

NIETZSCHE

Óscar Mauricio Donato¹

Ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, porque ya lo es, como tampoco ama la sabiduría nadie que sea sabio.

Diótima en el *Banquete* de Platón (203 e-204)

Que Dionisio es un filósofo y que, por tanto, también los dioses filosofan me parece una novedad que no deja de ser insidiosa y que tal vez suscite desconfianza cabalmente entre filósofos.

FRIEDRICH NIETZSCHE, *Más allá del bien y del mal* (§ 295)

La educación liberal consiste en escuchar la conversación entre las mentes más grandes. Pero aquí nos enfrentamos a la dificultad aplastante de que esa conversación no tiene lugar sin nuestra ayuda; de que, de hecho, debemos producir esa conversación. Las mentes más grandes monologan. Debemos transformar sus monólogos en un diálogo, su «cada uno por su lado» en un «juntos».

LEO STRAUSS, '¿Qué es la educación liberal?'²

Nietzsche se propuso hacer una inversión del platonismo, una transvaloración de todos los valores que dejara atrás la enferma y pesada cultura occidental. Esto suponía una lucha con la metafísica que servía de apoyo a esa cultura que deseaba superar; aportada por Platón, el aristócrata filósofo ateniense que por influencia de la plebeya figura socrática negó el perspectivismo y abrió la posibilidad a la cultura cristiana.

Sabemos por su correspondencia que Strauss leyó a Nietzsche desde joven y durante muchos años aceptó su influencia. Aunque no es claro cuál es el papel de Nietzsche en la obra de Strauss, sabemos que nos dejó al final de su vida una única nota y un ejercicio directo del pensar sobre la obra de Nietzsche, que es justamente 'Nota sobre el plan de Más allá del bien y del mal de Nietzsche' en un texto que tituló *Estudios de filosofía política platónica*.³ ¿Por qué Strauss deja claras indicaciones de publicar dicha nota en un texto sobre la filosofía política platónica? ¿Qué pretendía al dejar en el corazón mismo de un texto sobre filosofía política

¹ Quiero hacer expreso agradecimiento a Luciano Nasetto, Claudia Hilb, Aurora Anagnostes y Antonio Lastra por sus valiosos aportes y conversaciones.

² *Banquete*, ed. de M. Martínez Hernández, Gredos, Madrid, 1986; *Más allá del bien y del mal*, ed. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1983; '¿Qué es la educación liberal?', en *Liberalismo antiguo y moderno*, trad. de L. Livchits, Katz, Buenos Aires, 2007.

³ Véase 'Nota sobre el plan de Más allá del bien y del mal de Nietzsche' en LEO STRAUSS, *Sin ciudades no hay filósofos*, ed. de A. Lastra y R. Miranda, Tecnos, Madrid, 2014, pp. 171-195. Sobre los modos de abordaje de la obra de Strauss nos entendemos completamente fuera de la posibilidad de dar una opinión sobre este tema. La gama de tales interpretaciones es vasta, lo cual solo muestra la profundidad del propio pensamiento de Strauss, gama que va desde aquellos que lo han interpretado como anticuario (B. Barry), marxista antinacionalista o antiamericano (S. Holmes) y también moralista dogmático (J. G. A. Pocock), para después presentar a Strauss como un "nihilista conspirativo y ateo" portavoz de la enseñanza cruda de Maquiavelo (S. B. Drury); otros, a nuestro entender con un músculo argumentativo más grande ven a Strauss como demócrata (T. L. Pangle) o como un judío radical (K. H. Green), un zeteta (C. Hilb, S. Rosen) y claro, también como un cripto nietzscheano (L. Lampert). Esta última faceta presenta a su vez varios subtipos en su interior y conversa a propósito del nietzscheanismo de Strauss. Entre estos, la disputa se basaría en comprender en qué sentido sería Strauss un nietzscheano, si bien, como señala Rémi Brague, sería nietzscheano por su aceptación de las verdades no edulcoradas o edificantes; mientras que por su parte, Lampert advierte que es un nietzscheano pleno, salvo por la aceptación de las necesidades de abolir las mentiras nobles. Sea lo que fuere, hay que mencionar que para Strauss Nietzsche es sin duda el horizonte y espectro de su pensamiento, pues advierte Strauss que fue Nietzsche quien realizó la prognosis del relativismo e intentó su superación. De tal modo, digamos con Luciano Nasetto que «estamos obligados a conjeturar que la influencia de Nietzsche en la obra y pensamiento de Leo Strauss es incontrovertible» y agreguemos al caro compañero que tal influencia es incontrovertible, aunque divagamos sobre aquello de lo cual que se trata.

platónica un ensayo sobre Nietzsche, el mayor crítico de la filosofía platónica? ¿Qué relación hay para Strauss entre la filosofía política platónica y el pensamiento de Nietzsche?

El objetivo del presente ensayo es hacer una presentación de cómo Strauss lee a Nietzsche en diálogo con Platón en la referida 'Nota'. Dicho diálogo, según creemos, no es solamente crítico, ni principalmente crítico, sino que busca sostener que la lectura straussiana de Nietzsche tiene como propósito acercar a estos dos autores de los que se suele entender que, más que distantes, son contrapuestos.

Para lograr tal propósito nos será necesario, en primer lugar, hacer una breve reseña de la crítica nietzscheana a Platón. Acto seguido comentaremos la lectura que hace Strauss de *Más allá del bien y del mal* y trataremos de elucidar cómo Strauss logra poner en diálogo a tales pensadores y, finalmente, indagaremos en qué consiste tal diálogo. De algún modo, intentaremos ver cómo Strauss, en su idea de qué es la educación liberal, pone a hablar estas dos grandes mentes que monologan.

DIÓTIMA, LA MUJER DE LA TEORÍA DE LAS IDEAS EN PLATÓN. Nietzsche suele ser leído, y no sin razón, como un antiplatónico, e incluso como un antimetafísico. Un pensador que no solo está distante del pensamiento platónico sino que tiene como propósito hacer una destrucción de la metafísica que el propio Platón ayudó a cimentar como base de la cultura occidental.

Platón sería el falaz poeta que se inventó a la mujer, esto es, la verdad, y de ello Nietzsche entiende en su prólogo a *Más allá del bien y del mal* que «el peor de los errores, el más duradero y peligroso de todos los errores ha sido hasta ahora un error de dogmáticos, a saber, la invención por parte de Platón del espíritu puro y del bien en sí». La invención platónica de la mujer como verdad está representada en Diótima, la enigmática sacerdotisa de Mantinea que en el *Banquete* enseña a Sócrates que Eros no es un dios bello, ni bueno, ni sabio, sino que es un impulso hacia todo ello. Tampoco representa sus contrarios, sino que es un *daimon* intermedio. Esto es, así como existe un término medio entre el conocimiento y la ignorancia, que en tanto que aún no son certeras están más próximas a las suposiciones, y en tanto que son un deseo de conocerlas bien merecen el nombre de filosofía. Así, Eros es un *daimon* intermedio, un conector entre la divinidad perfecta y eterna, dadora de sentido, y la humanidad; Eros es el *daimon* que impregna a los hombres de deseo por lo bello.

Pero ¿qué hay en desear lo bello? ¿Por qué deseamos lo bello y lo bueno? Según el discurso de Diótima lo hacemos porque entendemos que esto es una finalidad última, nadie se cuestiona para qué ser feliz, o por qué desear algo bello o bueno, sino que simplemente lo deseamos. Así pues, Sócrates aprende de Diótima que Eros es deseo que aspira hacia aquello que es bueno, bello y justo (205 b). ¿Cómo se logra esto?

Sócrates narra que Diótima le enseñó una doctrina según la cual de manera natural todos los entes humanos y atados al devenir tienen un impulso hacia lo divino y eterno, y buscan participar de algún modo de la divinidad de los mortales. A causa de Eros sienten deseo por otros; así, comprenden que cuando dos bellezas físicas les atraen, Aurora y Gabriela, por ejemplo, les atraen porque desean su belleza corporal. Sin embargo, pronto advierten que estos cuerpos sensibles son cambiantes y pierden el deseo por estos.

Así, el paso siguiente de un Eros educado es despreciar aquellos cuerpos cambiantes y orientarse al deseo de aquellas cosas que, a diferencia de lo corporal o sensible, no cambian, esto es, que en su inmaterialidad o no corporeidad permanecen estables; es entonces cuando aprenden a desear cosas tales como las leyes de la matemática o la geometría. Desde acá, el Eros que es guiado por lo bello sentirá el deseo de contemplar «el mar de lo bello», esto es, la totalidad de las formas eternas, tales como lo bello en sí, lo bueno en sí, lo justo en sí. Al comprender que todas las cosas que deseamos o llamamos bellas son en su materialidad un pálido reflejo de aquello que le da ser, no podremos amar a la copia material sino al ser, que es inmaterial y, en este sentido, advierte la enseñanza de Diótima, actuar acorde a tales leyes o modos inmateriales, tales como el bien en sí, lo justo en sí, y lo bello en sí, es actuar acorde a lo que es excelente.

Así, Diótima, la mujer inventada por Platón, enseñó al personaje de Sócrates a descreer del cuerpo y de lo sensible, además, sintetizó el deseo de lo bello en el deseo de lo bueno. Con Diótima, desear lo bello es también desear lo bueno. Intentaremos sintetizar las consecuencias morales del discurso de Diótima a través del siguiente pasaje de Nietzsche:

En última instancia, mi desconfianza con respecto a Platón va a lo hondo: lo encuentro tan descarriado de todos los instintos fundamentales de los helenos, tan moralizado, un cristiano anticipadamente; él tiene ya el concepto «bueno» como concepto supremo.⁴

En opinión de Nietzsche, resulta extraño que a un aristócrata como Platón, a esa persona de Platón a quien Nietzsche advierte como la más bella planta de Grecia, le adviniera una filosofía tan plebeya si no fuera por la influencia de Sócrates y del socratismo, y en realidad, rebajar tal dignidad aristócrata hacia el pueblo fue lo que sirvió para el advenimiento de una comprensión del mundo y de una cultura en su sentido más popular, haciendo en vano la cultura griega con toda su genialidad.

Así, bajo la máscara de Diótima el platonismo deviene en el espectro que prepara una cultura como el cristianismo, de allí que el pensador alemán entienda que el cristianismo es platonismo para el pueblo y por esta vía, ese gran valor aristocrático de la filosofía de Platón se diluyó y devino en una moral esclava que en el cristianismo se eleva bajo el rótulo de «Santo» y, sin embargo, para Nietzsche es una cultura que nace trágicamente y habilita a los transmundanos y despreciadores del cuerpo a celebrar una vida que en su opinión no es digna de ser vivida. Nietzsche advierte en Zaratustra que se asemejan a tarántulas que esconden su veneno e inventan distintos sub-nombres de tal veneno, llamando así «virtud» o justicia a algo que, visto desde fuera de la moralidad, no es más que trasponer la venganza propia con el nombre de justicia.

Pero el desenlace trágico del platonismo cristianizado no para acá. En opinión de Nietzsche la cultura occidental continúa su problematización cuando por vía de la Ilustración y la filosofía kantiana primero, y schopenhaueriana después, fue realizando un paulatino abandono de la creencia en «la cosa en sí» (creada por el discurso de Diótima y popularizada por el cristianismo) para abandonar los supuestos metafísicos dadores de sentido y orgullosos por superar lo que considero viejos dogmas trascendentes de su propia cultura. Occidente cerró así la interpretación del mundo, sin advertir que en el orgullo de su ateísmo se escondía la adoración a la nada. Esto es, en tanto que una cultura acepta que el todo o el ser es incognoscible, se prepara sin saberlo, para la aceptación de la comprensión del mundo sin sustento. Digámoslo de otro modo, en un mundo como el occidental donde todo es digno de perecer nada es digno de desearse. Así, la voluntad del llamado «último hombre» se orienta hacia la adoración, deseo y culto a la nada; con Mefistófeles, deseamos la nada.

Ante este panorama de adoración orgullosa y confortable de la nada, de la piedra y de la estupidez, le surge a Nietzsche la idea contraria a la de Diótima, idea según la cual los dioses sí filosofan y, junto con esta idea, surge la aparición nietzscheana de la religión dionisiaca y sus doctrinas de la voluntad de poder y el eterno retorno. Al parecer, Nietzsche advierte que por esta vía se podría realizar la «redención» de dicha cultura cadavérica.

Pero antes de ver cómo Strauss lee tales doctrinas de Nietzsche, será menester ver cómo Strauss lee a Diótima, la mujer inventada por Platón.

STRAUSS EN MANTINEA. Strauss reconoce haber aprendido de Jacob Klein que “el modo como se lee a Platón, especialmente los profesores de filosofía y quienes se dedican a la filosofía, es completamente inadecuado porque no tiene en cuenta el carácter dramático de los diálogos, especialmente de aquellas partes que casi parecen tratados filosóficos”.⁵ En opinión de Strauss esta es la clave para acceder a un pensamiento como el de Platón, quien no nos habla directamente y no aparece en sus propios textos.

En razón de lo anterior Strauss da una serie de pautas generales sobre cómo leer los **diálogos** platónicos. Esto puede verse en *La ciudad y el hombre* y en las conferencias sobre Sócrates, donde Strauss ofrece una serie de criterios para tal fin. En este sentido un primer criterio sería el análisis del título del texto, pues este parecería ser una clave importante para conocer el pensamiento del autor. Esto es, si Platón no habla por su propia boca en sus libros, una pista para saber el pensamiento del autor es el título de la obra,⁶ pues la elección del título sería una deliberación del autor y con esto, una pista de su pensamiento.

⁴ *Crepúsculo de los ídolos*, ed. de A. Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1973, p. 131.

⁵ LEO STRAUSS y JACOB KLEIN, ‘Rendición de cuentas’, en *Sin ciudades no hay filósofos*, p. 164.

⁶ Recordemos que en todo el corpus platónico el filósofo de Atenas no se pone a sí mismo como personaje de ningún diálogo; solo aparece mencionado en *Apología* y *Fedón*.

Según el autor de *La ciudad y el hombre* otro elemento donde tenemos certeza de la intervención de Platón está en la elección de los personajes. Strauss nos alerta de algo importante: no debemos confundir a un personaje de la obra con el portavoz del pensador o autor detrás de la obra. Así por ejemplo, el personaje de Sócrates no debe ser confundido con el pensamiento de Platón, del mismo modo que no debemos adjudicar como pensamiento de Shakespeare los discursos de uno de sus diversos personajes, por ejemplo, Lear o Hamlet.⁷ En este mismo sentido, nos recuerda Strauss en su 'Nota' que «Diótima no es ni Sócrates ni Platón».

Un tercer criterio que nos brinda Strauss para elucidar el pensamiento de Platón, pese a su deliberado silencio, es la separación de las formas narrativas contenida en los diálogos; según esto, debemos establecer si son narrados o interpretados. Así, mientras el diálogo interpretado es cerrado y no tiene puentes con el lector, el diálogo que es referido o narrado a otro personaje tiende un puente directo o interactivo con el lector, que está tan informado como cualquiera de los personajes que oye la conversación, ubicándose como un personaje más. Strauss sostiene que este tipo de texto que narra directamente «nos hace cómplices», dado el *complot* entre el personaje y el lector.

Un último criterio brindado por Strauss es la distinción de los actos; en primer lugar la escena y la acción del diálogo individual. Strauss opina que «entender el acto significa entender cómo el tratamiento filosófico del tema filosófico se modifica por lo particular o individual, o cómo se transforma en un tratamiento retórico o poético, o cómo se recupera el tratamiento filosófico implícito en el tratamiento retórico o poético explícito».⁸ Para decirlo de otro modo, comprender los discursos a la luz de los actos es transformar la bidimensionalidad del texto y recuperar la tridimensionalidad de una conversación original.

En otras palabras, si bien Platón no habla con voz propia en sus textos, ni podemos adjudicar su voz a uno de sus personajes, en todo caso las circunstancias, el modo de narración que involucra o no al lector, y los personajes que aparecen en cada diálogo son una manifestación y una deliberación del pensamiento de Platón. Por lo tanto, para Strauss es claro que no debemos confundir lo que diga un personaje, por ejemplo Diótima, con el pensamiento de Platón.

Aceptando lo antes dicho, se formula la siguiente pregunta: ¿cómo interpreta Strauss el discurso de Diótima, la mujer que inventa Platón en el *Banquete*? Para responder a esta pregunta el lugar privilegiado son las desgravaciones del seminario ofrecido por Strauss en 1959 y publicado en 2001 como *On Symposium*.⁹

Sin duda, la muy rica pero polémica interpretación de Strauss entra acá en el máximo punto de quiebre con el platonismo tradicional, objeto de la crítica nietzscheana. La elucidación de Strauss de esta parte fundamental de la doctrina platónica se asienta sobre dos premisas: a) Strauss interpreta esto como el discurso de un personaje de Platón, pero no por ello como pensamiento de Platón. Siguiendo la metáfora antes empleada, del mismo modo como aquello que dice el personaje de Lear no es lo que piensa Shakespeare, así tampoco lo que dice Diótima, el personaje de Platón, es lo que piensa Platón. b) Para Strauss, todo el rechazo a los dioses y al conocimiento que hay en el discurso de Diótima se hacen en pro de la poesía y como catarsis intelectual de Platón (OS, I 13). Strauss observa que en el famoso pasaje donde Sócrates recrea sus conversaciones con Diótima hay varias e importantes particularidades dignas de atención y que cambian profundamente su significado.

La primera particularidad que tenemos es que, en realidad, el relato versa sobre lo que Sócrates, hace tiempo, cuando era joven, escuchó de otra persona. «Os contaré el discurso sobre Eros que oí un día de labios de una mujer de Mantinea, Diótima» (*Banquete* 201 d). El paso del tiempo puede alterar significativamente el contenido del discurso, y además, ubica a un Sócrates joven que recuerda a aquel que fue objeto de crítica en *Las nubes* de Aristófanes y seguidor de Anaxágoras en *Fedón* (96 a-99 e): un joven adepto de las discusiones sobre la naturaleza.

La segunda particularidad se relaciona con la enseñanza de la prudencia. Strauss sugiere que el joven Sócrates aprende de la mujer de Mantinea la prudencia en la transmisión del saber. Strauss estudia el pasaje

⁷ A este respecto Strauss discute una hipótesis común como la de Georgy Vlastos, quien indica que Sócrates es el portavoz de Platón y considera que accedemos al pensamiento de Platón por medio de lo que Sócrates dice en los diálogos.

⁸ *La ciudad y el hombre*, trad. de L. Livchits, Katz, Buenos Aires, 2006, p. 93.

⁹ LEO STRAUSS, *On Symposium*, ed. de S. Benardete, The University of Chicago Press, Chicago, 2001 (en adelante, OS y número de página).

en el que Sócrates le pregunta a Diótima: «¿Quiénes son los que aman la sabiduría, si no son ni los sabios ni los ignorantes?», a lo cual la sacerdotisa no le responderá concretamente sino con una ambigua respuesta; a saber: «La sabiduría, en efecto es una de las cosas más bellas y Eros es amor hacia lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante» (*Banquete* 204 a-b).

Strauss se pregunta por qué Diótima no le responde a Sócrates la simple cuestión, a lo que señala que «aún no sabe si Sócrates está en condiciones de recibir esa lección» (OS 195). Esto es, la interpretación que hace Strauss de la respuesta de Diótima sobre quienes aman la sabiduría no es ambigua por azar, ni por descuido, sino que enmascara la relación entre hombres y el conocimiento acerca de los dioses y de los fundamentos últimos.

Sumamos a esto que en el pequeño diálogo entre Sócrates y Diótima esta le habló a Sócrates sonriendo (*Banquete* 202 b) y, en opinión de Strauss, esto es algo poco solemne para una sacerdotisa (OS 188). Advierte entonces que quizá no se trata de una doctrina seria. La risa, opina Strauss, está más próxima a la comedia que a la solemnidad de los misterios.

Cuarto: enfatizamos que Sócrates no solo aprende de Diótima quién es Eros (*Banquete* 201 d), sino que además aprende cuál su naturaleza y características (*Banquete* 203 b-204 c) y cuál es la utilidad de Eros para los hombres (*Banquete* 204 d y ss). De tal manera creemos que el enfoque con el que Strauss lee la enseñanza de Diótima a Sócrates es el de la utilidad. Esto es, lo hace de cara a ver cuál es la utilidad que dicha enseñanza tiene para los hombres.

En quinto lugar, queremos acentuar que el pasaje que relata la revelación del misterio del conocimiento está marcado por frases hipotéticas tales como: «Sócrates, tal vez podrías iniciarte» (*Banquete* 209 e 6), «no sé si serías capaz de iniciarte» (210 a), «si alguna vez llegas a ver la belleza...» (211 d-3), «si fuera posible...» (210 d- 8), «si le fuera posible a alguien ver la belleza...» (211 d- 10), «solo entonces le será posible...» (211 e). Aunque Strauss solo se limita a señalar que el pasaje permanece bajo los condicionales de una hipótesis, y si bien no lo dice explícitamente, es muy notorio que el carácter hipotético con el que Diótima habla a Sócrates será definitivo para Strauss a la hora de ver el carácter no hipotético sino exotérico y no serio de la teoría de las formas. Tal como la entiende Strauss, la teoría de las ideas es una hipótesis (exotérica) que dice uno de los personajes de Platón pero que no se encuentra en el corazón de la doctrina de Platón.

El lector que siga con atención la interpretación Straussian de la teoría de las ideas advertirá que Strauss no dice en ninguna parte de su obra o correspondencia si la razón de ser de tal doctrina es expuesta por Platón en algún lugar. Pero ¿cómo comprende Strauss la doctrina del εἶδος de Platón?¹⁰

Para Strauss el εἶδος platónico no es objeto de razonamientos. Gramaticalmente depende de una palabra, *phantasthesetai*. Poco antes dice: «Deberíamos decir, tentativamente, un objeto de la fantasía» (OS 236).

¹⁰ La idea según la cual la comprensión de las doctrinas fundamentales de los antiguos y medievales no es cabal ni suficientemente hecha por los modernos es un eje central del pensamiento de Strauss. La vida intelectual de Strauss se enfrentó al historicismo y al positivismo como elementos fundamentales de la crisis de la modernidad y de la filosofía. Las comprensiones historicistas y positivistas de la doctrina de las ideas recaen en lo que Strauss considera una forma errónea de interpretación de Platón. «Todos los filósofos del pasado —dice Strauss— aseguraron encontrar la verdad y no solo la verdad de su tiempo. El historicista, sin embargo, afirma que estaban equivocados al creerlo así. Y convierte esta afirmación en la base de su interpretación.» Luego, la interpretación historicista supone saber la pretensión del filósofo que estudia: enseñar la verdad válida para todos los tiempos. Con esto, dice Strauss sobre el historicista y el positivista, «creen que su enfoque [el enfoque del historicista y positivista] es superior al de los pensadores de antaño. Por lo tanto, se ven obligados [...] a tratar de entender el pasado mejor de lo que este se entendía a sí mismo». Pero esta idea del filósofo contemporáneo que hoy estudia a Platón o a cualquier clásico griego o medieval ve tales doctrinas como anticuadas e inferiores y cae con ello en problemas de comprensión. Strauss piensa que para «comprender una doctrina seriamente hay que estar interesado en ella, tomarla en serio. Pero no se la puede tomar en serio si de antemano sabemos que está pasada de moda. Para tomar en serio una doctrina seria hay que estar dispuesto a considerar la posibilidad de que sea simplemente cierta» Strauss es enfático en señalar que cuando Platón escribió solo tenía una intención y por tanto solo puede ser entendido correctamente de una forma. Para no caer en lecturas de explicaciones historicistas Strauss proponen hacerse preguntas tan generales y universales que no quede espacio para sesgos epocales; la otra pista conduce a orientarse por los hitos del pasado del pensador que se afrontan, en el caso de Platón, la pregunta por la justificación de la filosofía en el tribunal de la polis. Esta cuestión, dice Strauss, «era el centro del debate en los inicios de la filosofía» (*El renacimiento del racionalismo político clásico*, trad. de A. Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, pp. 298, 300, 306).

Lo cual significa que para Platón lo bello en sí mismo puede ser imaginado, y concluye: «Tenemos aquí una presentación poética de la filosofía y este es su tema, (el tema del discurso de Diótima) y no un tema filosófico».

Sorprenderá al lector descubrir que, siendo este un texto tardío de Strauss, no eliminara el carácter tentativo de tal consideración sobre la doctrina del εἶδος. Por tanto, leída por Strauss, la teoría de las ideas es una presentación poética de la filosofía dada no por la razón sino por la imaginación o fantasía del personaje Diótima, una mujer inventada por Platón.

Diótima no le da lecciones filosóficas a Sócrates; la sacerdotisa relatará misterios (OS 230). Dicha presentación poética de la vida filosófica sustituye el bien por la belleza y el conocimiento por la fantasía. Aún bajo el carácter condicional de toda la exposición («remains conditional», OS 239) esta presentación no tiene por objeto dar a luz una doctrina sobre la verdad y la excelencia (ἀρετή), puesto que esas no son las intenciones correspondientes a las observaciones teóricas de los filósofos, sino que, cree Strauss, se trata de la poetización de la vida del filósofo en un discurso de la fantasía. Por tanto, Strauss no se concentra tanto en aquello que dice el discurso sino en lo que calla.

La presentación poética de la filosofía silenció por completo cosas fundamentales de la discusión: silenció a Eros, silenció el εἶδος y finalmente silenció a los dioses. Strauss señala que en el discurso de Diótima Eros no está citado; recordemos que fue mutado por el bien y lo bello, y recordemos además que Eros en el discurso de Diótima no es ni Dios ni es bello (OS 238, 241 y 248).

Según lo antes dicho, ¿dónde queda la inmortalidad y el problema del alma eterna y cognoscente que ve “el mar de lo bello” o lo bello en sí mismo, lo bello universal y eterno? Strauss lee el pasaje sobre la inmortalidad en Diótima (*Banquete* 210 a y 201 c) en unidad con los discursos de Aristófanes y Agatón (209 c y ss.) y propone tomar estos tres pasajes juntos, es decir, unir los discursos de los poetas al relato que hace Sócrates de lo dicho por Diótima y con esto hacer un acto: el de la recuperación filosófica del tema de la inmortalidad (OS 232).

Strauss une entonces tres relatos sobre la inmortalidad. El primero es el discurso que hace Aristófanes, según el cual la inmortalidad es algo cómico en tanto que es algo no logrado. El discurso de Aristófanes muestra que Eros es motor de una inmortalidad imperfecta en tanto que el Amor de un amante hacia el amado es un amor a un «otro yo». El yo que ama se ama a sí mismo representado en otro ser, el amado. Empero, esto no se logra y no es deseable puesto que, si se cumpliera el deseo, dicho cumplimiento acabaría con el deseo mismo.

El segundo tema de la inmortalidad recuperado está en el discurso de Agatón. Recordemos que, leído por Strauss, para Agatón los dioses olímpicos son creados por los poetas que, impulsados por el Eros poético, crean a los dioses y son empleados como una noble mentira, una saludable ilusión que sirve para hacer respetar las normas artificiales de las cuales depende la unidad de la *polis*. De tal forma, Strauss va a mostrar que el discurso de Agatón señala el camino para mantener la unidad entre la constitución natural de las cosas y la continuidad de las leyes de polis apoyándose en una presentación mítica y fantasiosa de los dioses inmortales.

Por último, tenemos la recuperación del tema de la inmortalidad en el discurso de Sócrates-Diótima, donde la sacerdotisa rechaza la idea según la cual Eros es amor a lo bello y todo se mantiene bajo el discurso hipotético y fantasioso de la vida poética del filósofo.

La acción de unir estos tres discursos sobre la inmortalidad son el surco del pensamiento platónico que va desde la imperfecta inmortalidad de la procreación de la especie hasta la inmortalidad de la procreación del individuo, reflejada, por ejemplo, en el hecho de que los grandes poetas, como Homero, crean a los dioses para ampliar el horizonte de la inmortalidad del hombre (OS 213). Y es que «la inmortalidad de la especie es radicalmente diferente de la inmortalidad del individuo», dice Strauss más adelante (OS 221). Y entiende que en Platón la procreación no es intención de la especie sino de la naturaleza que es superior a la especie. Tal procreación no obedece a cálculos e intereses distintos. Sin embargo, la inmortalidad del individuo es de otro talante. La capacidad creativa y su posterior paso a la fama inmortal no es propia de los animales sino que es producto de la creación de poetas que con sus versos logran la inmortalidad (OS 211). Vale añadir que la inmortalidad del individuo no es racional sino irracional, es producto de una fuerza natural llamada Eros que no es humana, pero tampoco es necesariamente divina, sino más bien algo intermedio, esto es, un *daimon* que inspira las acciones humanas.

En este sentido el Eros por la fama inmortal y fecundidad de los poetas como Homero es más elevados que el Eros de la procreación de la especie y, de tal modo, tanto los poetas como los legisladores son vistos como padres de ciudades enteras; esta es la forma en la que Strauss lee el problema de la inmortalidad en el *Banquete* de Platón.

Esto no es nuevo en Strauss, gracias a su lectura de al-Fârâbî. Desde la década de los cuarenta descreo de la teoría de las ideas como algo aceptado por Platón. En su lectura de al-Fârâbî, Strauss muestra que el filósofo medieval «llega al extremo de evitar en sus resúmenes de *Fedón* y *República* el término “alma” y conservar un profundo silencio sobre el *vous*, por no mencionar el *vous*». ¹¹ Al hacer tales lecturas sobre al-Fârâbî observamos que en dos ocasiones Strauss señaló que rechaza silenciosamente las doctrinas sobre la inmortalidad del alma en Platón y, aún más, observamos páginas más adelante que también el propio Strauss las da por rechazadas cuando anota que «ya observamos el profundo silencio de Platón respecto a las ideas», adjudicándole tal silencio ya no a al-Fârâbî, sino directamente a Platón. Como si no fuera ya esto suficiente, observamos que el único comentario de Strauss a la teoría de las ideas en su análisis de *República* es el siguiente: «La doctrina que Sócrates expone a sus interlocutores es muy difícil de entender; para empezar es totalmente increíble, por no decir que parece absurda». ¹²

Por tanto, podemos decir con confianza que para Strauss la doctrina de las ideas y de la inmortalidad es una presentación exotérica y fantasiosa de una mujer, Diótima, y no un contenido del pensamiento de Platón. Recordemos que para Strauss Platón no es ni Diótima ni Sócrates y por ello el ángulo de la crítica de Nietzsche al platonismo debe replantearse. Esto último es clave para ver cómo Strauss relaciona a Nietzsche y a Platón.

LA ‘NOTA’ DE STRAUSS. Aceptada la premisa straussiana según la cual un personaje no puede ser el portavoz de la obra de Platón, y observada la interpretación que hace Strauss de la doctrina de Diótima, ahora nos centraremos en analizar cómo Strauss propone la conversación entre Nietzsche y Platón. Y llegados acá encontramos que esa ‘Nota’ está en un conjunto aparentemente engañoso de ensayos de diversos temas pero que, como bien señala Thomas L. Pangle, no son textos sueltos sino parte de un todo coherente. ¹³ El *quid* entonces es buscar el sentido en medio de tal caos aparente, cosa que se iluminará si nos preguntamos de qué modo cada ensayo forma en realidad parte de un todo coherente y armónico, y para nuestro caso, en qué sentido el ensayo sobre Nietzsche es para Strauss filosofía política platónica.

Según se observó en el pasaje anterior dedicado a la comprensión straussiana de la filosofía platónica, la verdad enseñada por Diótima es solo una postura de un personaje de Platón, pero según Strauss, la filosofía platónica en cuanto tal, vista como un todo, no responde a la pregunta por la verdad. Esto es, la teoría de las ideas es en opinión de Strauss algo incomprensible, «por no decir absurdo», de tal modo que dicha globalidad muestra el todo y la pregunta por el ser como algo elusivo al hombre. De tal modo que la pregunta por el ser es una de esas preguntas centrales que integran lo que Strauss llama «los problemas fundamentales», entre las cuales se encuentran también otras preguntas respecto a lo bello, lo bueno y lo justo, preguntas que en la obra de Platón se quedan en hipótesis examinadas desde distintos ángulos, representadas en cada uno de los personajes que intervienen en cada diálogo y que, en la suspensión de juicios propia del ejercicio filosófico, resultan ser planteamientos previos a todo planteamiento político, pues al buscar hacer análisis de la naturaleza de las cosas y del ser son previos al *nomos* de la polis, y en esta medida son más un planteamiento teológico que una efectiva alternativa práctica. Dicho de otra manera, así interrogada, la pregunta por el ser o naturaleza se opone a la polis y es un problema teológico.

Creemos que desde este ángulo hay que empezar a ver el lugar de la ‘Nota’, esto es, siguiendo a Pangle, la arquitectura con la que Strauss construye su libro está compuesta de episodios o peldaños que ponen luz a la tensión entre teología y política, veamos:

¹¹ ‘El Platón de Farabi’, en *Leo Strauss: el filósofo en la ciudad*, ed. de C. Hilb, Prometeo, Buenos Aires, 2011, pp. 80-83.

¹² *La ciudad y el hombre*, p. 173.

¹³ Véase la crítica de Laurence Lampert a la postura de Pangle según la cual la visión de Strauss es que en Nietzsche hay una emanación de la razón (*Leo Strauss and Nietzsche*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996, p. 48).

1) En la primera parte del libro, tenemos un capítulo sobre la piedad visto desde el realismo histórico de Tucídides; 2) luego tenemos la defensa del derecho natural desde el costado teológico-político de los socráticos; 3) luego encontramos el intento cristiano por sintetizar la filosofía y la teología por parte de la filosofía cristiana; 4) justo después, tenemos el ensayo de Strauss que estamos estudiando sobre Nietzsche; 5) tras el estudio de Nietzsche vienen los ensayos sobre Maimónides, otro filósofo que Strauss estudia y que se presenta como alternativa al dogmatismo de la filosofía medieval cristiana, y al dogmatismo moderno que iniciarían Maquiavelo y Hobbes, como líderes de la primera ola de la modernidad en el mundo occidental cristiano. 6) Si con el filósofo medieval encontramos la alternativa judía medieval al dogmatismo moderno, lo que encontramos tras dicho ensayo es justamente a los interlocutores con los que Strauss planteará el problema de la crisis de Occidente y la muerte de la filosofía política, esto por vía del rechazo dogmático de las premisas de la filosofía antigua, por eso tenemos 7) el ensayo sobre Maquiavelo y 8) la conversación sobre la superación de los dioses y el advenimiento del progreso y la Ilustración en nombre de Kant, con el más representativo de los judíos kantianos: Hermann Cohen.

El estudio de Strauss sobre Nietzsche es el cuarto de los ocho ejes temáticos que se traza el libro, lo cual ubica la 'Nota' en el centro de la obra, y aplicando el strausianismo a Strauss, diremos que el ensayo del centro es su texto central. Acá Strauss estudiará la perspectiva que del mundo tiene Nietzsche, crítico tanto de la metafísica cristiano-platónica como de los rechazos que dogmáticamente hace de estos la filosofía moderna. Comprendemos ahora que en el centro del ensayo de Strauss está el análisis de Nietzsche en su rechazo a la filosofía del pasado y su examen a la filosofía del futuro.

Es Nietzsche quien por un lado inicia el cuestionamiento del dogmatismo moderno y en este sentido, al menos inicialmente, se hace una relación consecuente a Platón, toda vez que este sería una especie de patriarca fundador de dichos dogmas morales. Ahora bien, sabemos por otro lado que la crítica de Nietzsche a los modernos tiene una serie de consecuencias políticas relevantes, toda vez que su postura conduce a relegar la política a un segundo plano, esto es, Nietzsche interrumpiría (al menos en apariencia) la necesidad de hacer filosofía política en el sentido que Strauss entiende es la filosofía política de Platón.

Así las cosas, el texto que analizamos es una forma de estudiar el olvido o rechazo de la tensión filosofía-ciudad, que conduce a la filosofía política platónica y a su arte de escribir, en pro de una aparente vindicación de una teología diferente en la religión dionisiaca; esto implica que simultáneamente, el texto también es un estudio sobre una discusión que atiende y recupera la tensión filosofía-fe, temas claves en la comprensión que Strauss tiene de la filosofía. Esta tensión filosofía-fe se recupera si atendemos a la centralidad de las dos doctrinas explicadas por Nietzsche en *Más allá del bien y del mal*, a saber: las doctrinas de la voluntad de poder y el eterno retorno, contenidas por la religión dionisiaca. De tal modo, lo que nos resta en el presente ensayo se ocupará de estudiar cómo Strauss pone en diálogo a Platón dentro de su texto sobre Nietzsche, y posteriormente cómo Strauss pone de presente la tensión filosofía-fe por vía de su interpretación de la doctrina de la voluntad de poder y el eterno retorno.

«*Más allá del bien y del mal* me ha parecido siempre el más hermoso libro de Nietzsche.» Así inicia Strauss su único texto dedicado a una obra de Nietzsche. Resulta muy particular y extraño que Strauss hable en primera persona, pues este texto tiene como uno de los temas la «ipsimosidad» (§ 207), es decir, el hablar de sí mismo, y es que en su juicio estético sobre *Más allá* Strauss rechaza las preferencias del propio Nietzsche respecto a *Zaratustra* por su profundidad y perfección del lenguaje, o incluso *Aurora* y *La ciencia jovial* por ser estos, justamente, sus libros más personales.¹⁴

Para dar una justificación de su elección personal Strauss introduce «una ilustración parcial», un ejemplo que él entiende «no [es] demasiado forzado», y acá entra Platón. Strauss sostiene que parece haber un acuerdo según el cual *República*, *Fedro* y *Banquete* son los textos más bellos de Platón, aunque no sean los más profundos; bajo esta maniobra Strauss introduce un diálogo entre dos autores que monologan, con esta estrategia de la educación liberal entabla un «nosotros» entre dos autores que hablan para sí; de este modo Strauss pone a conversar a un pensador que nunca aparece en su obra, como es el caso de Platón, con otro,

¹⁴ Al decir esto pensamos por ejemplo en la lectura strausiana de al-Fârâbî y Maquiavelo o en los escasos lugares en los que Strauss menciona el pronombre personal, por ejemplo su ensayo sobre el *Banquete*: «I trust» (OS 161); «I take it» (162); «I suppose» y «I think» (167).

como Nietzsche, cuya elección personal respecto a la belleza y la profundidad de una de sus obras es manifiesta. Podríamos pensar que esta es simplemente otra forma de antagonismo entre Platón y Nietzsche, ahora respecto a la elección personal de aparecer o no en los propios libros y hablar en voz propia; pero nada en Strauss es fácil, y es él mismo quien se encarga de recordar que «personalmente» y «persona» provienen del vocablo griego πρόσωπον e inmediatamente recordamos la etimología compleja de *pros-*, es decir la máscara que se ponían los actores del teatro griego en escena. Entonces, nos preguntamos ¿acaso Strauss habla de la «ípsimosidad» o personalidad del señor Nietzsche? ¿Acaso se refiere a la personalidad adquirida por la máscara del señor Nietzsche?

Después del primer y enigmático párrafo de la 'Nota', Strauss busca aclarar su postura sobre la opinión que el propio Nietzsche tiene de su *Más allá del bien y del mal* y sostiene que en *Ecce Homo* acepta o reconoce que *Más allá* no es ni inspirada ni ditirámica como *Zaratustra*, lo cual hace de *Más allá* un texto apartado de los instintos joviales de la escritura nietzscheana. Strauss ubica *Más allá* como un libro no solo menos instintivo que los restantes libros de Nietzsche, sino que, en su idea de que tal personalidad es una máscara que oculta, Strauss logra poner el texto de Nietzsche y a la persona de Nietzsche más próximos a Platón, que tampoco aparece en persona en sus diálogos y también sería distante de los instintos. «Para decirlo de otro modo, en el prefacio contemporáneo de *Más allá del bien y del mal*, el único libro publicado por Nietzsche, donde este se presenta como antagonista de Platón, [Nietzsche] *platoniza* en lo concerniente a la *forma* más que en ningún otro lugar.»

Si antes habíamos visto con Strauss que Nietzsche ataca la doctrina de un personaje de Platón, esto es, la máscara de nombre Diótima, pero no a Platón, vemos ahora que Strauss aproxima a Nietzsche y a Platón por medio de la ilustración sobre la escritura, lo cual muestra la máscara del personaje nietzscheano y la forma en la que esconde los instintos en su escritura de *Más allá*. Entonces, vemos ahora la sugerencia de Strauss según la cual Nietzsche platoniza, esto es, esconde el verdadero pensamiento del autor.

Al mostrar el nuevo ángulo de las diferencias entre Nietzsche y Platón, Strauss dedica el párrafo siguiente a señalar que Nietzsche acusa a Platón de ser inventor del espíritu puro y del bien en sí; luego señala que desde tal premisa, Diótima advierte que la filosofía es cosa humana y que los dioses no filosofan, lo cual es justamente lo contrario que sostiene Nietzsche en el penúltimo aforismo de *Más allá*, esto es, Nietzsche entiende o descubre que los dioses filosofan, lo cual, si quedara hasta acá, solo mostraría el antagonismo entre Nietzsche y Diótima. Sin embargo, acto seguido Strauss se esfuerza en señalar que «Diótima no es ni Sócrates ni Platón» y que bien podría pensar Platón que los dioses efectivamente filosofan, para lo cual Strauss refiere a dos diálogos platónicos (*Sofista* y *Teeteto*) en el primero de los cuales el personaje de Sócrates le pide a Teeteto que refute sus ideas si acaso un dios le acompaña, y en este caso, si es que los dioses filosofan. En el segundo de los casos referidos, Teeteto le hace ver a Sócrates que su actividad de partero filosófico le es indiferente a los dioses.

Con estos ejemplos Strauss no agrega nada a la querella entre Nietzsche y Diótima, pero siembra toda la duda posible respecto a la postura de Platón sobre los dioses y el filosofar, pues de los textos referidos se puede extraer una cosa u otra, ambigüedad con la cual Strauss logra plantear la posibilidad de la cercanía entre Nietzsche y Platón. Esta posibilidad toma fuerza cuando, al finalizar dicho párrafo, Strauss se concentra en mostrar por vía de citas cómo tanto para Platón como para Nietzsche la escritura resulta problemática para la expresión de la filosofía. Aunque, aceptemos, mostrar la diferencia entre Diótima y Nietzsche respecto a la dicotomía filosofía-dioses no es lo mismo que señalar que tal diferencia sea clara entre Platón y Nietzsche, sino que los dos filósofos coinciden en su crítica a los límites de la escritura.

Strauss pasa luego a señalar que *Más allá del bien y del mal* es un intento por marcar el camino a un nuevo filósofo y una nueva filosofía, lo cual supone el desprendimiento de los prejuicios de la filosofía pasada, por ejemplo la platónica, así, por medio de una cierta transición por el ateísmo Nietzsche espera o intenta la llegada del nuevo filósofo que acepta y contiene la religión dionisiaca.¹⁵

¹⁵ Al respecto cabe mencionar que inicialmente Strauss solo se pregunta si acaso los espíritus libres son libres de los prejuicios de la filosofía del pasado y también de la del futuro o acaso poseen una apertura que solo es posible durante el periodo de transición entre la filosofía del pasado y la del futuro. Sin embargo, el recorrido de Strauss por el texto de Nietzsche mostrará que la vindicación atea de Dios tiene una fase necesaria de ateísmo, donde surgirá el espíritu libre.

El paso de Nietzsche al ateísmo se ve también en la estructura que tiene *Más allá*, que parte de los prejuicios de los filósofos, pasa por el espíritu libre y termina con la posibilidad del advenimiento de la religión dionisiaca, de lo cual Strauss deriva que para Nietzsche los temas fundamentales son la tensión filosofía-teología, haciendo de la política algo perteneciente a un plano inferior. Con esa distinción Strauss logra poner nuevamente sobre la mesa a Platón, pues la tensión por los dioses es algo presente en la querella platónica con los poetas, pero aún más, dicha tensión pone en cuestión la valoración clásica y fundamental entre filosofía y política por sobre la tensión filosofía y religión.

Con este nuevo comentario que marca el contraste entre Nietzsche y Platón, ahora referido a la elección de los problemas fundamentales, Strauss encara el contenido de la doctrina filosófica y religiosa de la enseñanza de Nietzsche; a saber, la doctrina de la voluntad de poder.

ARIADNA, LA MUJER DE LA RELIGIÓN DIONISIACA DE NIETZSCHE. Nos proponemos en este apartado analizar cómo Strauss expone la doctrina de la voluntad de poder, y ver cuál es su relación con la tensión filosofía-religión. A pesar de que Strauss señala que Nietzsche habla poco de religión y pese a que en un momento central del artículo Strauss marca que la religión dionisiaca ocupa un lugar central en la doctrina de Nietzsche, pero que no lo explicará por haber sido esto ya tratado por Karl Reinhardt, el estudio que hace Strauss de la religión dionisiaca y de la doctrina de la voluntad de poder es quizá lo más importante del artículo de Strauss, que a su vez explica aquello que quizá sea lo más importante de la filosofía de Nietzsche.¹⁶ ¿Qué es entonces la doctrina de la voluntad de poder de Nietzsche y cómo la expone Strauss?

Strauss observa que ya desde el temprano aforismo noveno hay una presentación de la famosa doctrina. «La filosofía es ese instinto tiránico, la más espiritual voluntad de poder, de *crear mundo*, de ser *causa prima*. Sin embargo, también observa Strauss que esta inicial afirmación hecha por Nietzsche fue realizada de manera escueta, «por no decir dogmática». Strauss advierte que la primera presentación de la voluntad de poder es una afirmación obstinada que intenta prescribir el mundo, sacarlo de su inaccesibilidad y por vía de dicha voluntad, interpretarlo para prescribirlo. Pero dicho así, el mundo es solo interpretación, se ve solo desde dentro y se prescribe antropológicamente. Nada del caos que hay en él es fuente de algo para el hombre que lo interpreta, o que más bien, lo supone con intención de prescribirlo (§ 3).

Tratar de prescribir el mundo y de darle sentido es lo que han venido haciendo los filósofos hasta ahora, pero creyéndose que lo que hacían era descubrirlo; así, desde los epicúreos (§ 9, 10) pasando por la filosofía kantiana (§ 11) incluso los atomistas (§ 12) y hombres con filosofías como las de Hobbes y Schopenhauer (§ 13) hasta llegar ahora a la interpretación de Nietzsche. De tal modo, «los filósofos son pícaros patrocinadores de sus perjuicios» (§ 5). ¿Es Nietzsche también un dogmático? ¿Por qué deberíamos creer que la interpretación de Nietzsche no es una entre las otras interpretaciones?

Strauss pasa de estudiar la primera y dogmática presentación de la doctrina de la voluntad de poder de Nietzsche a estudiar la segunda presentación. Entiende que Nietzsche «ahora plantea sus razones con lo que es al mismo tiempo la más intransigente probidad intelectual y la más cautivadora jovialidad, i. e., el carácter problemático, tentativo, tentador e hipotético de su proposición» y a partir de esto interpreta cuatro aforismos centrales (34, 35, 36, 37).

No solo se trata de que ahora la presentación se hace de modo tan intransigente como jovial; si no existe una realidad, última y absoluta verdad que elegir o descubrir, lo que se expone ahora es una hipótesis tentadora y dadora de sentido a un mundo que solo se ve antropológicamente, que solo tiene sentido desde la interpretación que desde adentro hace un hombre. Dicho así, según Strauss, el objetivo de esta última presentación de Nietzsche «parece ser la abolición de esa distinción fundamental», esto es, que «el mundo como voluntad de poder es tanto el mundo que nos concierne como el mundo en sí». En el mundo, visto desde adentro, lo único esencial es la voluntad de poder.

¹⁶ Son escasos los comentaristas citados por Strauss a lo largo de toda su obra, y en el texto que examinamos es Karl Reinhardt el comentarista citado en la 'Nota'. Strauss asistió en 1918 al seminario de Reinhardt. Solo un lector muy desprevenido pasaría por alto la mención negadora a Reinhardt y su *Lamento de Ariadna*, artículo del que hablaremos abajo.

Pero ¿acaso reintroducir el mundo no es volver a introducir a Dios en el mundo? ¿No es esto la muerte de Dios por el retorno de Dios? ¿Es acaso esto una forma de dotar de esencias al mundo, digámoslo así, de platonizarlo?

Ante estas difíciles preguntas hay que ver con Strauss que la muerte de Dios no significa para Nietzsche el advenimiento de la adoración a la nada. La muerte de Dios es el paso a un ateísmo necesario pero transitorio que aguarda la religión dionisiaca como una importante posibilidad; si la muerte de Dios supone única y exclusivamente la muerte de todos los valores trascendentes, entonces el hombre quedaría atado a una naturaleza caótica e incapaz de impregnarle sentido o valor a la vida, cerrando la posibilidad de una voluntad dadora de sentido. Un nihilismo pasivo y negativo en su más torpe presentación, adorador de la nada, de los tiranos, de la piedra, de la estupidez (§ 55).

El ateísmo que adviene tras la muerte de Dios es el paso necesario de la muerte del dios «monótono-teísta» (*Anticristo*, § 19) a la posibilidad del dios Dionisio (*Más allá*, § 53 y 57). De hecho, Strauss es cuidadoso al señalar que, cuando en *Más allá* se hace el estudio de las religiones, Nietzsche estudia tanto las religiones pasadas (judaísmo, cristianismo, la religión olímpica) como las religiones futuras, y, en este sentido, es necesario advertir entonces que, leída por Strauss, la propuesta de Nietzsche no es la de la simple refutación de Dios sino más bien la vindicación de lo religioso, «la doctrina de la voluntad de poder —toda la doctrina de *Más allá del bien y del mal*— es en cierto modo una reivindicación de Dios». El propio Nietzsche parece indicar que la recaída en Dios parece un círculo vicioso del que se tiene necesidad, es un espectáculo necesario (§ 56) y, sin embargo, es menester advertir que la recaída en dioses y en la metafísica no significa una recaída en la misma metafísica, Dios y filosofía propios del monoteísmo.¹⁷ El retorno a la metafísica está deseado y pensado para un nuevo tipo de filósofo, un filósofo de un género nuevo que aparece en el horizonte (§ 42) y que en su deseo de verdad no recae sin embargo en el deseo de una verdad dogmática y unívoca (§ 44); estos nuevos filósofos tienen también una nueva tarea: la transvaloración de todos los valores (§ 203).

Así pues, el círculo vicioso de la divinidad es la vindicación de Dios, el círculo vicioso es porque no existe mundo sin un Dios en el centro (§ 150). Pero esta nueva posibilidad tentadora no es más que una posibilidad recientemente descubierta o inventada por Nietzsche (§ 289 y 295) que, entiende Strauss, Nietzsche está impulsado para hacer una transformación de la verdad letal (el mundo es caos y la verdad es elusiva), por un nuevo sentido en el mundo, un sí ilimitado y eterno que diviniza la nada y que con su interpretación deviene en verdad dadora de vida que logra hacer del mundo algo digno de ser amado en sí mismo. Dicho de otro modo, si la mujer Diótima es el personaje central de una doctrina de la filosofía de Platón, Ariadna es la mujer y corazón de la religión nietzscheana.

La religión dionisiaca es ese «nervio de la “teología” de Nietzsche de la cual —dice Strauss— ni he hablado ni hablaré» y Strauss se excusa por no comentar nada de ello, pues lo ha tratado «dignamente» Karl Reinhardt. El artículo mencionado se llama ‘Nietzsche y el lamento de Ariadna’ y resulta significativo para la comprensión de esta nueva verdad dotadora de sentido de la religión dionisiaca, pues muestra al dios Dionisio que, aun descuartizado (tan descuartizado y moribundo como lo está la cultura de Occidente que creyó hasta ahora en el Dios monoteísta), sin embargo revive y ama. La religión dionisiaca muestra a una mujer, Ariadna, que es alma y sentido del mundo, y señala a un dios, Dionisio, que ama a Ariadna, es decir, ama el éxtasis de la vida. Este es el resultado de la urgencia por impregnar de sentido al caos, pero que ahora se hace no de modo trágico sino de modo jovial y cómico.

Ariadna, en su representar el amor y éxtasis de la vida, ama a los valientes, esto es, a aquellos que con su voluntad son capaces de interpretación de un mundo carente de sentido y cuya verdad última no existe o

¹⁷ Esta interpretación de Nietzsche y su recaída en la metafísica no es nueva de Strauss. Ya desde el famoso seminario de 1936 (publicado en 1965), Martin Heidegger sostenía esa interpretación de Nietzsche, que también se encuentra en las monografías de Karl Jaspers sobre el autor de *Zaratustra*. De igual modo lo hacen tanto Walter Nigg (en cuya opinión la crítica al cristianismo de Nietzsche es una expresión de religiosidad) como Eugen Fink (que entiende con Heidegger la recaída en la metafísica de Nietzsche, pero se separa del autor de *Ser y tiempo*, toda vez que advierte que Nietzsche sería el primero en haber salido airoso de la metafísica) o Pierre Klossowski en su elocuente *Nietzsche y el círculo vicioso*.

es incognoscible. Ariadna como mujer no muestra sus razones, pero ama a los valientes, capaces de vivir con la carga más pesada (aceptación del devenir) sin perder la jovialidad y amor por la vida.¹⁸

El significado de esta idea que es para Nietzsche una novedad, novedad importantísima que Strauss no quiere decir pero que señala, y que Reinhardt expone, muestra cómo el intento de Nietzsche vindica a Dios pero además muestra cómo Dionisio, ese dios ambiguo y tentador, es también filósofo, esto es, deseo o voluntad de interpretar la naturaleza.

Con esto último, la naturaleza que era caótica e incognoscible se cierra y deviene en interpretación, pero es interpretación divinizadora de la naturaleza, y con ello se elimina la alternativa filosofía-religión de la que ya arriba hacíamos mención, pues este dios es un dios filósofo. Contrariando la idea de Diótima según la cual los dioses no filosofan, lo que muestra la religión de Ariadna es que la filosofía es una voluntad de interpretación, capaz de ser causa del mundo y divinizadora de la caótica naturaleza, y en ese sentido es divinidad: entonces, los dioses filosofan.

¿En qué sentido Platón y ya no Diótima acompaña esta lectura? Diremos lo siguiente: leído por Strauss, Diótima es un personaje que inventó Platón y que, vestida de trajes morales y dadores de sentido al mundo, tiene su eros orientado hacia lo bello y con esto desea también lo bueno y la conjunción con la divinidad eterna, pero de la que sabe Strauss, sus ropas (las de Diótima) no son las verdades desnudas de la filosofía de Platón. De igual modo ocurriría con la Ariadna de Nietzsche. Así, mientras la máscara del señor Nietzsche en rechazo a la metafísica tradicional y negadora reconoce el carácter dogmático de toda filosofía, Nietzsche se propone una interpretación que acepta el carácter inexpugnable del mundo y no por ello cae en insuficiencia; acá aparece su Ariadna, vestida de nuevos trajes para dotar de nuevas posibilidades de sentido al mundo, vindicando su divinidad, o la divinización de la naturaleza. Sin embargo, así como Diótima no es Platón, para el caso de la Ariadna de Nietzsche hay que aceptar que esta mujer es dadora de sentido pero no de verdad. Esto es lo que calla Nietzsche en el libro donde más platoniza, es decir, donde más emplea el arte de callar. Llevados por Strauss no podemos dejar de pensar que Nietzsche, que en diversos pasajes de esta obra mencionó la importancia del silencio y de la máscara, también calla la desnudez de su Ariadna.¹⁹

Pero ¿qué es lo que calla el señor Nietzsche? Parece que calla la falsedad tranquilizadora que con mentiras nobles ordena el mundo, es decir, así como Diótima, también Ariadna es dadora de sentido para los muchos, pero tal sentido no es para los pocos valientes, que advierten que el mundo visto desde la voluntad de poder no es más que una interpretación, si bien una interpretación atractiva y seductora que intenta impedir que el mundo caiga en adoración a la nada, y se empeña tozudamente en divinizar con su interpretación a la caótica naturaleza, y sin embargo, lo que se dice para los pocos, los filósofos, es que esas mujeres representan el mundo pero siguen siendo incognoscibles y caóticas como la divina naturaleza, de ahí que despierte el Eros filosófico porque los filósofos las desean desnudas.

¹⁸ Otros pasajes en los que Nietzsche trata el tema de la mujer son, por ejemplo, *Humano, demasiado humano* (I, § 416; II, § 265), y *Así habló Zaratustra* (I, 7; II, 10).

¹⁹ Véase, por ejemplo, *Más allá del bien y del mal* § 30, 39, 40, 290.