masa de una educación menor es una idea que va también en contra de la naturaleza (Strauss, «What is liberal education?» 6). Por eso el filósofo no puede ser únicamente filósofo, debe también ser un educador para dos públicos diferentes pero simultáneos (Strauss, «Liberal education and responsibility» 11). Y el mejor régimen para esto es la democracia moderna, ya que “si bien no nos está permitido de guardar silencio frente a los peligros a los cuales se expone la democracia a sí misma y a la excelencia humana, no podemos olvidar el hecho obvio de que, al darle libertad a todos, la democracia también le da libertad a quienes se preocupan por la excelencia humana.” (Strauss, «Liberal education and responsibility» 24).¹¹ Nietzsche, al no diferenciar en el Estado moderno los distintos tipos de regímenes políticos que pueden constituirlo, no ve esta posibilidad concreta y real que da el Estado moderno democrático. La causa de esto es que en su radicalismo Nietzsche olvidó una de las preguntas fundamentales de la filosofía política clásica, la del mejor régimen político posible.

¹⁰Mi traducción

“is the only answer to the always pressing question, to the political question par excellence, of how to reconcile order which is not oppression with freedom which is not license.”

¹¹Mi traducción

““While we are not permitted to remain silent on the dangers to which democracy exposes to itself as well as human excellence, we cannot forget the obvious fact that by giving freedom to all, democracy also gives freedom to those who care for human excellence.”

4. CONCLUSIÓN

En la *Tercera Intempestiva*, Nietzsche indica que el Estado moderno es un terreno baldío para el desarrollo de la filosofía y que la solución es a la vez un desprecio a la política y una radicalización de las esperanzas depositadas en la política, a través de la idea de una posible liberación de la filosofía gracias al establecimiento de un Estado correcto, es decir un Estado limitado. Para Nietzsche esta última fue la característica del Estado griego. De estos dos puntos surge una contradicción que Nietzsche es incapaz de resolver, por la incompatibilidad entre sus dos planteamientos.

Leo Strauss, al analizar el problema de la modernidad, indica con certeza que el pensamiento de Nietzsche no es en realidad una recuperación del pensamiento clásico, por lo menos en el aspecto político, sino más bien una versión radical de la tradición inglesa moderna, la cual ve en el Estado un peligro a controlar. Por ende, la solución a la aporía nietzscheana requiere replantear el problema filosófico-político bajo una nueva definición que supone, esta sí, una liberación del historicismo moderno, en particular en su versión nietzscheana, indicando que el problema no ha cambiado en el fondo, ya que el horizonte humano, que es en el cual se inscriben la acción política y la meditación filosófica, sigue siendo globalmente el mismo, por lo que no es necesario problematizar la historia, sino que volver a las definiciones clásicas pero adaptándolas a nuestra realidad social y económica, es decir en una inspiración no-dogmática, para así construir una articulación sana entre la contemplación filosófica y un régimen político decente.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Crépon, M. *Nietzsche: l'art et la politique de l'avenir*. 1re éd, Presses universitaires de France, 2003.
- Faguet, Émile. *En lisant Nietzsche*. Société française d'imprimerie et de librairie, 1904.
- Hilb, Claudia. *Leo Strauss: el arte de leer: una lectura de la interpretación straussiana de Maquiavela, Hobbes, Locke y Spinoza*. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- Lampert, Laurence. «Nietzsche's Challenge to Philosophy in the Thought of Leo Strauss». *The Review of Metaphysics*, vol. 58, n.º3, 2005, pp. 585-619. JSTOR.
- Mansuy, Daniel. «Aristote, Leo Strauss et le droit naturel». *Laval théologique et philosophique*, vol. 70, n.º2, marzo de 2015, pp. 315-29. DOI.org (Crossref), <https://doi.org/10.7202/1029154ar>.
- Nietzsche, Friedrich. «Consideraciones intempestivas III: Schopenhauer como educador». *Friedrich Nietzsche: Obras Completas Volumen I: Escritos de Juventud*, traducido por Diego Sánchez Meca, 2da. Ed, Tecnos, 2016, pp. 749-807.
- Strauss, Leo. «Liberal education and responsibility». *Liberalism ancient and modern*, University of Chicago Press ed, University of Chicago Press, 1995, pp. 9-25.
- ---. «Note on the Plan of Nietzsche's Beyond Good and Evil». *Interpretation*, vol. 3, n.º2/3, 1973, pp. 97-113.
- ---. «On classical political philosophy». *Social Research*, vol. 12, n.º1, 1945, pp. 98-117. JSTOR.
- ---. *Persecution and the art of writing*. University of Chicago Press ed, University of Chicago Press, 1988.
- ---. *The City and the Man*. Chicago Univ. Press, 2007.
- ---. «What is liberal education?» *Liberalism ancient and modern*, University of Chicago Press ed, University of Chicago Press, 1995, pp. 1-8.
- ---. *What is political philosophy? and other studies*. University of Chicago Press ed, University of Chicago Press, 1988.
- Tanguay, Daniel. *Leo Strauss[202F?]: une biographie intellectuelle*. Librairie Général Française, 2005.
- Tarcov, Nathan. «Leo Strauss's "On Classical Political Philosophy"». *Perspectives on Political Science*, vol. 39, n.º2, abril de 2010, pp. 72-76. DOI.org, <https://doi.org/10.1080/10457091003684509>.