

SOBRE EL ESTADO GRIEGO, LA NOCIÓN DE «LA DIGNIDAD DEL TRABAJO», Y LA RELACIÓN ENTRE INSTINTO POLÍTICO Y LA CREACIÓN ARTÍSTICA EN NIETZSCHE Y ARENDT

On the Greek state, the notion of «the dignity of work», and the relationship between political instinct and artistic creation in Nietzsche and Arendt

Gaston Giribet

Universidad de Nueva York (NYU).

RESUMEN: Este trabajo tiene la intención de establecer una conexión entre algunos puntos centrales de La condición humana de Hannah Arendt y un texto de juventud de Friedrich Nietzsche titulado El estado griego. Aunque la elección de estos trabajos encuentra sus razones tanto en las diferencias entre ellos como en sus puntos de contacto, consideramos que la articulación más natural es comenzar mencionando algunos de estos últimos: El surgimiento en la Edad Moderna de la idea de «dignidad del trabajo», de lo que Arendt llamaría «la glorificación teórica del trabajo», es quizá el primero de estos puntos de contacto, y esto nos provee un renuevo del que aspiramos para avanzar en establecer una conexión más profunda entre los dos trabajos. La función de la esclavitud en la Grecia antigua, las figuras del esclavo y del hombre libre, el cisma entre la ponderación del trabajo del artista y la contemplación de la obra, y la relación entre estado y arte son los puntos neurálgicos que, de una u otra manera, ambos textos presentan como parte de su esqueleto argumental y que invitan al análisis comparativo.

Palabras clave: Hannah Arendt – Friedrich Nietzsche – arte – política

ABSTRACT: This work aims at establishing a connection between some central points of Hannah Arendt's *The Human Condition* and a youthful text by Friedrich Nietzsche entitled *The Greek State*. Although the choice of these pieces finds its reasons both in the differences between them and in their points of contact, we consider that the most natural articulation is to start by mentioning some of the latter: The emergence in the Modern Age of the idea of «dignity of

ESTUDIOS NIETZSCHE, 22 (2022), pp. 175-193. ISSN: 1578-6676.

© Sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche (SEDEN)

Recibido: 05-04-2021 Aceptado: 10-05-2022

Esta obra está bajo licencia internacional [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

work», of what Arendt would call «the theoretical glorification of work», is perhaps the first of these points of contact, and this provides us with a new branch from which to grasp to advance in establishing a deeper connection between the two works. The role of slavery in ancient Greece, the figures of the slave and the free man, the schism between the weighting of the artist's work and the contemplation of the work, and the relationship between state and art are the neuralgic points that, from a Or otherwise, both texts present as part of their argumentative skeleton and that invite comparative analysis.

Keywords: Hannah Arendt – Friedrich Nietzsche – art – politics

I. INTRODUCCIÓN

I.1. EL ESTADO GRIEGO

Antes de comenzar, dediquemos algunas líneas a explicar en qué contexto aparece el ensayo de Nietzsche sobre *El estado griego*, *Der griechische Staat* (Nietzsche, 1872a); ensayo que, como decíamos, y no sin que esto adquiriera relevancia para la discusión, corresponde a un texto de juventud. Contemporáneo a *El origen de la tragedia*¹, *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus* (Nietzsche, 1872b), el texto de *Der griechische Staat* (Nietzsche, 1872a) quedó relegado a la marginalia de sus publicaciones de esos años. Las razones de esto no están libres de debate y no es difícil perderse en conjeturas acerca del estilo y las circunstancias históricas en las que fue escrito. Lo que está firmemente establecido es que el *El estado griego* fue ofrecido por Nietzsche, junto a otros cuatro textos, a Cosima Wagner como regalo de la navidad de 1872. El conjunto de textos se titulaba *Cinco prefacios para cinco libros no escritos*; el primero de ellos, *Der griechische Staat*.

En palabras de Tracy Strong, quien tradujo el texto de Nietzsche al inglés (Strong, 2009a), *Der griechische Staat* se trata de uno de esos textos que «uno desea que Nietzsche no hubiese escrito» (Strong, 2009b). Temperamental, aristocrático, por momentos pueril, su texto está lleno de excesos. Por ejemplo, escribe: «Las miserias del hombre que vive en condiciones difíciles debe ser aumentada, para que un pequeño número de hombres olímpicos puedan acometer la creación de un mundo artístico» (Nietzsche, 2016: 15). También: «[S]i fuera verdad que los griegos perecieron por la esclavitud, es mucho más

1 Por esto, no debe sorprender que aparezcan a lo largo de este texto algunas referencias a *El origen de la tragedia* (Nietzsche, 2016); en particular, en la relación a la breve alusión a la figura de Sócrates en la sección 2 y algunas consideraciones sobre el arte en la sección 3.

cierto que nosotros pereceremos por la falta de esclavitud» (Nietzsche, 2016: 17).

El estilo áspero de *Der griechische staat* contrasta incluso con el nada desapasionado *Die Geburt der Tragödie*. Ese contraste, comenta Strong, habría sido advertido por el matrimonio Wagner, quienes, aunque admiraban *El origen de la tragedia*, habían encontrado el texto del regalo navideño áspero y con una prosa que sugería apuro y dejaba ver la imperfección que, según sugieren algunos, hizo que el texto quedara afuera de su primera gran obra. Es, sin embargo, esa aspereza y esa urgencia lo que, a mi entender, hacen de *El estado griego* un texto único y que merece ser rescatado.

El año de publicación del texto, 1872, es importante no sólo por su contemporaneidad con *El origen de la tragedia*, sino también porque, como veremos, algunos de los corolarios principales del texto son inescindible del momento histórico. Cabe recordar que en 1872 se cumplía un año de la comuna de París y del entrelazamiento de eventos que desembocaron, entre otros hechos, en el incendio de la Biblioteca Richelieu y siniestros de otras salas del Louvre que, de no haber sido frustrados por la intervención de los curadores y empleados del museo, habrían resultado en un desastre para la cultura. Sólo en referencias a estos hechos históricos y entendiendo el hondo impacto que los mismos habrían generado en el joven Nietzsche puede uno apreciar en justa medida algunas de sus expresiones, tales como: «Si realmente la cultura quedase al capricho del pueblo [...] derribarían los muros de la cultura» (Nietzsche, 2016: 15); o la más lacerante: «[L]a cultura requiere necesariamente, esencialmente, la existencia de la esclavitud» (Nietzsche, 2016: 14). También: «Aquí está la fuente del rencor de los [que] han alimentado en todo tiempo contra el arte, y en particular contra la Antigüedad clásica» (Nietzsche, 2016: 15).

Nietzsche concluye en su ensayo que el Estado es concebido como un instrumento que, con crueldad, forja la naturaleza; el punto cúlmine de una vida de sacrificios y deberes de los individuos; el medio de realizar el proceso social que responda a fines más altos: la creación de un mundo artístico. A este fin debe responder la organización de la sociedad: «[Una] mayoría debe ser esclavizada [para que] hombres olímpicos puedan acometer la creación de un mundo artístico».

Estas afirmaciones responden a una concepción del papel desempeñado por la esclavitud en el Estado de la Grecia antigua. Y esta concepción descansa, a su vez, en la forma en la que en la Grecia antigua se entendía el trabajo. Nos dice Nietzsche que para los griegos el trabajo, el mero atender a lo necesario para seguir con vida, resultaba ignominioso: «[L]a vida misma, de cuyo sostenimiento [el trabajo] es un penoso medio» (Nietzsche, 2016: 9); la cosa humana [*Menschen*] era una vergüenza, porque la existencia no

tiene valor *per se*. Aquellos que trabajan para mantener su existencia, nos dice Nietzsche, son esclavos. La idea de «dignidad del hombre» y la de «dignidad del trabajo» no son sino racionalizaciones que el esclavo se da a sí mismo para ocultar su condición.

Tan cierto como que los puntos de contacto entre el ensayo juvenil de Nietzsche y la obra cumbre de Arendt, *La condición humana*, son muchos, lo es que los dos trabajos pertenecen a universos distantes. Los momentos en los que fueron escritos, siendo que ambos textos son presos de sendos escenarios históricos, marcan sólo una de tantas distancias que existen entre ellos. Así lo marcan también los estilos, los métodos, las cadencias. Son estas diferencias, incluso más que los puntos de contacto mencionados, las que con más insistencia invitan a imaginar esta conversación imposible entre dos grandes autores. Esto responde, asimismo, a un aspecto metodológico: Sólo ante la comparación de dos obras tan diferentes descubre uno lo que de universal hay en ellas.

I.2. LA CONDICIÓN HUMANA

La condición humana de Arendt, libro de notable profundidad, aparece ante el lector atento no sólo como un análisis sociopolítico sesudo de la actividad humana, sino también como una obra de riquísima enjundia filosófica. Esto es así, en parte, debido a que en este libro Arendt queda involucrada con aquellos elementos de los que, paradójicamente, pretende y declara deshacerse: elementos tales como el pensamiento, al que se refiere como propio de la «naturaleza humana», territorio que se esfuerza por diferenciar de la «condición humana» y que evita visitar. No será esta la primera vez que se señala que *La condición humana* comprende mucho más que un estudio de las actividades del hombre. De su disección minuciosa de la *vita contemplativa* y sus formas, la labor, el trabajo y la acción, derivan consideraciones de un profundo contenido ontológico: «El hombre futuro [testigo del destierro de la Tierra, fabricado por hombres] parece estar poseído por una rebelión contra la existencia humana tal como se nos ha dado» (Arendt, 2019: 15). La discusión entre la naturaleza humana y la condición humana, su demarcación territorial con la materia de «los filósofos»; el contrapunto entre *vita activa* y *vita contemplativa*, el reconocimiento de la carga simbólica de la primera de éstas y el análisis histórico de la relación entre ambas esferas; todo ello, de un importantísimo valor filosófico. El libro se dispone y acurruca en un hiato abierto entre la Edad Moderna y el Mundo Moderno. Desde ahí nos habla. Nos habla del riesgo que corre el discurso ante el avance tecnocrático de la ciencia y su nuevo lenguaje, que no es el del hombre; nos advierte del advenimiento de la tecnificación que lleva con un ritmo vertiginoso hacia «la liberación del trabajo» a un mundo que, desprevenido, no conoce ya otra forma de *ser*

más que ser un mundo de trabajo. Su discusión sobre lo que ella llama «la glorificación teórica del trabajo» tiene ineludibles puntos en común con la noción de «dignidad de trabajo» que Nietzsche desarrolla en *El estado griego*, así como los tiene su discusión del gesto socrático y lo que Nietzsche señala acerca del hacer en el arte. Son éstos, dos textos que, aunque a contrapelo y en apariencia extemporáneos, entablan una conversación fluida que no hace sino dejar en claro cuánto de impercedero hay en ellos.

I.3. SECCIONES

Este trabajo está organizado de la siguiente manera: En la sección 2 estudiaremos el texto de Nietzsche sobre *El estado griego*. Identificaremos los núcleos de sentido en ese texto y clarificaremos algunos de los tópicos tratados. La genealogía de la idea de «dignidad de trabajo», la esclavitud, la permanencia y el arte son los temas sobre los que nos detendremos. En la sección 3 revisaremos algunos capítulos de *La condición humana de Arendt*. Nos enfocaremos tanto en los primeros capítulos del libro como en las últimas secciones del capítulo que dedica a «el trabajo», donde el arte, la permanencia, la mundanidad y la reificación son discutidos. Prepararemos así el terreno para una comparación con el texto de Nietzsche. Dedicaremos una cuarta sección, breve, a algunos comentarios finales.

2. EL ESTADO DE LOS GRIEGOS SEGÚN NIETZSCHE

2.1. LA DIGNIDAD DEL TRABAJO COMO ALUCINACIÓN

Según Nietzsche, los modernos [*Neueren*] tenemos respecto de los griegos dos ventajas² que son como «un recurso de consolación de un mundo que ha vivido esclavo». Estas ventajas condensan en dos sintagmas que asumimos con frecuencia: «la dignidad del hombre» y la «dignidad del trabajo» (Nietzsche, 2016: 9). Los griegos, dice Nietzsche, no necesitaban de tales alucinaciones sino que «confesaban, con una franqueza que hoy nos asustaría, que el trabajo es vergonzoso» (Nietzsche, 2016: 11). En *La condición humana*, por su parte, Arendt señala que «[l]a Edad Moderna trajo consigo la glorificación teórica del trabajo, cuya consecuencia ha sido la transformación de toda la sociedad en una sociedad de trabajo» (Arendt, 2019: 17). Coincide con Nietzsche, pues, en la génesis moderna de «la dignidad del trabajo». En el pasado, ni labor ni trabajo, dice Arendt, se consideraba que poseyera «suficiente dignidad para constituir [...] una auténticamente humana forma de vida» (Arendt, 2019: 26).

2 En la traducción de Felipe González Vicen al castellano, publicada por Godot, se emplea el término «prejuicios» en lugar de «ventajas». El último de estos términos parecería ser más apropiado.

Para Nietzsche, esta «alucinación» de los modernos parte de que la palabra «esclavo» está en la modernidad «inescindiblemente asociada a la angustia» (Nietzsche, 2016: 9). El trabajo aparece como medio sostenedor de la vida, pero la existencia no tiene, según él, ningún valor *per sé*: «La vida misma, de cuyo sostenimiento [el trabajo], es un penoso medio» (Nietzsche, 2016: 9).

También en esto encuentran resonancia las palabras de Arendt, cuando señala que «[t]odas las formas de vida dedicadas primordialmente a mantenerse vivo, y no sólo la labor, [...] sino también la vida trabajadora del artesano libre», quedan fuera de los tres tipos de *bioi* que Aristóteles consideraba aquellas de los hombres libres (Arendt, 2019: 26). La *bioi* aristotélica comprende la vida del filósofo, «dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas, cuya eterna belleza no puede realizarse mediante la interferencia productora del hombre» (Arendt, 2019: 26).

Así, pues, Nietzsche arremete con una pregunta a cuya respuesta tememos en un acto de protección: «¿Y qué hemos de ver [los modernos] en la necesidad del trabajo de tantos millones de hombres, sino el instinto de conservar la existencia?» (Nietzsche, 2016: 10). En esta horrible lucha por la existencia, sostiene, «sólo sobrenadan aquellos individuos exaltados por la noble quimera de una cultura artística, que los preserva del pesimismo práctico, enemigo de la Naturaleza» (Nietzsche, 2016: 10). Prepara, así, su aristocrática visión del estado: «En el mundo moderno, que en comparación con el mundo griego no produce más que monstruos y centauros, [...] comprobamos a veces, en un mismo individuo, el instinto de la lucha por la existencia y la necesidad del arte» (Nietzsche, 2016: 10). De esta amalgama artificial, centaurina, nos dice, «ha nacido la necesidad de justificar y disculpar ante el concepto del arte aquel primer instinto de conservación» (Nietzsche, 2016: 10). Y de esta necesidad de «justificar» y «disculpar» nace, según Nietzsche, la creencia en la «dignidad del trabajo».

Los griegos no inventaban para su uso estos conceptos alucinatorios; ellos confesaban, con una franqueza que hoy nos asustaría, que el trabajo es vergonzoso. [...] El trabajo es una vergüenza porque la existencia no tiene ningún valor en sí, pero si adornamos esta existencia por medio de ilusiones artísticas seductoras, y le conferimos de este modo un valor aparente, aun así podemos repetir nuestras afirmaciones de que el trabajo es una vergüenza. (Nietzsche, 2016: 11).

A juicio de Nietzsche el esclavo necesita, para vivir, designar con nombres engañosos todas sus relaciones con la Naturaleza: «Fantasmas de este género, como [...] ‘la dignidad del trabajo’, con engendros miserables de una Humanidad esclavizada» (Nietzsche, 2016: 11). Seducidos los esclavos,

emponzoñado su estado de inocencia, resonarán “desde ahora y todos los días en sus oídos esos pomposos tópicos de la ‘igualdad de todos’ o de ‘los derechos fundamentales del hombre’, del hombre como tal, o de la ‘la dignidad del trabajo’» (Nietzsche, 2016: 12).

II.2. EL ARTE COMO CONDICIONAMIENTO

Volvamos, entonces, al «instinto por la lucha por la existencia y la necesidad del arte». El arte como necesidad estará presente a lo largo de toda la obra de Nietzsche, desde sus primeros escritos hasta los últimos días que imaginó para Sócrates. Nietzsche entiende el arte como condicionamiento, y en esto también encontramos puntos en común con Arendt:

Los hombres son seres condicionados, ya que todas las cosas con las que entran en contacto se convierten de inmediato en una condición de su existencia. [...] Todo lo que entra en el mundo humano por su propio acuerdo o se ve arrastrado a él por el esfuerzo del hombre pasa a ser parte de la condición humana. (Arendt, 2019: 23).

No obstante, a diferencia de Arendt, quien relega la discusión de la obra de arte a los últimos párrafos de su discusión sobre «el trabajo»³ y que discute la naturaleza de la misma en relación a «su sobresaliente permanencia», que no es sino la razón misma de su condición de la más «mundanas de todas las cosas tangibles», le es a Nietzsche ineluctable tomar al arte como punto de partida, y tomarlo como el grado más elevado de «el trabajo». Para él, aun en ese «grado de elevación del trabajo», a esa altura en la que «el individuo, completamente olvidado de sí mismo y emancipado del servicio de su existencia individual, debe crear y trabajar», los griegos experimentaban un sentimiento muy parecido al de la vergüenza (Nietzsche, 2016: 12). Para apuntalar esto Nietzsche recurre a una de sus mejores imágenes: «Plutarco dice [...] que ningún joven de familia noble habría sentido deseo de ser Fidias al admirar en Pisa el Júpiter de este escultor»; no habría querido ser el poeta «por mucho que se recrease en su poesía» (Nietzsche, 2016: 12). La creación artística, según Nietzsche, y al igual que cualquier otro oficio manual, «caía para los griegos bajo el concepto poco dignificado de ‘trabajo’» (Nietzsche, 2016: 12). El griego tenía que «doblegarse a la necesidad del trabajo» cuando la inspiración artística se manifestaba en él. (Nietzsche, 2016: 12-13). La gozosa contemplación de lo bello no lo engañó nunca sobre su destino (Nietzsche, 2016: 13).

3 En referencia a las últimas secciones del capítulo IV de *La condición humana*, que Arendt dedica a «El trabajo», la segunda de las tres formas de la vita activa: Labor, trabajo, Acción. Discutiremos esto en más detalle en la sección 3 de este trabajo.

Encontraremos aquí también un reverberar con las consideraciones de Arendt. De Sócrates, ella nos dice:

[S]ólo él entre los grandes pensadores [...] no se preocupó de poner por escrito sus pensamientos, ya que resulta evidente que, sea cual sea la preocupación de un pensador por la eternidad, en el momento en que se sienta para redactar sus pensamientos deja de interesarse fundamentalmente por la eternidad y fija su atención en dejar algún rastro de ellos. Se adentra en la *vita activa* y elige la forma de la permanencia y potencial inmortalidad. (Arendt, 2019: 32).

No se nos escapa lo provocadora que puede resultar esta amalgama, en apariencia contradictoria: Astringente maridaje, el de Sócrates y el artista⁴. ¡Justamente Sócrates, que era para Nietzsche el destructor de la obra de arte en la tragedia griega! Aun así, reconocemos en el gesto socrático del pensador que no escribe, que desdeña la hechura, la imagen del cisma que Plutarco señala entre el trabajo [del artista] y la contemplación [de la obra]. Alguien afecto a los corolarios resumiría así: El Sócrates «interesa[do] fundamentalmente por la eternidad» que Arendt menciona, sería para Nietzsche un Fidiás sin su Júpiter. ¿Hay acaso imagen más fidedigna de un negador del arte, de un destructor de la obra?

La preocupación del filósofo por lo eterno se deshace en las aguas de la contradicción en el mismo momento en que el pensador se sienta para escribir sus pensamientos. Cómo podemos entender nosotros, *Neueren*, la distinción de Plutarco entre Fidiás y su Júpiter; cómo seríamos capaces de concebir la cesura que existía para los griegos entre la vergüenza del artista y la virtud de la obra; cómo valorar en su justa medida el gesto socrático, el desdén por la hechura, el pensador ágrafo.

El griego, a diferencia de nosotros, ocultaba «el acto de generación [de creación artística] como algo vergonzoso»; aun cuando «este acto tenía [para el griego] una finalidad mucho más elevada que los actos de conservación de su existencia individual», insiste Nietzsche (2016: 13). La vergüenza «nace allí donde el hombre se siente un mero instrumento de formas o fenómenos infinitamente más grandes que él mismo como individuo» (Nietzsche, 2016: 13).

Estas digresiones sobre el trabajo y el arte nos permiten «apoderarnos del concepto general dentro del que debemos agrupar los sentimientos que los griegos experimentaban respecto del trabajo y la esclavitud» (Nietzsche, 2016: 13). Trabajo y esclavitud, ambos, eran para los griegos «una necesidad

4 Cabe también recordar aquí otras palabras de Arendt: «Las obras de arte son cosas del pensamiento» (Arendt, 2019, 9. 186).

vergonzosa» (Nietzsche, 2016: 13). Insiste así: «Bajo este sentimiento de rubor se ocultaba el reconocimiento inconsciente de que su propio fin necesita de aquellos supuestos» (Nietzsche, 2016: 14).

II.3. EL GIRO ARISTOCRÁTICO

Es en este punto de su ensayo cuando Nietzsche vierte su ira reaccionaria. Su *juvenilia* literaria despliega su magma desbordante. Nos dice que: «La inmensa mayoría de los individuos debe ponerse al servicio de una minoría. Esta mayoría debe ser esclavizada, y sus necesidades individuales deben ser subordinadas a fines más altos» (Nietzsche, 2016: 14). Según Nietzsche, esta verdad es «un campo amplio y fértil para la evolución del arte». Y es a la luz de esta verdad que enuncia con crueldad lo siguiente: «[L]a cultura requiere necesariamente, esencialmente, la existencia de la esclavitud» (Nietzsche, 2016: 14). Más lacerantes aún son las siguientes palabras:

Las miserias del hombre que vive en condiciones difíciles debe ser aumentada, para que un pequeño número de hombres olímpicos puedan acometer la creación de un mundo artístico. Aquí está la fuente del rencor que los comunistas y socialistas, así como sus pálidos descendientes, la raza blanca de los ‘liberales’, han alimentado en todo tiempo contra el arte, y en particular contra la Antigüedad clásica. (Nietzsche, 2016: 15).

Yace en el fangoso terreno de la conjetura el acto íntimo de decidir si esta virulencia de Nietzsche, que ni siquiera encontramos en el poco más meditado *El nacimiento de la tragedia*, es una reacción a los eventos que conmocionaban Europa por aquellos días de 1872 – refiriéndonos con esto no sólo a los episodios de La comuna de París, sino también a los aguerridos debates en círculos exotéricos sobre el *rôle* de la esclavitud en el perecimiento del Estado griego (Strong, 2009b) –. Para apuntalar estas interpretaciones, recordemos su aserción: «Si realmente la cultura quedase al capricho del pueblo [...] derribarían los muros de la cultura» (Nietzsche, 2016: 15). Otra de sus frases permite también entrever sus intenciones: «[S]i fuera verdad que los griegos perecieron por la esclavitud, es mucho más cierto que nosotros pereceremos por la falta de esclavitud» (Nietzsche, 2016: 15). Nuevamente, vemos aquí indicios de que la discusión que se daba en los círculos académicos en aquellos tiempos sobre la función de la esclavitud en el desarrollo último del Estado griego se encontraban entre los bastiones a los que Nietzsche dirigía su texto ígneo.

II.4. LA RELACIÓN ENTRE ESTADO Y ARTE

Es en este punto cuando Nietzsche intenta un segundo movimiento discursivo, en el que acaso busca un acto de redención. Escribe así: «[E] sclavitud que ni al cristianismo primitivo ni a los mismos germanos les pareció extraña, ni mucho menos deplorable» (Nietzsche, 2016: 15). Nietzsche reflexiona sobre el origen de la estructura de la sociedad y la imagina «como un parto doloroso y progresivo de aquel privilegiado hombre de la cultura a cuyo servicio se deben inmolar todos los demás» (Nietzsche, 2016: 15). Quien reflexionara así, según él, «ya no ser[ía] víctima del falso esplendor con que los modernos [hemos] embellecido el origen y la significación del Estado» (Nietzsche, 2016: 15).

«¿Qué puede significar para nosotros el Estado sino el medio de realizar el proceso social antes descripto, asegurándole un libre desarrollo?», se pregunta. Por fuerte que sea el instinto social del hombre, sostiene, «sólo la fuerte laña del Estado sirve para organizar a las masas de modo que se pueda evitar la descomposición [...] de la sociedad, con su moderna estructura piramidal» (Nietzsche, 2016: 17-18). Y extiende entonces su pregunta sobre el origen: «¿Pero de dónde surge este poder repentino del Estado cuyos fines escapan a la previsión y al egoísmo de los individuos? ¿Cómo nace el esclavo ese topo de la cultura?» (Nietzsche, 2016: 18).

La respuesta a estas preguntas la encuentra en la política: «Los griegos nos lo develaron con su certero instinto político», que les advertía que «el vencido pertenece al vencedor» (Nietzsche, 2016: 18). «Aquí volvemos a ver con qué despiadada dureza forja la Naturaleza, para llegar a ser sociedad, el cruel instrumento del Estado», nos dice. El Estado, «aquel conquistador de férrea mano que no es más que la objetivación del mencionado instinto [político]» (Nietzsche, 2016: 18). Acaso de manera más elocuente:

[C]uando se considera al Estado fervorosamente como punto de culminación de todos los sacrificios y deberes de los individuos, nos convencemos de la enorme necesidad del Estado, sin el cual la Naturaleza no podría llegar a rendirse por la virtud y el poder del genio. [...] El estado, de vergonzoso origen [...] es, sin embargo, una palabra ante la cual nos olvidamos de nosotros mismos, un grito que ha impulsado a las más heroicas hazañas, y quizá el objeto más alto y sublime para la masa ciega y egoísta, que sólo se reviste de un genio supremo de grandeza en los momentos más críticos de la vida del Estado. (Nietzsche, 2016: 19).

El Estado, según Nietzsche, es concebido como un instrumento que, con crueldad, forja la naturaleza. Es el ápice de una vida de sacrificios y deberes de los individuos, el medio de realizar el proceso social que responda a fines

más altos, la creación de un mundo artístico. A esto, su afirmación de que una «mayoría debe ser esclavizada, y sus necesidades individuales deben ser subordinadas» para que un puñado de «hombres olímpicos puedan acometer la creación de un mundo artístico».

Éste es, pues, el puente que Nietzsche tiende entre Estado y su «mundo artístico» o, mejor dicho, entre el arte y el instinto político de la Grecia antigua, ya que es allí donde encuentra su respuesta a la pregunta por la función del estado: «[L]os griegos aparecen ante nosotros [...], precisamente por la grandeza de su arte, como los hombres políticos por antonomasia.» No hay otro ejemplo de «tan prodigioso desarrollo de los instintos políticos, de tal subordinación de todos los demás intereses al interés del Estado», nos dice (Nietzsche, 2016: 20).

Nietzsche considera que tan excesivo era en los griegos dicho instinto político, que «continuamente se [volvía] contra ellos mismos y clava[ba] sus dientes en su propia carne», con esa «ansia homicida de aquellas pequeñas contiendas» (Nietzsche, 2016: 20). Entre la misteriosa relación que Nietzsche señala entre Estado y arte, entre instintos políticos y creación artística, «campo de batalla y obra de arte», entiende por Estado «el vínculo de acero que rige el proceso social»; porque sin Estado, considera, «la sociedad poco puede hacer y apenas rebasa el círculo familiar» (Nietzsche, 2016: 21).

II.5. LA FUNCIÓN DEL ESTADO

Nietzsche nos propone que

Si imaginásemos la existencia de ciertos hombres, que por su nacimiento estuviesen por encima de los instintos populares y estatales, y que, por consiguiente, concibieran el Estado sólo en su propio interés, estos hombres considerarían necesariamente como última finalidad del Estado la convivencia armónica de grandes comunidades políticas, en las cuales se les permitiera, sin limitación de ninguna clase, abandonarse a sus propias iniciativas [...] Todos los demás ciudadanos del Estado siguen ciegamente su instinto estatal; sólo aquellos que están por encima de este instinto saben lo que quieren del Estado y lo que les debe proporcionar a ellos el Estado. Por esto es completamente inevitable que tales hombres adquieran un gran influjo, mientras que todos los demás sometidos al yugo de los fines inconscientes del Estado no son más que meros instrumentos de tales fines. (Nietzsche, 2016: 22).

Para que esto se dé, nos dice, es necesario que el Estado se vea «libre de las convulsiones de la guerra» y de sus consecuencias «incalculables y espantosas» (Nietzsche, 2016: 23). Para esto es preciso, sostiene, la emergencia de agrupaciones que se equilibren y aseguren el buen éxito de una acción bélica. El fin de esto, «hacer de este modo altamente improbable la guerra»

(Nietzsche, 2016: 23). «Sueño con una guerra, de derecho de fuerza, de lógica imprevisible», escribía Rimbaud.

«El estado no ha nacido por el miedo a la guerra y como una institución protectora de intereses individuales egoístas, [sino] por su naturaleza ética, la aspiración hacia más altos ideales», declara (Nietzsche, 2016: 24). Aun así, «la guerra es para el Estado una necesidad tan apremiante como la esclavitud para la sociedad» (Nietzsche, 2016: 25).

Es en relación con esto, a su mención a «intereses individuales egoístas», que Nietzsche señala el peligro del «empleo de la idea revolucionaria al servicio de una aristocracia del dinero egoísta y sin sentimiento del Estado». Se refiere así a los «hombres internacionales sin patria», aquéllos que, dada su «natural carencia de instinto estatal» han aprendido a utilizar la política como instrumento bursátil y al Estado como aparato de enriquecimiento.

El verdadero fin del Estado, nos dice, es «la existencia olímpica y la génesis y preparación constante del genio⁵, respecto del cual todos los demás hombres sólo son instrumentos, medios auxiliares y posibilidades» (Nietzsche, 2016: 28). Sobre el Estado y el genio, nos dice también:

Platón hundió su mirada en el campo espantosamente devastado de la vida del Estado y adivinó la existencia de algo divino en su interior. Creyó que esta partícula divina se debía conservar y que aquel exterior rencoroso y bárbaro no constituía la esencia del Estado; todo el fervor y sublimidad de su pasión política se condensó en esta fe, en este deseo, en esta divinidad. El hecho de que no figurase en la cima de su Estado perfecto el genio en su concepto general, sino como genio de la sabiduría y de la ciencia, y arrojase de su República al artista genial, fue una dura consecuencia de la doctrina socrática sobre el arte, que Platón, aun luchando contra sí mismo, hizo suya. Esta laguna meramente exterior y casi casual no nos debe impedir reconocer en la concepción total del Estado platónico el maravilloso jeroglífico de una profunda doctrina esotérica de significación eterna de las relaciones entre el Estado y el Genio; y lo que acabamos de exponer en este proemio es nuestra interpretación de aquella obra misteriosa. (Nietzsche, 2016: 28-29).

5 La figura del genio, de central importancia para los románticos, merece ser resaltada aquí. La razón de ello es que Arendt considera a Nietzsche como uno de los que clausuraron el Romanticismo. La figura del genio cobra así, pues, un peso que es importante poner en relieve.

3. LA GLORIFICACIÓN TEÓRICA DEL TRABAJO, EL ARTE

3.1. LA CONDICIÓN HUMANA

Como decíamos en la sección 1, *La condición humana* de Arendt es un libro de gran intensidad intelectual. Hubo quien lo calificó como una obra realmente soberbia, una de las mejores interpretaciones de la historia contemporánea que haya aparecido en muchos años. E insistimos aquí, acaso con un sesgo inocultable, en que aparece ante nosotros no sólo como un análisis sociopolítico de profundidad notable, sino también como una obra de contenido filosófico innegable. También innegable es la necesidad de reconocer el esfuerzo colosal de Arendt al escribir un libro en un momento de inflexión, a caballo entre la Edad Moderna y el Mundo Moderno. Es desde allí que nos advierte:

[L]a situación creada por las ciencias es de gran significación política. Dondequiera que esté en peligro lo propio del discurso, la cuestión se politiza, ya que es precisamente el discurso lo que hace del hombre un ser único. [...] Si siguiéramos el consejo, con el que tan a menudo nos apremian, de ajustar nuestras actitudes culturales al presente estado del desarrollo científico, adoptaríamos con toda seriedad una forma de vida en la que el discurso dejaría de tener significado. [L]as ciencias de hoy en día han obligado a adoptar un 'lenguaje' [...] que resulta imposible traducir a discurso (Arendt, 2019: 16).

Según Arendt, el lenguaje de la ciencia y la técnica, que ha mutado en un lenguaje de símbolos abstractos, alejado del discurso humano, lleva en germen un riesgo para dicho discurso. Se abre así ante nosotros un panorama desolador, en el cual el advenimiento de una automatización que vendría a liberar al hombre del trabajo en un mundo que, irónicamente, hemos transformado en un mundo de trabajo, en un mundo que glorifica el trabajo.

Más próximo y quizá igualmente decisivo es otro hecho no menos amenazador: el advenimiento de una automatización, que probablemente en pocas décadas vaciará las fábricas y liberará a la humanidad de su más antigua y natural carga, la del trabajo y la servidumbre a la necesidad. [...] [S]e trata de una sociedad de trabajadores que está a punto de ser liberada de las trabas del trabajo, y dicha sociedad desconoce esas otras actividades más elevadas y significativas por cuyas causas merecía ganarse la libertad (Arendt, 2019: 17).

Esta glorificación del trabajo, artificio de la Edad Moderna, es la contracara de la pérdida de actividades «más elevadas y significativas»; la pérdida de la posibilidad del arte, diría Nietzsche.

3.2. LA GLORIFICACIÓN TEÓRICA DEL TRABAJO

No hay duda de los denominadores comunes entre los temas abordados en *La condición humana* y aquellos discutidos por Nietzsche en su texto sobre *El estado griego*: La glorificación del trabajo, la mera idea del trabajo como actividad digna de elogio, tiene su origen, según ambos autores, en la Edad Moderna. En la Grecia clásica, la actividad del hombre libre se hallaba lejos de la alucinación de una fatiga dignificante; florecía más alto, en las actividades más elevadas, actividades para las que hoy, según diagnostica Arendt, «Dentro de esta sociedad, que es igualitaria [...] no quedan clases, ninguna aristocracia de naturaleza política o espiritual a partir de la que pudiera iniciarse de nuevo una restauración de las otras capacidades del hombre» (Arendt, 2019: 17).

La liberación del trabajo, señala Arendt, en sí no es nueva. En otros tiempos representaba un privilegio del que unos pocos disfrutaban. Pero lo que es propio de la Edad Moderna es la idea del trabajo como actividad dignificante: «La Edad Moderna trajo consigo la glorificación teórica del trabajo, cuya consecuencia ha sido la transformación de toda la sociedad en una sociedad de trabajo» (Arendt, 2019: 17). Se trata, así, de una «sociedad de trabajadores que está a punto de ser liberada de las trabas del trabajo, y [que] desconoce esas otras actividades más elevadas y significativas por cuyas causas merecía ganarse la libertad» (Arendt, 2019: 17). Nuevamente, aquí, la libertad asociada a las actividades más elevadas, o, recíprocamente, la ausencia de ella a la necesidad del trabajo. Gracioso el castellano, que nos regala la etimología apropiada de la palabra «trabajo» para referir al tormento del esclavo.

Arendt insiste en la crisis que está en germen en esta situación: «Nos enfrentamos con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, sin la única actividad que les queda. Está claro que nada podría ser peor» (Arendt, 2019: 17). Aun así, declara que *La condición humana* no viene a ofrecer respuesta a estas «preocupaciones». Esas soluciones, dice Arendt, son materia de la «política práctica, sujeta al acuerdo de muchos» y no de consideraciones teóricas como la que ella ofrece. Lo que ella propone con su libro es «una reconsideración de la condición humana desde el ventajoso punto de vista de nuestros más recientes temores y experiencias». El tema central del libro es, como nos dice, «lo que hacemos», limitándose a la «discusión sobre labor, trabajo y acción», las tres actividades fundamentales de la *vita activa* (Arendt, 2019: 18).

Con la expresión *vita activa* Arendt designa tres dominios de actividades basales de «lo que hacemos». Estos dominios son: la labor, el trabajo y la acción. La primera de éstas es el conjunto de actividad correspondiente a los procesos biológicos que hacen posible la continuidad de la vida en cuanto seres vivos.

La segunda, el trabajo, es el conjunto de las actividades correspondientes a lo no-natural, a la no-mundanía, a las herramientas, lo artificial con lo que, a nuestro alrededor, apantallamos el brillo de lo natural. La tercera, la acción, «única actividad que se da entre los hombres sin la mediación de cosas o materia», corresponde a «la condición humana de pluralidad, al hecho de que los hombres [...] habiten el mundo». Es la acción, o, mejor dicho, la pluralidad con la que la acción está en correspondencia, la más política de las actividades. En los términos en los que Arendt preferiría ponerlo: «la pluralidad [es] la condición [...] de toda vida política» (Cfr. Arendt, 2019: 21). «La pluralidad es la condición de la acción humana debido a que todos somos lo mismo, es decir, humanos, y por tanto nadie es igual a cualquier otro que haya vivido, viva o vivirá» (Arendt, 2019: 22). En relación con esto, sigamos los pasos de Arendt y retomemos, pues, la discusión de la acción en la *polis* griega.

III.4. ARTÍFICE, ARTE Y ARTIFICIO

Los tres tipos de *bioi* que Aristóteles distinguió como aquellos entre los que podían elegir con libertad los hombres, nos recuerda Arendt, excluyen «todas las formas de vida dedicadas primordialmente a mantenerse vivo»; y aclara «no sólo la labor, propia del esclavo, [...] sino también la vida trabajadora del artesano libre» (Arendt, 2019: 26). A esto, que Nietzsche haya empleado el término «esclavo» de forma más general. Las tres formas de *bioi* aristotélicas tienen en común, señala Arendt, «su interés por lo ‘bello’, es decir por las cosas no necesarias un meramente útiles» (Arendt, 2019: 26). Estas tres formas, continúa, son la vida dedicada al hedonismo, la dedicada a los asuntos de la *polis*, y la vida del filósofo. Esta última,

dedicada a inquirir y contemplar las cosas eternas, cuya eterna belleza no puede realizarse mediante la interferencia productora del hombre [...] Ni labor ni trabajo se consideraba que poseyera suficiente dignidad para constituir in *bios*, [...] una auténticamente humana forma de vida. (Arendt, 2019: 26).

Mientras en la Grecia antigua la vida política no quedaba al margen de las actividades que podían elegir los hombres libres, lo que se debe «al modo de entender los griegos la vida de la *polis*, que para ellos indicaba una forma muy especial y libremente elegida de organización política» (Arendt, 2019: 26), esto cambió con la desaparición de la antigua ciudad-estado. A partir de esto, «la expresión *vita activa* perdió su específico significado político y detonó toda clase de activo compromiso con las cosas de este mundo» (Arendt, 2019: 27). A partir de entonces, «a la acción se la consideró también entre las necesidades de la vida terrena» (Arendt, 2019: 27). Fue ese momento a partir del cual la *vita contemplativa* se irguió como único modo de vida verdaderamente libre

(Cfr. Arendt, 2019: 27). Sin embargo, aclara Arendt, la superioridad de la *vita contemplativa* por sobre la *vita activa*, podemos encontrarla ya en Platón, en su filosofía política, en la que «la utópica reorganización de la vida de la *polis* no sólo está dirigida por el superior discernimiento del filósofo, sino que no tiene más objetivo que hacer posible la forma de vida de éste» (Arendt, 2019: 27).

Fue recién al comienzo de la Edad Moderna que la expresión *vita activa* perdió su connotación negativa, nos dice Arendt. «La superioridad de la contemplación sobre la actividad reside en la convicción de que ningún trabajo del hombre puede igualar en belleza y verdad al *kosmos* físico» (Ibid.: 28). La *vita activa* quedó, así, degradada a una posición secundaria. El argumento de Arendt es que

[el] peso de la contemplación en la jerarquía tradicional ha borrado las distinciones y articulaciones dentro de la *vita activa* y que, a pesar de las apariencias, esta condición no ha sufrido cambio esencial por la moderna ruptura con la tradición y la inversión final de su orden jerárquico en Marx y Nietzsche. (Arendt, 2019: 29).

Agrega:

[L]os varios modos de compromiso activo en las cosas de este mundo [...] y el pensamiento [...] corresponden a dos preocupaciones humanas totalmente distintas, ha sido manifiesto desde [...] que surgió el pensamiento político en la escuela de Sócrates. Sin embargo, cuando los filósofos descubrieron [...] que el reino político no proporcionaba todas las actividades más elevadas del hombre, dieron por sentado de inmediato [...] que se encontraban ante un principio más elevado para reemplazar al que había regido a la *polis*. (Arendt, 2019: 30).

Estas dos preocupaciones distintas pueden indicarse recordando «la distinción entre inmortalidad y eternidad» (Cfr. Arendt, 2019: 30). Acaso fue Platón o fue Sócrates, dice Arendt, quien descubrió lo eterno como verdadero centro del pensamiento estrictamente metafísico. Sócrates, el único entre los grandes pensadores que

no se preocupó de poner por escrito sus pensamientos, ya que resulta evidente que, sea cual sea la preocupación de un pensador por la eternidad, en el momento en que se sienta para redactar sus pensamientos deja de interesarse fundamentalmente por la eternidad y fija su atención en dejar algún rastro de ellos. Se adentra en la *vita activa* y elige la forma de la permanencia y potencial inmortalidad. (Arendt, 2019: 32).

Solamente en Platón, nos dice Arendt, «la preocupación por lo eterno y la vida del filósofo se ven como inherentemente contradictorias y en conflicto con la pugna por la inmortalidad» (Cfr. Arendt, 2019: 32). Lo inmortal no es lo eterno. No pertenece ni es en la eternidad:

Inmortalidad significa duración en el tiempo, vida sin muerte [...] en este mundo tal como se concedió. Ante este fondo [...] de existencia sin muerte y sin edad de los dioses, se erigen los hombres. [...] Los hombres son ‘los mortales’, las únicas cosas mortales con existencia. (Arendt, 2019: 30).

La pérdida de interés por la inmortalidad eclipsada por la pérdida de «preocupación metafísica hacia la eternidad» es, según Arendt, el más claro testimonio de la desaparición de la esfera pública en la Edad Moderna. La tarea y potencial grandeza de los mortales, nos dice,

radica en su habilidad en producir cosas – trabajo, actos y palabras – que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos. (Arendt, 2019: 31).

Como aquel animal de negro pelaje que Borges creía acariciar y que venía a recordarle que mientras el hombre vive en el tiempo, en la sucesión, el mágico animal vive en la actualidad.

III.5. EL ARTE Y LA PERMANENCIA EN EL MUNDO

El arte se encuentra, sin dudas, entre las cosas que el hombre, en su facultad esencial, produce y logran llevarnos a nosotros, profanos, al lugar que buscamos en ese *kosmos* inmortal. Cuando Arendt habla de «[l]a permanencia del mundo y la obra de arte», dice: «Entre las cosas que confieren al artificio humano la estabilidad [...] se encuentran ciertos objetos que carecen estrictamente de utilidad alguna y que [...] desafían la igualación mediante un denominador común como el dinero» (Arendt, 2019: 184).

Las obras de arte son, por su sobresaliente permanencia,

las más intensamente mundanas de todas las cosas tangibles [...] [S]u carácter duradero es de un orden más elevado que el que necesitan las cosas para existir. [...] En ningún otro sitio aparece con tanta pureza y claridad el carácter duradero del mundo de las cosas, en ningún otro sitio, por lo tanto, se revela este mundo de cosas de modo tan espectacular como el hogar no mortal para los seres mortales. (Arendt, 2019: 185).

Arendt afirma que «[l]a fuente inmediata de la obra de arte es la capacidad humana para pensar», por cuanto «[e]l pensamiento está relacionado con el

sentimiento» (Arendt, 2019: 185).

Las obras de arte son cosas del pensamiento, pero esto no impide que sean cosas. El proceso del pensamiento por sí mismo no produce ni fabrica cosas tangibles, tales como libros, pinturas, esculturas o composiciones. [...] La reificación que se da al escribir algo, pintar una imagen, modelar una figura o componer una melodía se relaciona evidentemente con el pensamiento que precedió a la acción, pero lo que de verdad hace del pensamiento una realidad y fabrica cosas de pensamiento es la misma hechura que, mediante el primordial instrumento de las manos humanas, construye las otras cosas duraderas del artificio humano. (Arendt, 2019: 186).

Vuelve aquí, vemos, sobre la hechura, el artista y el arte, la relación entre las cosas del pensamiento y el pensamiento. Nos sirve nuevamente como ejemplo el síntoma socrático: el pensador que no relaja sus pupilas, dilatadas por lo eterno, para sentarse a escribir sobre ello. Aun así, nos dice Arendt, «las obras de arte son cosas del pensamiento, pero [son] cosas», y el «pensamiento por sí mismo no produce ni fabrica cosas». Arendt afirma que la Época Moderna «se equivocó al creer [...] que la racionalidad [...] era la más elevada y humana de las capacidades del hombre». Escribe:

[L]os filósofos de la vida y de la labor, Marx, Bergson o Nietzsche, estaban en lo cierto al ver en este tipo de inteligencia, que confundían con la razón, una mera función del propio proceso de la vida. (Arendt, 2019: 189).

La exaltación del vitalismo nietzscheano debe entenderse aquí en función del sesgo que Arendt, aún lejos del irracionalismo, sentía ante la forma improductiva y poco comprometida del pensamiento. No son pocos los elogios a este vitalismo: «*Nietzsche, in his extraordinary sensibility to moral phenomena*» (Arendt, 1998: 245); «*[I]n Nietzsche, art becomes the most essential moral and morally symptomatic fact*» (*Ibid.*: 49); «*Nietzsche [...] made an honest effort to make man a genuine 'master of Being'*» (*Ibid.*: 179); «*both Kierkegaard and Nietzsche mark the end of Romanticism*» (Arendt, 2005: 48).

IV. COMENTARIOS FINALES

Arrastrado por una corriente magmática, Nietzsche escribe su texto de juventud, *El estado griego*, urgido por su época y preso de su temperamento. En este artículo hicimos un esfuerzo por mostrar que los elementos universales de su ensayo, sus invariantes, entrelazan hilos con ciertos núcleos de sentido tratados en *La condición humana* de Arendt, obra de notable madurez que se ubica, como decíamos, en ese cisma abierto entre la Edad Moderna y el

Mundo Moderno. El principal punto de contacto entre ambos trabajos es el tratamiento de lo que para Nietzsche es el surgimiento de la idea de «la dignidad del trabajo» en la Edad Moderna, y su relación con la «glorificación teórica del trabajo» de la que habla Arendt en *La condición humana*. Para Arendt, «no hay indicación de la moderna glorificación de la labor en el Nuevo Testamento o en otros premodernos escritores cristianos [...]. [E]n la posterior filosofía cristiana [...] el trabajo se convirtió en deber para quienes no tenían otros medios de subsistencia» (Arendt, 2019: 341). En palabras de Nietzsche: «[E]sclavitud que ni al cristianismo primitivo ni a los mismos germanos les pareció extraña, ni mucho menos deplorable» (Nietzsche, 2016: 15). Hemos desarrollado esto en las secciones 2 y 3.

Un segundo punto de contacto entre ambos textos se encuentra en el movimiento realizado, acaso más provocador, al comparar la figura de Sócrates con la de Fidias: Al igual que los modernos encontramos imposible concebir la cesura que existía para los griegos entre la vergüenza del trabajo del artista y la virtud de la obra, encontramos imposible valorar en su justa medida, más allá de lo teórico, el verdadero peso del gesto socrático, el desdén por la hechura. Sócrates, a quien Nietzsche señalara como el destructor de la obra de arte en la tragedia griega, aparece aquí junto al arte verdadero: Reconocemos, pues, en el gesto socrático del pensador que no escribe la imagen del cisma que Plutarco señala entre el trabajo [del artista] y la contemplación [de la obra].

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDR, H., *La condición humana*, Paidós, 2019.
 ARENDR, H., *Crisis de la república*, Trotta, 2015.
 ARENDR, H., *Essays in understanding 1930-1954*, Schocken, 2005.
 ARENDR, H., *The human condition*, The University of Chicago Press, 1998.
 NIETZSCHE, F., *Ensayos sobre los griegos*, Godot, 2016.
 NIETZSCHE, F., *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, 2000.
 NIETZSCHE, F., *Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechentum und Pessimismus*, 1872a.
 NIETZSCHE, F., *Der griechische Staat*, (1872b).
 STRONG, T., English translation of Nietzsche's «*The Greek State*», Ashgate, 2009.
 STRONG, T., *Introduction to «The Greek State»*, en *Nietzsche and the politics*, Ashgate, 2009.

