

Leyendo a Claude Lefort: tras el rastro de Leo Strauss¹

Claudia Hilb

Universidade de Buenos Aires

¹ A ser publicado en *Foro Interno: Anuario de teoría política*, vol. 15, diciembre 2015 (agradezco a la Revista la autorización para la publicación de esta versión). Mi agradecimiento, asimismo 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.

¿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, 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?

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. Y esta búsqueda de la presencia del rastro de Leo Strauss en la obra de Lefort no escapa a la regla: lanzada en la carrera cual sabueso, creo percibir las señales de la presencia de Strauss a cada paso. Y 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 Claude Lefort descubro con sorpresa en mi búsqueda que la mención explícita a Strauss es mucho más frondosa de lo que imaginaba, o que lo que creía recordar. Lo cual 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'oeuvre Machiavel*, editada en 1972, y el artículo “Trois notes sur Leo Strauss”, incluido en *Écrire. À l'épreuve du politique*, en 1992. Junto con esos textos, la presencia de Strauss domina la conferencia “La dissolution des repères et l'enjeu démocratique”, de 1986,¹ y la mención a Strauss aparece en cada uno de los textos que Lefort dedicó a Maquiavelo, y está desperdigada a lo largo de numerosos otros escritos.² A partir de un interés inicial focalizado durante la década de los '60 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 “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 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.

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 y de Ma-

1 Publicada en Lefort, 2007, pp. 551-568.

2 Para una lista que no pretendemos exhaustiva, además de los textos ya citados véanse los artículos “L'oeuvre de pensée et l'histoire”, y “Machiavel et les jeunes”, ambos en Lefort, 1978, pp. 255-267 y 275; “Droits de l'homme et politique”, en Lefort, 1981, p. 45; “Avant propos”, “La question de la démocratie” y “Hannah Arendt et la question du politique”, en Lefort, 1986, pp. 8-9, 21 y 71 y “La verità effettuale” y “Philosophe?”, en Lefort, 1992, pp. 155-160 y 347.

quiavelo. 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 Strauss³. Aron era por entonces un lector interesado de Strauss, y había dedicado una de las dos largas secciones de su introducción de 1959 a la edición francesa de las conferencias de Weber, “Wissenschaft als Beruf” y “Politik als Beruf”, a un comentario del tratamiento que Leo Strauss hace de Weber en *Natural Right and History*.⁴ 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 Lefort.⁵ 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 borrar-

3 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. afirmar que es Ud. quien lee de manera adecuada a Maquiavelo, y no, por ejemplo, Leo Strauss?”. Lefort, , 2007, pp. 223-260 [véase p. 256].

4 Podemos imaginar que para Lefort, discípulo de 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 (cf. Merleau Ponty, 1955, p. 49). Lefort vuelve sobre la crítica de Strauss a Weber en “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, (Lefort, 2007, pp. 553-555).

5 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.

la”. (Lefort, 1972, p. 259⁶). 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 sólo puede aparecer como un retroceso, como un oscurecimiento, respecto 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 clásicos.⁷ 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 delibera-

6 Véase también, por ejemplo, *Ibid.* pp. 260, 264, 293, 302, 304. El 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”, a su “ingeniosidad y minuciosidad” y a la “descripción admirable” que propone Strauss de algunas de las contradicciones y ambivalencias del texto maquiaveliano. (Lefort, 1960, pp. 162, 166 y 168). Véase también *Ibid.*, p. 169.

7 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 Strauss, 1956, pp. 10, 232, 295, o también *Id.*, 1988 [1959], p. 43.

da de una enseñanza (*Ibid.*, p. 290); más aún, es posible sostener que *Le travail de l'oeuvre 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 lecturas.⁸ Pero al mismo tiempo que objeta las tesis de Strauss, Lefort no deja 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 relevar.⁹

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

8 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 al 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 Strauss (Lefort, 1960, p. 171), Lefort atribuirá en 1972 esta aparente contradicción a una estrategia intencional (véase Lefort, 1972, p. 263).

9 “Precisarlos es innecesario: si la obra de Strauss nos satisficiera enteramente no tendría sentido proseguir. Su deficiencia es merecedora de nuestra mayor atención”. (Lefort, 1972, p. 260).

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 '70 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 evaluación straussiana del sentido eminentemente regresivo de la ruptura moderna en lo que hace, precisamente, a la posibilidad de pensar lo político.¹⁰

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”.¹¹ Más explícita-

¹⁰ “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”. Véase “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, en Lefort, 2007, pp. 555 y ss. Cf. *infra*, y también Flynn, 2008, pp. 199-205.

¹¹ Cf. “La question de la démocratie”, en Lefort, 1986, p. 17 (“Mi propósito es contribuer e incitar a una restauración de la filosofía política”), con *Id.*, 1992, p. 285 (“la tarea [para Strauss] sería la de restaurar la filosofía política”).

mente, 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 acerca de 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” (Lefort, 1981, p. 45). 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 Leo Strauss (*Id.*, 2007, p. 551). 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” (*Id.*, 1986 p. 21). 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 diferencia entre regímenes –, a la que Strauss consagra explícitamente diversos escritos.¹² 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 marxismo¹³. Y aunque es

12 Entre muchos otros, véase por ejemplo ‘The three waves of modernity’, en Strauss, 1998; también ‘Progress or return’ o ‘Relativism’, ambos incluidos en *Id.*, 2008.

13 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 desata la imbecilidad.” Lefort, 2007, p. 686 (entrevista publicada originariamente en “Le Quotidien de Paris”, 14-2-1992). Las referencias más evidentes son nuevamente “La question de la démocratie” y “Permanence du théologico-politique?”, ambas en *Id.*, 1986 y “La dissolution des repères et l’enjeu démocratique”, en *Id.*, 2007 (para la discusión con el marxismo, véase *Ibid.*, 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

posible que su influencia primera deba remontarse a *Les Aventures de la Dialectique* de Merleau Ponty observamos sin embargo, leyendo a Lefort, que desde fines de los años '70, aún cuando expresa reservas respecto de la crítica de Strauss, en particular, como anunciábamos, en lo que hace a 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, por parte de 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 el instante en que se trata de política”, (Lefort, 1986, p. 18) un eco de la conclusión del diálogo de Strauss con Kojève, a propósito del libro *On Tyranny*, de Strauss. Allí, refiriéndose sin nombrarlo a Heidegger – como Lefort, unas décadas más tarde, se referirá sin nombrarlos a los intérpretes de Heidegger – Strauss le escribe a Kojève que “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 Ser” (Strauss, 2000, p. 212). 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.

de la sociedad a su estadio último, los sistemas políticos no podrán ya de ninguna manera merecer el juicio del filósofo”).

Podemos observar, asimismo, que Lefort no sólo 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 Leo 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 de vida¹⁴”. (Lefort, 2007, p. 552) 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. Aún cuando Lefort no se refiera allí explícitamente a Strauss, no parece descabellado identificar también un diálogo implícito en la confrontación que

14 La frase se repite casi textualmente en *Id.*, 1986, pp. 8-9; Cf. asimismo *Ibid.*, p. 20 y p. 256.

Lefort establece entre filosofía y religión, y entre filosofía y ciencia, en “Permanence du théologique-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 théologique-politique?” difícilmente pueda asimilarse al propósito de Strauss en las conferencias reunidas bajo el título “Progress or return?” Si 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, para Lefort como para Strauss, la filosofía y la religión poseen una afinidad fundamental, en tanto nos ponen ambas frente a la pregunta – ignorada por las ciencias sociales – acerca de la distancia de la sociedad con ella misma, y con ella, acerca de la división ineludible de lo social.

La imposible coincidencia de la sociedad con ella misma

Al nombrar esta diferencia de la sociedad con ella misma hemos emergido 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 ineradicable 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 encuentra en Strauss su inspiración originaria, sino tan solo que encuentra en él a un pensador cuya interrogación constituye un estímulo permanente para su reflexión. Una vez más también, si quisiéramos interrogarnos 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 que deberíamos dirigirnos. En efecto, entiendo que esta interrogación apunta en Lefort por un lado hacia lo que este llamó la nueva ontología de Maquiavelo, esto es, hacia la afirmación de la naturaleza ineludible de la división política,¹⁵ y 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 maneras, y siempre por aproximación lateral, la diferencia ontológica – y sabemos también que 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” (Lefort, 2007, p.

15 “[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”. (Lefort, 1972, p. 425).

563). Y en esa afirmación la democracia moderna aparece como aquel régimen que asume, de una manera inédita, la indeterminación a la que esa apertura la destina. (Acoto, a modo de nota al pie, que 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.)¹⁶

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 Bien.¹⁷ 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, aún si pese a ello, pese a no estar en posesión del conocimiento perfecto

¹⁶ 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 lo político en condiciones de la modernidad democrática, es un asunto crucial y difícil de saldar, 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.

¹⁷ 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, y me conformo con reenviar a las referencias que apoyan mi interpretación. Cf. por ejemplo, Strauss, 1972, pp. 152-153; *Id.*, 1988, pp. 33-37.

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 ello (Véase Strauss, 1972, p.141; *Id.*, 2000a, p. 193 ; *Id.*, 2000b, 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”.¹⁸ Y merece destacarse que en “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” (Lefort, 1992, p. 175). 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 Ponty.¹⁹

18 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: Strauss, 1972, p. 25; *Id.*, 1997, p. 6. Cf. asimismo con *Id.*, 1975, esp. pp. 87, 89 y 94.

19 “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” (Merleau Ponty, 1955, p. 37).

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 afinidad 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, que 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 modernidad,²⁰ 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 liberal²¹” (Lefort, 1992, p. 268) supone la contraposición de la virtud como principio clásico de la política,

²⁰ 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’”. (Lefort, 1992, 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.

²¹ 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.

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” (*Ibid.*, p. 280). 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 relativismo (*Ibid.*, pp. 286-287). 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, puesto que se alza sobre esta disposición natural de los hombres, en todos los tiempos.²² 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” (*Ibid.*, p. 278). La libertad moderna comporta una ética, provee a una formación distintiva del carácter que se expresa de manera señalada en el rechazo de la servidumbre.²³ Y por fin, la postura de Strauss supone la convalidación de una “noción de desigualdad natural” que, escribe Lefort, “se ha tornado

22 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 (*Ibid.*, p. 293).

23 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. (Lefort, 1992, p. 296).

impensable”.²⁴ 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”. 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 extrínseca.²⁵ 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 straussianas, 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 encontrar-nos 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

24 “Strauss ignora”, escribe allí Lefort, “la experiencia prefilosófica indiscutible de lo irreversible” (*Ibid.*, p. 300).

25 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 (*Ibid.*, p. 299). Véase *Id.*, 1986, pp. 24-25. No obstante el hondo interés que le despierta Strauss, entiendo que Lefort encuentra una mucho mayor afinidad en la mirada tocquevilleana de la democracia.

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 tal (Lefort, 1992, p. 166). 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 social” (*Ibid.*, pp. 173-174). 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, que 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”. (*Id.*, 2007, p. 603) Y es sólo 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 enigma. (Véase por ejemplo, *Ibid.*, p. 612).

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 Grecia.²⁶ 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, que considera letal para la estabilidad del orden, oculto a la mayoría. Como ya lo hemos

26 A la lectura de la excelente contrastación de Claude Lefort y Cornelius Castoriadis 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 –, mientras que 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 Hobbes (Véase Poirier, 2011, p. 408).

advertido, la ruptura moderna no introduce, en ese sentido, nada nuevo para Strauss; sólo manifiesta el olvido de la necesidad de mantener en secreto aquella verdad letal para el orden.²⁷ Lejos de presentar una oportunidad para el pensamiento, el proyecto moderno solo puede llevar a la “desintegración de la idea misma de filosofía política”. (Strauss *in* Lefort, 1992²⁸). Solamente unos pocos, especialmente aptos para ellos, 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 Boëtie, 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 XX (Véase, entre otros, Lefort, 1976; *Id.*, 1999). 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, estos 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 ciu-

27 Cf. supra, nota 7. 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.

28 Citado en Lefort, 1992, pp. 284-285 (La referencia que provee el libro de Lefort parece ser inexacta: en el citado libro de Spaeth [*The Predicament of modern Politics*] aparecen dos artículos de Strauss, “The crisis of our time” y “The crisis of political philosophy”, que luego serán adaptados para ser publicados como, “Political philosophy and the crisis of our time”, en Grahan and Carey, *The post-behavioral era: perspectives on political science*, New York, David McKay, 1972).

dad, 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 Claude Lefort – y allí radica, por fin, el punto de mayor alejamiento respecto de la mirada de Strauss sobre la modernidad – 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.

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 de manera más explícita en algunos pasajes de *Le travail de l'oeuvre Machiavel* y sobre todo en las “Trois notes...”. 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 dudas 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, en su obra, 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 por momentos optar por un Strauss insuficientemente antimoderno, prefiriendo ignorar, o por lo menos soslayar, su anti-igualitarismo radical 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 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 lugar.²⁹ 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 político (Lefort, 1972, p. 425)³⁰: 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, irremediabilmente dividida, siempre a distancia

29 “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”. (Lefort, 1960, p. 160).

30 Según afirma Pierre Manent, “entre Strauss et Lefort, Machiavel es *the bone of contention*” (en inglés y cursivas en el original). (Manent, 1993, p. 174).

respecto de ella misma (Cf. *Id.*, 1972, pp. 303-304; *Id.*, 1992, pp. 159, 160, 166-167, 168, 171-172).

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 que considera nunca tuvo el estatus de la utopía” (*Id.*, 1972, p. 299). 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’” (Strauss, 1972, p. 139). 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 improcedente.³¹ 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.

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”³² 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

31 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, 2007, p. 567; *Id.*, 1986, p. 71).

32 Retomo la expresión de Pierre Manent. Cf. *supra*, nota 31.

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 indeterminación.³³ Pero si la opción de Lefort por un Strauss excesivamente iusnaturalista en *Le travail de l'oeuvre 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 específica,³⁴ (Lefort, 1992, p. 294) 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 “es ciertamente a partir de la situación en la que nos colo-

33 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.

34 Véase también “La dissolution des repères et l'enjeu démocratique”, en Lefort, 2007, 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” (Véase Straus en Graham, Carey, 1972, p. 242).

ca, 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*” (*Ibid.*, 1992, p. 283).

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 relativista.³⁵

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...”, Lefort sostiene que la afirmación straussiana de que la educación liberal es “el esfuerzo indispensable por fundar una aristocracia en el interior de la so-

35 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, sólo 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 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...”. En *Philosophy and Law* – en una entretanto 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; sólo 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. (Strauss, 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” (*Id.*, 1997, pp. 437-439).

ciudad democrática de masas” es “una engañifa”³⁶ (Lefort, 1992, p. 276). 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 en la que nos ha arrojado la modernidad, hacia el gusto por las distinciones morales de la primera caverna, la caverna platónica. Y es sólo 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 perma-

³⁶ La palabra que utiliza Lefort es *un leurre*. La frase de Strauss que cita Lefort pertenece al artículo “What is liberal education?”, (Strauss, 1968, p. 5). Ese artículo es objeto del comentario de Lefort en la segunda de las “Trois notes...” (Lefort, 1992).

necer oculta al vulgo.³⁷ El 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 mis ojos 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 a *Écrire*, esto es, al 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 a más bien a una crítica de la escritura perfecta, o sea, sirve más bien *contra* Strauss (Lefort, 1992, p. 13)³⁸.

37 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” (Strauss, 1988, 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, 1992, p. 264). (Cf. Strauss, “Persecution and the art of writing”, en *Id.*, 1988). La edición francesa traduce correctamente “la seule indépendance intellectuelle dont *la plupart* des gens soient capables” (Strauss, *La persécution et l’art d’écrire*, Paris, Agora, Presses Pocket, 1989, p. 56. Énfasis mío).

38 La referencia remite allí a la idea del carácter ingobernable de la escritura, del enraizamiento del pensador en su tiempo, “del enigma singular que le plantea el

Llegando al final de mi recorrido, ¿debo exacerbar la búsqueda de la presencia 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 Strauss,³⁹ una significación también en la pluma de Lefort? Mi búsqueda del rastro de Strauss en el texto de Lefort casi me autorizaría 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 al 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 lector.⁴⁰ 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

presente”, siempre en exceso de cualquier doctrina o de cualquier teoría.

39 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.

40 “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”. “Philosophe?”, (Lefort, 1992, p. 349). Cf., por ejemplo, con “Persecution and the art of writing”, o “How to study Spinoza’s *Theological-political treatise*”, ambos en Strauss, 1988).

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 lectores” (Lefort, 1992, p. 262. Énfasis mío). 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 Príncipe* de Maquiavelo, y sobre el que el propio Lefort llama la atención en *Le travail de l'oeuvre Machiavel*.⁴¹ Al referir 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, Lefort, me atrevo a sugerir, 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 de-

41 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 “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 “sua virtù lo facevano nel conspetto de' soldati e de' populi sí 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 aquí Lefort : dejar estúpido, «rester stupide», que no es una expresión muy usual en francés. A la vez, en *Le travail de l'oeuvre*, Lefort escribe: “si nos atenemos al argumento y a su extraña conclusión, los lectores [de Maquiavelo – CH] quedan ‘satisfechos y estúpidos’, al igual que había sucedido, según nos había dicho el autor, con los súbditos de Borgia”. (Lefort, 1972, p. 345. Agradezco a Agustín Volco por haberme ayudado a volver a dar con esta cita).

mocráticos, 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, Leo Strauss dijo en alguna ocasión que quien lee a Maquiavelo y no sonrío 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 Leo Strauss.

Referências bibliográficas

- FLYNN, B. *Lefort y lo político*. Buenos Aires: Prometeo, 2008.
- LEFORT, C. “Machiavel jugé par la tradition classique”. In: *Archives européennes de sociologie*, I, 1960, pp. 159-169.
- _____. *Le Travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard, 1972.
- _____. *Écrire. À l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy, 1992.
- _____. *Le Temps Présent. Écrits 1945-2005*. Paris: Belin, 2007.
- _____. *Les formes de l'histoire*. Paris: Gallimard, 1978.
- _____. “Droits de l'homme et politique”. In: *L'invention démocratique*. Paris, Fayard, 1981.
- _____. *Essais sur le politique*. Paris: Seuil, 1986.
- _____. *L'invention démocratique*. Paris: Fayard, 1981.
- _____. “Le nom d'un”. In: LA BOËTIE. *Discours de la servitude volontaire*. Paris: Payot, 1976.
- _____. *La Complication. Retour sur le Communisme*. Paris: Fayard, 1999.

- MANENT, P. “Vers l’oeuvre et vers le monde. Le *Machiavel* de Claude Lefort”. In: HABIB, C.; Claude MOUCHARD, C. *La démocratie à l’oeuvre. Autour de Claude Lefort*. Paris: Éditions Esprit, 1993.
- MERLEAU-PONTY, M. *Les Aventures de la Dialectique*. Paris: Gallimard, 1955.
- POIRIER, N. *L’ontologie politique de Castoriadis*. Paris: Payot, 2011.
- STRAUSS, L. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago Press, 1956.
- _____. *What is Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1988 [1959].
- _____. *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, Hilail Gildin (ed.). Detroit: Wayne State University Press, 1998.
- _____. *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*. Thomas Pangle (ed.). Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- _____. *On Tyranny*. Chicago: University of Chicago Press, 2000a.
- _____. *Natural right and history*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1972.
- _____. *Persecution and the art of writing*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- _____. *The City and Man*. Chicago: University of Chicago Press, 2000b.
- _____. *Spinoza’s critique of religion*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1997.
- _____. *Political Philosophy: six essays*. Hilail Gildin (ed.). Indianapolis: Pegasus/Bobbs-Merrill, 1975.
- _____. “Political philosophy and the crisis of our time”. In: GRAHAM JR, G. J.; CAREY, G. W. (eds.). *The post-behavioral era: perspectives on political science*. New York: David McKay, 1972.

_____. *Philosophy and Law*. Albany: SUNY, 1995.

_____. "Besprechung von Julius Ebbinghaus". In: MEIER, H. (ed.) *Gesammelte Schriften Band 2, Philosophie und Gesetz: Frühe Schriften*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1997.