
Trabajo Fin de Grado

El filósofo y el ciudadano: Hannah Arendt y Leo Strauss sobre Filosofía y Política

Blanca Reguant Montiel



Aquest treball està subjecte a la llicència [Reconeixement-NoComercial-SenseObraDerivada 4.0 Internacional \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Este trabajo está sujeto a la licencia [Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

This end of degree project is licensed under the [Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International \(CC BY-NC-ND 4.0\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/)

Trabajo de Fin de Grado

EL FILÓSOFO Y EL CIUDADANO
Hannah Arendt y Leo Strauss sobre Filosofía y Política

Grado en Humanidades y Estudios Culturales

Blanca Reguant Montiel
Tutora: Dra. Montserrat Nebrera
Curso 2018-2019
Universitat Internacional de Catalunya

ÍNDICE

1. Introducción	1
1.1. Objeto de estudio	1
1.2. Motivación	3
1.3. Metodología	4
1.4. Objetivos	7
2. Definición de conceptos	8
2.1. El fin último de la política	8
2.1.1. El ideal político	10
2.2. Verdad	13
2.2.1. En Hannah Arendt y Leo Strauss	13
2.2.2. La era de la posverdad	16
2.3. Formación de la opinión pública libre	19
2.3.1. El individuo: educar el sentido crítico	20
2.3.2. El Estado: formar y alimentar la opinión pública libre	22
2.3.3. Los medios de comunicación de masas: la opinión pública libre como aspiración	24
2.4. Filosofía como redención	27
3. Filosofía y Política	29
3.1. El conflicto	29
3.2. Hannah Arendt y Leo Strauss según Dana Villa y Ronald Beiner	33
3.2.1. Dana Villa	33
3.2.2. Ronald Beiner	41
3.3. Comparativa: Hannah Arendt y Leo Strauss	47
4. Conclusión	59

Bibliografía

1. Introducción

1.1. Objeto de estudio

La cuestión de fondo que este Trabajo de Fin de Grado pretende abordar es la relación que se establece entre Filosofía y Política a nivel disciplinar y, por extensión, qué efectos tiene ésta en la gobernabilidad de los sistemas políticos actuales y el rol de los individuos que se rigen por ellos. En definitiva, este proyecto es una aproximación o búsqueda de la legitimidad del poder democrático, esto es: la relación entre el ciudadano y el filósofo, análoga a la que se establece entre Política y Filosofía como disciplinas, y también a la acción y al pensamiento como vertientes naturales e inherentes al hombre.

La división disciplinar entre Filosofía y Política se produce, como se verá más adelante, con el fin de proteger la Filosofía Política, aunque por motivos distintos — Arendt se inclinará a favor del ciudadano, y Strauss, hacia el filósofo. Esta separación es el pretexto para hablar sobre una posible jerarquía entre ambas disciplinas, y por extensión también entre las vertientes humanas: ¿quién sirve a quién, el pensamiento a la acción, o la acción al pensamiento? Esta dicotomía tiene un impacto fundamental en la realidad política de una sociedad, puesto que obliga a otorgar en mayor medida el poder legítimo o al filósofo, o al ciudadano, dando forma a distintos sistemas políticos. Considerando siempre esta temática desde el punto de vista de la democracia, y obviando otras posibilidades de formas de Estado, este Trabajo de Fin de Grado puede aportar una visión crítica sobre el estado de las democracias actuales occidentales: sería conveniente realizar una revisión de éstas y sus bases teóricas ahora que se está produciendo el auge de los populismos de extrema derecha. ¿Cuál es el origen la democracia, y hacia dónde va en la actualidad? El siglo XX ya era un buen momento para recuperar los elementos clave de los ideales demócratas, por el contexto de totalitarismos en que la sociedad se vio envuelta; ahora, en un contexto completamente distinto, nos encontramos otra vez ante la necesidad de volver la vista atrás.

Para ello, las figuras y pensamiento de Hannah Arendt y Leo Strauss, junto con ciertos conceptos de Filosofía Política como verdad, el fin último de la política y un

sistema ideal, y la relación establecida entre verdad y política han sido claves para el desarrollo del Trabajo.

Otra cuestión puntal en la motivación para este Trabajo de Fin de Grado es la democracia, desde su teorización hasta su aplicación. Hoy en día se producen numerosas acciones políticas en nombre de la libertad y la democracia, pero quizá cabría estudiar un poco más profundamente qué concepto se está aplicando de la teoría “democracia”. Como todo sistema de organización, ésta nace como ideal político al que aspiraba la Antigua Grecia, y desde entonces ha permanecido en diversas formas y versiones en las estructuras políticas humanas. Sin embargo, es preciso hoy hacer una revisión del concepto y una crítica a las bases más profundas de la aplicación de éste: la responsabilidad social del ciudadano, la conciencia plural frente al individualismo que caracteriza este siglo, la necesidad de una opinión crítica y fundada para formar parte de un sistema social.

Desde el ámbito de las Humanidades, considero que se trata de un tema fundamental no sólo por la necesidad hoy existente de revisar conceptos como los que se trabajan aquí, sino también por su profunda raíz humanística: en definitiva, los sistemas políticos surgen de la necesidad de convivencia del hombre, y son un reflejo de su individualidad hacia el exterior, una proyección. Es esencial, pues, intentar comprender cómo funciona la analogía pensamiento y acción en la naturaleza humana, para ver los efectos que esta dicotomía puede producir en el nivel social, esto es, como sistema político. Además, los conceptos y reflexiones que se desarrollan en este Trabajo de Fin de Grado proceden de distintas disciplinas: Filosofía y Política, por supuesto, pero también son necesarias algunas nociones de Derecho, Antropología o Historia. El conflicto que plantean Arendt y Strauss no puede ser estudiado desde una única vertiente: la genialidad de la naturaleza humana pasa necesariamente por el hecho de que no puede ser analizada de forma parcial, si se pretende comprenderla.

1.2. Motivación

Mi interés por Hannah Arendt comenzó ya en Bachillerato, y desde entonces, a través de la formación académica en Humanidades y Estudios Culturales, no ha hecho más que crecer. Arendt puede estudiarse desde una variedad de puntos de vista o disciplinas: sea la Antropología, la Historia, la Política o Filosofía más tradicional, entre otras. Su pensamiento es fundamental para el siglo XX, y por ello, esencial también para comprender el mundo en que nos hallamos hoy.

Así, uniendo mi interés particular por la Filosofía de Hannah Arendt y mi preocupación por el estado de la democracia y el pensamiento filosófico en el siglo XXI, aparece el conflicto entre Filosofía y Política, esto es, pensamiento y acción, cuestión que Arendt trató de abordar, como muchos otros autores en el siglo pasado.

Poder vincular ambos temas en este Trabajo es una gran oportunidad, no sólo para ahondar en ellos como interés personal particular, sino también por la gran utilidad que suponen para la modernidad. Considero fundamental la recuperación de los clásicos de todos los tiempos, de todas las disciplinas, y creo firmemente, especialmente en Filosofía y en Política, que las claves del futuro se hallarán siempre en innovaciones que deben partir de las experiencias del pasado.

1.3. Metodología

En este apartado me gustaría desarrollar dos elementos que considero puntales en la metodología empleada en este Trabajo de Fin de Grado: en primer lugar, el proceso de acotación del tema de este proyecto; y en segundo lugar, los pasos seguidos para ahondar en él y desarrollar el cuerpo de este Trabajo.

Así, y en referencia al primer punto, la base de partida para este proyecto fue, en un principio, el texto “Sócrates” de Hannah Arendt, publicado en el compendio “La promesa de la política”. El texto me puso en contacto por primera vez con el dilema acción-pensamiento, y la dicotomía disciplinar entre Filosofía y Política. En él, Arendt busca el momento en que ambas disciplinas se separan y analiza las causas, además de hacer una serie de reflexiones sobre ello en relación con el contexto político que vivió y sobre las naturalezas del filósofo y el ciudadano.

Decidí entonces dedicar mi Trabajo de Fin de Grado al estudio en profundidad de dicho texto. Sin embargo, el conflicto de fondo que plantea precisaba un análisis más allá del propio texto, de modo que era adecuado ampliar la temática al estudio del conflicto entre Filosofía y Política según la perspectiva de Hannah Arendt, partiendo siempre del mismo.

En el proceso de búsqueda de bibliografía sobre lo anterior, constaté que muchos autores trabajaban el nudo del conflicto de forma directa, utilizando el planteamiento de Hannah Arendt como una posible solución. Y, además, también un gran número de autores contrastaban la perspectiva de la autora con la de Leo Strauss, a modo de contrapunto o posibilidad alternativa. Así, se hizo patente la necesidad de incluir la postura de Leo Strauss en este proyecto, para poder profundizar más en el conflicto seleccionado, perfilando mejor las características de la controversia y completando la perspectiva de Hannah Arendt.

En el momento de ampliar el tema a otros autores, las perspectivas de Nietzsche, como rechazo de la moral socrática, y de Foucault, por deconstruir los conceptos, precisaban ser valoradas. Sin embargo, comparar estrictamente a Arendt y Strauss tenía

un sentido muy concreto, pues sus argumentaciones discurren en los mismos términos, con matices muy puntuales que les hacen llegar a conclusiones muy distintas. Incluir a Nietzsche y Foucault en este Trabajo de Fin de Grado irrumpía en el diálogo que se establece entre Arendt y Strauss, de modo que finalmente no han sido incluidos.

La figura de Sócrates fue un aspecto fundamental del fondo de este proyecto. En un principio, quise incluir un apartado sobre ello como punto clave histórico (e incluso simbólico) para la separación entre las disciplinas referidas. Sin embargo, al avanzar en la lectura y análisis de la postura de Strauss, se hizo más notable el hecho de que Sócrates es, simplemente, un pretexto para Hannah Arendt, en tanto que a él atribuye la separación entre las disciplinas, pero Sócrates no es el centro de la atención de Arendt. Por tanto, era más importante analizar la noción de sistema político ideal de cada autor, que su opinión respecto Sócrates, pues Strauss, a diferencia de Arendt, atribuye la responsabilidad de esa separación a Maquiavelo. Así, se constata que Sócrates, Maquiavelo y la crisis de la modernidad, en definitiva, son simplemente pretextos para realizar un análisis exhaustivo de la relación entre Filosofía y Política, tanto para Arendt como para Strauss. El punto de partida de cada uno no es tan relevante como la cuestión de fondo que se trata, razón por la cual se ha abordado este Trabajo de Fin de Grado desde la perspectiva más amplia, la de la relación entre ambas disciplinas.

Otro elemento clave en el proceso de concepción y elaboración de este Trabajo de Fin de Grado ha sido la inclusión del apartado de conceptos clave. Era esencial, tras haber trabajado la comparativa entre Arendt y Strauss, delimitar los conceptos en torno a los cuales ambos articulan sus discursos, y también en base a los cuales este Trabajo de Fin de Grado no busca ser una mera reflexión filosófica, sino que pretende tener un impacto en la realidad política de hoy. Así, nace la necesidad de delimitar las implicaciones de los conceptos empleados aquí como política, pensamiento o verdad. Además, es esencial en relación con la verdad, un análisis del concepto de posverdad, puesto que tiene una estrecha conexión con las concepciones de verdad factual y verdad de discurso de Arendt.

En relación con la investigación llevada a cabo para este proyecto, la metodología empleada ha sido de carácter analítico: de lectura exhaustiva y análisis de la bibliografía; recogida de ideas esenciales y citas y, finalmente, la construcción del texto a través de esta información. La comparativa entre Arendt y Strauss parte de los autores Dana Villa y Ronald Beiner, ya que ambos han publicado artículos sobre este tema en particular y en líneas similares, y la elaboración de otros apartados recoge las ideas esenciales de textos relativos específicamente sobre la temática correspondiente. He pretendido elaborar una recopilación de los esenciales de la bibliografía a lo largo de todo el Trabajo y limitar en la medida de lo posible mi aportación a los apartados finales sobre la comparativa y la conclusión.

En este Trabajo se recogen una gran cantidad de citas originales de la bibliografía seleccionada, de modo que aparecen en el idioma en que se ha trabajado el texto, con el fin de no traicionar el verdadero significado y mensaje de los autores. Además, la mayoría de citas no hacen referencia a los propios textos de Arendt y Strauss, sino a las reflexiones sobre ellos que Beiner y Villa han hecho en sus artículos académicos. Como estudiante, me ha resultado mucho más fiable partir de las interpretaciones de académicos acreditados que de las mías propias, asegurando, de esta manera, la mayor corrección posible del contenido de este Trabajo de Fin de Grado.

1.4. Objetivos

Este Trabajo de Fin de Grado busca recuperar parte de las ideas de dos grandes figuras de la teoría política del siglo XX: Hannah Arendt y Leo Strauss. El sentido de estudiarlas de forma conjunta es por la evidente preocupación por la crisis del pensamiento y la sociedad de su momento que ambos sentían. Identificaron el conflicto entre Filosofía y Política a nivel disciplinar pero también a nivel social e individual: esta división entre reflexión y acción se hallaba en cada ciudadano, lo que determinaba qué sistema político se implantaba y por tanto el devenir de la historia de toda una nación. Ambos volvieron la vista a Sócrates como figura a partir de la cual se separan las disciplinas o se produce esta dicotomía en la naturaleza del hombre, aunque por razones, como se verá más adelante, esencialmente distintas, e incluso con resultados opuestos. Esto es precisamente lo interesante de recuperarlos de forma conjunta. Quizá el conflicto no tenga solución; y sin embargo, lo importante no es pretenderla, sino provocar la reflexión y concienciación del ciudadano, despertar su responsabilidad social. El hecho de presentar dos soluciones completamente opuestas a un mismo conflicto que apela a todo individuo, con argumentos también radicalmente distintos, contribuye a ese *despertar*.

Algunos de los temas y cuestiones en los que profundiza este Trabajo son los siguientes:

- 1) La relación entre Filosofía y Política a nivel disciplinar. ¿Hay una jerarquía entre ellas? ¿Qué opinan Hannah Arendt y Leo Strauss sobre ello? ¿En base a qué argumentos?
- 2) Sobre la separación. ¿En qué momento se distancian ambas disciplinas? ¿Por qué razones? ¿Cuáles son las consecuencias de dicha separación?
- 3) Sobre la utilidad de estas ideas y reflexiones. ¿En qué sentido pueden ser de aplicación a las democracias modernas?
- 4) Aproximación a las analogías: Acción/Pensamiento; Política/Filosofía; Ciudadano/Filósofo.

2. Definición de conceptos

2.1. El fin último de la política

Puesto que el debate presentado versa sobre las analogías acción y pensamiento, de un lado, y ciudadano y filósofo, del otro, es preciso definir conceptos antes de adentrarnos en ellas. Es de especial importancia analizar cuáles son los ideales políticos de cada uno de los autores, es decir, qué entienden por esfera política, y cómo debería desarrollarse la actividad de ésta. En este sentido, no son tan esenciales aquí las definiciones clásicas de política como las formas que ésta puede adoptar: nos hallamos ante un debate profundamente relacionado con la democracia como sistema político y, sobre todo, acerca de la legitimidad del poder: ¿debe ésta recaer sobre el ciudadano, o sobre el filósofo?

Una cuestión primordial que puede contribuir a inclinar la balanza en el debate presentado, es la determinación de la finalidad de la política. Si la obligación fundamental (y el sentido de la existencia) de un Estado es garantizar unos mínimos para la existencia, entendiendo por esto la proporción de un marco de acción libre a la ciudadanía para su desarrollo, entonces la legitimidad debe recaer sobre el ciudadano. Sin embargo, si la necesidad de la existencia del Estado se justifica desde la obligación que tiene el gobernante de garantizar el acceso a la felicidad de la ciudadanía, debería recaer sobre el filósofo.

Cabe plantear que la felicidad podría no ser el fin último de la política desde el punto de vista de las funciones y obligaciones del Estado, ya que una existencia individual plena y feliz procede de la reflexión interna, no puede venir dada por un factor externo como puede ser el Estado. Lo que no significa, de todos modos, que el Estado no tenga que garantizar a la ciudadanía una convivencia pacífica y un bien común, y la satisfacción de necesidades básicas que permitan alcanzar a cada ciudadano su felicidad individual, por sí mismo. Y esta satisfacción de necesidades básicas y suministro de medios al servicio del ciudadano para alcanzar la felicidad tampoco debe ser de mínimos, puesto que debe ayudar al ciudadano en la mayor medida posible.

Como se verá más adelante, Dana Villa¹ asocia la felicidad al fin último del hecho político². Entiende, por tanto, que la existencia humana se redime, de acuerdo con Arendt, a través de hechos y palabras (política, acción); según Strauss, con el *entendimiento del entendimiento*, esto es, filosofía y reflexión³.

Strauss, sin embargo, afirma:

“El significado de la filosofía política, así como la importancia de su tarea, es tan evidente hoy como lo ha sido siempre desde su aparición en Atenas. Toda acción política tiene como fin o la conservación o el cambio. Cuando deseamos conservar, queremos evitar un cambio hacia lo peor; cuando deseamos cambiar, queremos dar lugar a algo mejor. Toda acción política está, por tanto, guiada por algún pensamiento sobre lo mejor y lo peor. Pero un pensamiento sobre lo mejor o lo peor implica una idea del bien. La conciencia del bien que guía todas nuestras acciones tiene el carácter de opinión: aunque no se cuestione, mediante la reflexión se demuestra que es cuestionable. El hecho mismo de que podamos cuestionarla nos conduce hacia un pensamiento del bien que ya no es cuestionable, hacia un pensamiento que ha dejado de ser opinión para convertirse en conocimiento. Toda acción política, por tanto, contiene en sí misma una orientación hacia el conocimiento del bien: hacia el

¹ DR Villa. “The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss and Socrates”. *Political Theory*, 1998.

² “Only the philosophical life can genuinely achieve the aim of the political association — happiness”. *Ibidem*, p. 164.

³ “El fin último de la política, por el contrario, exige de manera perentoria una reflexión coherente. El objetivo final del general es la victoria, mientras que el del hombre de Estado es el bien común. Lo que signifique la victoria no es algo esencialmente controvertido, pero sí lo es el significado del bien común. La ambigüedad del fin último de la política se debe a su carácter omnicomprendido”. L Strauss. “¿Qué es filosofía política?”. Madrid: Alianza Editorial, 2014. p. 89-90.

conocimiento de la vida buena o de la buena sociedad. Pues la buena sociedad es el sumo bien político⁴.

Más allá del fin de la política, nos adentramos ahora, a través de los apartados siguientes, en lo que Arendt y Strauss consideran una esfera política ideal. Estas nociones son de relevancia para el desarrollo de este Trabajo, porque contribuyen, antes de entrar en profundidad en las posturas de estos autores, a comprender cuál es el escenario que visualizan y al que aspiran, lo que motiva sus críticas y reflexiones a la realidad política que les rodea⁵. Es la meta, en definitiva, de toda su Filosofía Política.

2.1.1. *El ideal político*

En Arendt son especialmente importantes las relaciones que la autora establece entre las esferas pública y privada en tiempos socráticos, y ver cómo se ha corrompido este sistema con la posterior intervención de Platón⁶. De acuerdo con Arendt, la polis griega era un espacio de debate público incesante, donde la igualdad política es absoluta para todos los ciudadanos y en la que no hay fuerza impuesta por nada ni nadie, ya que la política se desarrolla únicamente a través de este debate constante y por medio de la persuasión. La libertad en Atenas es la libertad de hablar y expresarse en la esfera pública, y participar en temas de preocupación social y común⁷.

Sin embargo, y antes de entrar en materia, es importante matizar una cuestión de la posición de Arendt: no podía tratarse de un sistema político ideal, como democracia, si el sufragio no era universal. La postura de Arendt parte, quizá, de la ingenuidad; Villa

⁴ *Ibidem*, p. 78-79.

⁵ “La consideración arendtiana de la relación individuo-espacio público, que no es más que otro modo de nombrar la relación yo-mundo y yo-el otro [...]”. S Forti. “Vida del espíritu y tiempo de la Polis”. Madrid: Cátedra; 2001. p. 338. Citado en: A Varela Manograsso. “Las formas de la violencia y la identidad personal en Hannah Arendt”. *BAJO PALABRA Revista Filosófica*, 2017. p. 153.

⁶ Villa. *Op. cit.*, p. 149.

⁷ *Idem*.

argumenta que su teoría sobre el espacio político ideal puede considerarse un tanto forzada en estos términos⁸.

Esta política en tiempos socráticos, tal y como la describe Arendt, materializa la condición humana de la pluralidad que da lugar (o crea, incluso) un mundo común, dentro de un marco de libertad de expresión e igualdad. Dentro de este marco se expresan las opiniones, *lo que a mí me parece*, y ellas conforman este mundo común. Sin embargo, este sistema tampoco es perfecto, y su tara, según Arendt, se encuentra en el exceso de protagonismo que algunos de sus participantes requieren. El anhelo de fama, reputación y gloria ciega a algunos ciudadanos, hundiendo así su compromiso con el interés general y destruyendo por ende ese mundo común, objetos de la política (el interés general, y el mundo común en el que se trabaja para garantizar ese interés general). El éxito y el protagonismo requieren ambos el triunfo de una idea o perspectiva por encima de las otras⁹.

Existen, por tanto, dos grandes amenazas a la esfera pública de este sistema: la primera, que el exceso de espíritu agonial (esto es, afán de protagonismo y fama) haga involucionar al sistema hacia una competición sin fin por reputación de sus participantes; la segunda, que la voluntad de imponer una perspectiva por encima de las otras devenga en imponer una idea o teoría filosófica (o incluso ideológica), trascendiendo el reino de la opinión y pasando a formular una política basada en esa imposición.

Como recuerda Beiner, Arendt idealiza y romantiza el ideal político griego en todas sus reflexiones, pero discierne entre la teoría y la práctica del sistema (y no es la primera filósofa moderna en hacer esta distinción — Maquiavelo, Rousseau, Nietzsche y Heidegger lo hacen, y ella recoge esta tradición)¹⁰.

⁸ *Ibidem*, p. 150.

⁹ *Idem*.

¹⁰ R Beiner. "Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue". *Political Theory*, 1990. p. 239.

Villa afirma que la formulación política de Strauss se encuentra en perfecta línea con el proyecto filosófico y político de Platón: “the conception of political philosophy he offers is structured entirely on the distinction between knowledge (*episteme*) and opinion”¹¹. Así, Strauss parte, como Platón, de la idea que el mejor preparado para gobernar será el filósofo (a diferencia de Arendt, que pondrá el acento sobre el ciudadano); y justifica una estructura de carácter jerárquico en relación con las cualidades de las almas de la ciudadanía. En este sentido, Strauss formula un sistema político ideal muy similar, por tanto, al que plantea Platón en “La República”.

Además, Strauss advierte, igual que Arendt, el peligro que supone aplicar la teoría a la perfección en la práctica: identifica tal objetivo como “idealismo político”, alertando de que el propio escenario político que se plantea en “La República” es íntegramente inasequible, liberándonos de dicho “idealismo político”¹².

Strauss está más interesado en crear un espacio político adecuado para el desarrollo de la “alienated citizenship” y el pensamiento crítico, desde la individualidad, que de cualquier otro aspecto social (plural). Arendt sitúa el foco en el diálogo entre individuos, la expresión, el compartir y crear un marco común; Strauss, en cambio, pone el acento en el pensamiento individual y la necesidad de éste de ser crítico, y de generar, a nivel político, unos mínimos que garanticen el desarrollo adecuado de éste.

¹¹ Villa. *Op. cit.*, p. 158.

¹² *Ibidem*, p. 162.

2.2. Verdad

2.2.1. *En Hannah Arendt y Leo Strauss*

La verdad es uno de los conceptos clave a analizar en relación con la dicotomía disciplinar entre Filosofía y Política, y en especial, si tenemos en cuenta las consecuencias¹³ que tiene esta división en el ámbito político *real*. ¿Dónde queda la verdad? ¿Qué implica, a qué nos referimos con ella? Y sobre todo, ¿qué concepto de ella tienen Hannah Arendt y Leo Strauss?

Para Arendt, la verdad es una cuestión de vital importancia y puntal en su filosofía. Además, consideraba que la problemática entre política y verdad ya era central en el siglo XX en la acción política, y en toda vida humana en general¹⁴. La relación que se establece entre verdad y política es compleja en sí misma, pero aún más en el pensamiento de Arendt, pues en ella concurren habitualmente grandes tensiones o contradicciones, que en ocasiones pueden llegar a generar antinomias, como es el caso de la verdad y la política¹⁵. Para ella, era una cuestión filosófica que había llegado al límite en la época en la que vivió¹⁶, inmersa en las consecuencias de los totalitarismos, en los que no había demasiada cabida para la verdad.

¹³ Las consecuencias de esta división disciplinar, que procede de la naturaleza del hombre de doble vertiente (pensamiento y acción) revierten en los distintos sistemas políticos en que puede configurarse una sociedad: entender que unos están naturalmente mejor preparados para gobernar dará lugar, probablemente, a un sistema totalitario y muy jerárquico, mientras que un sistema democrático sería fruto de primar la igualdad entre ciudadanos y la libertad de acción, por encima del pensamiento.

¹⁴ JS Nelson. "Politics and Truth: Arendt's Problematic". *American Journal Political Science*, 1978. p. 270.

¹⁵ Arendt, de alguna forma, funciona siempre con antinomias, o fuertes contradicciones: de la misma forma que entiende la existencia de dos verdades, la de discurso y la de hecho, discierne también entre la teoría y la práctica de los modelos antiguos. No es fácil el trabajo intelectual que requieren relaciones de conceptos de este tipo, pero permite hacer apreciaciones valiosas sobre muchas nociones que damos por sentadas. Los paralelismos, en este sentido, en los razonamientos de Arendt son habituales en su obra. *Ibidem*, p. 272.

¹⁶ *Ibidem*, p. 271.

Convengamos que la esencia de la política son la libertad y la acción; mientras que la esencia de la verdad son la coerción y la necesidad¹⁷. Y Arendt distingue entre dos tipos de verdad: la factual y la discursiva. La factual es aquella que necesariamente se da, fruto de la deducción, y de carácter puramente analítico; la discursiva, por su lado, corresponde a la lógica interna de un mensaje (discurso), y en consecuencia, es de carácter volitivo¹⁸.

Y ambas, factual y discursiva son, al entender de Arendt, completamente incompatibles con el ámbito de la acción política¹⁹. El mundo de la política se superpone a la verdad factual, basándose en la discursiva, y modificando ésta última hasta que resulte creíble, como si fuera del tipo factual. Así, Arendt se preocupaba enormemente por el hecho de que la propia política, que necesariamente debería hallar su fundamento en la verdad factual, la aniquile en favor de la verdad discursiva. A pesar de comprender perfectamente la incompatibilidad entre verdad y política, Arendt defendía un sistema político que necesariamente se basara en la verdad, puesto que consideraba que el ámbito político sólo tenía sentido en la medida en que protegiera el

¹⁷ *Ibidem*, p. 278.

¹⁸ Un ejemplo de verdad factual sería cualquier razonamiento de carácter analítico: 2+2 siempre son 4, y necesariamente siempre será así. Una verdad discursiva, sin embargo, se impone a la factual a través de la interpretación y tergiversación: Ponce argumenta que la invasión norteamericana de Irak en 2003 partía de la “mentira presentada como verdad (la posesión por parte de Saddam Hussein de “armas de destrucción masiva”)”. MF Ponce. “*Verdad y Política de Hannah Arendt en la Era de la Posverdad*”, 2018. Disponible en SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3209057>. p. 13. Es decir, Saddam Hussein podía o no poseer armas de destrucción masiva, pero esta posibilidad se presentó públicamente como verdad (discursiva), imponiéndose a la verdad factual (desconocida), y justificando la violencia del gobierno de George W. Bush.

¹⁹ En palabras de Nelson: “For Arendt, truths are of two kinds: those of fact and those of logic. Each kind, she insisted, is incompatible with politics. [...]. The realm of politics, then, lies on top of the ground of brute empirical fact and beneath the heavens of conceptual truth. Arendt worried that the coercion of truth might put an end to the freedom and action of politics. Yet she also worried that the action of politics—or something rather like it— might put an end to truth. As noted before, despite her insistence upon the incompatibility of politics and truth, Arendt knew that political life can be maintained only so long as the realm of truth is protected. She argued that a ground of factual truth is needed for political life, because it affords a commonly recognizable world”. Nelson. *Op. cit.*, p. 278.

ámbito de la verdad. En otras palabras: la vida política plena únicamente podía partir de la verdad factual, y por ella ésta última debía ser protegida por la acción política²⁰. Así, podría decirse que la relación establecida entre verdad y política en el pensamiento de Arendt es de evidente jerarquía: la política emana de la verdad y para protegerla, de modo que la política, en este sentido, sirve a la verdad. Y en palabras de Nelson, sobre el pensamiento arendtiano en esta materia: “A ground of truth is essential for viable politics”²¹.

Sin embargo, es preciso insistir en la incompatibilidad entre ambos conceptos: la política no puede ser supeditada a la verdad, puesto que su esencia es la libertad, como hemos dicho, y la verdad se da necesariamente y elimina toda posibilidad de debate o libertad²². Así, la propia verdad factual aniquila, en realidad, a la política²³, razón por la cual la acción política se superpone a ésta mediante el uso excesivo y utilitarista de la verdad discursiva²⁴. “The lie is flexible, whereas the truth is not. Hence, the lie can readily be shaped until it is more believable, more satisfying than the truth”²⁵.

Strauss, por otro lado, concibe la verdad en términos platónicos, esto es, como el ascenso de la opinión hacia el conocimiento cierto. Así, el diálogo platónico es una inducción, un ascenso a partir de una variedad de opiniones hacia la verdad. El Sócrates de Arendt es un ciudadano que canaliza el espíritu agonal de los demás; el Sócrates de

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibidem*, p. 279.

²² *Idem.*

²³ “Pero Arendt [...] no intenta decir cómo debe ser o cómo se debe hacer la ciencia política — la ciencia cuyo objeto es la política— sino cómo evitar que la *verdad factual* sea anulada bajo el peso de una “verdad de discurso”, construida desde la maquinaria del poder”. Ponce. *Op. cit.*, p. 9.

²⁴ “[...] factual truth is everywhere under the onslaught of ideology and propaganda, which might be thought part of politics. [...] Arendt denied that ideology, propaganda and public relations are really political, since she saw them engaged in destroying the very ground for politics—that is, factual truth”. Nelson. *Op. cit.*, p. 279.

²⁵ *Idem.* Otra cita sobre el mismo tema: “Arendt suggested that lying triumphs over truth-telling so often precisely because lying can fabricate greater consistency and certainty than the facts are likely to afford”. *Ibidem*, p. 283.

Strauss tiene como objetivo hacer ascender las opiniones de los ciudadanos hacia verdades, dentro de las posibilidades del conocimiento humano²⁶.

Dana Villa, como se verá más adelante con más detenimiento, considera que hay, sin embargo, una vertiente en Strauss de carácter antidogmático y contraria a todo aquél que se considere en posesión de una verdad absoluta. Esto es consecuencia, como se decía antes, de la concepción que tienen tanto Arendt como Strauss de la ineficiencia de aplicar perfectamente la teoría a la práctica — no siempre es fructífera esta relación, lo que nos devuelve al idealismo político en los términos que plantea Strauss.

2.2.2. *La era de la posverdad*

“Posverdad” sea probablemente uno de los términos más empleados en el siglo XXI, además de ser enormemente definitorio del contexto en el que nos encontramos²⁷. Es el término que retrata cómo la verdad ha dejado de ser un elemento invariable y certero²⁸, para convertirse en un mero instrumento de manipulación de la opinión pública. La verdad, sin embargo, tal y como hemos conocido el término hasta hoy, no ha dejado de existir; pero ha nacido este neologismo, a través *se crean* verdades de carácter útil para los poderes públicos, los medios y demás actores que mueven a una sociedad²⁹.

En este contexto, la verdad está en peligro, a la vez que es enormemente peligrosa. Es importante, por tanto, analizar su situación en la actualidad, con tal de observar, con la máxima exactitud y rigor posible, cómo pueden contribuir estas *verdades de hecho* a

²⁶ Villa. *Op. cit.*, p. 158.

²⁷ “A fines del 2016, tras las campañas por el referéndum en el Reino Unido por el Brexit y la campaña para la elección presidencial de Estados Unidos, el neologismo *posverdad* fue elegido como palabra del año por los Diccionarios Oxford, *para designar la pérdida de influencia de la verdad factual respecto de la mentira emotiva*”. Ponce. *Op. cit.*, pg. 8.

²⁸ Recoge a A. Hughes: “la verdad no está abierta a la interpretación”. *Ibidem*, p. 7.

²⁹ “se prioriza la eficacia, la mentira es *un mal menor* (que bien vale *un bien mayor*)”. *Ibidem*, p. 5.

la construcción de la realidad que vivimos³⁰. Además, puesto que las posturas de Hannah Arendt y Leo Strauss tienen relación con esto, es esencial definir este concepto y su contexto, con el fin de verificar cuál es la aportación de ambos autores, realizada en el siglo pasado, a la realidad que vivimos hoy.

En este sentido, algunas de las ideas y reflexiones de Marcelo F. Ponce, recogidas en el artículo “Hannah Arendt en la era de la posverdad”, publicado en 2018, son enormemente lúcidas y útiles. En palabras textuales de Ponce, la cultura posverdad es una realidad tangible, inherente a la naturaleza de la política: “la observación de los acontecimientos nos prueba que en la naturaleza de la política no está el *decir veraz* sino el *hacer creer*”³¹. Ponce describe la era de la posverdad como un régimen de ocultamiento, un régimen de no-verdad o como una cortina de humo. No obstante, no considera que la posverdad sea algo exclusivo del siglo XXI, a nivel de contexto histórico-político, sino que lo considera algo que ha existido siempre de forma paralela a la técnica política, desde el nacimiento de ésta. Para apoyar este argumento, recoge también a Nicolás Maquiavelo, que ya en 1513 teorizaba lo que Arendt confirmó en el siglo XX: que el hombre veraz no se dedica a la política³². ¿Aniquila por tanto, por naturaleza, la política a la verdad? ¿Y cómo se articula esta relación en el siglo XXI?

Ante esto, Ponce afirma:

“La *mirada arendtiana* presupone que hay algo en la naturaleza de la política que tiende a expulsar a la verdad de las opciones posibles dentro de su peculiar campo de acción, como si verdad y política fueran, por definición, irreconciliables [...]. Del mismo modo, también hay algo en la naturaleza de la verdad que la mantiene apartada de la búsqueda [...] con el

³⁰ “[...] la importancia para la actualidad del término [posverdad] radica en que se trata de un fenómeno que ocurre, manipula la opinión pública y suprime la verdad, *con notable eficacia política*, en nuestras democracias de masas”. *Ibidem*, p. 11.

³¹ *Ibidem*, p. 4.

³² “Incluso hasta los *hombres de Estado* tan venerados de la historia europea, como Charles de Gaulle o Konrad Adenauer, mintieron (tuvieron que hacerlo)”. *Ibidem*, p. 5.

ejercicio del poder; pero la verdad no se contenta con permanecer *por siempre por fuera* del campo político”³³.

Ponce advierte, por otro lado, la “naturaleza trans-epocal” del contenido del ensayo “Verdad y Política”, de Arendt, publicado en el *New Yorker* en febrero de 1967. Y así es, pues la relación establecida entre verdad y posverdad es análoga a aquella que Arendt determina entre la verdad factual y la verdad de razón o discurso³⁴. En este sentido, la idea de aportación más notable de la tesis de Ponce a lo expuesto en este Trabajo es la siguiente:

“El centro de la mirada de Arendt nos hace ver que, como la historia lo demuestra, *los hechos* (la verdad factual) pueden ser borrados, olvidados o bien deformados por un *efecto de poder*, desde el poder político. Sobre todo cuando esa *verdad factual* es incómoda, para aquel que detenta el poder y podría haberse debilitado si esa verdad factual se difunde o el público *crea en ella*.”³⁵

Según Ponce, el fin último de la teoría política de Arendt no es “cómo debe ser o cómo se debe hacer la ciencia política —la ciencia cuyo objeto es la política— sino cómo evitar que la *verdad factual* sea anulada bajo el peso de una *verdad de discurso*, constituida desde la maquinaria de poder.”³⁶

En definitiva, resaltar estos matices sobre la actual situación de la *verdad* es importante para ver hasta qué punto es de aplicación la mirada arendtiana en el siglo XXI. La autora ya anticipaba, de alguna forma, la *posverdad*, que de hecho Ponce considera inherente a la historia política.

³³ *Ibidem*, p. 4.

³⁴ “La relación, y la distinción, entre *verdad factual* (o verdad de hecho) y *verdad de razón* (o verdad de discurso) es decisiva en la teoría arendtiana”. *Ibidem*, p. 8.

³⁵ *Ibidem*, p. 9.

³⁶ *Idem*.

2.3. Formación de la opinión pública libre

La democracia precisa una opinión pública libre para garantizar su funcionamiento adecuado; y la opinión pública libre precisa formación del cuerpo de electores. Esta formación no necesariamente debe ser educativa, es preciso formar más allá de conocimientos básicos y marcados por la tradición: hay que educar el sentido crítico de la población, y no sólo eso, sino también formar *críticamente* en aspectos relevantes como la verdad, la justicia, la solidaridad, la democracia, y tantos otros. Podría decirse que estas temáticas son especialmente relevantes por su condición de apertura a lo social desde el propio individuo: éste tiene la responsabilidad de actuar adecuadamente en relación con estos temas, pues su actuación tiene consecuencias, siempre, hacia el resto de la sociedad, además de hacia uno mismo.

El individuo tiene, por tanto, el derecho y la obligación de ser consciente, de ser informado y formado, y sobre todo, de ser crítico. El elector responsable contribuye a crear una necesidad social de medios de comunicación responsables y, en definitiva, partidos políticos y sistemas políticos responsables. Y responsabilidad implica ser coherente con la verdadera finalidad de las cosas.

Puesto que hablamos de política, y en especial de sistemas democráticos, es esencial analizar cómo perciben la sociedad y el ciudadano el sistema concreto; y, por encima de todo, cómo se informa sobre la realidad política que le rodea, con el fin de participar en ella. Para ello, he articulado este apartado a través de los factores que considero fundamentales en la formación de una opinión pública libre, base de toda experiencia democrática: la educación del sentido crítico, en el nivel individual; el deber de fomento y formación de la opinión pública libre y la garantía de legitimidad democrática de un gobierno, desde el nivel del Estado; y el rol de los medios de comunicación (de masas) en este proceso de información de la ciudadanía, como vías de nutrición de ésta. Esto es paralelo a las distintas responsabilidades: la del individuo, por sí mismo, corresponde a la educación de un sentido crítico a través de la formación más básica, y la del Estado, de garantizar a la población unos medios adecuados para la formación de la opinión pública libre.

Un aspecto relevante en relación con estos dos factores, a lo que ambos factores contribuyen (o deberían contribuir) es a la creación de una noción de responsabilidad social, una especie de conciencia social sobre el valor y la importancia de la participación activa ciudadana en el sistema político. Inmersos en el momento histórico por excelencia de la posverdad, estrechamente relacionada con los medios de comunicación, es fundamental despertar conciencias en estos términos.

2.3.1. *El individuo: educar el sentido crítico*

Nuccio Ordine centra su profunda crítica a la sociedad de hoy en el ámbito educativo. Su razonamiento y postura son extraordinariamente sencillos y lúcidos ante una realidad compleja y casi imposible de *solucionar* o *transformar*. Apela también a la recuperación de los clásicos, a la reflexión acerca de lo verdaderamente importante y al discernimiento crítico y al *sentido común* como herramientas esenciales para el mundo en que vivimos hoy.

Toda su conferencia busca responder a una pregunta³⁷: ¿por qué es preciso acudir a la escuela o universidad? Parte de la base de la célebre frase atribuida al escritor francés Victor Hugo: *abrir una escuela significa cerrar una prisión*. La mayoría de sus alumnos de literatura italiana afirman que acuden a la universidad tras la formación escolar con tal de conseguir una titulación que les permita acceder a un buen puesto de trabajo y por tanto, a una vida *económicamente* digna o medianamente buena. Es decir, toda voluntad de aprendizaje, que es fundamentalmente necesario para el ser humano, se somete de forma totalmente banalizada a un rendimiento económico, se traduce a términos utilitaristas. Ordine se refiere a la sociedad en que vivimos como la dictadura del utilitarismo, en que a todo debemos buscarle un rendimiento o utilidad y, si no conseguimos entender cuál es su valor (lo que no significa que no lo tenga), lo desechamos. Para ilustrar esto, es extraordinariamente claro el ejemplo, también expuesto en la conferencia, de la conversación entre el físico Robert Wilson y el senador

³⁷ N Ordine. “Una escola per a la vida”. Barcelona: Editorial Arcàdia, 2018.

de Rhode Island John Pastore, del partido americano demócrata. El científico busca financiación para un proyecto y se encuentra exponiendo su propuesta ante determinados políticos. Pastore le pregunta directamente cuál es la utilidad de aquella investigación en relación con la Guerra Fría, en la que se hallaban inmersos en el momento. Y la respuesta de Wilson, hombre de ciencias, es la siguiente:

“Nuestro proyecto tiene que ver con cuestiones como éstas: ¿somos buenos pintores, buenos escultores, grandes poetas? Me refiero a todo aquello que realmente veneramos y honramos de nuestro país y por lo cual somos patriotas. En este sentido, este nuevo conocimiento tiene mucho que ver con el honor y el país, pero no guarda ningún tipo de relación directa con la defensa de nuestro país, excepto que contribuye a hacerlo más digno de ser defendido”³⁸.

Ordine utiliza este ejemplo para reflejar cómo la cultura es necesaria, aunque tampoco la panacea. Y con cultura no alude a clasificaciones o definiciones técnicas como alfabetización o alta y baja cultura; hace referencia directa a la reflexión, a la cultura como caldo de cultivo necesario para el desarrollo de la mentalidad humana y sus infinitas posibilidades. El filósofo busca, en sus propias palabras, la *herejía* contra lo que viene dado, esto es, la dictadura del utilitarismo³⁹.

Debería fomentarse más la formación de un sentido crítico ya desde la escolarización en los niveles más básicos, no sólo porque en sí mismo es de utilidad y necesidad para el individuo, sino porque es fundamental para la posterior formación de una opinión pública libre en población adulta, que decidirá su propio futuro en las urnas. Además, contribuye a vencer la convicción (demasiado extendida hoy en día) de que únicamente tiene valor y utilidad aquello que produce rendimiento económico, y que hunde toda aspiración a una vida de placer intelectual.

³⁸ *Ibidem*, p. 35.

³⁹ *Ibidem*, p. 34.

2.3.2. *El Estado: formar y alimentar la opinión pública libre*

Sin embargo, y dejando de lado la vertiente educativa o formativa de una opinión no sólo libre, sino también crítica, es importante analizar el papel que tienen los medios de comunicación en tanto que son el canal por el que el ciudadano informa su opinión. Así, Modesto Saavedra publica un artículo, ya en 1993, que sorprende por su actualidad todavía hoy. El objeto de su artículo es un análisis de la línea doctrinal del Tribunal Constitucional español pero, en definitiva, la ley refleja aquello que una sociedad ya constituye, de modo que la caracterización que Saavedra realiza de los medios de comunicación en España es todavía profundamente útil, aún más en el campo filosófico y en relación con una sociedad de masas como es la occidental del siglo XXI.

En cuanto a la opinión pública, Saavedra considera lo siguiente: “No es una magnitud homogénea, de tal manera que no podemos hablar de una única opinión pública, pero esto no le resta nada a su carácter representativo”⁴⁰. Este carácter representativo hace referencia a la legitimidad democrática, pues, como dirá más tarde en el artículo, una opinión pública libremente formada ejerce sobre el poder un control e influencia equiparable a una forma de realizar la democracia, pues a través de la opinión pública se expresa permanentemente la soberanía popular⁴¹.

Además, el adjetivo *libre* añade una dimensión ética a la legitimidad que ya caracteriza *per se* a la opinión política del ciudadano, es decir, una “pretensión de autenticidad legitimadora”⁴². El hecho de que esta opinión sea libre garantiza un sistema político más real, menos corrupto, más adecuado a la teoría. La democracia sienta sus bases en gran medida en la libertad de expresión ciudadana de la soberanía popular, de forma que si la opinión adquirida por la ciudadanía no es bien informada, crítica o libre, la democracia es poco más que una farsa. Nace así la obligación del Estado, desde el

⁴⁰ M Saavedra. “«Opinión pública libre» y medios de comunicación social en la argumentación jurídica del Tribunal Constitucional español”. *Doxa Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante, 1993. p. 143.

⁴¹ *Ibidem*, p. 143-144.

⁴² *Ibidem*, p. 143.

ámbito ético, de informar al ciudadano como es debido, para que pueda elegir con libertad y ser crítico, con tal de dar lugar a un sistema democrático lo mejor estructurado posible, ya desde los cimientos:

“Libertad de expresión, racionalidad, opinión pública y democracia están esencialmente vinculadas para una gran parte de la tradición liberal. En su lucha contra el despotismo, los liberales acentuaron las virtudes racionalizadoras de la discusión pública, y reclamaron para la opinión pública libremente formada la capacidad de reflejar la verdad política en lo que atañe a los asuntos de gobierno”⁴³.

De acuerdo con Saavedra, la opinión pública puede ser el “vehículo de la tiranía de una mayoría irreflexiva y susceptible de manipulación”⁴⁴, de ahí que sea necesaria la dimensión ética de la libre formación de la opinión, y su importancia determinante en la constitución de un sistema democrático incorrupto.

La función, de acuerdo con Saavedra, de la crítica pública, es la búsqueda última de la verdad, “o al menos una nueva aproximación a la verdad, que sea capaz de fertilizar las opiniones y lograr puntos de vista que puedan ser compartidos”⁴⁵. Esto se relaciona íntimamente con la función de la enseñanza socrática en la sociedad: *fertilizar* la conciencia ciudadana, *despertarla*, enajenarla de la masa. Así, la opinión pública no sólo es determinante en el desarrollo de la actividad de la Administración Pública, en tanto que es soberana, sino que también es fundamental a la hora de dar pie a una democracia que evite ser, a toda costa, una democracia *de masas*. La base de toda democracia se encuentra, por tanto, en ese sentido crítico del colectivo que la conforma. Saavedra afirma:

“Incluso aunque se entienda la democracia más bien como estructura que hace posible el disenso, como instrumento de control y como medio

⁴³ *Ibidem*, p. 144.

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ *Idem*.

para manifestar y reivindicar la oposición y el desacuerdo, ese carácter deliberativo es el que le sigue confiriendo legitimidad”⁴⁶.

2.3.3. *Los medios de comunicación de masas: la opinión pública libre como aspiración*

Sin embargo, y a pesar de la importancia que Saavedra atribuye a este factor público, entiende que la opinión pública libremente formada no es un hecho, sino una aspiración⁴⁷. La opinión pública libremente formada no puede garantizarse, ni demostrarse empíricamente, y está profundamente afectada por los vehículos de información de que se nutre. Por ello, Saavedra analiza cuál es el rol de estos medios:

“Los medios actúan como vehículos que transportan la información, que sostienen la comunicación, que median entre los participantes en el proceso de discusión pública, pero también hacen algo más importante. Los medios actúan como canales autónomos de información y de argumentación, es decir, no como simples portavoces, sino como instituciones que poseen su propia legalidad y que condicionan con su propia dinámica el debate del que resulta la opinión pública”⁴⁸.

Sobre la cita anterior: se trata de canales pero, más importante aún, también factores, ya que intervienen y son determinantes en la formación de una opinión pública. ¿El debate del ágora, se ha movido a los medios de masas? ¿Dan lugar al debate, o lo anulan, en favor de promover la información más conveniente a los poderes públicos? Saavedra se contesta a sí mismo: el debate ya no se desarrolla en el ágora, si es que se desarrolla, sino que lo *crean* los medios. Y por lo tanto, nos vemos obligados a volver a la posverdad: “Los medios *construyen* la realidad”⁴⁹. Y la información que

⁴⁶ *Ibidem*, p. 145-146.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 146.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 148.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 150.

proporcionan estos medios, de acuerdo con Saavedra, es de carácter subjetivo, sesgado e incompleto, aunque no lo considera desde el punto de vista: “Los medios son selectivos, como también lo es el sociólogo o el historiador que intentan transcribir una noción fidedigna de la realidad.”⁵⁰.

La transmisión de información a través del formato periodístico (noticias, titulares, opiniones) se ve sometida a la presión, limitaciones de tiempo y competencia, de modo que los medios se ven obligados a trabajar a través de la creación de estereotipos⁵¹, de fácil recepción y entendimiento, a la vez que de retención en la memoria ciudadana⁵². Lo que contribuye, como se ha visto en el apartado anterior, a la creación de una realidad de verdades de discurso que podría llegar a anular a la verdad fáctica, si no fuera, afortunadamente, porque ésta es coercitiva e invariable, por naturaleza.

Si consideramos brevemente los puntos de vista de Arendt y Strauss en esta materia, Villa los sintetiza de la forma siguiente:

“For Arendt, the threat comes from rule-bound morality and social convention; for Strauss, the danger resides less in the identification of morality with rules than with the historicist relativization of moral codes. The point is that neither Arendt nor Strauss see any advantage in cultivating an unthinking relationship to rule-bound morality or an uncritical patriotism”⁵³.

Para concluir esta sección, cabe recordar que la educación de un sentido crítico y el rol de los medios de comunicación de masas son los elementos fundamentales a través de los cuales se nutre la sociedad votante, lo que tiene una enorme repercusión en

⁵⁰ *Ibidem*, p. 150-151.

⁵¹ “El estereotipo es una simplificación de la percepción social determinada por prejuicios, mediante la cual se consigue llamar la atención de los lectores, suscitando una rápida orientación y provocando un sentimiento de identificación personal”. *Ibidem*, p. 151.

⁵² *Ibidem*, p. 151-152.

⁵³ Villa. *Op. cit.*, p. 163.

el carácter crítico (o todo lo contrario) de estos individuos. Una sociedad futura socialmente responsable, consciente de las consecuencias de la posibilidad de voto, puede contribuir en la aniquilación del pensamiento débil y el auge de los populismos, así como a frenar la corrupción en distintas instituciones y estamentos sociales. Además de constituir un paso adelante en la lucha contra la corrupción, también contribuye a levantar un sistema moralmente válido e incuestionable, que evitará caer en los errores ya vividos en la Historia (otra vez, el auge de los totalitarismos del siglo XX, que muestra cierto paralelismo con el auge de los populismos en Europa de la actualidad). Y en definitiva, reflexionando sobre las vertientes humanas de acción y pensamiento, y el posible enfrentamiento entre el filósofo y el ciudadano, los autores están hablando necesariamente de las poblaciones que se someten a regímenes que encarnan esta conflicto. En la forma democrática, la soberanía pertenece al pueblo (al ciudadano, por tanto), y por tanto, éste es responsable. Y, volviendo a la esencia del apartado, este ciudadano nutrirá su responsabilidad social a partir de la educación en valores y en sentido crítico, y a través de los medios de comunicación de masas⁵⁴.

⁵⁴ Aquí cabría hacer referencia a la “alienated citizenship” de Dana Villa, en los términos en los que se plantea anteriormente en este Trabajo. Esta ciudadanía es el resultado deseable de una buena formación en valores y sentido crítico, a la que los medios de comunicación de masas no podrán manipular al antojo de sus dirigentes.

2.4. Filosofía como redención

Más allá de la Filosofía Política y la reflexión sobre las formas de organización estatal, la Filosofía, entendida como la posibilidad humana de pensamiento y reflexión, se presenta como redención para la existencia humana en Arendt y Strauss.

Por ello, es fundamental para los dos la relación establecida entre acción y pensamiento. Se ha visto anteriormente cómo se forma la población sometida a las formas democráticas de gobierno que critican Strauss y Arendt, pero más allá de ese sentido crítico como prerequisite para el ciudadano, la Filosofía se presenta como redención en términos de consecución de felicidad y plenitud vital. Así, Arendt constata que la relación entre Filosofía y Política debe ser transformada⁵⁵, entendiendo que ambas disciplinas deben ir de la mano, aunque sus reflexiones la lleven constantemente a pensar que puede que se trate de algo imposible, y que sean mutuamente excluyentes por sus respectivas esencias.

Strauss, por otro lado, afirma que el compromiso social principal del filósofo en la polis es la preocupación por la supervivencia de la Filosofía en la propia polis. Y su preocupación primordial es su propia supervivencia en la polis, en la medida en que el propio filósofo tiene el objetivo de salvaguardar la disciplina a que se dedica⁵⁶. Para Strauss, la Filosofía es la búsqueda de la “sabiduría universal, el conocimiento del todo”⁵⁷, y la tarea del filósofo es solventar aquellas controversias políticas de importancia momentánea a la vez que permanente⁵⁸.

La redención a través del pensamiento, y la superación de la sociedad socialmente irresponsable, se ven amenazadas principalmente, y a los ojos de Strauss, por el

⁵⁵ Beiner. *Op. cit.*, p. 248.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ Villa. *Op. cit.*, p. 158.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 159.

convencionalismo y los conceptos tradicionales de la Filosofía⁵⁹. El pensamiento y el juicio crítico se han vaciado de contenido, y Arendt y Strauss reclaman la necesidad y urgencia con que hay que recuperar la autonomía del pensamiento:

“In rejecting both conventionalism and an activist “theoreticism”, Strauss wants to open up a space for judgment —a space he sees endangered by both historicism and “idealist” or ideological thinking. His fear is the same as Arendt’s: judgment has become increasingly “automatic”, the mere reflection of social norms and conventions, the unthinking application of customary rules. Like Arendt, Strauss wants to reclaim judgment’s specific autonomy”⁶⁰.

Según Villa, ya hemos comentado anteriormente que para Arendt el fin de la política es la felicidad de los individuos; que así lo confirma, posicionándose siempre a favor del ciudadano. Sin embargo, para Strauss, únicamente el *entendimiento del entendimiento* puede redimir nuestra existencia y hacernos vivir vidas plenas.

⁵⁹ “En épocas anteriores, los hombres inteligentes podían adquirir el conocimiento político o la comprensión política que necesitaban escuchando a los hombres de mayor edad y sabiduría, o lo que es lo mismo, leyendo a los buenos historiadores, así como mirando alrededor suyo y dedicándose a los asuntos públicos. Estas maneras de adquirir el conocimiento político ya no son suficientes debido a que vivimos en “sociedades dinámicas de masas”, es decir, en sociedades caracterizadas a la vez por su enorme complejidad y sus acelerados cambios. El conocimiento político es más difícil de adquirir y se vuelve obsoleto más rápidamente que en épocas anteriores”. Strauss. *Op. cit.*, p. 87. Más allá de ser el camino hacia la plenitud espiritual, la reflexión individual y social es la posibilidad de superar sistemas políticos corruptos, y también de descubrimiento de nuevos conceptos filosóficos. Pero además, la propia tradición filosófica es una amenaza para ella misma en tanto que limita a los pensadores, razón por que Strauss defiende la necesidad de escapar de esta tradición preestablecida, que actúa como jaula. Escapando de ella, en este sentido, Strauss intenta frenar el recorrido filosófico que se está desarrollando en el siglo XX, para volver atrás, reconquistar la mirada filosófica clásica y recuperar todo lo que pueda ser de utilidad para los problemas filosófico-políticos de su tiempo.

⁶⁰ Villa. *Op. cit.*, p. 162-163.

3. Filosofía y Política

3.1. El conflicto

La separación entre Filosofía y Política, como se ha venido diciendo hasta ahora en este Trabajo, es una analogía de la dicotomía inherente al hombre entre la acción y el pensamiento, que se refleja en el exterior del individuo a través de la forma política en que se organiza una sociedad. Se plantea así, en esta sociedad, la dicotomía entre filósofo y ciudadano. La cuestión de fondo, en definitiva, es describir en qué términos se desarrollan estas relaciones y qué consecuencias se dan, en especial en Hannah Arendt y Leo Strauss.

Horton se refiere al problema de la jerarquía entre acción y pensamiento como “el problema de la autoridad de la Filosofía Política”⁶¹. El autor considera que no hay una respuesta clara, puesto que parte de la base que la Filosofía Política, en tanto que disciplina, trata “simplemente de “cómo son las cosas”, una afirmación más pragmática que metafísica”⁶². De este modo, cree improbable que se pueda producir algún impacto real por parte de la Filosofía al mundo de la acción política, más allá de la descripción, análisis y clarificación que permite. Aun así, es importante matizar que no considera la disciplina un mero debate “profundamente insatisfactorio”, pues entiende que, a pesar del limitado campo de impacto que él atribuye a la Filosofía Política, la disciplina como tal es fundamental para la acción política de todos modos.

La división disciplinar entre Filosofía y Política es de suma importancia en todos los sistemas políticos, como también se ha apuntado anteriormente, pero en especial en aquellos de base democrática. La población votante solicita la justificación moral de la acción política, por qué las medidas tomadas por los gobiernos son las *correctas* o las *mejores*, “o al menos que no son injustas ni moralmente ilegítimas”⁶³.

⁶¹ J Horton. “El conflicto político y la autoridad de la Filosofía Política”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2004. p. 9-10.

⁶² *Ibidem*, p. 24.

⁶³ *Ibidem*, p. 14.

Horton, en el referido artículo, busca la manera de justificar la necesidad de una disciplina filosófico-política que sea de carácter indivisible, reivindicando la autoridad de la Filosofía Política para calibrar, evaluar y proponer alternativas al conflicto político:

“Esta cuestión se refiere a la base o a los fundamentos de la autoridad normativa que reclama la Filosofía Política. Es decir, ¿cómo puede la Filosofía Política normativa mediar autoritativamente en el conflicto político? Mi respuesta, en pocas palabras, es que no puede. En la Filosofía Política normativa existe poco en términos de certeza, y nunca tratamos con deducciones lógicas desde premisas indudables. Por el contrario, tenemos siempre que habérmolas con valores que son en buena medida controvertidos, con afirmaciones discutiblemente empíricas, con supuestos motivacionales cuestionables, creencias disputadas, con conceptos imprecisos y con cadenas de razonamientos que son, en mayor o menor medida, informales. Todo esto no hay que entenderlo como fallos sujetos a corrección, remediables de algún modo por el filósofo político normativo, sino como una característica permanente del conflicto político. Cuando falta, existe un serio conflicto político”⁶⁴.

Son pocos los autores que buscan una solución a esta dicotomía y encuentran una solución. La mayoría admiten, como mínimo, la dificultad para reconciliar, en términos filosóficos, estas dos vertientes del hombre; y no pocos consideran altamente improbable que haya una solución para esta división. De hecho, Beiner cita a Hannah Arendt en “La Condición Humana”: ella misma afirma en el prólogo argumentando “this book does not offer an answer. Such answers are given every day, and they are matters of practical politics, subject to the agreement of many; they can never lie in theoretical considerations or the opinion of one person”⁶⁵.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 23-24.

⁶⁵ Beiner. *Op. cit.*, p. 250.

Strauss insiste en la base distintiva entre la ciencia política científicista o positivista y la Filosofía Política. Podría resumirse su posición en afirmar que el punto de mayor fricción entre ambas sería la inclusión o el abandono de los juicios de valor⁶⁶: la ciencia política científicista no entra en cuestiones morales; mientras que la Filosofía Política, necesariamente, no puede dejar de hacerlo.

En tanto que búsqueda de la sabiduría, la filosofía es la búsqueda del conocimiento universal, la búsqueda del conocimiento del Todo. [...]. La Filosofía consiste esencialmente no en la posesión de la verdad, sino en la búsqueda de la verdad. El rasgo distintivo del filósofo es que “sabe que no sabe nada”, y su percepción de nuestra ignorancia acerca de las cosas más importantes le induce a esforzarse al máximo en busca del conocimiento. Dejaría de ser un filósofo si eludiera las cuestiones referentes a estas cosas o las desdeñase bajo el pretexto de que son incontestables. En cuanto a las posibles respuestas a estas cuestiones, puede suceder que los argumentos a favor y en contra de cada una de ellas se hallen siempre más o menos compensados y, por ello, que la filosofía no supere nunca la fase del debate o la disputa ni alcance nunca el momento de la decisión. No por eso la filosofía sería fútil⁶⁷.

Arendt, en particular, describe el conflicto a grandes rasgos de la forma siguiente:

“El viejo argumento en contra de los *sophoi* u hombres sabios, que aparece tanto en Aristóteles como en Platón, que afirma que no son capaces de saber qué es lo mejor para ellos mismos (el prerrequisito de la sabiduría política), que resultan ridículos cuando aparecen en el mercado y que son corrientemente objeto de mofa —como Tales, de quien se rió la campesina cuando, mirando al cielo, se cayó dentro del pozo que estaba a sus pies— fue vuelto por Platón en contra de la ciudad”⁶⁸.

⁶⁶ Strauss. *Op. cit.*, p. 91-105.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 79-80.

⁶⁸ H Arendt. *La promesa de la política*. Barcelona: Austral, 2016. p. 46.

En cuanto al desarrollo de este análisis del conflicto según las perspectivas de Arendt y Strauss en este Trabajo de Fin de Grado, el esquema a seguir es el siguiente. En primer lugar, se profundiza sobre la postura de Hannah Arendt según Dana Villa y Ronald Beiner, respectivamente; y a continuación, se desarrolla el mismo procedimiento sobre la postura de Strauss.

Los elementos clave a partir de los cuales se articula la posterior comparativa entre Arendt y Strauss (partiendo de las ideas de Villa y Beiner) son los siguientes. El orden en que se han listado los ítems anteriores no responde al análisis realizado en Arendt y Strauss: con tal de respetar los discursos de Beiner y Villa, he seguido sus argumentaciones, y posteriormente, al final de la comparativa, he presentado un cuadro resumen que sí se estructura a través de éstos:

- 1) Origen del conflicto. A qué momento histórico lo atribuyen, y a quién culpan.
- 2) Por qué lado se decantan, y en base a qué argumentos.
- 3) Postura ante la “crisis de la modernidad”.
- 4) Consideración de la igualdad y la isonomía entre ciudadanos, y entre el filósofo y el ciudadano.
- 5) Postura ante la moral como consecuencia del ítem anterior.
- 6) Postura ante la figura de Sócrates y su rol social.
- 7) Postura ante el historicismo.

En definitiva, a través de este análisis pretendo dar respuesta las preguntas definidas en los objetivos de este Trabajo de Fin de Grado, que podrían resumirse en la tesis principal siguiente: ¿Quién sirve a quién? ¿La Filosofía a la Política, o viceversa? ¿Quién es más óptimo para gobernar, el ciudadano, o el filósofo?

3.2. Hannah Arendt y Leo Strauss según Dana Villa y Ronald Beiner

3.2.1. *Dana Villa*

Dana Villa busca mostrar cómo, a pesar de las distintas lealtades de Arendt y Strauss hacia la Filosofía y la Política, sus contribuciones sustentan la articulación de una modalidad nueva de ciudadanía crítica y distanciada, la “alienated citizenship”⁶⁹.

Es preciso remarcar, de entrada, cuáles considero que son las ideas principales del artículo de Villa⁷⁰ sobre Arendt:

- 1) El proyecto socrático no es solidario, sino que pretende limitar el anhelo de protagonismo y fama de los ciudadanos atenienses hablando de sus inquietudes y obteniendo las pequeñas verdades de sus opiniones. Arendt, en este sentido, pretende recuperar el pensamiento socrático, pues considera que podría incluso limitar el mal en su sentido más absurdo. Cabe recordar aquí su teoría de la banalidad del mal, según la cual Eichmann, ideólogo de la Solución Final durante el Holocausto judío, no es un ser malvado y cruel sino simplemente un individuo que no fue capaz de desarrollar una reflexión adecuada sobre los fines de sus actos. En este sentido, Arendt busca la recuperación de la conversación socrática no con tal de conseguir las verdades en las opiniones de los ciudadanos, sino con la pretensión de provocar la reflexión necesaria de los ciudadanos antes de causar males a la esfera pública precisamente por la ausencia de ésta.
- 2) Platón introduce la idea de autoridad en la esfera pública para proteger al filósofo, a raíz de lo sucedido a Sócrates. La autoridad, en tanto que escala de medida, queda inutilizada cuando la humanidad sobrepasa por completo los límites contemplados

⁶⁹ “a citizenship that is morally suspicious of strongly held public purposes and the energies they enlist; a citizenship that is repelled by what Strauss calls the “selfishness” of patriotic republicanism. Arendt and Strauss agree that “philosophical” citizens will always be the minority. Nevertheless, it seems clear that such citizens are of greater political and moral value than either Arendt’s heroic political actor or Strauss’s philosophical tutor of gentlemen”. Villa. *Op. cit.*, p. 166.

⁷⁰ Cfr. Villa.

en ella, desbordando toda expectativa⁷¹. Se hace referencia aquí a episodios de gran crueldad humana (a nivel social, cabe destacar) como pueden ser las Guerras Mundiales y el Holocausto. Esto constituye una pérdida del sentido, de valores, se desdibuja el horizonte del hombre — es lo que Nietzsche anticipa como la *Muerte de Dios*, en el sentido de que el hombre ha matado a la autoridad, se ha escapado, de algún modo, de sí mismo y de sus propios límites. Villa recoge a Arendt, textualmente: “Authority precludes the use of external means of coercion; where force is used, authority itself has failed”⁷².

Arendt busca una explicación a la reacción de Platón a lo sucedido a Sócrates, y por ende, al origen de la división entre Filosofía y Política en términos platónicos. Entiende, pues, que tras lo sucedido a Sócrates, no hubo manera de convencer a los ciudadanos de Atenas que un gobierno podía ser algo distinto a la destrucción de las formas políticas, y por lo tanto hubo necesidad de volver a formas prepolíticas⁷³.

Platón, por lo tanto, se halla en búsqueda de una solución a este conflicto: la verdad tiene fuerza coercitiva por sí misma, sin necesidad de violencia. Además, la verdad, por naturaleza, lógica y autodemostrable, es más poderosa y por extensión, más efectiva que la persuasión y la argumentación que caracterizan el sistema democrático

⁷¹ “The more judgment is identified with the application of a rule or an unvarying standard, the more our powers of judgment atrophy, and the less we are able to “stop and think” in the Socratic sense. Moreover, the insistence that judgment is dependent on such standards leads to a “crisis in judgment” when these standards are revealed to be without effective power. This, according to Arendt, is what happens in the course of modern age, as new and unprecedented moral and political phenomena reveal the hollowness and inadequacy of the “reliable universal rules” the tradition had offered. This process —call it the crisis in authority or, to use Nietzsche’s symbolic formulation, the “Death of God”— comes to its conclusion with the advent of the evils of totalitarianism, evils so unprecedented that they “have clearly exploded our categories of political thought and our standards for moral judgment. The failure of the inherited wisdom of the past, the fact of a radical break in our tradition, throws us back upon our own resources”. *Ibidem*, p. 154-155.

⁷² *Ibidem*, p. 152.

⁷³ *Ibidem*, p. 153. Esto es, a las formas de organización humanas antes del pacto social (en términos de Hobbes y Rousseau).

en tiempos de Sócrates⁷⁴. Sin embargo, no todo el mundo capta la fuerza coercitiva de la verdad con la misma facilidad. El logro de Platón, por así decirlo, en esta materia, radica en la formulación que hiciera de la fuerza coercitiva de la verdad en algo universal, y así asequible a toda la población. Es por esto que Platón culmina la Teoría de las Ideas, según Arendt, diseñando la noción de *idea* como un trascendental, un estándar universal para la medición de la conducta y el pensamiento humanos.

Esto permitió a Platón presentar pensamiento y acción no como dicotomía sino como jerarquía: el filósofo-rey, piensa y ordena basándose en el conocimiento (privilegiado) de estos estándares, y los súbditos obedecen (actúan, ejecutan).

Esta base, reinterpretada, según Arendt, es la que da lugar a toda una tradición filosófico-política en Occidente, incluyendo por tanto los autoritarismos. La legitimidad de los gobiernos autocráticos procede de una fuente externa y a través del gobernante — lo cual Arendt pone en paralelo a la figura del filósofo-rey de acuerdo con las guías establecidas por Platón.

“The more judgment is identified with the application of a rule or an unvarying standard, the more our powers of judgment atrophy, and the less we are able to “stop and think” in the Socratic sense”⁷⁵.

En este sentido, para Arendt, la crisis es liberadora: el fracaso del conocimiento heredado del pasado nos libera de la servitud que teníamos a los *dixit* de Kant (refiriéndose aquí al Imperativo Categórico, y por tanto a la escala kantiana de medición de la conducta humana y las categorías y conceptos con que trabaja la mente humana) y Platón (y por tanto a la escala de medición de las ideas y conceptos, entendida a través de la Teoría de las Ideas y la noción de los universales)⁷⁶. Sin embargo, Villa aclara: Arendt no pensaba que la tendencia natural de un individuo que se ha quedado sin escala de medición recurra al asombro y reflexión socráticos en primera instancia —

⁷⁴ *Ibidem*, p. 149.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 154.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 155.

este tipo de pensamiento disuelve las bases, no las estabiliza. De este modo, Arendt acepta el matiz que plantea Kant en *¿Qué es la Ilustración?*: la mayoría de personas prefieren no esforzarse en juzgar de forma independiente, esto es, en juzgar de acuerdo con sus propios criterios y valores, ni quieren poner en riesgo las presunciones morales de su existencia⁷⁷.

Por esta razón Arendt se posiciona a favor del pensamiento socrático como herramienta de examen personal del individuo, en el sentido de que éste pensamiento se aparta de lo que Villa denomina *moral horrors perpetrated by popular political regimes*⁷⁸. Arendt entiende el pensamiento socrático como lo contrario a cualquier base filosófica, puesto que libera la facultad de juicio de la tiranía de la tradición y la costumbre⁷⁹. Así, previene al individuo de ser arrastrado por todo lo que los demás piensan y hacen, lo desdibuja de la masa, lo hace persona y desindividualiza.

Arendt enfatiza el carácter público y transparente del procedimiento dialéctico socrático, por considerar esta publicidad y transparencia necesarias para el pensamiento filosófico, a su entender, más puro posible (más libre de conceptos tradicionales):

“Here, acting not as a teacher but rather as a kind of “electric ray”, Socrates paralyzed his fellow citizens with his own perplexity, dissolving the solid ground of their unreflecting opinions, making the unthinking application of general rules or customary definitions impossible”⁸⁰.

Sócrates creía que los atenienses canalizaban sus impulsos en el ágora, expresándose y utilizando esa libertad agonal que caracteriza la democracia griega según Arendt, de manera que podían dar lugar a proyectos injustos como resultado de

⁷⁷ *Ibidem*, p. 156.

⁷⁸ *Idem*. Con esto, Villa argumenta que para Arendt, sólo es posible distanciar al ciudadano de los actos viles del Estado (en un régimen político de carácter totalitario, por ejemplo) a través del pensamiento. El objetivo que busca Arendt es no hacer cómplice al ciudadano del régimen, de modo que el pensamiento socrático entendido como “stop and think” sería la única herramienta disponible al el ciudadano para evitar ser arrastrado por el sistema.

⁷⁹ *Idem*.

⁸⁰ *Idem*.

sus intervenciones⁸¹. Por ejemplo, ante un crimen altamente ofensivo para la sociedad, se podría castigar de forma injusta, si cada participante en el ágora pretende imponer el castigo más alto que los demás con tal de obtener mayor reconocimiento y fama, perdiendo por tanto de vista el objetivo: un juicio justo, un castigo razonable. Volviendo atrás, Sócrates *infectaba* a sus conciudadanos de pensamiento para canalizar estos impulsos de desaconsejables resultados⁸².

De acuerdo con Villa, Arendt sí contempla esta oportunidad de vuelta al pasado, recogiendo la primera la siguiente cita⁸³: “it would permit us to look on the past with new eyes, unburdened and unguided by any traditions”.

Villa afirma que Arendt entiende la Muerte de Dios como la pérdida de los Absolutos (o la escala de medición del comportamiento humano). Tiene sentido, por tanto, que la filósofa se posicione a favor del ciudadano: si el filósofo era aquel privilegiado para medir y ordenar de acuerdo con estas escalas de absolutos, ya no hay escala con la que medir, por lo que el filósofo en sí mismo ya no es de utilidad social. El reino de lo humano ya no parece un objeto adecuado para la dominación y comprensión filosófica desde Heidegger y su aportación de la noción de *Geschicklichkeit*⁸⁴. Esta noción de historicismo niega la permanencia de los problemas fundamentales, erradicando así la figura del filósofo que, una vez más, carece de utilidad. La noción de historicismo de Heidegger lleva a Arendt a negar la teoría platónica y hegeliana de que

⁸¹ *Ibidem*, p. 150.

⁸² *Ibidem*, p. 151 y p. 156.

⁸³ *Ibidem*, p. 160.

⁸⁴ Beiner argumenta que en relación con Arendt y Strauss, puede hablarse de dos acepciones del término *historicismo*. Así, la versión más contundente sería aquella que defiende que lo que es bueno o malo, deseable o indeseable, verdadero o falso está esencialmente gobernado por las necesidades y aspiraciones de distintas culturas, de modo que lo que es moralmente verdadero para la ciudadanía de la polis clásica no tiene por qué serlo para los ciudadanos de los Estados modernos. La versión alternativa hace referencia a Hegel: sólo podemos llegar a comprender o tener acceso a lo que es bueno, deseable o verdadero partiendo de la base del conocimiento de la Historia, de modo que asuntos como la moral serán objeto de descubrimiento, no de invención. Esto puede llevar a pensar que efectivamente, nunca podremos descubrir *del todo* un aspecto de la vida humana. Beiner. *Op. cit.*, p. 241.

la *theoria* ocupa un lugar desde el cual se puede colmar el todo —un argumento más para inclinarse hacia la acción y el ciudadano, puesto que la teoría —arma del filósofo, por así decirlo— no presenta soluciones al conflicto.

Arendt se inclina hacia la figura de Sócrates en algunos de sus textos sin poner en peligro su postura, pues no es contradictorio con la convicción de que la ciudadanía activa sea la mejor defensa hacia una política malvada⁸⁵. La crítica de Arendt a la filosofía siempre será su *conditio sine qua non* de lo que Villa denominará *worldlessness*, esto es, la necesidad de alejarse del mundo de lo aparente para poder pensar lo eterno. Sin embargo, en los textos en que Arendt se inclina hacia Sócrates se hace evidente cómo a pesar de su convicción acerca de la ciudadanía activa, ella entiende que el pensar por uno mismo (*selbstdenken*) no solamente es un complemento al sistema político y social, tal y como lo entendía Sócrates, es también la base de toda virtud política. Esto es una contradicción en su Filosofía, o una tensión cuanto menos, ya que desde el punto de vista de Arendt, la cualidad de *worldlessness* es una forma de barbarismo en tanto que precisa alejamiento de lo social y la civilización para la búsqueda de los absolutos y los invisibles⁸⁶.

Para Strauss, por otro lado, el pensamiento político es necesariamente contemplativo, requiere ausentarse del mundo de lo aparente para realizar el intento de captar la naturaleza de lo que es político⁸⁷. Esto es radicalmente opuesto a lo que entendemos por éxito político, que hoy se basa en una búsqueda cercana a los convencionalismos, que no se preocupa de los invisibles ni los conceptos, y no busca las esencias que mueven al filósofo. Volvemos, por tanto, a la dicotomía entre pensamiento

⁸⁵ Villa. *Op. cit.*, p. 164.

⁸⁶ En palabras de Villa: “Extraordinary thinking —for example, the thinking of Plato or Heidegger— bespeaks an ascetic form of *worldlessness*. And worldlessness, as Arendt reminds us, “is always a form of barbarism”. Arendt turns to the figure of Socrates to find a way to make thinking worldly; to demonstrate how the capacity for thought is, in fact, crucial for both conscience and the activity of judgment”. *Idem*.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 157.

y acción, al filósofo y al ciudadano. El mundo de hoy es ciudadano, ¿quiere decir Strauss que debería ser filósofo?

Este fenómeno se conocía en el mundo clásico como la tensión entre la *physis* y el *nomos*, la naturaleza y la convención, y a partir de Arendt se traduce en una forma mucho más poética: el deseo del ciudadano de inmortalidad mundana y la experiencia de lo eterno del filósofo. La primera se consigue con palabras y hechos; la segunda, sólo alejándose de lo humano y lo plural⁸⁸.

Strauss plantea la disciplina de la Filosofía Política desde el punto de vista platónico, es decir, parte de la distinción básica entre conocimiento y opinión. Si la Filosofía es, para Strauss, una búsqueda del conocimiento universal, del todo, la Filosofía Política es una rama de la Filosofía que nació con la figura de Sócrates.

Así pues, el filósofo político está en una posición privilegiada respecto del ciudadano, de acuerdo con Strauss, puesto que es aquel que puede alejarse de lo aparente y escabullirse de la circunstancia y la política entendida como estrategia gubernamental, con tal de solucionar aquellas controversias de importancia permanente⁸⁹. Precisamente, aquello que en términos de Arendt calificaríamos de *antipolítico*, por precisar aquella soledad (en definitiva, alejamiento según Strauss) y marginación del presente y lo social. Es por esto mismo que Strauss se refiere al filósofo político como aquel especialmente privilegiado y habilitado para dirigirse a lo que él llamará *esencialmente controvertido*⁹⁰. Cabe recordar ante esta postura de Strauss, que Arendt recupera la figura de Tales de Mileto como caracterización irónica sobre el

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ Strauss. *Op. cit.*, p. 83.

⁹⁰ Lo “esencialmente controvertido” para Strauss es aquello que radica en el núcleo y debe poderse comprender desde una perspectiva del *todo*, y no de las partes por separado: “meaning of the common good in a comprehensive, rather than partial or partisan, fashion”. Villa. *Op. cit.*, p. 159. El político es limitado por el “here and now”, y es parte del presente — el filósofo puede distanciarse y ver la “big picture”, el *todo*, sin formar parte, debido a esa distancia que Arendt critica.

filósofo, que, contemplando las estrellas, cayó al pozo, mientras la campesina se reía de él.

Esta capacidad del filósofo político de evadirse de la circunstancia presente es lo que fundamenta la postura de Strauss, favorable al filósofo, puesto que defiende una vuelta al pasado clásico para recuperar una Filosofía Política que presente soluciones. Según Strauss, las corrientes de pensamiento como el positivismo y el historicismo niegan la salida de la caverna, esto es, niegan la posibilidad de una verdad a la que el filósofo pueda acceder, de modo que Strauss busca la vuelta a la Antigüedad Clásica en la disciplina de la Filosofía Política para dar respuestas a un momento histórico caracterizado por un pensamiento que no las proporciona⁹¹. Es en este sentido que hay que comprender el ascenso de la opinión a la verdad o a lo natural que describe Strauss, es decir, que en pleno siglo XX había que volver a la naturalidad con la que los griegos contemplaban conceptos como lo eterno — en términos de Villa: Strauss elevaba la Filosofía clásica en su ambición tradicional de observar las cosas como *sub specie aeternitatis*, es decir, elevándose de la convención⁹² a la naturaleza⁹³. Y esto, insiste Villa, no es signo de nostalgia hacia la Antigüedad, sino más bien un acto de rebelión consciente contra el espíritu de los tiempos por parte de Strauss⁹⁴.

Strauss responde contundentemente a las ideas de Heidegger⁹⁵, seguidas en este caso por Arendt: la recuperación del pensamiento clásico puede suponer precisamente la recuperación de la utilidad (e incluso más allá, la necesidad) del filósofo, así como la recuperación del horizonte de valores. En palabras de Villa: la Antigüedad clásica nos

⁹¹ *Idem*.

⁹² Lo artificial, construido, humano. Por extensión, la opinión.

⁹³ Strauss lo hace para superar “el fin de la Filosofía” tal y como lo diagnosticaron Weber y Heidegger (en principio lo teorizaron Derrida y Rorty, pero Strauss entiende que Weber y Heidegger lo anticiparon). *Ibidem*, p. 159.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 160.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 161. El historicismo heideggeriano niega la permanencia de los problemas fundamentales, y en consecuencia no tiene sentido un retorno a las nociones clásicas. Por ello Strauss defiende fervientemente el retorno a las cosas mismas, en el sentido más clásico de la Filosofía, para superar el pensamiento heideggeriano.

devuelve a las cosas mismas, a la cueva, al mundo del entendimiento común de las cosas políticas, como prelude necesario para la ascensión a la verdad⁹⁶.

3.2.2. *Ronald Beiner*

Beiner afirma que Arendt parte de la base que la jerarquía establecida entre *vita contemplativa* y *vita activa* es un error, el cual atribuye a Platón. La autora rechaza completamente la propuesta platónica de jerarquía entre ambas vidas: ni la contemplativa es categóricamente superior a la activa, ni ésta última debe ser juzgada por las medidas marcadas por la primera. Una vez erradicada la relación jerárquica, ambas se encuentran al mismo nivel, pero Arendt sigue inclinándose hacia el ciudadano. ¿Por qué? Beiner argumenta que es Kant quien facilita que Arendt se posicione definitivamente a favor del ciudadano, pues es quien definitivamente elimina el estándar que supone la vida contemplativa como medida de la existencia humana, y por tanto permite a Arendt superar la jerarquía entre pensamiento y acción⁹⁷. Al entender de Arendt, esto implica la recuperación del ciudadano ordinario de su dignidad perdida.

Arendt y Strauss son antihistoricistas, en el sentido de que consideran que ciertas nociones son variables dependiendo de qué sociedad las analiza. Sin embargo, se podría decir que ambos son profundamente historicistas en términos hegelianos⁹⁸: es posible que dichas nociones no sean variables sino permanentes, y que la humanidad las vaya descubriendo a través de la historia:

“The weak version [of historicism] is that we can only come to an understanding of, or obtain access to, what is good, desirable, true, on the basis of a wealth of historical experience (as Hegel, for instance, affirmed), so that while the moral truth is a matter of discovery rather than invention,

⁹⁶ Esto es, reelaborar el itinerario desde el principio, para lograr la salida de la cueva.

⁹⁷ Beiner. *Op. cit.*, p. 238.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 241.

the content of this truth is historically disclosed, perhaps in a fashion that is never-ending, never definitively in our possession”⁹⁹.

De acuerdo con Beiner, la elección de Arendt de Kant por encima de Platón no tiene tanto que ver con la elección de un tipo u otro de historicismo:

“What is actually involved in the political-philosophical contention between Plato and Kant is not the commitment to a transhistorical truth versus a relativistic affirmation of the prejudices of modernity, but rather, the question, “Where does truth lie?” Who has got it right? The choice is not between modern historicism and the transhistorical standards of the ancients, but between two competing accounts, egalitarian and antiegalitarian, of what is transhistorically true”¹⁰⁰.

En cuanto a otro de los ejes importantes de la teoría política, la igualdad, Beiner recoge lo siguiente sobre Arendt:

“One of the leading concepts that Arendt attempts to extrapolate from ancient political experience is the notion of isonomy, political equity, which she interprets in contradistinction to the *natural* equality asserted by the tradition of modern political philosophy (Hobbes, Locke, Rousseau). [...] isonomy does not depend on any claims about the natural equality of individuals; it is, rather, a conventional or constructed equality contrived specifically for the purpose of enjoying political freedom *in the company of one’s peers* — which for Arendt is the only authentic meaning political freedom can have”¹⁰¹.

Hablamos, pues, de una igualdad *construida, de discurso*, ante una igualdad *de hecho*. La isonomía y la igualdad se relacionan de forma análoga en que lo hacen los

⁹⁹ *Idem*.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 243.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 249.

dos tipos de verdad que defiende Arendt. Y es por ello que es necesaria la polis, para igualar a los hombres, que no lo son por naturaleza:

“Precisely because men are *not* by nature equal, they “need an artificial institution, the polis, which by virtue of its *nomos* would make them equal. Equality existed only in this specifically political realm, where men met one another as citizens and not as private persons... The equality of the Greek polis, its isonomy, was an attribute of the polis and not of men, who received their equality by virtue of citizenship, not by virtue of birth”.¹⁰²

Así, y a la luz de esta isonomía ideal, no es sorprendente que Arendt considere el juicio popular como la experiencia política por excelencia en el mundo contemporáneo: personas de distintas procedencias, estilos de vida y preferencias, se unen en un juicio simplemente por su virtud, y comparten mesa y responsabilidad social¹⁰³.

Beiner hace también referencia al “clasicismo” arendtiano: considera que la autora tiene poca confianza en la reflexión que ella realiza sobre el pasado, por sí misma, con tal de disolver las complicaciones del presente. Si bien sus textos teóricos se inspiran en el pasado, Arendt no asume en ningún momento que son la salida a los problemas prácticos de la sociedad contemporánea¹⁰⁴.

Tanto Strauss como Arendt son etiquetados de nostálgicos porque coinciden en la creencia de una crisis de la modernidad. Sin embargo, lo que caracteriza la crisis para Strauss es una transformación intelectual, debido a su afinidad con los pensamientos de Nietzsche y Heidegger. Strauss atribuye el momento de la catástrofe a Maquiavelo, mientras que Arendt lo relaciona con Platón. *La vita contemplativa* no es el centro de la existencia humana desde Maquiavelo, según Strauss.

Strauss opina que la crisis de la modernidad en Occidente es una crisis práctica, resultado de una crisis intelectual, o un conjunto de crisis intelectuales que se han dado

¹⁰² *Idem.*

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ *Idem.*

a lo largo del desarrollo de la filosofía política. La idea es que lo que es decisivo en la moral de cualquier sociedad es una especie de filosofía o teología pública y explícita que articula las opiniones, hábitos y posturas de la ciudadanía. Sin el apoyo de esta estructura aparentemente intangible, este *ethos*, la espiritualidad o moralidad de la ciudadanía cae por su propio peso. Es de esta forma que Strauss atribuye la crisis práctica a la caída del esqueleto intelectual o moral¹⁰⁵:

“Therefore, the ultimate source of the moral and political deficiencies of the American republic, for instance, are attributable not to the contingent failings of its statesmen or its citizens, or the nature of its social and economical institutions, but, more profoundly, to the character of the philosophy relied upon by its original founders”¹⁰⁶.

Partiendo de la idea anterior, el conflicto vuelve a recaer en la relación entre filósofo y ciudadanía en el contexto histórico que elijamos. De acuerdo con la filosofía clásica, según Strauss, la premisa básica es la desigualdad natural e inherente entre el ciudadano y el filósofo, de modo que se plantea la aristocracia (en el sentido de la gobernanza de los mejor preparados) como sistema político ideal. La diferencia, otra vez, entre ciudadano y filósofo, es que el primero no ha salido de la cueva platónica, mientras que el segundo, sí.

Lo que de verdad preocupa a Strauss es la validación atemporal de la jerarquía natural de la relación entre filosofía y política, así como la consecuencia natural de ésta, es decir, la diferencia cualitativa entre las personas que conforman una sociedad (lo que es, por definición, profundamente antidemocrático):

¹⁰⁵ Lo que en cierto modo coincide con la “Muerte de Dios” en Hannah Arendt.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 244. Strauss está unificando en este párrafo deficiencias morales y políticas, es decir, que entiende que una deficiencia moral es causa de una política. Vemos, una vez más, cómo se refleja la dicotomía humana a nivel individual en el plano exterior, social, impactando así en el sistema político: “Si el artífice de las leyes cretenses, o de cualquiera otras leyes, no es un dios, el origen de las leyes tiene que estar en los seres humanos, en el legislador humano. Existen varios tipos de legisladores: el legislador posee un carácter diferente en una democracia, en una oligarquía o en una monarquía”. Strauss. *Op. cit.*, p. 118.

“It says not just that men of leisure [...] are politically superior to men and women who must work to feed themselves and their families, but that philosophers, possess an intrinsic claim to political knowledge that surpasses that of artists, novelists, lawyers, diplomats, journalists, and even professional politicians. Now it is, to say the least, not entirely obvious why the “natural inequality in the possession of intellectual gifts” should have the crucial political importance that Strauss attributes to the classical political philosophers. As we all know, one may possess the most stupendous intellectual gifts, or even be the greatest thinker of one’s epoch, and yet, for all that, be utterly stupid politically. This is certainly one of the lessons that Arendt drew from the experience of 1933”.¹⁰⁷

Estamos hablando de cualidades de personas diferentes — el problema de la igualdad cualitativa es abordado de forma directa por Strauss. La filosofía clásica ya abogaba por tres categorías de ciudadanía: el filósofo, el *gentleman* y el vulgo. El gobierno ideal sería el del filósofo, pero a nivel práctico es imposible¹⁰⁸. Así, otorgaban la ostentación del poder al *gentleman*, ciudadano procedente del vulgo, pero con cualidades políticas relativas a la virtud que le asemejaban al filósofo.

Pero el problema más notable, en relación con la postura de Strauss ante la igualdad, es la consiguiente negación de la existencia de una moral universal: a distintas clases de personas, distintas moralidades. Strauss, en este aspecto, se acerca a Nietzsche y se aleja de Kant: existen moralidades, en plural, cada una vinculante a un determinado tipo de alma¹⁰⁹. Se trata de una negación en rotundo del Imperativo Categórico Kantiano, en definitiva. ¿Cuál es el papel de la moral en el trabajo del filósofo como líder, entonces? Cabe recordar que Strauss atribuye el origen del conflicto entre Filosofía y Política a Maquiavelo; sin embargo, recoge su pensamiento al afirmar que el

¹⁰⁷ Beiner. *Op. cit.*, p. 245.

¹⁰⁸ Es imposible comprobar si efectivamente se está mejor preparado que otros para gobernar; además de ser muy injusto, pues no otorga de entrada a todos las mismas oportunidades o posibilidades de gobernar.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 248.

filósofo emplea la moralidad por razones instrumentales, y no porque ésta sea vinculante a nivel universal¹¹⁰.

En cuanto a la postura de Arendt ante la relación entre política y moral, Beiner lo explicita de la forma siguiente:

“Kant’s view is that all rational beings (of which human beings are the most familiar subset) have in principle equal access to apprehension of the moral law, and because all other facets of human experience are infinitely paltry in relation to the grandeur of the moral law, human beings *really are* equal in the most fundamental respect. This is not what Arendt says. What she says, roughly, is that the experience of isonomy contributes so powerfully to the prospect of human dignity that human beings ought to cancel out their various inborn inequalities through the artificial equality offered by political citizenship. This seems to concede a very substantial discrepancy between Arendt’s argument and Kant’s argument. However, the two positions are not as straightforwardly contradictory as they may appear”¹¹¹.

¹¹⁰ *Idem*.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 250.

3.3. Comparativa: Hannah Arendt y Leo Strauss

Arendt y Strauss presentan elementos comunes, y por tanto es plausible que un diálogo podría haberse establecido entre ambos: son intelectuales judíos alemanes en la época de la República de Weimar, discípulos de Heidegger, refugiados del régimen nazi y exiliados en Estados Unidos por esta razón. John Gunnell, profesor albanés, establece que Arendt y Strauss conviven bajo un mismo paradigma intelectual¹¹². La tradición europea u occidental (*great tradition of Western political thought*), en cuanto a ideas y filosofía, nace con Sócrates — más concretamente, con la figuración platónica de este — y entra en crisis con las ideas de Marx y Nietzsche. Ronald Beiner plantea el mismo paradigma e incluso va más allá: afirma que llegaron a coincidir afiliándose a distintas instituciones, como la New School for Social Research y la Universidad de Chicago, e incluso impartieron docencia en una misma universidad en la década de los 60¹¹³.

Sin embargo, y a pesar de todas estas coincidencias, Villa presenta algunos matices en que se distinguen o alejan, en especial en relación con la percepción que los dos filósofos tienen sobre la forma de detectar el problema. Frente a la quizá típica afirmación de que la vida contemplativa es la verdadera vida política, encontraríamos el rechazo de Arendt, y la confirmación de Strauss. Arendt, en este sentido, separa esferas (es decir, el pensamiento político de la acción política); mientras que Strauss los mantiene unidos, inseparables, precisamente a causa de la moral, de la que ni la Política ni la Filosofía pueden desvincularse.

Las diferencias entre ambas figuras marcan, por tanto, a qué correspondería, para cada uno, un escenario de sana política. En el caso de Arendt, la autora identifica una política sana o adecuada como un debate abierto e interminable, a imagen y semejanza del ágora griega socrática. Para Strauss, por contra, lo más adecuado sería un sistema que preservara el orden y la libertad, con tal de proteger en último término la disciplina

¹¹² Villa. *Op. cit.*, p. 147.

¹¹³ Beiner. *Op. cit.*, p. 258.

filosófica¹¹⁴. De esta manera, Strauss busca dominar las pasiones a través de las virtudes (a cada tipo de alma, una virtud distinta, y por tanto una moral distinta), posicionándose mucho más a favor de una política platónica o aristotélica que Arendt, en este sentido.

Ante el conflicto entre las disciplinas política y filosófica, se produce el gran cisma entre ambos: Arendt se posiciona a favor del ciudadano, puesto que considera que el filósofo trabaja con *elementos invisibles* y en solitario, de modo que identifica a la disciplina como natural e inherentemente hostil a la política (y a la pluralidad humana por extensión, de modo que la Filosofía se convierte en antipolítica). Y Strauss, que identifica el mismo problema y localiza su origen en la naturaleza dividida del hombre, que es pensamiento y es acción al mismo tiempo, se posiciona a favor del filósofo, esto es, a favor de la filosofía política, con tal de salvar a la política de la distorsión filosófica y para preservar la mera posibilidad de una filosofía política¹¹⁵.

“The final choice they present us is not between a Socratic form of citizenship and a philosophical (skeptical or chastened) view of politics but rather between the wordliness of the *bios politikos* and the contemplative stance of the *bios teoretikos*. In the end, Arendt urges us to become manly citizens, whereas Strauss would seduce us to philosophy”¹¹⁶.

El conflicto, por tanto, traducido a la pluralidad de una población o sociedad, e incluso a un Estado, escala a dos posibilidades de sistemas políticos: el republicanismo cívico, o el elitismo filosófico¹¹⁷.

¹¹⁴ Villa. *Op. cit.*, p. 148. En palabras de Strauss: “Sócrates prefirió sacrificar su vida para salvar la filosofía en Atenas antes que salvar su vida para introducir la filosofía en Creta. Si el peligro para el porvenir de la filosofía en Atenas hubiese sido menor, es posible que hubiese elegido huir a Creta. Su elección consistió en una elección política del más alto nivel. No consistió en el simple sometimiento de su caso a una regla básica, universal e inmutable”. Strauss. *Op. cit.*, p. 117-118.

¹¹⁵ Villa. *Op. cit.*, p. 148.

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 165.

¹¹⁷ Entendiendo por republicanismo cívico el sistema político en que el ciudadano gobernaría activamente; y por elitismo filosófico, aquél en que se dé una estructura jerárquica bajo el gobierno del filósofo.

La autora define un nuevo concepto, partiendo de estos dos sistemas que presenta [republicanismo cívico o elitismo filosófico]. Se trata de la ciudadanía enajenada¹¹⁸. A pesar de las posturas de Arendt y Strauss, ambos contribuyen a realizar una crítica a la democracia y al sistema establecido, y en especial a esta ciudadanía enajenada, que Villa desarrolla en las conclusiones de su artículo.

La Filosofía y la Política como disciplinas, y sus relaciones, son una temática ambigua en Arendt, y los autores que la trabajan (Margaret Canovan, Dana Villa entre ellos) están de acuerdo en esto. No hay consenso académico sobre lo que pudo generar en el origen la separación de estas dos disciplinas. Las potenciales respuestas más discutidas son dos: la muerte de Sócrates y posterior intervención del pensamiento platónico, y la posibilidad de que la separación fuera inherente y necesaria por las diferencias esenciales entre pensamiento y acción.

Para Arendt, el filósofo se aleja de las cuestiones más humanas, percederas, preocupándose de aquello eterno¹¹⁹. Strauss, en cambio, continúa con el mito de la caverna para explicar cómo debe ser el proyecto filosófico: es preciso pasar de la convención o la ley positiva a lo natural, trayecto que se desarrolla en forma ascendente. En términos de Villa: la propuesta de Strauss pretende precisamente trascender el reino de lo plural y las opiniones opuestas, para moverse a través del diálogo socrático a un punto alejado de lo aparente para un ciudadano (esto es, su opinión), y en el que

¹¹⁸ Cfr. Villa. En palabras de Strauss: “el erudito académico [scholarly student] en las cosas políticas tratará de ir más allá, exponiendo públicamente los resultados de sus investigaciones sin ocultación ni partidismo algunos: desempeñará el papel del ciudadano instruido y patriota que no actúa movido por intereses personales. O, expresado en otros términos, la búsqueda erudita del conocimiento político está esencialmente alentada por un impulso moral: el amor a la verdad”. Strauss. *Op. cit.*, p. 88.

¹¹⁹ En mi opinión, la tarea más humana posible: la diferencia entre animal y hombre puede que radique en este punto, esto es, en la posibilidad de reflexionar sobre aspectos ajenos a la propia supervivencia inmediata (la filosofía, por tanto). El ser humano, además de ser racional, es espiritual, en el sentido de que se plantea lo que hay más allá de su propia existencia. Quizá por esto mismo la caracterización irónica del filósofo haga referencia a este aspecto y no a otro: puede que sea ésta la vertiente más *humana* del hombre, la que le distingue de todos los demás seres.

converjan muchos pareceres de distintos ciudadanos¹²⁰. Es decir, un ascenso, en términos de Strauss, de la opinión al conocimiento, o la verdad. Strauss, por tanto, se posiciona a favor de la jerarquía platónica, superando la dicotomía en la que se atora Arendt.

En este sentido, Strauss estaría a favor del diálogo socrático, igual que Arendt, pero por motivos distintos. Este diálogo, en tanto que procedimiento de búsqueda y descubrimiento, contribuye a acercarse a la verdad, a la ascensión. Para Strauss el diálogo socrático es una inducción, ya que de muchas opiniones (cada una con parte de verdad en ella) se llega a la verdad, que es una. Para Arendt, que se posiciona más cercana al ciudadano, el proyecto filosófico de Sócrates pretende mejorar todas y cada una de las opiniones, fundándolas en conocimiento y reflexión, para evitar la canalización de la irreflexión en el espíritu agonal ateniense que, como ya se ha dicho, daba nefastos resultados. Para Arendt, en este sentido, la verdad no es el fin último del diálogo socrático.

Así, la divergencia última entre Arendt y Strauss se hace evidente: si Arendt entiende la Muerte de Dios como la imposibilidad de la humanidad de volver a pensar sobre lo último, lo esencial y lo natural, por haberse salido de la escala, para Strauss significa que la única posibilidad que le queda al ser humano es la vuelta a los clásicos, a las esencias y a aquello que nos permita salir de la caverna¹²¹.

“En todas las épocas posteriores [a la Época Clásica], el estudio de lo político por parte de los filósofos estuvo mediado por una tradición de filosofía política que actuaba como una pantalla entre el filósofo y las cosas políticas, independientemente de que el filósofo en cuestión siguiera o rechazara esa tradición. Esto explica que los filósofos clásicos viesan las cosas políticas con una frescura y una franqueza que jamás han sido igualadas. [...] Pero esto se debía precisamente al hecho de que su mirada iba mucho más lejos, en ese sentido, que la de los ciudadanos ilustrados y

¹²⁰ Villa. *Op. cit.*, p. 157-158.

¹²¹ *Ibidem*, p. 157.

los hombres políticos. No observaban los asuntos políticos desde afuera, como meros espectadores de la vida política. [...]. De aquí que su filosofía política sea omnicomprendiva; [...]"¹²².

“Dudar del carácter sagrado de lo ancestral significa apelar a lo natural frente a lo ancestral. Significa trascender todas las tradiciones humanas, más aún, toda dimensión meramente humana. Significa aprender a despreciar lo humano como algo inferior, o para el caso, significa salir de la caverna. Pero al salir de la caverna se pierde de vista la ciudad, la esfera política en su totalidad. Si el filósofo está dispuesto a hacerse cargo de la dirección política, debe regresar a la caverna: debe retornar desde la luz del sol hasta el mundo de las sombras; su percepción debe ser oscurecida; su mente debe pasar por un período de ofuscación”¹²³.

Villa es sumamente clara en este punto: es la respuesta de Arendt y Strauss ante la provocación de Heidegger lo que les distancia definitivamente¹²⁴. Para Arendt, la propuesta de Strauss no es otra cosa que una recuperación de estándares absolutos que recuerda a la peor interpretación platónica posible, esto es, a una imposición autoritaria de valores. Sin embargo, Strauss cuestiona directamente a Arendt: ¿y si la escala de los absolutos no incluyera la medición de conductas humanas? Entonces, el reino de la actuación humana es libre de estos estándares, y la escala de medición, es decir, la Teoría de las Ideas de Platón, no ha caído con la Muerte de Dios, y puede ser recuperada, como plantea Strauss, para devolver el horizonte de sentido y valores a la humanidad del siglo XX.

La metáfora educacional que usa Platón en *La República*, en el sentido de que el filósofo ordena (el maestro enseña) y los súbditos obedecen y ejecutan (los alumnos obedecen también) es profundamente criticada por Arendt, que la califica de autoritaria

¹²² Strauss. *Op. cit.*, 108-109.

¹²³ *Ibidem*, p. 115.

¹²⁴ Villa. *Op. cit.*, p. 161.

e incluso antipolítica¹²⁵. Sin embargo, esta misma metáfora se halla en el centro de la Filosofía Política de Strauss y éste escapa de la crítica de Arendt con simplicidad. Sócrates es un profesor, y no un ciudadano-filósofo, y además es un profesor que sabe cuál es la primera lección política: a cada uno es preciso dirigirse a él de forma distinta. Aclara Villa: la sabiduría filosófica contribuye a la educación del caballero en la virtud, y el caballero, a su vez, ayudará a sostener una virtud cívica adecuada al *hoi polloi*¹²⁶.

Para sostener esto, Strauss debe insistir en la cualidad inherentemente superior del filósofo respecto de la del caballero¹²⁷. La virtud del caballero es de un orden diferente a la del mero ciudadano, es decir, que Strauss pretende advertir de las grandes diferencias en términos de cualidad que puede haber en una ciudad. Esto le sirve para explicar por qué un mero ciudadano no puede llegar a las conclusiones a las que puede llegar un filósofo, de modo que lo protege ante las posturas de Arendt y Heidegger. Sin embargo, Villa se posiciona con los dos últimos y acusa a Strauss, precisamente, de autoritario, justo como lo hace Arendt: el hecho de que posicione al filósofo en privilegio frente al resto de la ciudad, y en especial en aspectos políticos, lo convierte en culpable de defender un sistema autocrático, ya que con esta diferencia de cualidad entre el ciudadano, el caballero y el filósofo, Strauss está negando rotundamente la igualdad inherente a todo conciudadano.

De todos modos, Villa plantea que hay un aspecto profundamente escéptico en Strauss, frente a su posicionamiento claramente platónico. Es una vertiente de Strauss que argumenta que no existe la posibilidad de ascender de opinión a verdad, que insiste en que el conocimiento humano es únicamente la certeza de ignorancia¹²⁸. Este carácter escéptico de Strauss nos muestra cómo la filosofía no necesariamente será siempre una fuente de fundamentalismo, sino que puede (y debe) ser empleada como herramienta para cuestionar todas las formas posibles de autoridad. Este Strauss, según afirma Villa,

¹²⁵ *Ibidem*, p. 162.

¹²⁶ Expresión griega que hace referencia al pueblo; con el tiempo, ha adquirido una connotación negativa, y alude a “la plebe”, “la clase trabajadora” o “la masa”.

¹²⁷ Villa. *Op. cit.*, p. 162.

¹²⁸ *Idem*.

es profundamente anti-dogmático, anti-moralista y anti todo aquél que se considere en posesión de una verdad. Este tipo de certezas se consideran idealismo político, según Strauss, y son movimientos que intentan emplear la teoría como base para la práctica política y la transformación social.

En definitiva, Strauss acaba coincidiendo con Arendt en la necesidad de recuperar el juicio crítico y aniquilar el pensamiento ideológico o idealista. El juicio, ambos afirman, se ha convertido en algo automático, el pensamiento y el criterio se han vaciado de contenido de algún modo. Las tradiciones, normas y costumbres se aplican irreflexivamente, por inercia; lo mismo podría suceder con sistemas políticos — y sucede. Arendt y Strauss reclaman la recuperación de la autonomía del pensamiento para evitar graves consecuencias.

Ninguno de los dos autores observa ninguna ventaja en cultivar relaciones por parte de los individuos con regímenes morales estrictos ni patriotismo irreflexivo¹²⁹. La reflexión, desde el punto de vista de cualquiera de los dos autores, es por tanto esencial para la liberación del *buen* juicio. Sin embargo, el diálogo socrático, el juicio socrático, no es fértil — no contribuye a llegar a conclusiones definitivas, sino que disuelve las bases ya establecidas. La diferencia esencial entre Strauss y Arendt en este punto, según Villa, son las actitudes que toman ante las implicaciones políticas de tal pensamiento (el socrático) en la esfera pública: para Arendt, las consecuencias nihilistas serán compensadas por el valor del “pararse a pensar”, por el valor de la reflexión en sí misma. Para Strauss, el peligro se encuentra en la vulnerabilidad e influenciabilidad de aquellos individuos que no presenten tanta fortaleza o determinación en su opinión en el ámbito del ágora, esto es, en la esfera pública. Se trata de un efecto, a los ojos de Strauss, corruptor, de los ciudadanos insuficientemente virtuosos como para superar la desorientación socrática.

De esta forma, Villa razona que Arendt encuentra en el pensamiento socrático la forma de hacer cualquier tipo de pensamiento de carácter filosófico *terrenal*, es decir, busca incluir en todo ciudadano la cualidad de *pensante* o *reflexivo* para que sea

¹²⁹ *Ibidem*, p. 163.

virtuoso. Strauss, por contra, niega que la filosofía deba estar al servicio de la política de esta forma — considera, según Villa, que el filósofo debe preocuparse por la política únicamente con tal de que ésta última no extinga a la primera hacia formas semejantes a la propaganda o ideología. Puesto que para Strauss la política debe emanar de algo trascendental, como la filosofía, la defensa puramente ciudadana de Arendt no le parece la forma correcta de acercarse a la felicidad (que ambos consideran el fin último del hecho de la asociación política)¹³⁰.

Villa asocia, por tanto, la felicidad como fin último del hecho político. Partiendo de esta base, Villa afirma que para Arendt, la existencia humana se redime a través de hechos y palabras (política, acción); y para Strauss, con el *entendimiento del entendimiento*, esto es, filosofía y reflexión. La terrenalidad y el apego a lo físico de Arendt se traducen, en Strauss, en un amor a lo terrenal sólo en la medida en que permite el ascenso a lo trascendente.

Al fin y al cabo, ambos buscan una reconciliación entre el mundo (los hechos) y la condición humana tras lo sucedido en Auschwitz, y encuentran consuelo en polos opuestos. No se trata, en definitiva, como concluye Villa, de una defensa de una perspectiva política o filosófica de la ciudadanía ideal; sino de un debate abierto acerca de la *bios politikos* y la *bios theoretikos*¹³¹. La cuestión filosófica tras todo esto no pretende una respuesta, un planteamiento político que actúe como panacea a los males del siglo XX (en especial a los autoritarismos) — tanto Arendt como Strauss quieren dar un toque de atención a la humanidad, actuando sobre el ciudadano de la misma manera que Sócrates lo hacía con sus ciudadanos: paralizándolos, y obligándoles no necesariamente a encontrar una respuesta a todo, pero sí a reflexionar sobre ello. Este es el concepto que Villa denominará la ciudadanía filosófica o alienada — un determinado número de ciudadanos puede (y porque puede y los demás no, tiene obligación moral de desarrollarlo y hacerlo) asumir este papel socrático en la sociedad, adquiriendo un valor político superior al de los demás conciudadanos y constituyendo una minoría necesaria.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 164.

¹³¹ *Ibidem*, p. 167.

Arendt y Strauss coinciden en la delimitación de este tipo de ciudadanía, en todas sus características según Villa. En conclusión, son los ciudadanos con capacidad representativa, los ideales y mejor preparados para la política.

En cuanto a la comparativa que realiza Beiner, cabe destacar dos aspectos fundamentales: el primero, que Arendt y Strauss no son para él autores con perspectivas complementarias, sino que se trata de intelectuales confrontados, es decir, cuyas perspectivas son, en cierta forma, excluyentes¹³². Cabe también decir, en segundo lugar, que es la tesis de Beiner la que introduce como factores para articular la comparativa el origen de la crisis de la modernidad y el problema de la verdad, en cada uno de los pensadores.

Al entender de Beiner, se trata de dos autores opuestos en tanto que Strauss defiende fervientemente la caracterización de la doctrina política clásica, mientras que Arendt es absolutamente contraria a ella. Beiner matiza que, a pesar de que Arendt se ha interpretado tradicionalmente como de tendencia aristotélica, la autora no pierde ocasión para realizar críticas a Platón y Aristóteles, y precisamente por las perspectivas que Strauss les atribuye y las cuales alaba. Arendt, en definitiva, está rechazando la doctrina política platónica y aristotélica, de acuerdo con la cual debería gobernar el filósofo por encima del ciudadano¹³³.

Otro punto importante para Beiner es el lugar del filósofo y la postura de Arendt y Strauss al respecto. Se trata, en el fondo, de la cuestión de la jerarquía entre ciudadano y filósofo una vez más: ¿cuál es el lugar del filósofo en relación con los demás? De acuerdo con Strauss, el filósofo se encuentra en una especie de burbuja, un mundo propio, en el que desarrollar su pensamiento con un cierto distanciamiento del “mundanal ruido”, en este sentido. Cabe recordar la cuestión de la igualdad en Strauss, quien considera que el alma del filósofo es cualitativamente superior a aquella del

¹³² Para Villa, no lo son en absoluto: “I would suggest that we work very hard to resist reading Arendt and Strauss in these restrictive and mutually exclusive terms. Rather than view their partisanship for politics or philosophy as expressions of an “eternal” or necessary conflict, we should try to focus on the critical motivation behind their work”. *Ibidem*, p. 165.

¹³³ Beiner. *Op. cit.*, p. 247.

ciudadano, premisa básica de la que parte la afirmación anterior. Contrariamente, Arendt entiende que el objetivo de la Filosofía Política es, en esencia, transformar este lugar del filósofo, con la finalidad de introducirlo en el ámbito ciudadano. Ambas posturas parten de un fragmento de Pascal que, curiosamente, Strauss y Arendt citaron en su obra, a pesar de que lo entendieron de forma totalmente opuesta¹³⁴.

Finalmente, Beiner destaca cómo ambos autores volvieron la vista a la experiencia política de la Antigüedad para facilitar la articulación de sus preocupaciones y miedos en relación con las experiencias políticas que vivieron en el siglo XX, a lo que añade: “it seems hardly necessary to add that one does not require nostalgia about earlier societies in order for one to have rational grounds for such disquiet concerning modernity”¹³⁵. Beiner, por tanto, no considera que ninguno de los dos pretenda un retorno a la Antigüedad en materia política, ni realizar una simple comparativa, sino que este ejercicio es un pretexto para Arendt y Strauss con tal de ahondar en su contexto históricopolítico, empleando la experiencia política de la Antigüedad como contrapunto.

En cuanto al historicismo, Beiner considera que son ambos antihistoricistas. Pero Arendt se inclina un poco más hacia el historicismo en el sentido de que entiende que si separamos radicalmente el pensamiento de la experiencia, únicamente obtendremos reflexiones abstractas que no serán de ninguna utilidad ni valor¹³⁶. No es capaz de desvincularse del todo de la experiencia y, por tanto, busca siempre más puntos de conexión con la Historia y la factualidad que Strauss. Villa, por su lado, también considera que ambos son antihistoricistas en tanto que ambos consideran que ciertas nociones sí varían en función de la sociedad que las analice.

Beiner no entiende a las dos figuras como complementarias, sino como a confrontación intelectual, a pesar de que ninguno de los dos afirmó haber leído siquiera al otro. En mi opinión, la relación que se establece entre ambos es claramente de carácter complementario pero, ¿por qué no se citaron el uno al otro? Es posible que

¹³⁴ *Ibidem*, p. 248.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 251.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 242.

fuera del todo innecesario: estando de acuerdo en la definición del problema (a pesar de la diferencia que los aleja sobre el momento de nacimiento del conflicto) y la inclinación hacia el filósofo y el ciudadano, esos matices medios son simplemente propuestas, y no tiene ningún sentido entablar un diálogo del que no parece que vayan a sacar nada en claro. La cuestión es que en la conclusión, en la cuestión de fondo, podríamos decir, parecen estar de acuerdo, y sin embargo, por motivos completamente distintos. A pesar de defender dos figuras radicalmente opuestas en muchos sentidos, como son el ciudadano y el filósofo, como mejor predispuestos a gobernar, Arendt y Strauss coinciden en la necesidad de la separación entre Filosofía y Política en tanto que única medida posible para proteger al filósofo de la polis, o a la Filosofía de la Política: salvaguardar el pensamiento de la acción, con tal de preservar la posibilidad de una vida plena.

A modo de resumen, la comparativa de las perspectivas de Arendt y Strauss sobre el conflicto puede sintetizarse en el siguiente cuadro:

	HANNAH ARENDT	LEO STRAUSS
Origen del conflicto	PLATÓN	MAQUIAVELO
¿Filósofo o ciudadano?	CIUDADANO	FILÓSOFO
Concepto y causas de la Crisis de la Modernidad	Advenimiento de totalitarismos produce una crisis (inutilización de escalas de medida de conducta humana tradicionales).	Resultado de crisis intelectual(es) y la caída del esqueleto <i>moral</i> de la sociedad occidental europea.
Igualdad e isonomía	Isonomía. La polis crea una igualdad artificial para eliminar las desigualdades naturales.	Reconoce abiertamente la desigualdad de las almas.
Sistema político ideal en consecuencia	Republicanismo cívico (democrático). Ciudadanía activa.	Aristocracia (gobierno del Filósofo).
Moral (virtud) y política	La igualdad humana reside en el hecho de que todos podemos llegar a un mismo código moral.	A cada tipo de alma, su virtud particular. Filósofo, caballero y vulgo.
Rol social socrático	1) Sócrates obligaba a reflexionar a la ciudadanía. Canaliza los impulsos de protagonismo en el ágora. 2) Diálogo socrático es aporético, desestabiliza las bases y no conduce a la verdad. Distancia al ciudadano del régimen, y evita que éste sea cómplice.	1) Sócrates busca mejorar una a una las opiniones de la ciudadanía ateniense, para hacerlas ascender a la verdad. 2) El rol de Sócrates es imprescindible para la polis.
Historicismo	Antihistoricista	Antihistoricista

4. Conclusión

No es casualidad que la recuperación de figuras como Arendt y Strauss tenga lugar a finales del siglo XX o en la actualidad, principios del XXI. Tampoco lo es que estos dos pensadores, que vivieron a lo largo del siglo XX, volvieran la vista atrás para recuperar a otros pensadores como podrían ser Sócrates o Platón. En una sociedad profundamente ensimismada en el materialismo, lo superficial (o aparente) y el individualismo, es preciso reclamar reflexiones como las de estas figuras. Sus ideas son profundamente humanas, en el sentido de que son totalmente inherentes y connaturales a la noción de *persona*, y sin embargo, han sido olvidadas u obviadas por razones de todo tipo, entre las que destacan principalmente aquellas de carácter económico.

Es preciso luchar contra la irreflexión y el pensamiento débil que distingue a nuestra sociedad de aquellas de otros momentos de la Historia, y que Arendt llega a identificar como causa originaria de determinados males sociales. En la actualidad, no todo ciudadano de Estado democrático es plenamente consciente de lo que implican términos o nociones como democracia, verdad, qué es la política en sí misma y cuáles son sus orígenes y fines, los límites y objetivos del Estado y la responsabilidad social que el derecho a voto y otros derechos conllevan.

A todos estos efectos, y sin entrar aún en Arendt y Strauss en particular, es fundamental la recuperación de los clásicos al nivel que propone este Trabajo de Fin de Grado, esto es, una aproximación a las ideas fundamentales que todavía hoy son vigentes y de utilidad, ya que la cuestión del buen gobierno aún no ha sido resuelta. ¿Quién está mejor preparado para gobernar, el filósofo o el ciudadano? ¿Qué implica ser más cualificado para gobernar? ¿Existe tal cosa como una mejor predisposición a gobernar, o todos nos hallamos en pie de igualdad? Y a nivel disciplinar, ¿quién sirve a quién? ¿Es la Filosofía una herramienta para la Política, o al revés? ¿Hay, en definitiva, una jerarquía entre ambas? ¿O quizá sencillamente son esferas separadas, con funciones y finalidades esencialmente distintas?

Estas son algunas de las cuestiones que me surgían al iniciar este proyecto. Haber elegido a dos autores de la talla de Arendt y Strauss permite articular un discurso

no siempre sencillo, pero que aborda las cuestiones de fondo que aparecen en este trabajo. En realidad, ambos son profundamente antidemocráticos, aunque por motivos distintos. Quizá cabría remarcar que su reflexión y pensamiento, su obra en definitiva, son muy útiles para lograr una opinión pública libre que conforme una democracia sana, y seguramente ésta no era la intención ni de Arendt ni de Strauss pero, en mi opinión, es en esta clave que deberíamos recuperarlos e interpretarlos en la actualidad. Es en este mismo sentido que se han incluido en este Trabajo de Fin de Grado reflexiones sobre conceptos como la posverdad, la formación de la opinión pública libre, el papel u obligación del Estado de contribuir a ello y el rol de los medios de comunicación de masas: todos los factores son fundamentales para lograr que la Filosofía no quede en una simple teoría, infructífera. Esto denota, también, el carácter humanista y transversal del conflicto analizado, como se ha expuesto al inicio del Trabajo.

Además, se produce el claro paralelismo entre la necesidad que sintieron Arendt y Strauss de volver la mirada a la Antigüedad clásica en un momento histórico determinado, en que la esfera de la acción política estaba desarrollándose hacia lo desconocido, sin precedentes, y lo que está sucediendo ahora en Europa (en Occidente, por extensión), con el auge de la ultraderecha y el “retorno” de los discursos políticos de carácter populista. La vuelta a los clásicos no siempre es resultado de nostalgia, sino una búsqueda de un punto de partida para explicar un presente. Esto es lo que hacen ambos autores, y lo que están desarrollando los investigadores hoy a través de fórmulas mucho más técnicas (análisis del discurso político, propuestas psicoestéticas, estudios de mercado, etc.). La recuperación del conflicto de fondo que plantean Arendt y Strauss, que en definitiva busca resolver el núcleo de la naturaleza humana, ambivalente en esencia, es el factor común que presentan contextos históricos de crisis política y de valores. El hombre, en el momento en el que se desmenuzan y disuelven las bases de su pensamiento y conocimiento, siente la necesidad de volver a sí mismo, con tal de hacer introspección y rehacer el camino que le ha llevado a dicha crisis.

Como último apunte en referencia a los autores, me gustaría destacar la relación que se establece entre ambos a la hora de analizarlos, más allá de la

complementariedad o exclusividad que pueda darse entre sus posturas. En la bibliografía trabajada, parece que Strauss se plantea siempre como contrapunto a Arendt, en el sentido de que Strauss siempre se presenta *tras* Arendt, y constantemente haciendo referencia a ella. ¿Es esto porque Strauss presenta una perspectiva por sí misma insuficiente sobre el conflicto, y por tanto se hace preciso complementarlo con Arendt? ¿Por qué no es Arendt la considerada el contrapunto de Strauss? Además, resulta curioso cómo, reflexionando ambos sobre el mismo tema, y conviviendo además bajo un mismo paradigma político y filosófico, no se citaron el uno al otro. ¿Qué hace pensar, pues, que la reflexión de Strauss sólo puede darse a partir de la que realiza Arendt? Quizá lo interesante sería desarrollar cómo la postura de Arendt complementa a la de Strauss, o en qué medida la primera ayuda a perfilar mejor la segunda, para invertir el formato que se ha establecido hasta ahora y descubrir qué nuevas relaciones se pueden establecer entre ambos.

Así, e intentando responder a las preguntas planteadas en este Trabajo, no es posible afirmar, como conclusión, que ciudadano ni filósofo estén mejor preparados para gobernar; que exista una jerarquía entre las disciplinas filosófica y política, o que efectivamente sea más justo o mejor el republicanismo cívico en los términos de Arendt, o la aristocracia planteada en los términos de Strauss. Ambas perspectivas son fruto de los razonamientos, argumentos y reflexiones presentados aquí, y tampoco es posible afirmar que una postura es más óptima que la otra, pues habría que entrar a valorar subjetivamente, y elemento por elemento, como se ha visto en la comparativa.

A nivel personal, al empezar este Trabajo de Fin de Grado, mi opinión coincidía a grandes rasgos con Arendt, en el sentido de que postulaba la mirada a los clásicos como fuente para la solución de las problemáticas políticas del presente. Sin embargo, tras el análisis realizado y aquí expuesto, y una vez en contacto con las reflexiones y argumentos de Strauss, considero que me hallo más lejana que en el inicio con respecto a la postura de Arendt, pero tampoco demasiado cercana a la de Strauss. Ambos presentan en sus argumentos, en mi humilde opinión, puntos débiles que no deben ser obviados. En cuanto a Arendt, la filósofa prima la acción política por encima

de la verdad, y aunque apele en último término a la responsabilidad social del votante y a la ciudadanía activa, no es posible afirmar que *todos* los individuos de una sociedad vivirán de acuerdo a estos principios. Además, siempre existe la pregunta última: ¿en base a qué criterio se puede analizar el nivel de conciencia social de un ciudadano? ¿Cabría la posibilidad de permitir el voto a aquellos que demostrasen dicha conciencia, y prohibirlo o limitarlo a los que no? ¿No sería eso traicionar a la isonomía Arendt afirma que la polis proporciona?

Por otro lado, Strauss plantea una alternativa que responde al problema que aparece con la perspectiva arendtiana: el gobierno del filósofo, quien en principio está mejor preparado para gobernar, apoyado sobre el principio básico de desigualdad cualitativa de las almas. Y la crítica, en el fondo, no es muy distinta a la que hacemos a Arendt: ¿es posible evaluar el alma del filósofo, con tal de afirmar que efectivamente, está mejor preparado para gobernar? Si así fuera, otra vez, ¿en base a qué criterio? Y finalmente, incluso podríamos ir un paso más allá: ¿cómo probar que un filósofo es mejor que otro para gobernar? ¿Qué habría que valorar en cada uno de los aspirantes?

La cuestión del criterio, como se ha visto, es fundamental. El criterio de Arendt es distinto al de Strauss, razón por la cual defienden posturas distintas. La cuestión es si tales posturas son esencialmente excluyentes, u opuestas, como defiende Beiner, o de carácter más bien complementario, como entiende Villa. Parece que, tal como lo plantean tanto Strauss como Arendt, efectivamente son excluyentes. Sin embargo, la voluntad última implícita en este Trabajo de Fin de Grado es, en cierto modo, aproximarse a una posibilidad de reconciliación entre Filosofía y Política, acción y pensamiento, y ciudadano y filósofo. La única posibilidad en este sentido, a mi parecer, no la plantean ni Arendt ni Strauss, sino que lo hace Villa, al articular el concepto de *alienated citizenship* o ciudadanía filosófica, aquella ciudadanía consciente, política e intelectualmente activa, difícilmente manipulable y recelosa de cualquier patriotismo irreflexivo. En síntesis, la única posibilidad que se aproxima, a mi parecer, a una reconciliación entre acción y pensamiento es aquella que se da en un ciudadano de éstas características, siempre que forme parte de una sociedad en que la mayoría de la

ciudadanía sea similar en este sentido, y que por tanto este hecho pueda reflejarse en un sistema político mixto e ideal en el que Filosofía y Política irán, al fin, de la mano.

Y aun así, de todos modos, se trata de un concepto teórico que casi calificaría de utópico, ya que a pesar de haber hablado de cómo a nivel individual, estatal y desde los medios de comunicación de masas puede crearse y formarse una sociedad de este carácter, cabe afirmar que es algo de muy difícil realización a nivel práctico.

En definitiva, y volviendo sobre la cuestión de fondo aquí planteada: este Trabajo de Fin de Grado no pretende presentar, en absoluto, una solución al histórico conflicto. Sin embargo, sí pone en relieve la importancia y necesidad de la recuperación de los términos en que reflexionaban Arendt y Strauss, y los conecta con el contexto político y filosófico actual. Aunque ellos, desde el siglo XX, planteen la división entre Filosofía y Política como algo necesario con tal de proteger al filósofo y a la Filosofía por extensión, quizá, en el contexto actual, sea más necesario que nunca que ambas disciplinas se unan y garanticen no solo el orden y la convivencia pacífica, sino también la protección de la dignidad humana, la virtud y la posibilidad de una vida plena.

Bibliografía

Arendt H. “La promesa de la política”. Barcelona: Austral, 2016.

Beiner R. “Hannah Arendt and Leo Strauss: The Uncommenced Dialogue”. *Political Theory*, 1990;18(2):238–254.

Horton J. “El conflicto político y la autoridad de la Filosofía Política”. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 2004;(23):9–27.

Nelson JS. “Politics and Truth: Arendt’s Problematic”. *American Journal Political Science*, 1978;22(2):270–301.

Ordine N. “Una escola per a la vida”. Barcelona: Editorial Arcàdia, 2018.

Ponce MF. “Verdad y Política de Hannah Arendt en la Era de la Posverdad”, 2018. Disponible en SSRN: <https://ssrn.com/abstract=3209057>.

Saavedra M. “«Opinión pública libre» y medios de comunicación social en la argumentación jurídica del Tribunal Constitucional español”. *Doxa Cuadernos de Filosofía del Derecho*. Alicante, 1993;(14):135–56.

Strauss L. “¿Qué es filosofía política?”. Madrid: Alianza Editorial, 2014.

Varela Manograsso A. “Las formas de la violencia y la identidad personal en Hannah Arendt”. *BAJO PALABRA Revista Filosófica*, 2017;(15):149–64.

Villa DR. “The Philosopher versus the Citizen: Arendt, Strauss and Socrates”. *Political Theory*, 1998; 26(2):147–72.