

Leyendo a Claude Lefort: tras el rastro de Leo Strauss

Claudia HILB*

Universidad de Buenos Aires - CONICET
claudiahilb@gmail.com

Recibido: 22 de mayo de 2014

Aceptado: 6 de septiembre de 2014

RESUMEN

¿Qué puede tener en común Claude Lefort, un autor procedente de una tradición de izquierda y teórico fundamental de la democracia, con Leo Strauss, uno de los críticos más radicales de la moderna democracia de masas y habitualmente asociado con el pensamiento conservador norteamericano? Sin embargo, ningún lector de Lefort ignora el respeto que este profesó por la lectura que realizó Strauss de Maquiavelo y por su mirada aguda sobre el pensamiento político moderno. Me propongo en este texto perseguir el rastro del diálogo explícito e implícito que Lefort entabló a lo largo de su obra con Strauss, a fin de dar cuenta de las claves de este interés continuado y también de los puntos fundamentales de disenso en los temas que lo jalonaron.

PALABRAS CLAVE

Claude Lefort, Leo Strauss, Maquiavelo, modernidad, democracia.

Reading Claude Lefort: Following the Footprints of Leo Strauss

ABSTRACT

It might seem outlandish to examine the theoretical links between the work of Claude Lefort, a left-wing French student of democracy, and Leo Strauss, the radical critic of modern mass democracy, usually associated with conservatism in North American political thought. Nonetheless, every reader of Lefort is certainly aware of his respect for Strauss's reading of Machiavelli and for the Straussian insights into modern political thought. This article tries to make sense of Lefort's dialogue with Strauss, both in its explicit and implicit aspects, focusing on the fundamental points of agreement and on the most relevant differences between the two authors.

* Agradezco a Matías Sirczuk sus comentarios a versiones previas de este texto, como así también el recordatorio de varias de las referencias a Strauss en la obra de Lefort. Las referencias bibliográficas corresponden a las versiones originales en francés e inglés de los textos de Lefort y de Strauss; todas las traducciones son mías.

KEY WORDS

Claude Lefort, Leo Strauss, Machiavelli, modernity, democracy.

¿Qué puede tener en común un autor procedente de una importante tradición de izquierda, teórico fundamental de la democracia moderna y por qué no, epígono de la indeterminación que le es consubstancial, como lo fue Claude Lefort (1924-2010), con uno de los críticos más radicales de la moderna democracia de masas y de los peligros del relativismo moderno para la vida política, sindicado, no sin razón, como una de las voces más importantes del pensamiento conservador en el mundo intelectual norteamericano, como lo fue Leo Strauss (1899-1973)?

Pese a todo lo que podía distanciarlos, ningún lector de Claude Lefort ignora sin embargo el hondo interés que este profesó por la obra de Leo Strauss. Desde su primera mención en 1960, el nombre de Strauss aparece puntuando, una y otra vez, la reflexión lefortiana. Me propongo, entonces, en este texto, perseguir el rastro del diálogo explícito, pero por qué no también implícito, que Lefort entabló a lo largo de su obra con Strauss, a fin de dar cuenta a la vez de las claves de este interés continuado, como así también de los puntos fundamentales de disenso en los temas que lo jalonaron.

No ignoro, ciertamente, que siempre que nos disponemos a leer a un autor buscando en él el rastro de otro, corremos el riesgo de hallar este rastro con mayor insistencia que lo que parece razonable suponer. Nuestro caso no escapa a la regla: lanzada en la carrera cual sabueso, creo percibir las señales de la presencia de Strauss a cada paso. Si bien soy consciente de que no debo ceder a la ilusión de creer que el diálogo implícito que estoy procurando establecer haya sido, efectivamente, llevado adelante como tal por Lefort, descubro con sorpresa que la mención explícita a Strauss es mucho más frondosa de lo que imaginaba, o de lo que creía recordar. Este hallazgo me incita a dar crédito a la posibilidad de que, incluso cuando no lo nombra, Strauss asome, una y otra vez, en un diálogo silencioso, en los intersticios de la obra lefortiana.

Lefort dedicó de manera explícita a Strauss tres escritos: una reseña del libro de Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, en 1960; un capítulo de su tesis, luego publicada como libro, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, editada en 1972, y el artículo "Trois notes sur Leo Strauss", incluido en *Écrire. À l'épreuve du politique*, en 1992¹. Junto con esos textos, la presencia de Strauss domina la conferencia

¹ Las referencias completas son: Claude LEFORT, "Machiavel jugé par la tradition classique": *Archives Européennes de Sociologie*, vol. I (1960), pp. 159-169; "La restauration et la perversion

“La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, de 1986², aparece en cada uno de los textos que Lefort dedicó a Nicolás Maquiavelo (1469-1527) y está desperdigada a lo largo de otros numerosos escritos³. A partir de un interés inicial focalizado durante la década de los sesenta en la interpretación straussiana de Maquiavelo, Lefort parece encontrar en los años sucesivos, una y otra vez, en la lectura de Strauss un estímulo de primer orden para sus propias reflexiones. Y de hecho, si exceptuamos “Machiavel et la *verità effettuale*”, artículo dedicado a Maquiavelo, la mayor parte de las menciones a Strauss que encontramos en los escritos de Lefort posteriores a 1980 se refieren no ya a la lectura de Maquiavelo, sino —al igual que las “Trois notes sur Leo Strauss” y “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”—, sobre todo a la consideración straussiana del derecho natural, a su interpretación de la modernidad y a los avatares del pensamiento y el juicio político en las condiciones intelectuales y políticas de la moderna democracia de masas.

A. EL PUNTO DE PARTIDA: MAQUIAVELO

Partamos, de todos modos, del comienzo: es posible aventurar que el interés de Lefort por la obra de Strauss nace en la intersección que trazan los nombres de Raymond Aron (1905-1983) y de Maquiavelo. Raymond Aron, el director de la tesis de Lefort sobre Maquiavelo, era también el director (y uno de los creadores) de los *Archives Européennes de Sociologie*, en cuyo primer número de 1960 apareció, como señalábamos, la reseña de Lefort sobre *Thoughts on Machiavelli* de Strauss⁴. Aron era por entonces un lector interesado de Strauss, y había dedi-

de l’enseignement classique ou la naissance de la pensée politique moderne. Une interprétation de Leo Strauss”, en *Le travail de l’œuvre Machiavel*, Gallimard, Paris, 1972 y 1986, pp. 259-305; “Trois notes sur Leo Strauss”, en *Écrire. À l’épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1992, pp. 261-301.

² Publicada en Claude LEFORT, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris, 2007, pp. 551-568.

³ Para una lista que no pretendemos exhaustiva, además de los textos ya citados, véanse los artículos “L’œuvre de pensée et l’histoire” y “Machiavel et les jeunes”, ambos en Claude LEFORT, *Les formes de l’histoire*, Gallimard, Paris, 1978, pp. 255, 267 y 275; “Droits de l’homme et politique”, en Claude LEFORT, *L’invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981, p. 45; “Avant propos”, “La question de la démocratie” y “Hannah Arendt et la question du politique”, en Claude LEFORT, *Essais sur le politique*, Seuil, Paris, 1986, pp. 8-9, 21 y 71 ; y “Machiavel et la *verità effettuale*” y “Philosophe?”, en Claude LEFORT, *Écrire. À l’épreuve du politique*, pp. 155-160 y 347.

⁴ Respecto del cruce Aron/ Maquiavelo/ Strauss, en una célebre entrevista publicada en la Revista *L’Anti-Mythes* en 1975, Lefort señalaba que la primera pregunta que le había hecho Aron en ocasión de la defensa de su tesis sobre Maquiavelo había sido: “¿Qué es lo que le permite a Ud.

cado una de las dos largas secciones de su introducción de 1959 a la edición francesa de las conferencias de Max Weber (1864-1920), “Wissenschaft als Beruf” y “Politik als Beruf”, a un comentario del tratamiento que Strauss hace de Weber en *Natural Right and History*⁵. La reseña de *Thoughts on Machiavelli* de 1960 nos enseña que Lefort ya conocía él también, por entonces, *Natural Right and History*.

El recorrido de los dos primeros textos que dedica a Strauss, y que precisamente tratan de Maquiavelo, transmite claramente la fuerte impresión que *Thoughts on Machiavelli* ejerce sobre Lefort⁶. Pese a sus claras diferencias con la lectura straussiana, Lefort reconoce permanentemente la deuda que su propia interpretación posee con Strauss, y —según escribe Lefort— “ninguna crítica dirigida contra su obra podría a nuestros ojos borrarla”⁷. La situación paradójica a la que hace frente Lefort en su encuentro con Strauss, aquello que a la vez lo subyuga y lo deja perplejo, es que al mismo tiempo que percibe que Strauss nos franquea en puntos de primera importancia el acceso al desciframiento del discurso maquiaveliano, advierte que la interpretación straussiana está en última instancia siempre puesta al servicio de una tesis que encuentra su punto de sostén no en el discurso maquiaveliano mismo, sino en la afirmación de una verdad externa, la verdad proferida por la filosofía griega. Así leída, la obra de Maquiavelo solo puede aparecer como un retroceso, como un oscurecimiento, respecto

afirmar que es Ud. quien lee de manera adecuada a Maquiavelo, y no, por ejemplo, Leo Strauss?”. [Qu’est-ce qui vous permet d’affirmer que c’est vous qui lisez justement Machiavel et non pas, par exemple, Leo Strauss?]. *L’Anti-Mythes*, n.º 14 (19 de abril de 1975). Reproducido en LEFORT, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, pp. 223-260. Véase p. 256.

⁵ Podemos imaginar que para Lefort, discípulo de Maurice Merleau-Ponty, la crítica straussiana de las consecuencias del historicismo y el relativismo, y muy particularmente, de la renuncia a la posibilidad de juzgar acerca del bien y del mal que conlleva, encontrara cierta sintonía con el capítulo que Merleau-Ponty dedicó a Weber en *Les aventures de la dialectique*. Encontramos en ese texto de Merleau-Ponty precisamente la invitación, a la cual Lefort será altamente sensible, a pensar la posibilidad de recuperar la capacidad de juicio, esa que según Strauss el historicismo radical ha terminado por liquidar, desde el seno mismo de la inscripción en la historicidad. Véase Maurice MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Collection Idées, Gallimard, Paris, 1955, p. 49. Lefort vuelve sobre la crítica de Strauss a Weber en LEFORT, “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, pp. 553-555.

⁶ No es nuestro objetivo reproducir aquí la restitución que hace Lefort del argumento straussiano, ni tampoco el detalle de la distancia que establece respecto de las premisas que lo ordenan. Baste con señalar que, como veremos, en la confrontación con el punto de mira de Strauss encontramos los tópicos que continuarán siendo objeto de confrontación de Lefort con la postura straussiana, como así también, las claves del interés sostenido que mostrará Lefort por la obra de Strauss.

⁷ “[N]ulle critique portée contre son ouvrage ne saurait à nos yeux l’effacer”. LEFORT, *Le travail de l’œuvre Machiavel*, p. 259. Véase también, por ejemplo, pp. 260, 264, 293, 302, 304. El

de esa verdad primera: la supuesta novedad de Maquiavelo es, a ojos de Strauss, tan solo el olvido de una verdad, intocada e intocable, conocida por los clásicos⁸. Esta afirmación de un punto privilegiado de emisión de la verdad se prolonga en una concepción de la obra que hace de esta el resultado de una intención perfecta. Strauss, afirma Lefort, atribuye a Maquiavelo una intención precisa en cada una de sus palabras, y hace de él el autor perfecto de una enseñanza intencional destinada a ser elucidada por el lector advertido. La obra es, de punta a cabo, en sus fallas, sus contradicciones, sus omisiones, el resultado de una intención; la filosofía es una enseñanza, el autor un maestro en plena posesión de un saber.

Lefort, por su parte, objeta radicalmente tanto la posición de lectura realizada desde un lugar externo de la obra, como así también el supuesto de una escritura perfecta y del pensar como transmisión deliberada de una enseñanza⁹; más aún, es posible sostener que *Le travail de l'œuvre Machiavel* es en buena medida la exposición de una tesis acerca de la “obra” radicalmente contraria a la tesis de la escritura perfecta sostenida por Strauss, de una obra que no se deja atrapar ni en la intención del autor, ni en el comentario de sus lectores, contemporáneos o extemporáneos, sino que —sin por ello desconocer su materialidad, su emergencia como la obra de un autor, en un tiempo y lugar— a la vez se va forjando como tal en el entrecruzamiento de intenciones y de usos, de tiempos y lecturas¹⁰. Pero al mismo tiempo que objeta las tesis de Strauss, Lefort no deja de

artículo de 1960 rendía asimismo homenaje a una “interpretación conducida con un rigor y un virtuosismo frente a la cual el lector, persuadido o no de la demostración, no dejará de maravillarse” [interprétation conduite avec une rigueur et une virtuosité dont le lecteur, persuadé ou non par la démonstration, ne manquera pas de s’émerveiller], a su “ingeniosidad y minuciosidad” [l’ingéniosité et la minutie] y a la “descripción admirable” [admirablement décrit] que propone Strauss de algunas de las contradicciones y ambivalencias del texto maquiaveliano. LEFORT, “Machiavel jugé par la tradition classique”, pp. 162, 166 y 168. Véase también p. 169.

⁸ Para decirlo demasiado rápidamente, en la lectura de Strauss, los clásicos no ignoraban que la justicia de la ciudad es, como bien lo sabía Maquiavelo, política y no natural; pero la verdad que habrían conocido, y que habría olvidado Maquiavelo, es que es necesario ocultar ese saber a los ojos de la mayoría. Véase por ejemplo Leo STRAUSS, *Thoughts on Machiavelli* (1958), University of Chicago Press, Chicago, 1978, pp. 10, 232, 295; o también Leo STRAUSS, “What is Political Philosophy?” (1959), en *What is Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1988, p. 43.

⁹ LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 290.

¹⁰ Es imposible intentar sintetizar en una frase las sutilezas y complejidades de la concepción lefortiana de la relación entre obra y autor, que atraviesa las 776 páginas de su libro y que es el objeto directo del primer y el último capítulo del mismo. Respecto del problema de la historicidad de la obra, es interesante relevar que desde la reseña de 1960 hasta el libro de 1972, Lefort parece haber modificado su comprensión de la relación entre pensamiento e historicidad en Strauss. Allí donde en 1960 percibía una contradicción entre la postulación de un punto desde el cual se habría develado la verdad y la afirmación de una “comprensión histórica” del pensamiento por parte de

maravillarse por la profundidad y sutileza de la lectura straussiana, y advierte que el arte de leer de Strauss, su búsqueda de una verdad intencional encerrada en las omisiones, las contradicciones, los silencios, le ha permitido producir algunos de sus resultados más notables, de los que la propia lectura de Lefort es tributaria. Dicho de otro modo, en su larga inmersión en la obra de Maquiavelo, Lefort parece haber hallado en Strauss a la vez un interlocutor privilegiado y un contrincante de fuste, cuyo desafío de lectura es preciso relevar¹¹.

B. EL PENSAMIENTO POLÍTICO FRENTE AL RELATIVISMO Y EL HISTORICISMO: LA RECUPERACIÓN DE LA CAPACIDAD DE JUZGAR

Es posible imaginar que a partir de esta primera incursión en el universo straussiano a través de la lectura de Maquiavelo, signada a la vez por la fascinación y el desacuerdo, Lefort habrá seguido buscando en la obra de Strauss un estímulo para su propia reflexión. Como lo advertíamos más arriba, al observar los núcleos del diálogo que establece Lefort con Strauss desde fines de los años setenta percibimos en efecto que ya no se despliegan esencialmente alrededor de Maquiavelo, sino que se van enriqueciendo, abriendo a otros temas, centrándose sobre todo en la evaluación del lugar que la modernidad democrática otorga al pensamiento de lo político, y en la afirmación de la necesidad de recuperar la capacidad de pensar acerca de la diferencia entre regímenes, de recuperar la capacidad de juzgar políticamente.

Como hemos de ver, en esa conversación persiste, aún si bajo otras formas, la tensión que ya vislumbramos en la lectura lefortiana del Maquiavelo de Strauss. Lefort expresa, de manera constante, su admiración por la mirada original y descentrada de Strauss, que da sustento a su crítica radical de la pérdida de la capacidad de juzgar políticamente en la que el relativismo y el historicismo han sumido al pensamiento, a la vez que deja entender también su desacuerdo con algunas de las premisas centrales que la sostienen, en particular con la eva-

Strauss (LEFORT, “Machiavel jugé par la tradition classique”, p. 171), Lefort atribuirá en 1972 esta aparente contradicción a una estrategia intencional. Véase LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 263.

¹¹ “Precisar lo es innecesario: si la obra de Strauss nos satisficiera enteramente no tendría sentido proseguir. Su deficiencia es merecedora de nuestra mayor atención”. [Inutile de le préciser: si l'ouvrage de Leo Strauss nous comblait, nous n'aurions pas à poursuivre. Sa déficience nous est au plus haut point sensible]. LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 260.

luación straussiana del sentido eminentemente regresivo de la ruptura moderna en lo que respecta, precisamente, a la posibilidad de pensar lo político¹².

Múltiples referencias, implícitas y explícitas, dan cuenta de ese diálogo. Es interesante notar, para comenzar, que cuando Lefort se refiere a la necesidad de recuperar la capacidad de juzgar políticamente, se refiere a su propósito con los mismos términos con los que, en otro lugar, se refiere al propósito de Strauss: se trata, escribe, de “restaurar la filosofía política”¹³. Más explícitamente, en el primer párrafo de “Droits de l’homme et politique”, cuando se interroga acerca del carácter político de los derechos del hombre, y de si es posible prescindir de una definición sobre lo que es propio del hombre, Lefort escribe que “uno de los pensadores más penetrantes de nuestro tiempo, Leo Strauss, planteó algunos ejes valiosísimos para una reflexión al respecto, sin aventurarse a extraer de allí una conclusión”¹⁴. En “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, aborda la pregunta “¿es posible vivir sin puntos de referencia (*repères*) y sin referentes últimos?” a través de un análisis del pensamiento de Strauss¹⁵. Del mismo modo, en “La question de la démocratie”, Lefort afirma que no es necesario para él extenderse en demasía respecto de “lo que podemos llamar la castración del pensamiento político bajo el efecto del surgimiento de las ciencias sociales y el marxismo”, porque ya “Leo Strauss lo ha denunciado demasiado bien”¹⁶. La obra de Strauss, lo sabemos, está recorrida por esta preocupación —el pensamiento moderno, signado por el relativismo y el historicismo, ha renunciado a pensar la

¹² “A mis ojos, las reflexiones críticas de Leo Strauss poseen una pertinencia indudable, tanto más cuanto que el relativismo no para de difundirse. Pero suscitan no obstante serias reservas”. [À mes yeux, les réflexions critiques de Leo Strauss ont une indéniable pertinence, cela d’autant plus que le relativisme ne cesse pas de se diffuser. Elles appellent toutefois de sérieuses réserves]. Véase LEFORT, “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, pp. 555 y ss. Respecto de esas reservas, véase infra, pp. 111-116, y también Bernard FLYNN, *Lefort y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, pp. 199-205.

¹³ Cf. LEFORT, “La question de la démocratie”, p. 17: “Mi propósito es contribuir e incitar a una restauración de la filosofía política”. [Mon propos est de contribuer et d’inciter à une restauration de la philosophie politique]; con LEFORT, “Trois notes sur Leo Strauss”, p. 285: “la tarea [para Strauss] sería la de restaurar la filosofía política”. [La tâche serait donc de restaurer la philosophie politique].

¹⁴ “Le fait est qu’un des penseurs le plus pénétrants de notre temps, Leo Strauss, a posé de précieux jalons pour une telle réflexion sans s’aventurer jusqu’à conclure”. Claude LEFORT, “Droits de l’homme et politique”, en *L’invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981, p. 45.

¹⁵ “[E]st-il possible de vivre sans repères et sans référents ultimes?”. LEFORT, “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, p. 551.

¹⁶ “Léo Strauss a trop bien dénoncé ce qu’on pourrait nommer la castration de la pensée politique sous l’effet de l’essor des sciences sociales et du marxisme pour que nous nous étendions sur ce sujet”. LEFORT, “La question de la démocratie”, p. 21.

diferencia entre regímenes—, a la que Strauss consagra explícitamente diversos escritos¹⁷. Si bien este tópico no es tematizado por Lefort de manera tan específica, lo encontramos presente de manera permanente en el trasfondo de su discusión con las ciencias sociales y el marxismo¹⁸. Y aunque es posible que su influencia primera deba remontarse a *Les aventures de la dialectique* de Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) observamos que desde fines de los años setenta, aún cuando expresa reservas respecto de la crítica de Strauss (en particular, sobre su evaluación del sentido de la ruptura introducido por la democracia moderna), en casi todas las ocasiones en que Lefort hace mención explícita al efecto de anulación del juicio que resulta de la dominación de la ciencia política y el marxismo, lo hace tomando a Strauss por referencia.

Las indicaciones precedentes pueden animarnos también a hallar en la denuncia que realiza Lefort de quienes “manipulan con sutileza la diferencia ontológica, y rivalizan en prodigios en la explotación combinada de Heidegger, Lacan, Jakobson y Lévi Strauss, pero recaen en el realismo más insultante desde

¹⁷ Entre muchos otros, véase por ejemplo: Leo STRAUSS, “The Three Waves of Modernity”, en *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, ed. de Hilail Gildin, Wayne State University Press, Detroit, 1989; también “Progress or Return?” o “Relativism”, ambos incluidos en Leo STRAUSS, *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. de Thomas L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago, 1989.

¹⁸ Si bien las referencias textuales pueden multiplicarse, elegimos esta afirmación contundente y de claros ecos straussianos (a quien Lefort nombra varias veces en esa entrevista): “Si se cree que todas las opiniones son equivalentes o que nuestra cultura es solo una entre otras, se es llevado de manera contradictoria a justificar la postura de quienes pretenden, por su parte, poseer la verdad, a quienes tiene sin cuidado el principio del reconocimiento recíproco. El relativismo de-sata la imbecilidad”. [Si l’on considère que toutes les opinions se valent ou que notre culture n’en est qu’une parmi d’autres on est conduit contradictoirement à justifier la position de ceux qui prétendent, eux, détenir la vérité et ne se soucient pas du principe d’une reconnaissance réciproque. Le relativisme déchaîne l’imbécillité]. LEFORT, *Le temps présent*, p. 686 (entrevista publicada originariamente en “Le Quotidien de Paris”, 14-2-1992). Las referencias más evidentes son nuevamente LEFORT, “La question de la démocratie” y “Permanence du théologico-politique?”, ambas en *Essais sur le politique*, y “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique” (para la discusión con el marxismo, véase p. 552: “Qué importa que se refieran a Hegel o a Marx: si cada formación se encuentra tomada en el advenimiento del espíritu a sí mismo, o en el advenimiento de la sociedad a su estadio último, los sistemas políticos no podrán ya de ninguna manera merecer el juicio del filósofo”. [Peu importe que l’on se réfère à Hegel ou à Marx: si chaque formation se trouve prise dans l’avènement de l’esprit à lui-même, ou bien dans l’avènement de la société à son état dernier, les systèmes politiques ne peuvent plus, d’aucune manière, mériter le jugement du philosophe]).

el instante en que se trata de política”¹⁹ un eco de la conclusión del diálogo de Strauss con Alexandre Kojève (1902-1968), a propósito del libro *On Tyranny*, de Strauss. Allí, refiriéndose sin nombrarlo a Martin Heidegger (1989-1976) — como Lefort, unas décadas más tarde, se referirá sin nombrarlos a los intérpretes de Heidegger— Strauss le escribe a Kojève:

Parece que ambos hemos alejado nuestra atención del Ser y la hemos puesto en la tiranía, porque vimos que aquellos que carecían del coraje para enfrentar las consecuencias de la tiranía...se vieron al mismo tiempo obligados a escapar de las consecuencias del Ser, precisamente porque no hacían más que hablar del Ser²⁰.

Lefort, como Strauss, se eleva contra quienes, porque no hacen más que hablar del Ser o de la diferencia ontológica, pierden la capacidad de pensar la tiranía o la diferencia política. Lefort, como Strauss, se interesa en la pregunta acerca del mejor orden, en la pregunta acerca de cómo juzgar.

Podemos observar, asimismo, que Lefort no solo asume la pertinencia de la crítica straussiana respecto del efecto de anulación del pensamiento político que operan la ciencia política y el marxismo; Lefort también remite de manera explícita a Strauss al reflexionar acerca del modo positivo en que la filosofía, en su diferencia con la ciencia política, debe abordar *el conocimiento* de lo político, de aquello que constituye lo propio del orden común. En efecto, si observamos el “Prefacio” a *Essais sur le politique*, o la conferencia “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, vemos que el llamado a recuperar la noción de *régimen* como el núcleo para abordar el pensamiento de lo político nos reenvía nuevamente a Strauss. Lefort remite directamente la exigencia de recuperar la noción clásica de régimen —tal como la encontraremos también, por ejemplo, en “Permanence du théologico-politique?” o en “La question de la démocratie”—, a la reivindicación que hace Strauss de ese modo de pensar la *politeia*, que, tal como escribe Lefort, “connota a la vez la idea de un tipo de constitución y la de forma

¹⁹ “Est-il possible de manier avec subtilité la différence ontologique, de rivaliser de prodiges dans l’exploitation combinée de Heidegger, Lacan, Jakobson et Lévi-Strauss, et de revenir au réalisme le plus outrecuidant, dès qu’il s’agit de politique?”. LEFORT, “La question de la démocratie”, p. 18.

²⁰ “For we both apparently turned away from Being to Tyranny because we have seen that those who lacked the courage to face the issue of Tyranny...were forced to evade the issue of Being as well, precisely because they did nothing but talk of Being”. LEO STRAUSS, “Restatement on Xenophon’s *Hiero*”, en *On Tyranny*, corrected and expanded edition, ed. de Victor Gourevitch y Michael S. Roth, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2000, p. 213.

de vida”²¹. La restitución de la idea de régimen o “way of life”, inspirada en la idea clásica de *politeia* acompaña la vocación de restauración de la filosofía política, esto es, la exigencia de juzgar políticamente acerca de la diferencia de regímenes; y se contrapone con la reducción de lo político operada, en los términos de Strauss, por el pensamiento moderno, o en los términos de Lefort, por el marxismo y la ciencia política.

Esta oposición entre filosofía política y ciencia política se completa, tanto en Lefort como en Strauss, en la confrontación entre filosofía, ciencia política y religión. Aun cuando Lefort no se refiera allí explícitamente a Strauss, no parece descabellado identificar también un diálogo implícito en la confrontación que Lefort establece entre filosofía y religión y entre filosofía y ciencia, en “Permanence du théologico-politique?”. En esa contrastación es posible hacer resonar, una vez más, los ecos del viejo conflicto straussiano entre Atenas y Jerusalén, de ese conflicto en el que a ojos de Strauss reside la vitalidad del pensamiento y que la moderna ciencia política pretende haber superado. Ciertamente, el propósito lefortiano en “Permanence du théologico-politique?” difícilmente pueda asimilarse al propósito de Strauss en las conferencias reunidas bajo el título “Progress or Return?”. Frente al rebajamiento de fines operado por la modernidad el propósito de Strauss es, ante todo, el de poner en escena la competencia de filosofía y religión como contendientes legítimos por la más alta forma de vida. En la disputa acerca de lo que se halla más allá de la moralidad de la ciudad, el propósito central del texto de Lefort parece ser el de sostener que la ruptura introducida por el advenimiento de la revolución democrática no debe ser interpretada en clave teológico-política, sino que debe ser observada en toda su novedad, como una ruptura que pone a la sociedad frente al enigma de su institución de una manera radical que, precisamente, no puede ser colmada en clave teológica, con los recursos y las figuras de la teología. Nuevamente, podemos vislumbrar —en este diálogo que imaginamos— una diferencia que ya mencionábamos anteriormente, y que concierne a la evaluación divergente del sentido de la ruptura que introduce la modernidad. Pero me importa subrayar que más allá de esa diferencia, tanto para Lefort como para Strauss, la filosofía y la religión poseen una afinidad fundamental: ambas nos ponen frente a la pregunta —ignorada por las ciencias sociales— acerca de la distancia de la sociedad con ella misma, y con ello, acerca de la división ineludible de lo social.

²¹ “[C]onnote à la fois l’idée de constitution et celle de genre de vie”. LEFORT, “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, p. 552. La frase se repite casi textualmente en “Avant propos”, en LEFORT, *Essais sur le politique*, pp. 8-9; Cf. asimismo “Permanence du théologico-politique?”, p. 256; “La question de la démocratie”, p. 20.

C. LA IMPOSIBLE COINCIDENCIA DE LA SOCIEDAD CON ELLA MISMA

Al nombrar esta diferencia de la sociedad con ella misma hacemos emerger de esta común interrogación acerca de religión, filosofía y ciencia un nuevo motivo, que orienta nuestra búsqueda hacia el centro mismo del diálogo que la obra de Claude Lefort entabla con la de Strauss. Este motivo es el de la división inerradicable de la sociedad, o para decirlo de otro modo, el de la imposible coincidencia de la sociedad con ella misma.

Una vez más, no pretendo sostener que Lefort encuentre en Strauss su inspiración originaria. Tan solo que encuentra en él a un pensador cuya interrogación constituye un estímulo permanente para su reflexión. Una vez más también, si quisiéramos preguntarnos por la impronta originaria del tema de la división, de la imposible coincidencia de la sociedad con ella misma en la reflexión de Lefort, sería ciertamente hacia Maquiavelo y Merleau-Ponty hacia quienes deberíamos dirigirnos. En efecto, entiendo que esta interrogación apunta por un lado hacia lo que Lefort llamó la nueva ontología de Maquiavelo, esto es, hacia la afirmación de la naturaleza ineludible de la división política²². Por otro lado, y sobre todo, apunta una vez más hacia la afinidad que la interrogación lefortiana posee con la filosofía de Merleau-Ponty, que como sabemos circunscribe de diversas maneras la imposible coincidencia entre ser y aparecer, la distancia entre lo simbólico y lo real, en una reflexión que nombra de distintas formas, y siempre por aproximación lateral, la diferencia ontológica. El modo en que Lefort nombrará esta diferencia, el modo en que intentará describir aquello que escapa a la descripción, toma caminos claramente merleau-pontyanos: la carne de lo social, el quiasma, por nombrar solo estos. En la lectura de Maquiavelo, en el diálogo con Merleau-Ponty, se va diseñando en el pensamiento de Lefort la afirmación de que “toda sociedad está tomada en una apertura que no hace ella misma”²³. Y en esa

²² “[L]a sociedad está por principio abierta al acontecimiento; y esto es así porque no se relaciona inmediatamente con ella misma, porque está desgarrada de punta a punta, y que se plantea para ella de manera indefinida la tarea de colmar la brecha en la que se insertan los apetitos de clase y de los individuos”. [[L]a société est, par principe, ouverte à l'événement; et elle l'est parce qu'elle ne se rapporte pas immédiatement à elle-même, qu'elle est déchirée de part en part, et que se repose indéfiniment à elle la tâche de colmater la brèche par laquelle s'engouffrent les appétits des classes et des individus]. LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 425.

²³ “[T]oute société est prise dans une ouverture qu'elle ne fait pas”. LEFORT, “La dissolution des repères et l'enjeu démocratique”, p. 563.

afirmación la democracia moderna aparece como aquel régimen que asume, de una manera inédita, la indeterminación a la que esa apertura la destina²⁴.

En todo caso, sea como fuere que lo comprendamos, podemos detectar en este punto el núcleo de irradiación del diálogo incesante de Lefort con Strauss, de sus afinidades, pero también de las divergencias que hemos ido apuntando. Así como creo posible hablar de una doble dimensión de distanciamiento en el pensamiento de Lefort, diré que también la reflexión de Strauss está surcada por una doble distancia: por un lado por la distancia que separa al bien de la ciudad del Bien con mayúsculas, y por el otro, por la distancia que separa a los hombres según su diferente disposición a buscar ese Bien²⁵. Dicho de otro modo y muy sucintamente, en tanto el conocimiento del Bien no está a nuestra disposición sino que es objeto de la búsqueda del filósofo, es imposible pretender que la distancia entre el Bien y el bien político pueda ser colmada, que podamos imaginar que el derecho de la ciudad coincide con el derecho natural. Junto con esto, aun si pese a ello, pese a no estar en posesión del conocimiento perfecto de lo bueno y lo justo, pudiéramos afirmar de todos modos que el mejor gobierno sería el de los filósofos —de quienes buscan ante todo el conocimiento del Bien y lo Justo—, esta forma de régimen es también desde esta óptica irrealizable: la existencia de la mejor ciudad supondría el gobierno de los filósofos por voluntad del pueblo, y por su propia aquiescencia; pero ello parece ser imposible en la práctica, porque el pueblo no podría nunca poseer la sabiduría que lo llevaría a desear sin coerción el gobierno de los mejores, y también porque los filósofos no desean gobernar y, de hacerlo, deberían ser obligados a ello²⁶.

²⁴ La interrogación acerca de si esta doble diferencia —la división de la ciudad en humores, la distancia entre ser y aparecer— culmina en Lefort en una ontología de lo político, o en una fenomenología de la modernidad democrática, es un asunto crucial en el que no podré sin embargo detenerme aquí. Tanto para Lefort, como para Strauss (véase nota siguiente) el modo en que leemos a cada uno de ellos tiene por supuesto efecto en el modo en que interpretamos la relación entre ambos.

²⁵ La afirmación de que existe una distancia que separa al bien de la ciudad del Bien con mayúsculas, de que el bien de la ciudad es siempre un bien político, imperfecto, diluido, tiene en el pensamiento de Strauss múltiples derivaciones. Como para Lefort, no puedo detenerme aquí en la explicitación del modo en que leo a este autor. Me conformo con remitir al lector a las referencias que apoyan mi interpretación. Cf. por ejemplo Leo STRAUSS, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1972, pp. 152-153; y Leo STRAUSS, "Persecution and the Art of Writing", en *Persecution and the Art of Writing*, Chicago University Press, Chicago & London, 1988, pp. 33-37.

²⁶ STRAUSS, *Natural Right and History*, p. 141; "Restatement on Xenophon's *Hiero*", p. 193; *The City and Man*, University of Chicago Press, Chicago, 2000, p. 124.

Vemos entonces que esta doble distancia apunta en Strauss, como en Lefort, a una interrogación que asume simultáneamente el carácter elusivo de la búsqueda del Bien y la naturaleza inherentemente dividida de la ciudad. En esta doble imposibilidad se sostiene, en el pensamiento de Strauss como en el de Lefort, la imposibilidad del régimen perfecto. Esta imposibilidad se dice en la obra de Strauss en los términos de la “imposible solución del problema político”²⁷. Y merece destacarse que en “Machiavel et la *verità effettuale*”, Lefort, refiriéndose a Maquiavelo, retoma casi textualmente esta frase recurrente de la obra straussiana: escribe allí que “la mejor república...no da una *solución* al problema político”²⁸. Aunque no podemos dejar de advertir que una expresión casi idéntica, la de una “solución histórica del problema político”, aparece también en *Les aventures de la dialectique* de Merleau-Ponty²⁹.

D. EL DIFERENDO: ACERCA DE LA INDETERMINACIÓN FILOSÓFICA EN LA MODERNIDAD DEMOCRÁTICA

Entonces: tanto Lefort como Strauss rechazan, desde una común sensibilidad al problema de la filosofía, la idea de la posibilidad de una comunidad perfecta, plenamente reconciliada con ella misma. O para decirlo de otro modo, para Lefort, como para Strauss, toda sociedad se enfrenta al enigma de su institución y a la pregunta acerca de la justicia de su ordenamiento. Pero quiero sugerir por fin que así como en la sensibilidad común a esta diferencia, que hemos rastreado en el diálogo de Lefort con Strauss, radica a mi modo de ver el punto de mayor afini-

²⁷ La referencia a la imposible solución del problema político, y a la pretensión moderna de darle solución, atraviesa toda la obra de Strauss. A modo de ejemplo véase entre otros Leo STRAUSS, “Progress or Return?” (1952), en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, ed. de Kenneth Hart Green, State University of New York Press, Albany, 1997, p. 94; *Natural Right and History*, p. 255; “Preface”, en *Spinoza’s Critique of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1997, p. 6. Cf. asimismo con Leo STRAUSS, “The Three Waves of Modernity”, en *Political Philosophy: Six Essays*, ed. de Hilail Gildin, Pegasus/Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1975, esp. pp. 87, 89 y 94.

²⁸ “La meilleure république...ne donne pas une *solution* au problème politique”. LEFORT, “Machiavel et la *verità effettuale*”, p. 175. Énfasis en el original.

²⁹ “Una solución histórica del problema humano, un fin de la historia, solo se concebiría si la humanidad fuera algo así como una cosa por conocer, si en ella el conocimiento pudiera agotar el ser, si pudiera arribar a un estado que contuviera realmente todo lo que ha sido y todo lo que puede ser”. [Une solution historique du problème humain, une fin de l’histoire ne se concevrait que si l’humanité était comme une chose à connaître, si en elle la connaissance pouvait épuiser l’être, si elle pouvait parvenir à un état qui contienne réellement tout ce qu’elle a été et tout ce qu’elle peut être]. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, p. 37.

dad entre ambos autores, es en la evaluación de la diferente significación política de esta diferencia, y con ello, en la evaluación de la significación política de la ruptura moderna, donde se diseña la mayor distancia entre ambos.

Y así parece, de hecho, entenderlo el propio Lefort. En “Trois notes sur Leo Strauss”, a través de una lectura sutil de un conjunto de textos de Strauss centrados en la evaluación de la modernidad³⁰, Lefort establece claramente su distancia respecto de la crítica straussiana del liberalismo y de la democracia modernos. La crítica de Strauss al liberalismo, señala allí, posee un carácter altamente “subversivo” en tanto ataca los mismos “principios del pensamiento liberal”³¹: supone la contraposición de la virtud como principio clásico de la política, al principio moderno de la libertad, entendida como el “derecho a hacer lo que cada uno quiere”, y la adhesión a la “noción de una desigualdad natural”, en oposición a la doctrina moderna “completamente nueva, de la igualdad natural entre los hombres”³². Tal como la concibe Strauss, la modernidad —o lo que Strauss denomina el “proyecto moderno”, en una amalgama que, escribe Lefort, incluye las ideas de ciencia de la naturaleza, de progreso al servicio de la prosperidad, del derecho individual a la autoconservación, del crecimiento continuo de la libertad y la justicia y otras—, no puede sino conducir a la degradación, si no es a la desaparición de la filosofía política en las aguas del relativismo³³. Frente a estas premisas straussianas, Lefort alza sus principales objeciones: el propio Strauss, señala Lefort, sugiere que nada, ni siquiera la dominación de la ciencia moderna, que nos priva de la experiencia primordial de lo político, puede abolir nuestra “disposición natural para juzgar”. Esto es, la recuperación de la capacidad de juzgar no tiene por qué exigir el retorno a Aristóteles (384-322 a. e. c.), puesto

³⁰ Precisamente, Lefort centra allí su atención en uno de los tres tipos de géneros que, a sus ojos, puede dividirse la obra straussiana, esto es, en aquellos destinados “a poner en evidencia el carácter de la modernidad, o algunos aspectos singulares de la modernidad, enfocándose en la ‘crisis de nuestro tiempo’” [tendent à mettre en évidence le caractère de la modernité ou certains aspects singuliers de la modernité, et s’attachent à la ‘crise de notre temps’]. LEFORT, “Trois notes sur Leo Strauss”, p. 269. Sin poder realizar aquí una exégesis más profunda de este artículo, volveremos de todas maneras en el último apartado de este texto sobre la presencia de una serie de alusiones veladas muy al estilo straussiano, que parecen dar cuenta de un divertido homenaje de Lefort a Strauss.

³¹ *Ibid.*, p. 268. Lefort retoma aquí explícitamente el término “subversivo” que Strauss aplica a Maquiavelo. La crítica straussiana, analiza Lefort, no puede comprenderse como una postura conservadora, ni como un llamado al retorno al liberalismo originario, ya que estos dos últimos son ellos mismos fenómenos modernos. Véase también *ibid.*, pp. 271-273.

³² “[D]roit de chaque citoyen de vivre à sa guise”. “[N]otion d’une inégalité naturelle”. “Doctrine toute nouvelle de l’égalité naturelle des hommes”. *Ibid.*, pp. 278 y 280.

³³ *Ibid.*, pp. 286-287.

que se alza sobre esta disposición natural de los hombres, en todos los tiempos³⁴. Asimismo, la visión de la libertad moderna propuesta por Strauss ignora su “*verità effettuale*”; la libertad política moderna no se resume en la sustitución de la virtud por “el derecho de cada cual a vivir como se le da la gana”³⁵. La libertad moderna comporta una ética, provee a una formación distintiva del carácter que se expresa de manera señalada en el rechazo de la servidumbre³⁶. Y por fin, la postura de Strauss supone la convalidación de una “noción de división natural” que, escribe Lefort, “se ha tornado impensable”³⁷. En suma, “la crítica straussiana de la modernidad posee el defecto de ver solo un lado de las cosas: el otro lado, lo descuida o lo disimula”³⁸. Ese otro costado, añadimos, es para Lefort el de la dinámica —de los saberes, de los derechos, de las libertades— abierto por la constitución de una sociedad política que debe encontrar sus propias reglas en ausencia de una norma extrínseca³⁹. Lefort objeta el carácter exclusivamente regresivo que Strauss atribuye a la modernidad, que no ofrecería a la filosofía política sino la perspectiva de su degradación, y recusa asimismo toda posibilidad de volver hacia atrás respecto de la noción moderna de la igualdad entre los hombres. Y advierte que la crítica straussiana de la modernidad parece por momentos incompatible, incluso, con algunas de las propias premisas straussia-

³⁴ “Disposition *naturelle* à juger”. Ibid., p. 293. En su búsqueda de la naturaleza del liberalismo, advierte Lefort, el propio Strauss parte de lo que quiere decir “liberal” o “conservador” para el ciudadano ordinario, y de la constatación de que en las opiniones pre-filosóficas del ciudadano ordinario se expresan ideas sobre lo “justo” o lo “necesario”. Por lo tanto, no sería necesario regresar a Aristóteles para recuperar la capacidad de juzgar.

³⁵ “Le droit de chaque citoyen à vivre à sa guise”. Ibid., p. 278.

³⁶ Ibid., p. 296. Es por ello, señala Lefort retomando tácitamente un propósito maquiaveliano, que resulta tan difícil que un pueblo habituado a vivir bajo un régimen despótico recupere la voluntad de vivir libre.

³⁷ “[U]ne division ‘naturelle’...qui...est devenue impensable”. Ibid., p. 300. “Strauss ignora”, escribe también allí Lefort, “la experiencia prefilosófica indiscutible de lo *irreversible*”. [Il ne tient pas compte d’une expérience préphilosophique pourtant irrécusable, celle de l’*irréversible*].

³⁸ “La critique straussienne de la modernité a le défaut de ne porter que sur un côté des choses; l’autre côté, elle le néglige ou le dissimule”. Ibid., p. 298.

³⁹ Ibid., p. 299. La observación de que Strauss está ignorando “el otro lado de las cosas” evoca la crítica de Lefort a la mirada tocquevilleana sobre el estado social democrático en “La question de la démocratie”: pese a su percepción extraordinaria, señala Lefort, Tocqueville habría por momentos permanecido ciego a la “contrapartida de la contrapartida”, en el movimiento en el que la dinámica de expansión de la libertad conducía a una contrapartida de clausura de esa misma dinámica, pero en que esta clausura no podía a su vez ser nunca definitiva. Véase LEFORT, *Essais sur le politique*, pp. 24-25. No obstante el hondo interés que le despierta Strauss, entiendo que Lefort encuentra una afinidad mucho mayor en la mirada tocquevilleana de la democracia.

nas, al ignorar la latitud que la modernidad ofrece a la conformación de una comunidad de pensamiento, de una comunidad de los filósofos, tan cara a Strauss.

Nos reencontramos aquí con aquello que, de un modo u otro, ya observábamos en los distintos momentos de nuestro recorrido, y que atañe a la evaluación radicalmente disímil que uno y otro autor realizan del sentido del orden democrático moderno. Si para Strauss en toda forma de sociedad habremos de encontrarnos siempre con la diferencia entre una minoría de hombres aptos para hacer frente a la pregunta acerca de la no-coincidencia de la sociedad con ella misma, esto es, más aptos para la filosofía, y una mayoría necesitada de verdades firmes; para Lefort, la ruptura epistemológica maquiaveliana nos sitúa frente a una manifestación de una división de lo social que inscribe esta diferencia *no* en la naturaleza de los hombres, sino en la naturaleza de lo político.

Podemos añadir, parafraseando a Lefort, que para Strauss la pregunta acerca de la naturaleza de la división social remite a la naturaleza humana, mientras que para Lefort, como para Maquiavelo, esta pregunta remite a la naturaleza de la ciudad en tanto tal⁴⁰. O también, que si para Strauss la diferencia primordial de pasiones separa a los hombres según estén guiados por el *eros* del conocimiento o por el deseo de objetos menos elevados (como el honor, el reconocimiento, o el deseo de poseer bienes materiales), y esta diferencia afecta de manera ineludible la vida de la ciudad, para Lefort la diferencia de pasiones que separa a los hombres en la ciudad remite a la vida misma de la ciudad, y no a la naturaleza humana por fuera de la polis. Si para Strauss es propio de la naturaleza de la ciudad el tener que dar forma política a la división entre los mejores y el común, Lefort, retomando a su cargo la ontología política maquiaveliana, parece por su parte sostener que es propio de la naturaleza de lo político que de la vida de la ciudad vuelva a surgir, una y otra vez, de maneras diferentes, la división entre quienes desean dominar y quienes no desean ser dominados. Así, escribe que para nosotros:

Que hemos conocido la empresa extraordinaria que bajo el nombre de comunismo se diera por finalidad la plena emancipación del pueblo, la lección de Maquiavelo se ha visto plenamente confirmada por la Historia. De la destrucción de la clase dominante no surgió una sociedad homogénea, sino una nueva figura de la dominación social⁴¹.

⁴⁰ LEFORT, "Machiavel et la *verità effettuale*", p. 166.

⁴¹ "Pour nous lecteurs, qui avons connu l'entreprise extraordinaire qui, sous le nom de communisme, se donna pour fin la pleine émancipation du peuple, la leçon de Machiavel est pleine

La lección de Maquiavelo no es una lección sobre la jerarquía natural de los hombres o de sus deseos, es una lección sobre la naturaleza de lo político.

Desde esta diferencia, lo advertíamos, se hace posible observar de la mejor manera la evaluación que realizan Claude Lefort y Leo Strauss del lugar que hace la modernidad, o la modernidad democrática, a la filosofía política o a la interrogación filosófica de lo político. Esto no es otra cosa que la evaluación que uno y otro hacen de la significación política de la ausencia de certidumbre o, más precisamente, de la ausencia de una respuesta última acerca del fundamento de la comunidad. Para Lefort es en el marco de esta nueva ontología política, en que la división de la ciudad ya no remite a una división natural, pre-política o extra-política, donde se produce el acontecimiento por el cual la cuestión del orden legítimo se torna en una interrogación carente de una respuesta dada desde fuera, en que “por primera vez se da a ver la noción de un poder sin garante trascendente”⁴². Y es solo bajo la forma moderna de la democracia, bajo su forma representativa, que se realizan plenamente las consecuencias de la desincorporación del poder, y que los hombres se encuentran así, en su vida en común, situados frente al enigma de la institución de la comunidad, y frente a la libertad de interrogarse respecto de ese enigma⁴³.

Para Strauss, en cambio, este acontecimiento —en que el orden legítimo se torna en una pregunta carente de respuesta— tiene lugar en el despertar de la filosofía a su madurez, en Grecia⁴⁴. Se trata ante todo, para Strauss, de un acontecimiento en el pensamiento, por el cual la filosofía griega, al llegar a su maduración, comprende el carácter siempre político, no natural, del ordenamiento de la ciudad, pero comprende también con ello la necesidad de mantener este saber,

ment confirmée par l’Histoire. De la destruction d’une classe dominante a surgi non une société homogène, mais une nouvelle figure de la division sociale”. Ibid., pp. 173-174.

⁴² “[P]our la première fois reconnaître la notion d’un pouvoir sans garant transcendant”. LEFORT, “La pensée du politique”, en *Le temps présent*, p. 603.

⁴³ Véase por ejemplo LEFORT, “Démocratie et représentation”, en *Le temps présent*, p. 612.

⁴⁴ A la lectura de la excelente contrastación de Lefort y Cornelius Castoriadis (1922-1997) realizada por Nicolas Poirier, podríamos advertir que Strauss, como Castoriadis, sitúa el acontecimiento de esta ruptura en Grecia, con la diferencia esencial de que Strauss lo sitúa en el *pensamiento* griego de lo político, y Castoriadis lo situará en la *experiencia* griega de la democracia. Sin embargo Lefort, como señalamos, la sitúa en la democracia moderna. Así, al mismo tiempo, la afirmación por parte de Castoriadis de la creación puramente humana del orden, lo situaría esta vez —como señala Poirier— en oposición a Strauss, cuya obra está atravesada —como la de Lefort— por la meditación de aquello que escapa o excede la creación humana, y convertiría a Castoriadis en un lejano discípulo de Thomas Hobbes (1588-1679). Véase Nicolas POIRIER, *L’ontologie politique de Castoriadis*, Payot, Paris, 2011, p. 408, n. 276.

que considera letal para la estabilidad del orden, oculto a la mayoría. Como ya lo hemos advertido, la ruptura moderna no introduce, en ese sentido, nada nuevo para Strauss; solo manifiesta el olvido de la necesidad de mantener en secreto aquella verdad letal para el orden⁴⁵. Lejos de presentar una oportunidad para el pensamiento, el proyecto moderno solo puede llevar a la “desintegración de la idea misma de filosofía política”⁴⁶. Solamente unos pocos, especialmente aptos para ello, pueden en todos los tiempos hacer frente al carácter indemostrable de los valores últimos sobre los que está sostenida su forma de vida, sin abismarse con ello en el relativismo o en el peor de los nihilismos.

Por cierto, Lefort no era ciego al peligro de que la experiencia de la indeterminación pudiera en ciertas ocasiones mostrarse insoportable, e inclinar a los hombres a ceder a la tentación de adherir a cualquier provisión de certidumbre. De ello dan cuenta, de la mejor manera, sus reflexiones en torno de la noción de “servidumbre voluntaria”, forjada por Étienne de la Boétie (1530-1563), como así también el desarrollo, a través de su obra, de la cuestión de la atracción por el Uno que cimienta la adhesión a los totalitarismos del siglo veinte⁴⁷. Esta preocupación de Lefort puede sin duda ponerse en relación con el tópico straussiano del peligro que representa para la ciudad la ausencia de una demostración fehaciente de la superioridad de sus valores, esto es, la ausencia de una moralidad entendida como fundada en el derecho natural. No obstante, si para Strauss la modernidad democrática es así el escenario del olvido de la necesaria reserva respecto de un descubrimiento, letal para la ciudad, proferido por la filosofía clásica, para Lefort la modernidad democrática —aún con sus consecuencias relativistas e historicistas— es el escenario en que se hace posible una interrogación filosófica de una radicalidad sin precedentes. Dicho de otro modo, la experiencia de la indeterminación última constituye para Lefort —y allí radica, por fin, el punto de mayor alejamiento respecto de la mirada de Strauss sobre la moderni-

⁴⁵ Cf. supra, nota 8. En este punto, la “Auseinandersetzung” de Lefort con Strauss recupera una diferencia que Lefort ya había destacado en la confrontación de las lecturas de Maquiavelo.

⁴⁶ “[L]a désintégration de l’idée même de philosophie politique”. Leo STRAUSS, “Political Philosophy and the Crisis of our Times”, en Harold SPAETH, *The Predicament of Modern Politics*, citado en LEFORT, “Trois notes sur Leo Strauss”, pp. 284-285. La referencia que provee el libro de Lefort parece ser inexacta: en el citado libro de Spaeth aparecen dos artículos de Strauss, “The Crisis of our Time” y “The Crisis of Political Philosophy”, que luego serán adaptados para ser publicados como Leo STRAUSS, “Political Philosophy and the Crisis of our Time”, en George J. GRAHAM, Jr. and George W. CAREY (eds.), *The Post-behavioral Era: Perspectives on Political Science*, David McKay, New York, 1972.

⁴⁷ Véanse, entre otros: Claude LEFORT, “Le nom d’Un”, en Étienne DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1976; y Claude LEFORT, *La Complication. Retour sur le Communisme*, Fayard, Paris, 1999.

dad— no un secreto a ser preservado por los más sabios, supuestamente privados de esa tentación, sino la textura misma de la libertad política, que se despliega en el entramado de la democracia moderna.

E. CONSIDERACIONES FINALES: SOBRE ALGUNAS PARTICULARIDADES DE LA LECTURA LEFORTIANA DE STRAUSS

Las conclusiones a las que hemos arribado al final del apartado anterior, que nos han permitido establecer la medida de aquello que acerca a Lefort de Strauss, como así también de la naturaleza del diferendo que los separa, nos han sido facilitadas por la relación de respeto admirativo, pero también de confrontación explícita que propone Lefort con Strauss a través de toda su obra, y especialmente en algunos pasajes de *Le travail de l'œuvre Machiavel* y, sobre todo, en las “Trois notes sur Leo Strauss”.

No obstante, es interesante advertir que la propia lectura que hace Lefort de Strauss no siempre facilita la tarea de quien se propone tomar la medida de esa distancia. Ello se debe sin duda, en buena parte, al hecho de que a Lefort —fiel a la relación que estableció siempre con todos los autores que lo atraían— le interesa menos la confrontación polémica, que la posibilidad de alimentar su propia reflexión en el diálogo con quienes considera destacados interlocutores. Pero entiendo también que la dificultad puede deberse al hecho de que, en su lectura de Strauss, Lefort parece en algunos momentos hesitar en su interpretación respecto del modo en que Strauss responde al problema que la ausencia de certidumbre plantea en el terreno de los asuntos políticos; y esa hesitación oscurece la identificación cabal de la diferencia que lo separa de Strauss. Es sobre esto que intentaré concluir.

Para anticipar ya esa conclusión, diré que si, en su lectura de *Thoughts on Machiavelli*, Lefort parece en ocasiones optar por un Strauss vocero de una lectura excesivamente tradicional del pensamiento clásico, en sus “Trois notes sur Leo Strauss” parece, por el contrario, optar por un Strauss insuficientemente antimoderno, prefiriendo ignorar, o por lo menos soslayar, su anti-igualitarismo radical e irreductible. De ese modo, Lefort parece ensanchar en el primer caso, y angostar en el segundo, la distancia que lo separa de Strauss precisamente en lo que se refiere a la evaluación de la indeterminación y a su significación política.

A fin de abonar estas afirmaciones, hemos de retroceder un momento nuevamente a uno de los puntos centrales que separaba a Lefort de Strauss en su lectura de Maquiavelo. Para Strauss, recordamos que decía Lefort, la verdad se habría develado completamente para el filósofo en Grecia, en determinado

momento y lugar⁴⁸. Es desde esa certidumbre que Strauss rechaza toda novedad en Maquiavelo, que afirma que Maquiavelo no dice nada que los clásicos no hubieran dicho ya, que la supuesta ampliación del horizonte no es sino una contracción. Lefort entiende, por su parte, que Maquiavelo opera una ruptura en el pensamiento político, esbozando como decíamos “una nueva ontología” de lo político⁴⁹: el rechazo de Maquiavelo a pensar los regímenes en términos de su “desnaturalización” da testimonio de una mutación mucho más radical que la de una simple repetición —en voz alta— de lo que decían los clásicos. Da testimonio de una comprensión de lo político según la cual la sociedad se halla, por principio, abierta al acontecimiento, porque se halla esencialmente, irremediablemente dividida, siempre a distancia respecto de ella misma⁵⁰.

Ahora bien, ¿es esta novedad que Lefort lee en Maquiavelo, y que reprocha a Strauss no haber leído en él, efectivamente una novedad a ojos de Strauss? O dicho de otro modo, ¿está Lefort interpretando de manera exacta la naturaleza del reproche que Strauss dirige a Maquiavelo? En su lectura del Maquiavelo de Strauss, Lefort parece por momentos convalidar una lectura tradicional —pero probablemente errada— de la obra de Strauss, que hace de Strauss un simple adalid del retorno al derecho natural, como alternativa al historicismo y al relativismo al que habría abierto la ruptura introducida por Maquiavelo. Pero al mismo tiempo, la lectura de Lefort, sorprendente de inteligencia, lo lleva a dudar de aquello mismo que cree tener por sabido. En efecto, hacia el final del capítulo consagrado a la lectura straussiana de Maquiavelo, Lefort señala que —si está leyendo bien a Strauss— debe concluir que o bien Strauss no ha detectado convenientemente “lo que hay de nuevo en el pensamiento maquiaveliano y en el pensamiento moderno respecto de la filosofía clásica, o bien desconoce el sentido de la filosofía clásica” en tanto “convierte prácticamente en utopía aquello

⁴⁸ “La proposición straussiana de que el pensamiento moderno solo tiene la apariencia de novedad oculta esta otra, de que la verdad se develó plenamente para el filósofo griego”. [La proposition straussienne que la pensée moderne n’a que l’apparence de la nouveauté cache cette autre que la vérité s’est entièrement dévoilée au philosophe grec]. LEFORT, “Machiavel jugé par la tradition classique”, p. 160.

⁴⁹ Cf. supra, pp. 109 y 114-115. LEFORT, *Le travail de l’œuvre Machiavel*, p. 425. Según afirma Pierre Manent, “entre Strauss et Lefort, Machiavel es *the bone of contention*” (en inglés y cursivas en el original). Pierre MANENT, “Vers l’œuvre et vers le monde. Le Machiavel de Claude Lefort”, en Claude HABIB y Claude MOUCHARD, *La démocratie à l’œuvre. Autour de Claude Lefort*, Éditions Esprit, Paris, 1993, p. 174.

⁵⁰ Cf. LEFORT, *Le travail de l’œuvre Machiavel*, pp. 303-304; “Machiavel et la vérité effective”, pp. 159, 160, 166-167, 168, 171-172.

que considera nunca tuvo el estatus de la utopía”⁵¹. Dicho de manera demasiado simple: o bien, dice Lefort, Strauss no detecta la ruptura que establece Maquiavelo con la postulación de un orden natural mejor, o bien Strauss afirma, sin creerlo, que la filosofía clásica descrea ya ella misma del orden natural mejor.

Por mi parte, creo que Lefort está leyendo a Strauss correctamente cuando dice que Strauss convierte a la filosofía clásica en utopía; solo que añadiría que Strauss no afirma *sin creerlo* que la filosofía clásica descrea de la posibilidad de realización del orden natural mejor. Dicho de otro modo, entiendo que Strauss no *convierte* prácticamente en utopía aquello que considera que nunca tuvo el estatus de la utopía, porque considera, precisamente, que la ciudad perfecta ha tenido siempre, para el pensamiento clásico, el estatus de utopía. “El mejor régimen”, escribe sin ir más lejos Strauss en *Natural Right and History* “es, en sí mismo —para utilizar un término acuñado por uno de los más profundos estudiosos de la *República* de Platón— una ‘utopía’”⁵². Entonces, si bien Lefort parece convalidar la lectura habitual de Strauss como portavoz del derecho natural, su impactante perspicacia en la lectura del *Maquiavelo* de Strauss lo lleva a dudar de esa lectura y a imaginar una hipótesis que a nuestros ojos es correcta —la interpretación de Strauss está transformando a la filosofía clásica en utopía—, pero a casi desechar esta hipótesis por improcedente⁵³. En todo caso, si efectivamente Strauss convierte prácticamente al derecho natural en utopía, entonces la afirmación de Strauss de que Maquiavelo no dice nada que los clásicos no supieran ya toma otro sentido. Maquiavelo estaría pronunciando en voz alta una verdad que los clásicos conocían, pero que creían necesario ocultar, y esta verdad es la que dice que el derecho natural es imposible por naturaleza.

⁵¹ “[C]e qu’il y a de neuf dans la pensée machiavélienne et dans la pensée moderne en regard de la philosophie classique”. “[I]l convertit pratiquement en utopie ce qu’il pense n’avoir jamais eu le statut de l’utopie”. LEFORT, *Le travail de l’œuvre Machiavel*, p. 299.

⁵² “[T]he best regime is, in itself —to use a term coined by one of the profoundest students of Plato’s *Republic*— a ‘utopia’”. STRAUSS, *Natural Right and History*, p. 139.

⁵³ Para decir lo mismo de otro modo: una manifestación más de la inteligencia sorprendente de la interpretación de Lefort es, a nuestros ojos, el hecho de que llega a vislumbrar esta posibilidad a partir de su lectura del *Maquiavelo* de Strauss aún sin considerar, por su parte, que esa sea la postura que sostiene Strauss en su lectura de la filosofía clásica. Pero al desechar finalmente dicha hipótesis, Lefort soslayaría la centralidad que posee para la comprensión de la filosofía según Strauss la imposibilidad de convalidar lo justo por naturaleza —o dicho de otro modo, la importancia del descubrimiento de la filosofía como *búsqueda* de una verdad que no está a su disposición, y también, la importancia que posee para la ciudad ocultar este hecho—. Esta misma hesitación respecto de la postura straussiana respecto del derecho natural parece acompañar la lectura que hace Lefort de Strauss en otros comentarios. Véase en particular LEFORT, “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, p. 567; “Hannah Arendt et la question du politique”, p. 71.

Ahora bien, creo posible discernir que, a medida que avanza en su diálogo con Strauss, Lefort parece dudar cada vez más de que Strauss convalide, en efecto, el derecho natural clásico; con el tiempo, “el hueso de la discordia”⁵⁴ ya no se situará tanto para Lefort en la evaluación de la irreversibilidad de la experiencia histórica y de la pregunta acerca de cómo reconstituir un punto de anclaje para el juicio, puntos que articulan el desacuerdo de Lefort con la interpretación straussiana de Maquiavelo, sino precisamente en lo que entiendo es la clave esencial del diferendo entre ambos: en la comprensión de la relevancia política de la experiencia de la indeterminación⁵⁵. Pero si la opción de Lefort por un Strauss excesivamente iusnaturalista en *Le travail de l'œuvre Machiavel* tal vez llevaba a amplificar las distancias entre ambos autores, es posible que la lectura lefortiana de la mirada de Strauss sobre la modernidad en “Trois notes sur Leo Strauss” tienda por el contrario a suavizarlas en exceso.

Vuelvo también aquí sobre algo ya dicho: como señalaba más arriba, en “Trois notes sur Leo Strauss”, Lefort parece sugerir que la implacable crítica straussiana de la modernidad resulta por momentos incompatible con algunas de las propias premisas de Strauss. Para abonar mi hipótesis del modo más sintético, me referiré a dos aseveraciones que realiza Lefort en ese texto. La primera: Lefort afirma allí que la sugerencia de Strauss según la cual la democracia moderna no sería ya una sociedad política, esto es, no sería ya una sociedad asentada sobre una moralidad pública específica⁵⁶, no solo es contradictoria con su llamado a restituir la filosofía política —¿cómo podría, pregunta Lefort, restituirse la filosofía política desde una sociedad tal?— sino que es contradictoria con la obra de Strauss en ella misma, ya que dicha obra parece incitarnos a la vez a honrar y a condenar a la democracia moderna. Parece incitarnos a honrarla, escribe, porque:

⁵⁴ Retomo la expresión de Pierre Manent. Cf. supra, nota 49.

⁵⁵ Tal vez sea más ajustado decir que Lefort mantiene la afirmación de que hay algo del orden de lo irreversible, que Strauss estaría ignorando, pero que ese “irreversible” ya parece menos ser la imposibilidad de mantener la afirmación del derecho natural que la de negar la experiencia moderna de la libre igualdad. También esta sugerencia merecería, por cierto, un desarrollo en ella misma.

⁵⁶ LEFORT, “Trois notes sur Leo Strauss”, p. 294. Véase también LEFORT, “La dissolution des repères et l'enjeu démocratique”, p. 558. Con la mención de la “sociedad política”, o del carácter político de las sociedades, Lefort refiere a la afirmación straussiana según la cual “cada sociedad política deriva su carácter de una moralidad pública o política específica”. [Every political society derives its character from a specific public or political morality]. Véase STRAUSS, “Political Philosophy and the Crisis of our Time”, p. 242.

Es ciertamente a partir de la situación en la que nos coloca, de la obligación en la que nos sitúa de avanzar sin referentes, que se abre la posibilidad —no como dice Strauss en otro lugar, de abandonarnos al relativismo o de tomar el bien allí donde nos place— sino de establecer, a nuestro propio riesgo por cierto, un diálogo entre los filósofos, de dar existencia a una *comunidad de los filósofos*⁵⁷.

Ahora bien, ¿nos incita Strauss efectivamente a honrar la democracia como lugar privilegiado para la emergencia de una *comunidad de los filósofos*, como sugiere Lefort? Querría argumentar, por mi parte, que la situación en la que la democracia moderna nos coloca no parece ser para Strauss de ninguna manera una oportunidad para la apertura del diálogo entre filósofos, sino que parece representar ante todo un peligro para la filosofía, enfrentada a las condiciones del descenso hacia la segunda caverna, la caverna bajo la caverna platónica: la caverna del dogmatismo relativista⁵⁸.

Lefort, ciertamente, no lo interpreta de ese modo. La manifestación más clara de ello es la segunda aseveración a la que quería referirme: siempre en “Trois notes sur Leo Strauss”, Lefort sostiene que la afirmación straussiana de que la educación liberal es “el esfuerzo indispensable por fundar una aristocracia

⁵⁷ “C’est bien de la situation dans laquelle elle nous met, de l’obligation qu’elle nous fait de nous avancer sans repères, que la possibilité est ouverte —non, comme Strauss le dit ailleurs, de nous abandonner au relativisme, de prendre notre bien où il nous plaît— mais d’établir, à nos risques, certes, un dialogue entre les philosophes, de faire exister une *communauté des philosophes*”. LEFORT, “Trois notes sur Leo Strauss”, p. 283.

⁵⁸ Es posible que Lefort no hubiera tenido acceso a los textos tempranos de Strauss en los que aparece por primera vez la referencia a la segunda caverna, solo accesibles en alemán hasta una fecha bastante reciente, y que por ese motivo no prestara una atención particular a este asunto en el texto sobre la educación liberal al que se refiere. Hasta donde he podido saberlo, *Philosophy and Law* no se encontraba entre los libros de la biblioteca de Lefort, y de todos modos su primera edición en inglés data tan solo de 1995, fecha posterior a la escritura de las “Trois notes sur Leo Strauss”. En *Philosophy and Law* —en una entre tanto célebre nota 2 a la Introducción— Strauss refiere a la imagen de la segunda caverna “antinatural”. Solo será posible emerger de la caverna a la luz de la filosofía si previamente hemos ganado el acceso a esa caverna platónica de la ignorancia natural, ascendiendo desde la segunda caverna antinatural, signada por la afirmación dogmática del relativismo. Ese ascenso será provisto por “el aprendizaje a través de la lectura” (“lesendes Lernen”) de la historia de la filosofía; solo ese aprendizaje a través de la lectura de los grandes textos podrá devolvernos a la caverna natural de la ignorancia. Es decir, disolverá el dogmatismo relativista que nos conduce a afirmar que no hay valores universales. Leo STRAUSS, *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, State University of New York Press, Albany, 1995, pp. 135-136. La primera mención que hace Strauss de la segunda caverna se encuentra en un texto de 1931: “Besprechung von Julius Ebbinghaus”, en

en el interior de la sociedad democrática de masas” es “una engañifa”⁵⁹. Por mi parte, considero en cambio que se trata de una afirmación esencial: entiendo que para Strauss, la fundación de una aristocracia en el seno de la sociedad democrática de masas, lejos de ser una engañifa, es precisamente el camino para lograr el ascenso, por lo menos de los mejores, desde el relativismo moral de la segunda caverna a la que nos ha arrojado la modernidad, hacia el gusto por las distinciones morales de la primera caverna, la caverna platónica. Y es solo desde ese gusto por las distinciones morales que puede ser posible para Strauss restaurar la filosofía, ya no como la afirmación dogmática de la ausencia de valores y distinciones morales, sino como su interrogación. Esto es, la caída de los hombres de los tiempos democráticos en la segunda caverna no favorece la posibilidad de la filosofía, ni de la conformación de una “comunidad de los filósofos”, sino que equivale a una pérdida de la disposición a sostener las decisiones y los juicios sobre principios morales, llevando a elevarlos en última instancia como simples preferencias o desde la pura afirmación del derecho arbitrario, individual, a elegir.

Dicho nuevamente de otro modo, el descenso de la modernidad a la segunda caverna, lejos de favorecer la posibilidad de constitución de una comunidad de pensamiento, dificulta de manera inédita su conformación. Al desechar la figura de la fundación de una aristocracia que emergería desde el seno de la segunda caverna de la democracia, Lefort parece a mis ojos diluir la radicalidad de la crítica straussiana de la democracia igualitarista moderna, su crítica de la experiencia de la indeterminación como experiencia política y su convalidación de esta experiencia como experiencia exclusiva del filósofo, que por el bien de la filosofía, y por el bien de la ciudad, ha de permanecer oculta al vulgo⁶⁰. El

Leo STRAUSS, *Gesammelte Schriften Band 2, Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, Hsgeb. Heinrich Meier, J. B. Metzler, Stuttgart, 1997, pp. 437-439.

⁵⁹ “[L]’effort indispensable pour fonder une aristocratie à l’intérieur de la société démocratique de masse...[soit] un leurre”. LEFORT, “Trois notes sur Leo Strauss”, p. 276. La frase de Strauss que cita Lefort pertenece al artículo “What Is Liberal Education?”, en Leo STRAUSS, *Liberalism Ancient and Modern*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1968, p. 5. Ese artículo es objeto del comentario de Lefort en la segunda de las “Trois notes sur Leo Strauss”.

⁶⁰ Tal vez un signo del poco interés que manifiesta Lefort por la afirmación straussiana de la desigualdad natural entre los hombres se muestre en la transcripción errónea de una afirmación de Strauss: la frase de Strauss que señala que la libertad de elegir entre dos opciones es “the only kind of intellectual independence of which *many* people are capable” (“Persecution and the Art of Writing”, p. 23; énfasis mío) deviene en la versión de Lefort “la seule indépendance intellectuelle *dont les gens sont capables*” (énfasis de Lefort), es decir, se ha generalizado a todas las personas. Véase LEFORT, “Trois notes sur Leo Strauss”, p. 264. La edición francesa del texto de Strauss sí lo traduce correctamente: “la seule indépendance intellectuelle dont *la plupart* des gens soient capables”. Véase Leo STRAUSS, *La persécution et l’art d’écrire*, Agora, Presses Pocket, Paris, 1989, p. 56. Énfasis mío.

hecho de diluir dicha radicalidad le permite afirmar que Strauss es contradictorio en su condena de la democracia moderna, a la que no podría sino honrar y condenar al mismo tiempo, y le permite también achicar la distancia, en este punto a mi parecer infranqueable, que separa a uno de los teóricos más lúcidos y originales de la democracia moderna, como es Claude Lefort, de uno de sus críticos más radicales e incisivos, como es Leo Strauss.

Y SIN EMBARGO (AHORA SÍ, PARA FINALIZAR)...

Lefort, decía, podría estar interpretando erróneamente la afirmación de Strauss respecto del esfuerzo por conformar una aristocracia en el seno de la democracia de masas, porque ignoraría la relevancia de la figura de la segunda caverna en el pensamiento de Strauss. Ahora bien, dicho esto, no puedo soslayar el hecho curioso de que Lefort alude sin embargo a la segunda caverna, no en “Trois notes...”, allí donde a mi modo de ver habría resultado esperable, sino en el prefacio de *Écrire*, esto es, del libro que contiene ese artículo; y no alude a ella en referencia directa a Strauss, sino en referencia a Nietzsche, en un párrafo que comienza, eso sí, refiriéndose a Strauss. Y que la referencia a la segunda caverna no tiene allí el sentido que, a nuestro entender, tiene en Strauss, sino que por el contrario sirve más bien a una crítica de la escritura perfecta, o sea, sirve más bien *contra* Strauss⁶¹.

Llegando al final de mi recorrido, ¿debo exacerbar la búsqueda de las huellas de Strauss en el texto de Lefort para asignar a esta doble presencia de la segunda caverna —la presencia de su ausencia en las “Trois notes...”, donde la habríamos esperado, y su utilización explícita, aparentemente *contra* Strauss, en el prefacio, allí donde no teníamos por qué esperarla— un sentido que es preciso interpretar? ¿Debo atribuir a ese hecho, sin dudas digno de interpretación de haber sido producido por Strauss⁶², una significación también en la pluma de Lefort? Mi búsqueda del rastro de Strauss en el texto de Lefort casi me autoriza-

⁶¹ LEFORT, “Préface”, en *Écrire*, p. 13. La referencia remite a la idea del carácter ingobernable de la escritura, del enraizamiento del pensador en su tiempo, “del enigma singular que le plantea el presente” [l’énigme singulière qui lui pose le présent], siempre en exceso de cualquier doctrina o de cualquier teoría.

⁶² Es sabido que Strauss desarrolló su lectura de los autores clásicos sostenida en la premisa de la diferencia entre escritura esotérica y exotérica, y que él mismo practicó dicho arte de escribir desde los años cuarenta en adelante.

ría a hacerlo: en el trayecto me he topado con una descripción de su propia escritura por parte de Lefort que me ha llamado la atención por sus inconfundibles ecos straussianos.

Como para el propio Strauss, o como para el Maquiavelo, el Spinoza, o el Farabi a los que nos ha introducido Strauss a lo largo de su obra, se trata, indica Lefort, ante todo de preparar el terreno de la interrogación “haciendo vacilar las convicciones” del lector⁶³. Junto a esta descripción de su estrategia de exposición he encontrado, asimismo, algunas marcas de un arte de escribir en los que me atrevo a reconocer ecos straussianos. Pondré fin a mi labor de sabueso explicitando uno de ellos, referido por añadidura al propio Strauss: en la página 262 de sus “Trois notes sur Leo Strauss”, Lefort describe el modo en que —según Strauss— el filósofo procede para protegerse de la persecución, escribiendo en un doble registro que aparecerá como inocuo para la gran masa de lectores, pero que será comprendido en su profundidad por aquellos a quienes sus escritos están realmente destinados.

Cosa que logra...a través de la ocultación de algunos nombres o de determinadas referencias, de manera tal de despertar la atención de quienes están hechos para comprenderlo, y de *dejar estúpido* al número mayoritario de los lectores⁶⁴.

Concluiré, entonces, señalando que la expresión “dejar estúpido” a una mayoría es una expresión inhabitual en francés y también —como posiblemente no pueda ignorarlo ningún lector de Lefort y de Strauss— un giro que aparece dos veces en *El Principio* de Maquiavelo, y sobre el que el propio Lefort llama la

⁶³ “Para volver perceptible para los lectores la dinámica de la democracia, la experiencia de una indeterminación última de los fundamentos del orden social, de un debate interminable sobre el derecho, debí intentar no solo hacer vacilar sus convicciones, sino también su relación íntima con el saber, debí intentar despertar en ellos un sentido de la interrogación que pudiera inducirlos a hacer el duelo de la ‘buena sociedad’, y al mismo tiempo a escapar a la ilusión de que aquello que parece real aquí y ahora coincide con lo racional”. [Pour rendre sensible à des lecteurs la dynamique de la démocratie, l’expérience d’une indétermination dernière des fondements de l’ordre social, d’un débat interminable sur le droit, il m’avait fallu tenter d’ébranler, non seulement leur convictions, mais leur rapport intime au savoir, tenter de réveiller en eux un sens de l’interrogation qui les induirait à faire leur deuil de la ‘bonne société’, en même temps qu’à s’évader de l’illusion que ce qui paraît réel ici et maintenant se confond avec le rationnel]. LEFORT, “Philosophe?”, p. 349. Cf., por ejemplo, con “Persecution and the Art of Writing”, o “How to Study Spinoza’s *Theologico-Political Treatise*”, ambos en STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, esp. pp. 24-26 y 194.

⁶⁴ “Ce à quoi il réussit...en passant sous silence certains noms ou certaines références de manière à éveiller l’attention de ceux qui sont faits pour l’entendre, et *laisser stupide* le plus grand nombre de ses lecteurs”. LEFORT, “Trois notes sur Leo Strauss”, p. 262. Énfasis mío.

atención en *Le travail de l'œuvre Machiavel*⁶⁵. Al referirse al arte de leer —y también, veladamente, al arte de escribir de Strauss— con palabras de Maquiavelo, pero elidiendo a la vez el nombre del florentino, me atrevo a sugerir que Lefort está rindiendo a Strauss un homenaje de alto vuelo, asimilándolo tácitamente al propio Maquiavelo, en un gesto indudablemente straussiano.

¿Me habilitan las marcas straussianas del texto lefortiano a considerar que la mención de la segunda caverna en el prefacio de *Écrire* a la que me refería recién es una señal de que Lefort, lejos de ignorar el sentido que Strauss otorga a este tópico en lo que concierne al peligro que corre la filosofía en los tiempos democráticos, opone a esa lectura de la imagen nietzscheana otra interpretación que no he sabido reconocer? No me atrevo a ir tan lejos, pero tampoco me atrevo a negarlo de plano y a suponer con ello que he detectado algo en Strauss que Lefort simplemente no vio.

Sea como fuere, quiero creer que el rastro straussiano que he perseguido y encontrado en el texto lefortiano me autoriza a dejar la cuestión en suspenso. Aludiendo a los placeres de la lectura esotérica, Strauss dijo en alguna ocasión que quien lee a Maquiavelo y no sonríe por lo menos una vez por página se habrá perdido lo mejor. Lo mismo, sin duda, podemos decir respecto de Strauss sus lectores. Y debo decir que yo misma he sonreído más de una vez, más que en todas mis innumerables lecturas precedentes de Lefort, en la búsqueda a través de su obra del rastro de Strauss.

⁶⁵ En el capítulo VII de *El Príncipe*, refiriéndose a la *virtù* de Borgia, Maquiavelo describe como tras encomendar a Remy d'Orque la pacificación por la fuerza de la Romaña, una vez logrado el objetivo Borgia lo hace ajusticiar en la plaza pública para mostrar que era d'Orque, y no él, el culpable de la violencia de la pacificación. Maquiavelo advierte que “[l]a ferocidad de dicho espectáculo hizo que el pueblo quedara al mismo tiempo satisfecho y estúpido”. [La ferocità del quale spettacolo fece quelli populi in uno tempo *rimanere* satisfatti e *stupidi*]. Asimismo, en el capítulo XIX, a propósito de la *virtù* de Severo, capaz de conservar la amistad de los soldados pese a maltratar al pueblo, escribe que “su virtù lo tornaba a ojos de los soldados y de los pueblos tan admirable que estos últimos quedaban atónitos y estúpidos, y aquellos respetuosos y satisfechos”. [[S]ua virtù lo facevano nel conspetto de' soldati e de' populi sì mirabile, che questi *rimanevano*-quodammodo attoniti e *stupidi*, e quelli altri reverenti e satisfatti]. Todos los énfasis son míos. Como se advierte, en las dos ocasiones la expresión utilizada, *rimanere stupidi*, es la misma que emplea Lefort: dejar estúpido, “laisser stupide”, que no es una expresión muy usual en francés. A la vez, en *Le travail de l'œuvre*, Lefort escribía: “si nos atenemos al argumento y a su extraña conclusión, los lectores [de Maquiavelo] quedan ‘satisfechos y estúpidos’, al igual que había sucedido, según nos había dicho el autor, con los súbditos de Borgia”. [Les lecteurs demeurent ‘satisfaits et stupides’, comme le furent, nous avait dit l'auteur, les sujets de Borgia]. LEFORT, *Le travail de l'œuvre Machiavel*, p. 345. Agradezco a Agustín Volco por haberme ayudado a volver a dar con esta cita.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FLYNN, Bernard, *Lefort y lo político*, Prometeo, Buenos Aires, 2008.
- LEFORT, Claude, “Machiavel jugé par la tradition classique”: *Archives Européennes de Sociologie*, vol. I (1960), pp. 159-169.
- , *Le travail de l’œuvre Machiavel*, Gallimard, Paris, 1972 y 1986.
- , “La restauration et la perversion de l’enseignement classique ou la naissance de la pensée politique moderne. Une interprétation de Leo Strauss”, en *Le travail de l’œuvre Machiavel*, Gallimard, Paris, 1972 y 1986, pp. 259-305.
- , “Le nom d’Un”, en Étienne DE LA BOÉTIE, *Discours de la servitude volontaire*, Payot, Paris, 1976.
- , “L’œuvre de pensée et l’histoire”, en *Les formes de l’histoire*, Gallimard, Paris, 1978.
- , “Machiavel et les jeunes”, en *Les formes de l’histoire*, Gallimard, Paris, 1978.
- , “Droits de l’homme et politique”, en *L’invention démocratique*, Fayard, Paris, 1981.
- , “Avant propos”, en *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, Paris, 1986, pp. 7-14.
- , “La question de la démocratie”, en *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, Paris, 1986, pp. 17-30.
- , “Hannah Arendt et la question du politique”, en *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, Paris, 1986, pp. 59-72.
- , “Permanence du théologico-politique?”, en *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Seuil, Paris, 1986, pp. 251-300.
- , “Trois notes sur Leo Strauss”, en *Écrire. À l’épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1992, pp. 261-301.
- , “Machiavel et la vérité effective”, en *Écrire. À l’épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1992, pp. 141-179.
- , “Philosophe?”, en *Écrire. À l’épreuve du politique*, Calmann-Lévy, Paris, 1992, pp. 337-355.
- , *La Complication. Retour sur le Communisme*, Fayard, Paris, 1999.
- , “Entretien avec *L’Anti-Mythes*” (1975), en *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris, 2007, pp. 223-260.
- , “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique” (1986), en *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris, 2007, pp. 551-568.
- , “La pensée du politique” (1988), en *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris, 2007, pp. 599-609.

- , “Démocratie et représentation” (1989), en *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris, 2007, pp. 611-624.
- , “Le relativisme déchaîne l’imbécillité” (1992), en *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris, 2007, pp. 683-687.
- MANENT, Pierre, “Vers l’œuvre et vers le monde. Le Machiavel de Claude Lefort”, en Claude HABIB y Claude MOUCHARD, *La démocratie à l’œuvre. Autour de Claude Lefort*, Éditions Esprit, Paris, 1993.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, *Les aventures de la dialectique*, Collection Idées, Gallimard, Paris, 1955.
- POIRIER, Nicolas, *L’ontologie politique de Castoriadis*, Payot, Paris, 2011.
- STRAUSS, Leo, *Liberalism Ancient and Modern*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1968.
- , *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1972.
- , “Political Philosophy and the Crisis of our Time”, en George J. GRAHAM, Jr., and George W. CAREY (eds.), *The Post-behavioral Era: Perspectives on Political Science*, David McKay, New York, 1972.
- , *Political Philosophy: Six Essays*, ed. de Hilail Gildin, Pegasus/Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1975.
- , *Thoughts on Machiavelli* (1958), University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- , “What is Political Philosophy?” (1959), en *What is Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1988.
- , “Persecution and the Art of Writing”, en *Persecution and the Art of Writing*, Chicago University Press, Chicago & London, 1988.
- , “How to Study Spinoza’s *Theologico-Political Treatise*”, en *Persecution and the Art of Writing*, Chicago University Press, Chicago and London, 1988.
- , “Progress or Return?”, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. de Thomas L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago, 1989.
- , “Relativism”, en *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, ed. de Thomas L. Pangle, University of Chicago Press, Chicago, 1989.
- , “The Three Waves of Modernity”, en *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, ed. de Hilail Gildin, Wayne State University Press, Detroit, 1989.
- , *La persécution et l’art d’écrire*, Agora, Presses Pocket, Paris, 1989.
- , *Philosophy and Law. Contributions to the Understanding of Maimonides and His Predecessors*, State University of New York Press, Albany, 1995.

- , *Gesammelte Schriften Band 2, Philosophie und Gesetz - Frühe Schriften*, Hsgb. Heinrich Meier, J. B. Metzler, Stuttgart, 1997.
- , “Progress or Return?” (1952), en *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, ed. de Kenneth Hart Green, State University of New York Press, Albany, 1997.
- , *Spinoza’s Critique of Religion*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 1997.
- , “Restatement on Xenophon’s *Hiero*”, en *On Tyranny*, corrected and expanded edition, ed. de Victor Gourevitch y Michael S. Roth, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2000.
- , *The City and Man*, University of Chicago Press, Chicago, 2000.