

El filósofo y el soñador solitario

Claudia Hilb

Algunas reflexiones acerca del Rousseau de Strauss*

¿Quién es el Rousseau de Strauss? ¿Es un filósofo que trata de preservar la idea clásica de la filosofía? ¿Es el artifice de la radicalización del gesto moderno de ruptura con el pensamiento clásico? ¿Puede ser ambas cosas a la vez?

Todo lector de Strauss conoce la afirmación que sostiene que con Rousseau se produce la primera crisis de la modernidad, y que la solución rousseauiana de retorno a la Antigüedad, efectuado sobre premisas modernas, tendrá por efecto una radicalización de la modernidad.¹ En nombre de la virtud, señala Strauss de diversas maneras, Rousseau se opondría a las doctrinas que reducen el problema moral y político a un problema técnico; en nombre de la naturaleza, rechazaría la consideración de la sociedad como un mero artefacto destinado a superar una condición natural deplorable. Pero, anclado en la concepción moderna del hombre y del estado de naturaleza, el gesto de protesta antimoderna de Rousseau conduciría a una profundización de la ruptura con la Antigüedad, pavimentando el camino para el historicismo y el formalismo moral.

No pretendo, en lo que sigue, dar cuenta de manera global de los elementos que concurren a esta lectura straussiana de Rousseau. Mi propósito será más acotado:

* Este texto retoma y desarrolla la ponencia presentada al Encuentro Internacional «Leo Strauss y Carl Schmitt. Filosofía, teología, política», Instituto Goethe, 2 y 3 de octubre de 2008.

1. Strauss, Leo, «The Three Waves of Modernity», en H. Giddin (ed.), *An Introduction to Political Philosophy, Ten Essays by Leo Strauss*, Detroit, Wayne State University Press, 1989, pp. 81-98; cf. pp. 89-90; *Natural Right and History*, Chicago, University of Chicago Press, 1972 [1953], p. 252; «What is Political Philosophy?», en *What is Political Philosophy?*, University of Chicago Press, Chicago, 1988 [1959], pp. 9-55; cf. p. 50.

a través de un recorrido de los dos escritos principales que Strauss consagró al pensamiento de Rousseau, «On the Intention of Rousseau», de 1947, y el capítulo 6.º de *Natural Right and History*, publicado en 1953 y cuya fuente son las Walgreen Lectures de 1949, trataré de contribuir a la comprensión del Rousseau de Strauss a través de la observación de algunas diferencias entre ambos textos.² Mi interés en este ejercicio surge de la constatación de que, si leemos sucesivamente «On the Intention of Rousseau» y el capítulo dedicado a Rousseau en *Natural Right and History*, percibimos la presencia de prácticamente todos los temas del primero en el segundo, muchas veces reproducidos de manera literal, pero percibimos también la presencia de otros, apenas esbozados en el artículo de 1947 y de algunas diferencias notorias cuyo sentido se vuelve atractivo interrogar. ¿Qué pueden decirnos esas divergencias de la lectura de Strauss? ¿Se trata de diferencias que responden exclusivamente a la intención disímil de ambos textos, o ha habido entre uno y otro una variación en algunos aspectos de la interpretación straussiana de Rousseau?

En *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, Heinrich Meier menciona la existencia de divergencias significativas entre ambos textos, pero pone por su parte el acento precisamente en la intención disímil de Strauss: el artículo de 1947, señala Meier, concentrado en el *Primer Discurso*, tiene por objeto develar justamente la intención de Rousseau, mientras que el capítulo de 1953 se inscribe en un proyecto más amplio de restitución de una historia del derecho natural, y de las sucesivas olas de la ruptura moderna con la tradición.³ Por mi parte, y sin desconocer el carácter atinado de las observaciones de Meier, entiendo de todos modos que la disimilitud en la intención de Strauss en uno y otro texto no parece poder dar cuenta de algunas diferencias significativas que observamos entre ambos. En lo que sigue procuraré entonces restituir, en sus grandes líneas, la estructura y el argumento de ambos textos focalizando mi mirada en las diferencias más rele-

2. «On the Intention of Rousseau», *Social Research*, 14:1/4 (1947), pp. 455-487; *Natural Right and History*, pp. 252-294.

3. Es así que, como señala Meier, en el capítulo de *Natural Right and History* el pensamiento de Rousseau es puesto muchas veces en perspectiva histórica, como momento de un desarrollo del proceso moderno, y es observado no sólo en sí mismo sino también en la perspectiva de quienes, olvidando precisamente la intención de Rousseau, tomarían algunas de sus indicaciones para radicalizarlas en un sentido muchas veces ajeno al sentido del propio Rousseau. De ese modo, señala Meier, «Strauss mostró la diferencia existente entre la exposición del intérprete que pone en el centro la intención del filósofo o su contribución a la historia de la filosofía»: cf. Meier, Heinrich, *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag, 1996, p. 34. Cabe señalar que la lectura que hace el propio Meier ya no de Strauss sino de Rousseau se halla a mi modo de ver mucho más próxima a «On the Intention of Rousseau» que a *Natural Right and History* (véase en particular Meier, Heinrich, «*Les Rêveries du Promeneur Solitaire*»: *Rousseau über das Philosophische Leben*, Munich, Carl Friedrich von Siemens Stiftung, München, 2009 [2005]).

vantes que creo percibir entre ellos a fin de poder proveer algunas claves para una interpretación del sentido de las mismas.

1. El Rousseau de Strauss (i). «On the Intention of Rousseau»: la oposición entre ciencia y ciudad como expresión más relevante de la oposición entre individuo y ciudad.

Comencemos, entonces, con un recorrido de «On the Intention of Rousseau». Si nos atenemos a su estructura, observamos que el artículo de 1947 presenta, en líneas generales, un argumento, un problema de coherencia planteado por el argumento, y una interpretación de Strauss destinada a restituir la coherencia del argumento.

El *argumento* refiere a la intención de Rousseau: a ojos de Strauss el núcleo de la filosofía de Rousseau, el eje de intelección de la intención del *Discurso sobre las ciencias y las artes*, y a través de él de su obra toda, debe leerse *en el conflicto entre ciencia y ciudad*.⁴ Los cuatro primeros apartados del texto nos muestran que el ataque de Rousseau contra la Ilustración no debe entenderse, pese a las apariencias, ni como la negación por parte de Rousseau de todo valor a la ciencia, como parecieron entenderlo algunos críticos contemporáneos a él, ni tampoco como el resultado de una sobreactuación de Rousseau, quien, llevado por el ímpetu, habría denostado a la ciencia en tanto tal, cuando en realidad sostenía tan sólo que la ciencia no debía preferirse a la moralidad sino ponerse al servicio de ésta.⁵ Muy por el contrario, esos primeros cuatro apartados establecen claramente que –a los ojos de Strauss– en el *Discurso sobre las ciencias y las artes*, Rousseau afirmaría por un lado *esotéricamente*, hablando como filósofo para los filósofos, la superioridad de la filosofía por sobre la polis, y la existencia de un individuo, el filósofo, cuya forma de vida es más alta que la de la mejor ciudad; al mismo tiempo en que, hablando como hombre común para los hombres comunes, atacaría *exotéricamente* a la ciencia como tal (y no simplemente a su popularización, que sí deplora realmente).

4. Según Strauss, «[n]o existen otros principios rousseauianos distintos de aquellos que sustentan su breve ensayo sobre las ciencias y las artes, más allá de cuan imperfectamente pueda haberlos expresado en el más temprano de sus escritos importantes» («On the Intention...», pp. 455-456).

5. Esta lectura, que Strauss atribuye a Geroge Havens, responsable de una edición crítica de 1946 del *Discurso* en inglés, es la misma «que llevó y lleva directamente a la afirmación kantiana de la primacía de la razón práctica» y es el objeto implícito de la discusión de Strauss: cf. «On the Intention...», p. 462.

Recuperando la comprensión clásica de la filosofía, el filósofo Rousseau, sostiene Strauss, sabedor a la vez del peligro que la filosofía representa para la estabilidad de la ciudad y también de la superioridad del filósofo por encima del hombre común, se opone a la popularización de la ciencia promovida por la Ilustración,⁶ porque considera que ésta contribuye a poner en riesgo a la ciudad, minando las opiniones sobre las que la vida en común se afirma, pero también porque la popularización de la ciencia es nociva para la ciencia misma, para la filosofía misma, ya que tiende a diluir la diferencia entre opinión y conocimiento, a convertir el conocimiento en una opinión más.⁷ La ciencia *popularizada*, la ciencia promovida de manera irrestricta por la Ilustración, tal sería la verdadera opinión de Rousseau, es en efecto peligrosa para la ciudad, porque mina sus convicciones, y es peligrosa para la filosofía, porque vulgariza sus preguntas y sus esfuerzos.

La ciencia alimenta la duda, la ciudad necesita certezas que han de ser objeto de fé. La incompatibilidad entre ciencia y ciudad, entre filosofía y polis, sería –repetimos– el tema central del *Primer Discurso*, y de la obra toda de Rousseau. A la vez Rousseau, nos advierte Strauss, es un filósofo que se sabe tal, y en esa condición «naturalmente toma el partido de la filosofía»:⁸ la ciencia en tanto tal, siendo su difusión peligrosa para la ciudad, no sólo no es nociva por sí misma, sino que expresa por el contrario la más alta manifestación de las posibilidades humanas, expresa la naturaleza libre del hombre, y puede incluso, en las manos adecuadas y prudentes, ser beneficiosa para la sociedad. Si los primeros tres apartados de «On the intention of Rousseau» están puestos mayormente al servicio

6. Tal como lo expresa en *Progress or Return*, Strauss entiende que, mientras «el pensamiento clásico carece de la noción de un paralelismo garantizado entre el progreso intelectual y social», una de las grandes innovaciones del pensamiento político del Siglo XVII consistió precisamente en imaginar la existencia de un tal paralelismo («Progress or Return? The Contemporary Crisis in Western Civilization», en *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, Selected and Introduced by Thomas Pangle, University of Chicago Press, Chicago, 1979, pp. 227-270; cf. p. 236). Si para el pensamiento clásico el progreso en la ciencia es privativo de una pequeña minoría, la de los más dotados por la naturaleza, este progreso está lejos de afectar a la sociedad en tanto tal; más bien contrariamente, siendo el elemento de la sociedad la estabilidad, la innovación de la ciencia no debe afectarla si no desea desestabilizarla. En cambio, para el pensamiento moderno, entiende Strauss, la preponderancia del *método* por sobre el pensamiento hace posible el nivelamiento de las diferentes naturalezas individuales y posibilita el acceso general a la ciencia. Este acceso universal, supondría el pensamiento moderno, ha de ser beneficioso para el desarrollo social. La constatación de lo contrario marcaría en Rousseau la crisis del pensamiento moderno en este punto preciso, el de la creencia en el efecto socialmente beneficioso del progreso científico.

7. La obra de Strauss está atravesada por la convicción de que la popularización de la filosofía, producto de la Ilustración y de la promoción ilimitada de la libertad de opinión, representa un riesgo mayor para la filosofía, al rebajarla a nivel de una opinión más. La lectura que hace Strauss del *Primer Discurso* sugiere que Rousseau estaría expresando una convicción similar.

8. «On the Intention...», p. 464.

de una lectura, muchas veces entre líneas, de la naturaleza de la oposición entre ciencia y ciudad en Rousseau, el apartado cuatro nos provee, en conformidad con lo anterior, la lectura straussiana de la apreciación rousseauiana de la mejor forma de vida, de la vida conforme a la naturaleza, y con ella, la lectura de la superioridad del filósofo rousseauiano por sobre el ciudadano. El sabio o filósofo es –como el hombre primitivo, previo a la sociedad– autosuficiente y feliz, y bueno en su felicidad autosuficiente.⁹ Frente a él, o frente a ellos, el ciudadano aparece como el hombre moral, virtuoso, que acata las leyes y creencias convencionales. Sabio e individuo primitivo representan en Rousseau, interpreta Strauss, individuos propiamente tales, que «parados en los polos opuestos de la humanidad están aún así ligados entre ellos en tanto hombres naturales, seres autosuficientes, “unidades numéricas”, en contraste con un tipo intermedio, el ciudadano u hombre social, esto es, el hombre atado por deberes u obligaciones que sólo constituye una “unidad fraccionaria”». ¹⁰ En el punto más alto de la escala de la humanidad descubrimos así al *contemplativo solitario*, al filósofo, que encuentra su felicidad en la contemplación pura y desinteresada la «felicidad perfecta y suficiencia deiforme [*godlike*]», ¹¹ y que, consciente de su peligrosidad o inutilidad para la ciudad, de la incompatibilidad entre ciencia y sociedad, demanda tolerancia para él «siempre y cuando se mantenga realmente inactivo, esto es, que no disturbe a la sociedad con enseñanzas subversivas». ¹²

A través de una lectura en la que, en el más puro ejercicio de su arte de leer, Strauss detecta sugerencias, interpreta reenvíos y hace hablar los silencios, el Rousseau que emerge así de los cuatro primeros apartados de «On the Intention of Rousseau» se emparenta, en lo que concierne al conflicto ciencia/sociedad, de

9. A diferencia del ciudadano, el hombre natural –primitivo o sabio– es bueno y no virtuoso, en tanto «es bueno sólo para él mismo, porque es bueno sólo en la medida en que extrae placer de ser bueno, o expresado en términos más generales, porque no hay nada que pueda hacer si no es con placer» («On the Intention...», pp. 475-476). Parece innecesario señalar que en la equiparación de la felicidad y autosuficiencia del filósofo con la del hombre primitivo, previo a su ingreso en sociedad, se encuentra una diferencia esencial entre la lectura que hace Strauss de Rousseau, y su propia comprensión de la jerarquía de las formas de vida en la filosofía clásica, principalmente platónica. Asistimos a uno de los núcleos en los que, según Strauss, Rousseau estaría retornando a los clásicos (en lo que concierne a la superioridad de la filosofía por sobre la ciudad) sosteniendo este retorno sobre principios modernos (la concepción moderna del Estado de naturaleza, y del hombre en su seno). Volveremos sobre esto más adelante.

10. «On the Intention...», pp. 476-477.

11. «En el caso más importante será un *contemplativo solitario* que encuentra las alegrías y embelesos de la contemplación pura y desinteresada [...] la felicidad perfecta y suficiencia deiforme. Un hombre de este tipo, *esto es el filósofo*, en la medida en que esté exclusivamente preocupado en aprender en tanto distinto de enseñar, es un miembro inútil de la sociedad porque está exclusivamente preocupado por su propio placer»: cf. *idem*, p. 476 (el segundo subrayado es mío).

12. *Idem*, p. 478.

manera notable con el modo en que el propio Strauss nos ha acostumbrado a comprender la tensión entre filosofía y ciudad en la filosofía platónica: la filosofía está por encima de la moral, el mejor hombre, el sabio, se eleva por encima de la mejor ciudad. Pero el filósofo, el tipo de hombre que expresa en su forma de vida la más alta perfección a la que el hombre puede aspirar, accede en su búsqueda a verdades que debe callar, porque esas verdades ponen en peligro la estabilidad de la ciudad y también, con ello, ponen en peligro su propia actividad.¹³ El sabio, el contemplativo solitario expresaría, en la pluma de Rousseau, una posibilidad extrema (en condiciones de civilización) del hombre natural; la otra posibilidad, en el extremo opuesto, es la del hombre primitivo. Tal es entonces, muy resumidamente, el argumento central que recorre «On the Intention of Rousseau». Rousseau es un filósofo que, consciente no sólo de la tensión irreductible, trans-histórica, entre las exigencias de la filosofía y las exigencias de la ciudad, sino también del peligro particular que la popularización de la ciencia bajo la Ilustración hace correr a la ciencia misma, propendiendo a su rebajamiento en opinión, denosta en voz alta a la ciencia hablando como hombre común para los hombres comunes, al mismo tiempo que, como filósofo, afirma para quien sepa oirlo la superioridad de la filosofía por sobre toda otra actividad.

Ahora bien, el *problema* con que esta lectura debe a ojos del propio Strauss enfrentarse, es que de acuerdo con ella, y en tanto para Rousseau la popularización de la ciencia es nociva para la ciudad (y también para la filosofía), esa aseveración debería llevar a concluir a la negación de toda acción política transformadora de la filosofía. Para la protección de la ciudad, y para la protección de la filosofía, el filósofo debe preservar el carácter reservado de su saber, debe evitar su difusión fuera del círculo de quienes están preparados para recibirlo, y debe adherir públicamente a las verdades, que sabe precarias e indemostrables, que la

13. Junto con la afirmación de que el *Discurso* expresa dos tesis contradictorias, pronunciadas por dos caracteres diferentes para dos públicos distintos, Strauss se detendrá en el tercer apartado en varias «sugerencias» de Rousseau que indican la oposición entre ciencia y ciudad: la ciencia es cosmopolita, la ciudad debe ser animada por un espíritu nacional, particular; la filosofía destruye el espíritu guerrero, la ciudad debe promoverlo; el filósofo, al filosofar, afirma su independencia natural por encima de toda convención, la ciudad exige la transformación del hombre natural en ciudadano sometido a las leyes; la ciudad libre se erige sobre la igualación política de la desigualdad natural, la filosofía exige la promoción de la capacidades desiguales (*idem*, pp. 473-475). Todas estas tesis, con excepción tal vez de la formulación políticamente igualitaria de la última, retomadas a su vez en el texto de *Natural Right and History*, pueden ser fácilmente identificadas en la comprensión straussiana de la oposición clásica entre filosofía y ciudad tal como se expresa a lo largo de la obra de Strauss. Añadamos por fin que el mismo apartado tres establece una diferencia que, ahora, distingue a la verdadera ciencia, la ignorancia socrática «que puede ser el último resultado del esfuerzo científico» y está acompañada de la «suspensión de asentimiento», de la ignorancia popular, acompañada por su parte de «asentimiento reverente», y a ambas de la pseudociencia de la Ilustración, tan nociva para la ciudad como para la filosofía.

ciudad precisa para vivir bien. Lejos de proponerse actuar políticamente a través de la filosofía, en defensa de la ciudad y en defensa de la filosofía el filósofo clásico se muestra respetuoso de los valores de la ciudad, a los que reconoce exotéricamente como indiscutibles. En esta senda, que una vez más no es otra que la senda de la lectura straussiana de la filosofía política platónica, el texto de 1947 nos conduce efectivamente, transcurridos sus dos primeros tercios, a la aseveración con que concluye el apartado cuatro, según la cual el desarrollo anterior indicaría que «la última palabra de Rosseau sobre su tema central, *parecería* entonces decir que la ciencia y la ciudadanía son en efecto irreconciliables, pero que la sociedad puede permitirse tolerar a algunos inútiles en sus márgenes siempre y cuando [...] no disturben a la sociedad con sus enseñanzas subversivas».¹⁴ Pero lejos de resolver el problema, esta frase no hace, ya desde su forma gramatical, sino anunciarlo. Tal debería ser la conclusión a la que habríamos debido arribar, pero no es ésta a la que nos conduce Rousseau.

En efecto, advierte Strauss, no podemos ignorar que pese a la afirmación de la oposición entre filosofía y ciudad identificada en los párrafos anteriores, que habría de concluir a la más perfecta discreción política del filósofo, la filosofía política rousseauiana pretende en cambio contribuir al establecimiento de la mejor sociedad posible. En otras palabras: contra lo que la lectura de Strauss nos habría hecho esperar, Rousseau, nos dice el propio Strauss, no recusa el papel político de la filosofía y el carácter siempre indeseado del esclarecimiento del pueblo, sino que por el contrario *afirma el rol de la filosofía en el esclarecimiento del pueblo respecto de sus derechos*. Llegado a ese punto, reconoce Strauss, «nos resta aún enfrentar la dificultad más grande a la que se ve expuesto el intento de arribar a una comprensión consistente del pensamiento de Rousseau».¹⁵ ¿Porqué se interesa el filósofo por la ciudad, en lugar de mantenerse discretamente en sus márgenes? ¿Y cómo podría el filósofo, convencido del carácter perjudicial del esclarecimiento del pueblo, contribuir a su ilustración?¹⁶

14. Cf. *supra* «On the Intention...», p. 478. Énfasis nuestro.

15. *Idem*, p. 478.

16. Precisamente, Strauss reconoce que es porque *se propone enseñar al pueblo sus derechos*, es decir, *ilustrarlo*, que la participación política del filósofo, tal como es imaginada por Rousseau, no puede ser compatibilizada con la oposición ciencia/ciudad sobre la base del argumento de que la ciudad podría obligar por la violencia al filósofo a ocuparse de ella, ni por la disposición del filósofo de poner su saber al servicio de la ciudad, enseñándole sus obligaciones, es decir, contribuyendo a sostener sus creencias, y absteniéndose al mismo tiempo de ilustrarlo peligrosamente sobre la naturaleza misma de las cosas políticas. Rousseau propone ilustrar al pueblo. Advirtamos que, reflexionando sobre la imposibilidad de la ciudad justa, encontramos en la obra de Strauss en diversas ocasiones la reflexión acerca de la posibilidad de que el filósofo fuera obligado a gobernar, que aquí descarta en lo que concierne a la interpretación que debe darse a la filosofía política de Rousseau. Véase a modo de ejemplo *Natural Right and History...*, *op. cit.*, p. 151).

Detengámonos, entonces, en la *interpretación* que Strauss provee a esta dificultad con que se topa su lectura: pese a lo antedicho, Rousseau entendería que si bien en una ciudad sana la difusión de la ciencia es perjudicial para el ciudadano y para el filósofo, en una sociedad altamente corrompida como la de su tiempo la difusión de la ciencia puede o bien ser inofensiva, o bien contribuir a la tarea revolucionaria de establecimiento de la mejor sociedad imaginable: la incompatibilidad natural entre ciencia y sociedad significa, «en sentido aristotélico», que la ciencia *genuina* es incompatible con la ciudad *sana*, pero no implica que en una sociedad corrompida la difusión de la ciencia no pueda ser inofensiva, o incluso saludable.¹⁷ El deseo de Rousseau de trascender a su tiempo se expresa, frente a la perspectiva de una revolución, en su pretensión de contribuir al posible establecimiento de una sociedad más perfecta que la que nunca habría existido hasta entonces. Es en esa perspectiva revolucionaria que, lectores de Strauss, reconocemos una vez más el distanciamiento de Rousseau respecto del filósofo clásico: la elaboración de la idea de la sociedad mejor es tarea del filósofo, pero no se trata ya de construirla sólo en palabra, sino de contribuir a su realización.¹⁸ Si Rousseau toma esa dirección contraria a la filosofía clásica, nos da a entender ahora Strauss, es porque su reflexión de cuño clásico sobre la desproporción entre ciencia y ciudad está sostenida sobre la afirmación de cuño moderno de la condición prepolítica del hombre: si –inferimos– para el pensamiento clásico tal como lo entiende Strauss la mejor solución al problema político sería aquella que diera respuesta a la promoción de las formas más altas de vida, y en particular, de la vida del filósofo, para Rousseau la mejor solución al problema político será aquella que dé respuesta a la *independencia natural* del hombre; la mejor solución será aquella en que el hombre permanezca tan libre como antes. Partiendo

17. Véase «On the Intention...», pp. 467 y 479. Ateniéndonos a la interpretación que da Strauss en la página 467, podríamos pensar que aun escribiendo en una sociedad corrompida, el filósofo, que escribe también para la posteridad, debería de todos modos ser reservado en lo que concierne a su pensamiento más profundo de modo tal de no minar los fundamentos de una sociedad futura. Pero, el filósofo que escribe en la perspectiva de una revolución, leemos en la página 479, puede esperar que su prédica prepare el camino para la mejor sociedad imaginable. El advenimiento de esa sociedad parecería justificar, en última instancia, en la lectura straussiana de Rousseau, el riesgo en el que ese filósofo incurriría al poner en cuestión abiertamente los fundamentos sagrados de la sociedad existente y, con ello, los fundamentos sagrados del orden en tanto tal.

18. Respecto de la lectura straussiana en lo que concierne a la naturaleza necesariamente conservadora, ajena a todo proyecto de revolucionar la ciudad, del filósofo clásico, véase el interesante artículo de Christopher Colmo, «Theory and Practice: Alfarabi's Plato Revisited», *The American Political Science Review*, vol. 86, No. 4, dec. 1992, pp. 966-976, incluido en Claudia Hilb (comp.), *El filósofo en la ciudad. En torno de Leo Strauss*, Buenos Aires, Prometeo (en prensa). Colmo sostiene allí que Strauss realiza una lectura conservadora de la lectura farabiana de Platón, soslayando por completo, entre otros, el tono revolucionario con que concluye el *Platón* de Farabi.

de la premisa de una libertad natural previa a toda inscripción en sociedad, Rousseau entenderá que *toda* ciudad es una forma de sometimiento, de supresión de la libertad natural del hombre, *de todos los hombres*, de la cual la libertad de la ciencia, la actividad del filósofo, es la expresión más importante.¹⁹ En otras palabras, la reflexión sobre la disociación entre ciencia y ciudad revela a la vez la distancia entre el filósofo y la ciudad, y a través de ésta, remontando a la primera naturaleza del hombre, la distancia entre libertad natural y sujeción a la vida civil.²⁰ Advertíamos más arriba de qué modo, leído por Strauss, Rousseau nos presentaría dos diferentes tipos de «hombre natural», el hombre primitivo, previo a su ingreso en sociedad, y el sabio, que aun situándose en los polos opuestos de la humanidad, «se hallan ligados uno al otro [*belong together*] en tanto hombres naturales, seres autosuficientes o “unidades numéricas”, diferenciándose de un tipo intermedio, el ciudadano u hombre social, esto es, el hombre atado por deberes y obligaciones y que sólo constituye una “unidad fraccionaria”». ²¹ El filósofo político mostrará el modo en que la libertad natural del hombre primitivo, definitivamente perdida y pervertida por la ciudad corrupta, puede ser reestablecida de la mejor manera en la mejor sociedad, aquella en que ahora sí el filósofo, el hombre natural en su expresión más elevada, inapto para la vida social, viviría discretamente en sus márgenes, y el ciudadano –ese ser intermedio entre el hombre natural primitivo ya definitivamente perdido y el sabio– encontraría en la sumisión a la voluntad general la forma más próxima a su independencia o autosuficiencia originaria.

Leída por Strauss, la oposición entre ciencia y ciudad revelaría entonces –a través de la figura del filósofo– el antagonismo inabsoorbible que existe en Rousseau entre naturaleza y ciudad, y con ella, entre naturaleza y virtud. Cabe señalar aún que en el argumento de Strauss la disociación entre ciencia y ciudad operará, en «On the Intention of Rousseau», no sólo como el punto a través del cual Rousseau accedería a la reflexión de la distancia entre individuo natural y sociedad, sino igualmente como la fuente legitimadora de la solución política rousseauiana. Los hombres, entiende Strauss que entiende Rousseau, no están todos

19. «La reflexión fundamental revela a la sociedad como una forma de servidumbre [*bondage*]; el antagonismo entre ciencia y sociedad es el principal ejemplo del antagonismo entre libertad natural y servidumbre de origen humano [*man-made bondage*]» (cf. «On the Intention...», p. 480). La afirmación de que el antagonismo entre ciencia y sociedad es el ejemplo más importante del antagonismo entre libertad natural y servidumbre de origen humano supone a su vez que la actividad del filósofo, la actividad de quien conoce libremente, es el ejemplo más importante de libertad natural.

20. O también: al partir de la afirmación de la naturaleza pre-política del hombre, la ciudad se revelará para Rousseau como una forma de subordinación de la libertad natural de *todos* los hombres, puesto que esta libertad es considerada en su carácter previo a toda limitación.

21. Cf. «On the intention...», pp. 476-477. Véase *supra*.

en condiciones iguales de trascender a la ciudad, de reencontrar la naturalidad en la figura del *contemplador solitario*; a la vez, la solución política buscará generar las condiciones en la que *la totalidad de los hombres* puedan, como señalábamos recién, encontrar bajo la forma de la voluntad general la forma más próxima a la autosuficiencia originaria. La disociación entre ciencia y ciudad, sostiene entonces Strauss, habilitará a Rousseau a apropiarse de otro argumento clásico para negar esta vez que de la desigualdad natural de los hombres deba seguirse válidamente la demanda de desigualdad política y para postular la común sumisión a la Voluntad general. En efecto, Rousseau, afirma Strauss, habría enfatizado, contra la Ilustración y en concordancia con el pensamiento clásico, la importancia crucial de la desigualdad natural en lo concerniente a los dones intelectuales. La conciencia de esa desigualdad estaría en la base de su comprensión del conflicto irreductible entre ciencia o filosofía y ciudad, entre el filósofo y la sociedad. Pero contrariamente al pensamiento clásico, Rousseau habría extraído de esa distancia irreductible las consecuencias políticas inversas. Habría sido precisamente la desproporción existente entre las exigencias de la ciencia y las exigencias de la ciudad la que habría provisto el argumento de que la solución política no puede replicar la naturaleza del problema planteado por la ciencia. «Apelando a otro principio clásico, a saber la desproporción entre las exigencias de la ciencia y las exigencias de la sociedad, [Rousseau] niega que sea válido concluir, a partir del hecho de la desigualdad natural, a la desigualdad política».²² Es así, entonces, que en la lectura de Strauss la solución democrática de Rousseau se separa de la solución política clásica, la de la dilución del gobierno aristocrático en gobierno de los gentilhombres sobre el pueblo, amparándose en el principio clásico de la separación entre ciencia y ciudad y despojando de consecuencias políticas «su enfática aserción de la desigualdad natural de los hombres en el aspecto más importante».²³ Sin perjuicio de la diferencia fundamental de los hombres, los fundamentos de la sociedad se erigen sobre aquello que tienen en común, sobre el igual deseo de preservación de todos ellos y el interés por la propia libertad asociada a éste.²⁴

La solución de Rousseau al problema político, su búsqueda de la realización más completa posible de la libertad natural original, de recuperación de la inde-

22. *Idem*, p. 486.

23. *Ibid.*

24. Strauss no desarrolla este argumento mucho más allá de lo que hemos reproducido. Hasta donde lo desarrolla, no resulta fácil vislumbrar por qué o de qué manera Rousseau habría llegado por vía de la oposición ciencia/ciudad a la oposición individuo/ciudad, y aun considerando la oposición ciencia/ciudad como la más relevante, o la desigualdad en los dones intelectuales como el aspecto más importante, no habría considerado pertinente tomarla en consideración para la mejor solución del problema político. Como veremos, el argumento de la disociación, para la formulación de la mejor solución política, entre exigencias de la ciencia y exigencias de la ciudad está ausente en el texto de 1953.

pendencia o autosuficiencia primera, consiste entonces, recuerda Strauss, en la postulación de una sociedad en que todos los hombres se someten por igual a la generalización de la voluntad. Pero esta solución, advierte Strauss, está expuesta según sabe el propio Rousseau a una doble dificultad que nos remite nuevamente al problema, puesto en evidencia por la filosofía, del conflicto inerradicable entre individuo y ciudad, y particularmente a su expresión más importante, entre ciencia o filosofía y ciudad.²⁵ Doble dificultad, en tanto cabe preguntarse ¿cómo puede la voluntad general estar esclarecida acerca de lo que es el bien, o dicho de otra manera, cómo puede conocer el pueblo el bien que quiere? ¿Y sobre todo, cómo se transforma el individuo natural, aquel que persigue su bien privado, en el ciudadano que quiere siempre el bien general?

La solución a estos dos problemas, o más precisamente, la clarificación de su naturaleza, adoptará en Rousseau la forma del Legislador primero, de la religión civil y las costumbres después. Pero es preciso advertir que de estas dos preguntas a Strauss parece interesarle solamente la segunda, la de la transformación del hombre natural en ciudadano, que constituye en sus palabras «la función fundamental encomendada originalmente al Legislador».²⁶ La primera pregunta, «¿cómo puede el pueblo conocer el bien que siempre quiere?», es resuelta en apenas una nota al pie: el problema del pueblo que quiere su bien pero no siempre lo ve parece resolverse esencialmente con una buena dosis de ingeniería política, a través de la cual las poblaciones pudientes y las rurales tengan garantizada la preeminencia por sobre *la canaille*, y a través del efecto de las costumbres y las mentiras nobles sobre estas «unidades fraccionarias» que constituyen los ciudadanos.²⁷ Tal como lee Strauss a Rousseau, el problema fundamental es sin lugar a dudas el de la transformación del individuo natural, de la unidad numérica, en ciudadano. La transformación del individuo en ciudadano sólo puede lograrse si los sentimientos y opinones inculcados por la sociedad a través de la acción de un Legislador, de una religión civil o de las costumbres, aniquilan los sentimientos y las opiniones naturales, logrando que el individuo los olvide y adopte los valores sociales como si fueran propios, o sea si la unidad numérica es transformada en unidad fraccional. Así, la distancia entre el bien particular del individuo,

25. Continuando con lo afirmado en la nota anterior, si bien Rousseau no habría tomado en consideración la desproporción entre el individuo y la ciudad, y en particular entre el filósofo y la ciudad, en su solución democrática del problema político esta desproporción vuelve a manifestarse como aquello que dicha solución debe necesariamente ocultar.

26. Cf. «On the Intention...», p. 483.

27. *Idem*, pp. 483 n. 70, y 476-477. El pueblo, los ciudadanos, son aquellos individuos que habiendo sido constituidos en «unidades fraccionales», son susceptibles de adoptar como propios los valores sociales. El pueblo parece figurar así, en la lectura straussiana de Rousseau, una suerte de *tabula rasa* sobre la cual es posible inscribir cualquier contenido.

entre su bien y su deseo natural y el bien convencional que ese individuo debe querer, debe ser colmada por la acción política de un Legislador, que disimule con su acción cargada de misterio y mística la distancia entre el individuo natural y el ciudadano. Pero para que ello fuera posible –si lo fuese– el problema que la filosofía política da a ver, el problema de la inconmensurabilidad del individuo y la ciudad, debería permanecer oculto. Más aún: para que esta solución fuera posible, el individuo natural en su más alta expresión, el filósofo, debería ser definitivamente absorbido por el ciudadano decretando así la subordinación de lo más elevado a lo más bajo. La ciencia, la filosofía, que devela la imposibilidad de la solución y el carácter demasiado humano de su resolución, se muestra una vez más en su desproporción respecto de la ciudad. Las objeciones insolubles a las que está expuesta la solución, ya sea por vía del Legislador o de la religión civil, representan «verdades peligrosas». Aquel que sabe, el filósofo, el individuo independiente en su más alta expresión, se muestra una vez más en una tensión irreductible con la ciudad.

La filosofía política rousseauiana sólo puede ofrecer una solución al precio de un ocultamiento, de una ofuscación, que ella misma revela. La solución al problema político ofrecida por Rousseau, concluye entonces Strauss, es a la vez inteligible e incómoda. Pero Rousseau, agrega, a diferencia de sus sucesores, estaba suficientemente bien equipado para poder satisfacerse con ella. Su solución, en efecto, a la vez que encuentra en la política democrática, igualitaria, la respuesta más acorde al problema político, da a ver, en sus imposibilidades, el carácter irresoluble del problema al que viene a dar solución: el problema del conflicto inabsorbible entre ciencia y ciudad, entre el filósofo y la ciudad, entre el individuo capaz de reencontrarse de la mejor manera con su condición natural, y la sociedad. Dicho de otra manera, en la lectura straussiana de Rousseau, aun para la solución política democrática, el reconocimiento de la desigualdad de los hombres en lo más importante constituye un desafío para el orden de la ciudad. Los herederos de Rousseau, señalará Strauss, optarían por una solución más simple, y olvidando la premisa individualista terminarían efectivamente subsumiendo todos los deseos y pensamientos en el marco de la vida social, pagando el precio de la subordinación del mejor individuo al ciudadano, o en otras palabras, de la filosofía a la sociedad.

Tras afirmar una vez más el parentesco de las tesis de Rousseau con las tesis de la filosofía política clásica en el «aspecto más importante» de la relación entre ciencia y sociedad el artículo de 1947 se cierra con la enumeración de algunos puntos de apartamiento de Rousseau respecto de la filosofía política clásica. Y concluye, por fin, con la afirmación de que «todas las dificultades serias de las que permanece afectada la enseñanza de Rousseau, *incluso si se acepta el principio*

sugerido en el presente artículo, pueden ser remitidas al hecho de que intentó preservar la idea clásica de filosofía sobre la base de la ciencia moderna». ²⁸ Como intentaremos mostrar en lo que sigue, la profundización, por parte de Strauss, de aquellas dificultades procedentes del anclaje de Rousseau en las premisas de la ciencia moderna parecen haberlo conducido a imprimir una inflexión importante a ese «principio sugerido» en el artículo de 1947, a saber, a la convicción de que la clave de intelección de la intención de Rousseau debía buscarse en el conflicto entre ciencia y sociedad, o en otras palabras, a la oposición determinante entre el filósofo y la ciudad.

2. El Rousseau de Strauss (II). El capítulo VI.a de *Natural Right and History*: “Ese tipo de hombre [...] ya no es el filósofo”

Contrastemos ahora la estructura del artículo de 1947, que ha resultado relativamente fácil de entender, con la estructura más compleja del capítulo de *Natural Right and History*. Si el primero, dijimos, presentaba un argumento, un problema y una interpretación para su resolución, el capítulo de 1953 relata como señalábamos una historia, que podríamos denominar la historia del papel de Rousseau en la primera crisis de la modernidad. Esa historia es a la vez la de la confrontación de Rousseau con algunos presupuestos modernos fundamentales, y la de la profundización de la modernidad que resultará, en una aparente paradoja, de dicha confrontación. El relato de Strauss nos conduce a destino a través de ascensos y descensos, de cambios de ritmo y de intensidad, de movimientos sísmicos no siempre fáciles de seguir en primera instancia. Pero puesto a la luz del artículo de 1947, de sus semejanzas y diferencias con aquel, el texto de 1953 se vuelve también, por lo menos para esta lectora, más fácilmente inteligible.

Si bien el texto de *Natural Right and History* no está, como «On the Intention of Rousseau», dividido en apartados, podemos identificar en él varias secciones que han de permitirnos desbrozarlo con mayor claridad. En lo que podemos considerar la introducción, Strauss identifica ahora «la sustancia del pensamiento de Rousseau» en la tensión que existe en el llamado rousseauiano a un doble retorno, el retorno de la ciudad moderna a la ciudad clásica, y el retorno al estado de naturaleza. Esta tensión es inmediatamente referida por Strauss a la tensión entre el individuo y los derechos de su corazón por un lado, y la autoridad y la disciplina moral por el otro, y de manera más precisa, al *conflicto irresoluble entre individuo y sociedad*. Observamos entonces esta primera diferencia en la

28. «On the intention...», p. 487 (el énfasis es de Strauss).

determinación, por parte de Strauss, del núcleo de la preocupación rousseauiana: si el artículo de 1947 ponía el acento en el conflicto entre ciencia o filosofía y sociedad, el texto de 1953 afirmará para comenzar el carácter nodal de la oposición *individuo* y sociedad, o entre individuo natural y sociedad.²⁹

Tras haber establecido que el problema central en Rousseau es el conflicto entre *individuo* y sociedad, Strauss propondrá abordar, en lo que identificamos como la primera sección del texto, el problema del conflicto entre individuo y sociedad a través del conflicto entre *ciencia* y sociedad,³⁰ cosa que hará retomando de manera muchas veces textual su lectura de 1947 del *Primer Discurso*. Como en «On the Intention of Rousseau», nos encontramos nuevamente con un desarrollo rico y complejo en que, a través de una interpretación de los diferentes sentidos de un discurso que, adoptando diversos caracteres, Rousseau habría dirigido a diferentes públicos, ascendemos a un Rousseau que nos muestra el mejor repertorio del filósofo clásico, que habla como hombre común a los hombres comunes y como filósofo a los filósofos. Enhebrando el mismo tramado argumental del artículo de 1947, pero introduciendo de manera sutil algunas diferencias relevantes,³¹ el texto nos conduce poco a poco, como en «On the Intention of Rousseau», a un punto de máxima proximidad de Rousseau con la filosofía clásica, sancionado por la afirmación de que «podría parecer que la creencia de Rousseau en la fundamental

29. Como en el artículo de 1947, Strauss afirmará que toda forma de sociedad es para Rousseau una forma de sumisión (véase «On the Intention...», pp. 474 y 480, y *Natural Right and History*, p. 255). Pero en *Natural Right and History* esta afirmación no es producida a partir de la afirmación previa de la tensión entre filosofía y ciudad, sino a partir de la afirmación de la tensión entre el individuo natural (y los derechos de su corazón) y la ciudad (y su exigencia de disciplina moral).

30. «La pregunta no es entonces cómo resolvió [Rousseau] el conflicto entre el individuo y la sociedad sino más bien de qué modo concibió ese conflicto irresoluble». Y tras un punto y aparte, Strauss continúa: «El *Primer Discurso* de Rousseau provee una llave para una formulación más precisa de esta pregunta» (*Natural Right and History*, p. 255).

31. Una de las diferencias destacables en el desarrollo de este argumento en uno y otro texto parece ser la modificación de la apreciación straussiana de la relación de Rousseau con la comprensión del *virtud* en los términos clásicos y en los términos modernos, particularmente en los de Montesquieu. En «On the Intention...», Strauss señala que si bien Rousseau no dejó de mostrarse permeable a la crítica de la virtud que motivó el retorno a la modernidad de Montesquieu, se mantuvo «por lo menos al principio» fiel a la causa de la virtud («On the Intention...», p. 460); en *Natural Right and History* Strauss establece la ruptura de Rousseau con «sus modelos clásicos» precisamente en el punto de la comprensión de la virtud, y afirma que Rousseau siguió a Montesquieu en la afirmación de la relación entre virtud e igualdad o reconocimiento de la igualdad, remitiendo el conocimiento exigido por la virtud no a la razón sino a la conciencia (*Natural Right and History*, p. 256). Señalemos también que en «On the Intention...», la primacía de la conciencia y el sentimiento por sobre la razón es atribuido por Strauss no a Rousseau sino a sus herederos (véase «On the Intention...», p. 482). Advertimos, por fin, que la acotación «por lo menos al principio» que reproducimos de «On the Intention...» no es allí objeto de mayor aclaración, cosa que sería esperable puesto que Strauss insiste en que ya en el *Primer Discurso* Rousseau explicita su concepción definitiva en los asuntos más importantes.

desproporción entre ciencia y sociedad fue entonces la razón primaria para que creyera que el conflicto entre individuo y sociedad es insoluble, o para que estableciera una reserva a favor del individuo, esto es de las “pocas almas privilegiadas”, contra los reclamos de incluso la mejor sociedad» (*Natural Right and History*, 261). Pero nuevamente como en 1947, el tiempo condicional augura un desmentido: esto que podría parecer no es así. «En el instante en que Rousseau se apropia de la visión clásica», advierte Strauss, «sucumbe nuevamente a los poderes de los que intentó liberarse»,³² sucumbe, entendemos, a los poderes de la modernidad, de su comprensión de la naturaleza y de la ciencia.

Al igual que en «On the intention of Rousseau», el camino de acercamiento de Rousseau a la comprensión clásica del conflicto entre filosofía y ciudad nos ha conducido a un problema que pone en cuestión la conclusión a la que parecía llevarnos casi mecánicamente el movimiento del texto. Pero observamos que pese a su semejanza formal, el punto en que uno y otro texto detienen bruscamente la aproximación entre los argumentos rousseauiano y clásico sobre ciencia y sociedad *varía en realidad de manera significativa*: el texto de 1947 se enfrentaba, como advertíamos, al problema de que si bien la oposición filosofía/ciudad parecía conducir a afirmar la necesidad de la más perfecta discreción de la filosofía, a ojos de Rousseau la filosofía parecía sin embargo poder y deber ser puesta al servicio de la sociedad; es decir, nos enfrentaba al problema de que Rousseau, después de haber supuestamente afirmado la oposición tajante ciencia/ciudad, parecía desmentir esa misma oposición para afirmar el papel político de la filosofía en el esclarecimiento del pueblo. El texto de 1953 parte del mismo problema,³³ pero en su desarrollo concluye poniendo en cuestión *no* la oposición irreductible entre ciencia y sociedad, entre filósofo y sociedad, en la filosofía rousseauiana, sino la afirmación de que el conflicto entre ciencia y sociedad sea el núcleo de inteligibi-

32. *Natural Right and History*, p. 262.

33. En realidad, también la formulación del problema es interesante de observar en su variación: en «On the Intention...», Strauss pone el foco en la contradicción existente entre su interpretación del conflicto entre ciencia y sociedad en Rousseau, y el «espíritu público» de los propios escritos de Rousseau («On the Intention...», p. 478). En *Natural Right and History* la presentación es algo más indirecta, y remite a la admisión tácita del carácter virtuoso de la tarea de quien afirma, por medio de la filosofía, la incompatibilidad de la filosofía con la virtud, al reconocimiento de parte de Rousseau respecto de Descartes, Bacon o Newton de su rango de “maestros de la raza humana» (*Natural Right and History*, p. 259), y a la demanda de Rousseau de que los mejores pensadores encontraran asilo en las Cortes, a fin de iluminar al pueblo en sus deberes y de contribuir a su felicidad. En «On the intention...», Strauss se refiere a esos mismos pasajes del *Primer Discurso* en el contexto de la discusión de las tesis de Havens, para introducir la idea de que si bien Havens equivoca la interpretación, percibe correctamente el carácter «exagerado» de la crítica rousseauiana de la ciencia, y para comenzar a desarrollar su propia lectura de las contradicciones y silencios del texto de Rousseau.

lidad del conflicto entre individuo y ciudad para Rousseau, *que es precisamente lo que afirmaba el texto de 1947*. Es decir, el texto de *Natural Right and History* detiene nuestro andar advirtiéndonos de que existe para Rousseau un conflicto inabsorbible entre individuo y ciudad, pero que este conflicto no es equivalente o no puede leerse en las coordenadas del conflicto filosofía/ciudad. En otras palabras, el punto de inflexión del texto de 1947 *no afecta* la asociación filosofía/mejor individuo, en tanto el texto de 1953 *sí parece afectar* dicha asociación.

El modo en que Strauss desandaré en ese mismo capítulo de *Natural Right and History* el camino de ascenso precedente, de acercamiento de Rousseau y la filosofía clásica, es complejo y puede ser observado en dos pasos. Dicho nuevamente de otro modo: debemos procurar entender por qué, pese al camino que nos ha propuesto Strauss, a saber, el de leer el conflicto individuo/ciudad a la luz del conflicto ciencia/ciudad, el argumento de Strauss concluye afirmando que la oposición entre individuo y sociedad *no puede leerse* a la luz del conflicto entre ciencia y sociedad.

El primer paso de alejamiento de Strauss de la asociación identificatoria entre el conflicto *individuo/ciudad* y el conflicto *filosofía/* o *ciencia/ciudad*, consiste en afirmar que la solución más acabada de Rousseau al problema del conflicto entre ciencia y ciudad habría sido la afirmación de la primacía de la sabiduría práctica, puesta al servicio de la ciudad, por encima de la sabiduría teórica. La sabiduría socrática, dirá Strauss, es para Rousseau en última instancia necesaria no por mor de Sócrates sino por mor del pueblo; su función es, *en todos los tiempos y no sólo en tiempos de corrupción*, la defensa de las almas simples, del pueblo, respecto de la «sofistería». Los verdaderos filósofos son guardianes de la virtud, maestros de los pueblos, y sólo ellos pueden con su actividad tornar buena, virtuosa, una ciencia teórica, que no es buena por ella misma, y que por lo tanto debe permanecer reservada a los pocos que pueden volverla buena, a aquellos «destinados por naturaleza a guiar a los pueblos».³⁴ Strauss retoma así el problema del artículo de 1947 –¿cómo puede la filosofía política rousseauiana ser políticamente activa?– pero responde de manera más drástica: afirma la superioridad permanente de la sabiduría práctica por encima de la sabiduría teórica, afirma que esta sabiduría teórica es, en el caso de Rousseau, la ciencia natural moderna, y omite hacer mención de la procedencia, también clásica, que en el 47 atribuía a la solución política democrática de Rousseau.³⁵

34. Cf. *Natural Right and History*, p. 263.

35. Recordemos que Strauss afirma que la posibilidad de disociar el igualitarismo político y la afirmación de la desigualdad natural se asienta en la afirmación clásica de la desproporción entre las exigencias de la ciencia y las exigencias de la sociedad. Señalemos también otra diferencia interesante: el artículo de 1947 distingue entre dos formas de ignorancia, ambas alabadas por Rousseau según

Pero ese paso es sólo provisorio. Strauss propone inmediatamente un segundo paso, que también podemos cotejar con el de 1947: así como «On the Intention...» advertía que la solución que habría ofrecido Rousseau al problema político no cerraba sin embargo la brecha a la oposición individuo/sociedad, de la cual la oposición filosofía/sociedad, recordemos, era el ejemplo más cabal, del mismo modo la respuesta de 1953 dirá que el problema del conflicto ciencia/ciudad no se resuelve en la subordinación de la filosofía a la ciudad a través de la acción del sabio socrático, que vuelve virtuosa a la ciencia, porque el estándar último de Rousseau no es el ciudadano sino el hombre natural.³⁶ La subsunción de la sabiduría teórica a la sabiduría práctica, del filósofo al ciudadano, no puede ser la palabra final de Rousseau porque, sostiene Strauss una vez más, existe, en Rousseau, un individuo que trasciende la ciudad. Pero en la medida en que ahora, habiendo Rousseau sucumbido a ojos de Strauss a los poderes de la modernidad, “la creencia de Rousseau en la fundamental desproporción entre ciencia y sociedad” ya no puede ser considerada la cifra del conflicto entre individuo y sociedad queda entonces por saber por qué es insoluble ese conflicto, o dicho de otra manera, cual es, para Rousseau leído por Strauss, ese individuo que erigido en estándar torna insoluble ese conflicto a la vez que trasciende la ciudad justificándola.

Ésa es precisamente la tarea a la que se abocará la siguiente sección del texto de 1953: apoyándose en el *Segundo Discurso* de Rousseau Strauss desarrolla un tópico prácticamente ausente en el texto de 1947, con el fin de identificar las características de ese hombre natural rousseauiano que hace las veces de estándar en el conflicto inerradicable entre el individuo, tomado en la expresión de su más pura naturaleza, y la ciudad. Allí donde, en 1947, Strauss relevaba apenas el hecho de que, a semejanza de Hobbes y de Locke, Rousseau derivará la necesidad de sociedad de aquello que en cada individuo es lo más inmediatamente necesario –los deseos del

Strauss y opuestas a la seudociencia o ciencia popularizada: la ignorancia popular, acompañada de asentimiento reverencial de los dogmas, y la ignorancia socrática, acompañada de la suspensión del asentimiento «y que puede ser el resultado último del esfuerzo científico» («On the Intention...», p. 472; cf. *supra*). El texto de 1953 distingue entre dos formas de saber o de ciencia, la sabiduría socrática, que es autoconocimiento, el conocimiento de la propia ignorancia, y la ciencia teórica, siendo ésta en el caso de Rousseau, nos dice Strauss, la ciencia natural moderna (*Natural Right and History*, pp. 262-263).

36. Esta afirmación es introducida por Strauss en el texto de manera repentina: inmediatamente después del párrafo en el que sostiene que la sabiduría socrática corona a la sabiduría teórica encadena esta frase: «Esta solución podría ser considerada definitiva si el ciudadano virtuoso, y no el “hombre natural” fuera el estándar último de Rousseau»: cf. *Natural Right and History*, p. 263. Como en todo el artículo, llama la atención del lector la brusquedad de los cambios de tema que, a la vez que dificultan la comprensión del sentido general, nos obligan a permanecer notablemente alertas si pretendemos acordarle a Strauss aquellas mismas reglas de escritura con que él invita a leer a los autores.

cuerpo³⁷ el texto de 1953 se adentra en un análisis complejo de las cualidades del individuo natural rousseauiano. Restituyendo muy suscintamente las líneas generales del argumento, señalemos que Strauss relevará en esta sección la existencia de una contradicción en la obra de Rousseau, contradicción que encuentra su raíz en las conclusiones a las que lo conduce por un lado su apoyatura en las ciencias naturales modernas y en el método de las ciencias modernas –que lo llevan a partir del carácter prepolítico del hombre y a sustituir toda idea de finalidad por la idea de mecanismo– y, simultáneamente, en su adhesión a algunos principios que Strauss identifica como de raigambre clásica, a saber su negativa a renunciar a un estándar y su afirmación de la desigualdad natural de los hombres.³⁸

Así, su apoyatura en las ciencias naturales y en el método modernos conduce a Rousseau a vaciar, en su descripción del estado original de los hombres, al estado de naturaleza de toda densidad y a despojar de toda orientación finalista el proceso por el cual los hombres, en la historia de su accidental alejamiento del estado natural, se vuelven capaces (a través del desarrollo no menos accidental de su razón) de tomar a su cargo la orientación de su desarrollo, de su vida en común, de ese momento, en que para retomar la descripción que hace Strauss de la postura de Rousseau, «el hombre, producto del destino ciego, se convierte eventualmente en el amo vidente de su destino».³⁹ En ese punto, dirá Strauss, Rousseau, no dispuesto

37. Ello le permitía distinguir, en Rousseau, la existencia de un individuo que, interesado por los deseos del cuerpo, tiene interés sobre todo en la existencia de la sociedad; de un individuo que, impulsado por los deseos más elevados de la mente, tiene interés en la prosecución de su propia forma de vida, superior a la vida de la sociedad. En esa diferencia reposa en última instancia, siempre en clave clásica, la desigualdad inerradicable de los hombres, en la lectura straussiana de 1947.

38. Esta afirmación coloca al intérprete de Strauss frente a una pregunta delicada: Strauss ha insistido siempre en que no podemos atribuir contradicciones no voluntarias a los textos de los grandes pensadores. Rousseau es, entendemos, uno de estos grandes pensadores. O bien la contradicción que Strauss le atribuye no es tal, y estamos leyendo mal a Strauss, o bien Rousseau no es un gran pensador (y también estaríamos leyendo mal a Strauss), o bien por fin deberíamos calificar de alguna manera la primera afirmación sobre la imposibilidad de la existencia de contradicciones involuntarias. Hilail Gildin sostiene que, al describir la crisis de la modernidad en el pensamiento de Rousseau como la presencia de afirmaciones incompatibles entre ellas, «Strauss no pretende estar reproduciendo la comprensión que Rousseau tiene de él mismo. Está criticándolo» (cf. Gildin, Hilail, «The First Crisis of Modernity: Leo Strauss on the Thought of Rousseau», *Interpretation*, Winter 1992-1993, Vol. 20, No. 2, pp. 157-164). Allan Bloom, uno de los principales discípulos de Strauss y especialista en Rousseau, sostiene por su parte en el artículo «Rousseau» de la *Historia de la Filosofía Política* editada por Strauss y Cropsey, que «[e]l pensamiento de Rousseau tiene un carácter exterior paradójico [...] pero es notablemente coherente, y sus contradicciones reflejan las contradicciones que hay en la naturaleza de las cosas» (cf. Bloom, Allan, «Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)», en Strauss, Leo y Joseph Cropsey (comps.), *Historia de la Filosofía Política*, México, FCE, 1992, pp. 529-548; cf. p. 529). Por mi parte, adheriría a la afirmación de Bloom en lo que concierne a Rousseau, pero no estoy muy segura de que también Strauss adheriría a ella.

39. Cf. *Natural Right and History...*, *op. cit.*, p. 273.

a renunciar a un estándar para esta orientación, y partiendo de la premisa ininterrogada, también de cuño moderno, de que ese estándar debe colocarse en la condición del individuo libre en el estado de naturaleza prepolítico, deberá en contradicción con el primer desarrollo volver a dar vida y densidad al estado de naturaleza para fijar allí el estándar que provea una orientación a su reflexión sobre el orden político mejor, sobre el destino en manos del individuo ahora dotado de visión. Rousseau, entiende Strauss, pretende volver a restaurar sobre las premisas hobbesianas una concepción adecuada de felicidad y una moralidad no utilitaria; sobre las premisas modernas de un individuo previo a toda obligación social o natural, de un individuo cuya situación original natural es de felicidad y libertad, edificará la noción de libertad como autolegislación: es libre quien obedece a la ley que él mismo se da. El individuo natural es libre y es feliz porque sólo se obedece a él mismo; quiere lo que puede y puede lo que quiere. El estándar provisto por la libertad del individuo natural indica, nos recuerda Strauss, que la buena vida es «la aproximación más cercana al estado de naturaleza que sea posible en el nivel de humanidad.»⁴⁰ Pero de ese individuo natural no podemos relevar otra obligación que la de obedecer, de manera consistente, a la ley que él mismo ha establecido.

Si bien Rousseau, señala Strauss, nunca franqueó el paso que su modo de enfrentar los problemas clásicos con las premisas modernas abrían, sí lo harían sus sucesores. Historicismo y formalismo moral serán los caminos por los que, por un lado, la ausencia de orientación del proceso de desarrollo del hombre será recuperada en la sacralización del proceso mismo, en tanto tal, y en que por el otro se erigirá como medida de la moralidad al individuo privado de todo rasgo sustantivo distinto de una independencia sin otra determinación que la propia voluntad libre. Rousseau, decíamos, no se habría embarcado –según Strauss– por ese sendero porque habría entendido todavía que el proceso histórico, para ser considerado progresivo, necesitaba del conocimiento de la finalidad o el propósito, y que esa finalidad sólo podía ser reconocida si existen estándares transhistóricos. Y aún anclando ese estándar en la independencia natural del individuo, y plantando por ese camino la semilla del formalismo moral, Rousseau se habría abstenido asimismo de entregarse plenamente a éste porque, pese a su promoción de la democracia, su conocimiento de la naturaleza humana le habría indicado que la libertad no está al alcance de todos los hombres, o que la virtud (ciudadana) es difícilmente compatible con la independencia.⁴¹ Necesidad de un estándar, y desigualdad de los

40. *Idem*, p. 282.

41. Strauss entiende, también en 1953, que Rousseau habría considerado que sólo algunos hombres están capacitados, por sus cualidades diferenciales, para reencontrarse de la mejor manera con su libertad natural en la más alta expresión de la libertad del hombre civilizado. La mayor parte de los hombres, señalábamos, se contentan con perseguir la satisfacción de las necesidades del cuerpo, para

individuos, tales parecen ser a ojos de Strauss las reservas de resonancias clásicas que impiden el salto de Rousseau hacia la modernidad más extrema.

En la sección siguiente del capítulo de *Natural Right and History*, Strauss retoma el tema ya tratado en 1947 de la contribución de la filosofía a la formulación del mejor orden político, y lo hace recuperando textualmente párrafos enteros. Como entonces, leemos que la solución del problema político por medio de la conformación de la voluntad general se estrella contra el doble problema del desconocimiento de la mayoría del pueblo respecto de su verdadero bien, y de la brecha entre el interés particular del individuo que conoce su bien –del individuo esclarecido– y de su transformación en ciudadano. Como entonces, notamos que en la lectura de Strauss la solución de la brecha del deseo del pueblo y su saber alude a un problema de ignorancia, cuya solución parece más abierta a la manipulación política,⁴² y que el problema «fundamental» y más complejo que debe solucionar el legislador es el de la transformación del individuo en ciudadano a través del olvido y la ofuscación de su verdadera naturaleza.⁴³ Encontramos nuevamente que, leído por Strauss, Rousseau, a la vez que propone una solución al problema político en la absorción de lo individual por lo general, pone de manifiesto la imposibilidad, cuando no la indeseabilidad de esta solución: el problema de la distancia entre el individuo y el ciudadano no puede ser sino renovada-

las que la sociedad civil en su forma más elevada –el contrato social, bajo la forma de la voluntad general– representa la solución más cercana a la libertad natural, aquella en la que el hombre común permanece tan libre como puede permanecer en la sumisión a una voluntad en la que se halla incluido. Pero habría un tipo de hombre civilizado capaz de un acercamiento mayor a la libertad natural, de una autosuficiencia más completa que la del ciudadano. Como lo volveremos a ver con más detenimiento un poco más adelante, es la determinación de este tipo de hombre, que en 1947 es «el contemplador solitario [...], es decir el filósofo», que está en juego en la lectura straussiana de Rousseau en *Natural Right and History*.

42. «La democracia debe ser “sabiamente temperada”. Así como cada uno debe disponer de un voto, los votos deben estar “acomodados” de manera tal de favorecer a las clases medias y a la población rural contra la *canaille* de las grandes ciudades» a fin de conformar una «democracia adecuadamente calificada» (cf. *Natural Right and History...*, *op. cit.*, p. 286).

43. Si en el artículo de 1947 el problema «del pueblo» aparece apenas en una nota al pie, en *Natural Right and History* es objeto de un tratamiento apenas más destacado. En ambos casos, el pueblo –el conjunto compuesto de «unidades fraccionales»– aparece como una masa ignorante, una suerte de *tabula rasa* sobre la cual cualquier contenido puede ser inscripto si se manejan bien las pasiones. El individuo natural, en cambio, aparece como un individuo propiamente dicho, que se orienta por lo que sabe que quiere, por sus sentimientos naturales, y que se muestra como un ser excepcional respecto de la masa de ciudadanos, en tanto conserva o recupera su carácter natural autocentrado, su amor de sí como sentimiento primero y dominante. La pregunta que queda por responder es si, en la lectura straussiana de Rousseau, en *todo* individuo en el que persiste lo particular podemos reconocer una forma del individuo natural, o si habría particularismos que lejos de presentar formas de persistencia de lo natural individual presentarían formas de una socialización *deficiente*, en las que el amor de sí habría dado lugar al amor propio.

mente ocultada; es un problema tan viejo como la sociedad misma. La sociedad no puede, en última instancia, dar una solución definitiva al problema humano; toda sociedad es una forma de sumisión.⁴⁴ La verdadera libertad, es decir, la verdadera felicidad del hombre natural, debe ser buscada más allá de la virtud y el deber,⁴⁵ más allá, en una palabra, de la sociedad civil, aún de la mejor de ellas.

La última sección del texto de 1953 abordará un tópico nuevamente ausente en el artículo de 1947: la identificación del sujeto de esa felicidad que debe encontrarse más allá de la sociedad civil. Como puede percibirse sin esfuerzo, en «On the Intention of Rousseau» esta pregunta no tenía cabida en tanto el texto afirmaba básicamente, en todo su argumento, la identificación de ese individuo con el filósofo. El artículo de 1947, señalábamos, se había detenido en la constatación de la imposible solución del problema político, en tanto ésta sólo sería posible en el olvido del problema mismo, de la distancia inabordable entre el mejor individuo –el filósofo– y la ciudad.⁴⁶ Es decir, había arribado a la afirmación de que para ser exitosa, esa solución redundaría necesariamente en la subordinación de la filosofía a la ciudad, del filósofo al ciudadano, de lo más alto a lo inferior, de la libertad natural a la sumisión de origen humano.

El texto de 1953 concluye, en cambio, planteando la necesidad de preguntarse *quién es* para Rousseau ese individuo que «justifica la ciudad trascendiéndola», el sujeto de la verdadera libertad y felicidad natural que se halla más allá de la sociedad civil. Remontando, podemos decir, en la escala de mayor naturalidad, de menor carácter convencional de los sentimientos, Strauss nos conducirá del ciudadano al padre y esposo amante, y de éste al soñador solitario.⁴⁷ Pero de este individuo proyectado por Rousseau, que accede a la más alta felicidad ya no en el pensamiento sino en el sentimiento placentero de la propia existencia, de ese individuo que basa su reclamo de preeminencia en su sensibilidad y no en su sabiduría, de ese individuo del que Strauss nos decía en 1947 que era el contemplativo solitario, «es decir, el filósofo», de ese individuo nos dirá Strauss en cam-

44. Cf. *Natural Right and History*, p. 255; y «On the Intention...», p. 480.

45. La virtud supone esfuerzo y acostumbamiento, la felicidad natural proviene inmediatamente de la naturaleza. El hombre natural experimenta naturalmente su mera existencia como placentera. Véase *Natural Right and History*, pp. 290 y 292.

46. Como lo hemos advertido, el individuo natural aparece en «On the intention of Rousseau» en los dos extremos de la escala, como hombre natural primitivo y como sabio. Podemos inferir que, para la lectura straussiana de Rousseau, sólo el sabio, es decir, el individuo en su más alta posibilidad, representa una posibilidad efectiva imaginable de perseverancia del individuo natural en el contexto de la civilización, «en el nivel de humanidad».

47. «Pero hay un elemento de lo convencional o de lo artificial incluso en el amor. Siendo el amor un fenómeno social, y siendo el hombre por naturaleza asocial, se vuelve necesario considerar si el individuo solitario no es capaz de la más cercana aproximación al estado de naturaleza posible en el nivel de humanidad»: cf. *Natural Right and History*, p. 291.

bio en 1953 que «*ya no es el filósofo*».⁴⁸ El individuo que emerge de esta lectura de Rousseau, el soñador solitario del texto de 1953, que prefigura los rasgos del artista y no ya del sabio, es un individuo que reclama una libertad sin contenido, y que abrirá el camino para que los herederos de Rousseau conduzcan a la reivindicación de una libertad individual sin restricciones, a la santificación del individuo en tanto individuo, frente a la ciudad.⁴⁹ En la afirmación de la no correspondencia entre el individuo natural de Rousseau y el más alto individuo del pensamiento clásico, el filósofo, el texto de 1953 afirma expresamente la diferencia más radical con el texto de 1947, diferencia que permite a su vez dar cuenta de aquellas que habíamos ido identificando anteriormente en el curso del texto.

3. Algunas consideraciones finales

Concluiré este itinerario retomando los hilos de aquellas diferencias para anadarlos en algunos interrogantes finales, que han de permanecer abiertos. Advertíamos al comenzar el recorrido del texto de 1953 que Strauss señalaba que la sustancia del pensamiento de Rousseau debía buscarse en el conflicto irresoluble entre el individuo y la ciudad. Llevándonos en busca de la lectura rousseauiana de ese conflicto irresoluble habíamos emprendido una relectura del tópico central del artículo de 1947, a saber: el conflicto entre ciencia y ciudad, que había desembocado en el texto

48. *Idem*, p. 293.

49. Si en 1947 Strauss detenía su atención en el problema suscitado por el activismo político del filósofo rousseauiano, que en lugar de permanecer en los márgenes de la sociedad mostrándose como un individuo inofensivo para la ciudad tomaba a su cargo la formulación y promoción de la ciudad mejor, el texto de 1953 restituye en los márgenes a este individuo que manifiesta ante la sociedad su carácter ocioso e inútil, sí, pero no peligroso para la ciudad. Y en efecto, podemos intentar completar el argumento de Strauss, si no ha dejado de ser peligroso para la sociedad la naturaleza de su carácter potencialmente dañino ha cambiado, en tanto el reclamo respecto de su carácter excepcional ya no se sostiene en un saber peligroso para la ciudad, que ha de mantenerse oculto a ésta, sino en una reserva respecto de la sociedad sin contenido definido, incapaz de formular el modo de vida o la causa a favor de la cual esa reserva es formulada, amparada en la pureza original de sus sentimientos, de su sensibilidad y su compasión naturales. Más que al filósofo clásico, seguro de su superioridad, magnánimo en ella y responsable políticamente, el individuo que se desprende de la descripción straussiana parece remitirnos a un individuo que, a la vez que reclama de manera irresponsable el reconocimiento de su excepcionalidad, no puede justificarla frente a la ciudad. Rousseau, advierte Strauss de todos modos, «se distingue de muchos de sus seguidores porque aún veía claramente la desproporción que existía entre esta libertad indefinida e indefinible y las exigencias de la sociedad civil» (*Natural Right and History*, pp. 293-294). El texto de 1953 concluye afirmando que «El soñador solitario aún se inclina ante los héroes de Plutarco». Rousseau, el pensador responsable, se inclina ante los grandes hombres políticos porque, a diferencia de sus sucesores románticos no ha olvidado la desproporción existente entre las demandas de la libertad individual y las exigencias de la ciudad. Véase *idem*, p. 294.

de 1953 en la afirmación de que el conflicto entre ciencia y ciudad *no* era la última ratio del conflicto entre individuo y ciudad. El individuo natural que proveería el estándar, en la lectura straussiana de Rousseau, aun asemejándose más al filósofo que al ciudadano, no sería ni uno ni el otro. Atrapado en las dificultades que habría experimentado Rousseau al intentar preservar sus convicciones clásicas sobre presupuestos modernos, el individuo natural que surge de la lectura straussiana de 1953 ya no es, como aún lo era en 1947, el filósofo. Es el contemplador solitario cuya contemplación solitaria, cito a Strauss, «tal como la entiende Rousseau, es totalmente diferente, por no decir hostil, al pensamiento o la observación».⁵⁰

Podemos así constatar que de «On the intention of Rousseau» a *Natural Right and History* se ha producido una inflexión importante en la lectura straussiana de Rousseau, cuyo núcleo es el distanciamiento de las figuras del soñador solitario y el filósofo, y por ende, de la correspondencia entre el conflicto individuo/ciudad y el conflicto ciencia/ciudad, que aún se corresponden en la lectura straussiana de 1947. Uno de los interrogantes centrales que queda por develar es por qué, si esto es así, si efectivamente estos dos conflictos ya no se corresponden en su lectura de Rousseau en 1953, Strauss aborda en el capítulo de *Natural Right and History* el conflicto individuo/ciudad retomando el argumento del artículo de 1947, del conflicto ciencia/ciudad, para llevarlo hacia una dirección diferente a la de entonces, es decir, hacia la afirmación de que este conflicto *no* replica el conflicto individuo y ciudad. ¿Puede, me pregunto, sostenerse aún la lectura straussiana *del Primer Discurso*, su sutil demostración, en armónicos clásicos, de la interpretación rousseauiana de la oposición entre ciencia y ciudad, una vez que hemos concluido que el individuo que justifica en Rousseau la ciudad trascendiéndola *no* es el filósofo? Y si esto no es así, ¿porqué embarca Strauss en 1953 al lector en una fascinante aproximación de Rousseau y los clásicos alrededor de la oposición ciencia/ciudad, sostenida en la interpretación sutil y audaz de 1947, para terminar afirmando que es «en el mismo momento en que Rousseau se apropia de la visión clásica que sucumbe nuevamente a los poderes de los que intentó liberarse»?⁵¹

No tengo, como señalaba, una respuesta a estas preguntas. Arriesgo, para terminar, tan sólo una orientación para la reflexión. El texto de 1947 concluía, recordemos, indicando que «todas las dificultades de las que sigue rodeada la enseñanza de Rousseau, *incluso si se acepta el principio sugerido en el presente artículo*, pueden ser remitidas al hecho de que intentó preservar la idea clásica de filosofía sobre la base de la ciencia moderna».⁵² Podemos imaginar que, avanzando sobre

50. *Idem*, p. 292.

51. *Idem*, p. 262. Cf. *supra*.

52. Cf. «On the Intention...», p. 487.

las indicaciones esparcidas al final de ese escrito e impulsado por su proyecto más sistemático de romper lanzas con el historicismo radical, uno de cuyos resultados será la publicación de *Natural Right and History*,⁵³ Strauss ha ido profundizando su convicción de las consecuencias antitéticas con el pensamiento clásico a las que su apoyo en las ciencias modernas ha conducido a Rousseau. Desde 1947, Strauss parece haber ampliado su lectura de Rousseau a fin de definir con mayor precisión su rol en la crisis y profundización del pensamiento moderno, y esa misma ampliación de la lectura lo ha conducido a revisar algunas de las afirmaciones de su primera elaboración sobre Rousseau, e incluso, según aparecería de nuestra lectura, a poner en duda el «principio sugerido» del primer artículo, que indicaba que el núcleo de la intención de Rousseau debía ser identificado en la oposición entre ciencia y ciudad. No obstante, Strauss sigue reconociendo en Rousseau ante todo un filósofo que se hace las preguntas correctas aunque sucumba, en su búsqueda de las respuestas, «a los poderes de los que intentó liberarse», a los poderes de la Ilustración moderna. Rousseau aparece en 1953 en la pluma de Strauss como un filósofo de fuste que, llevado por su sostén en las ciencias modernas de la naturaleza termina –como lo dirá también Strauss de Maquiavelo—⁵⁴ ciego respecto de su propia condición, es decir, ciego respecto de la superioridad de la filosofía por sobre toda otra forma de vida. En la aproximación muchas veces tortuosa de Rousseau con los tópicos de la filosofía clásica podemos leer la convicción que parece animar las lecturas de Strauss: aunque él mismo terminara por olvidarlo, Rousseau no era un soñador solitario, Rousseau era un filósofo.⁵⁵

Facultad de Ciencias Sociales (UBA) - CONICET

53. Véase al respecto Meier, Heinrich, *Die Denkbewegung von Leo Strauss*, op. cit., y Velkley, Richard, «*Natural Right and History* as a Response to the Challenge of Martin Heidegger», conferencia presentada en la jornada «Leo Strauss's *Natural Right and History*: A Reassessment», *The LeFrak Forum and the Symposium on Science, Reason and Modern Democracy*, Michigan State University, abril 20-21, 2001, mimeo.

54. «Como consecuencia de ello [Maquiavelo] es incapaz de dar cuenta de manera clara de su propio quehacer. Aquello que es más grande en él no puede ser apreciado a partir de su propia visión estrecha de la naturaleza del hombre»: cf. Strauss, Leo, *Thoughts on Machiavelli*, Chicago, University of Chicago Press, 1978 [1958], p. 294.

55. Esta conclusión, lejos de poner fin al problema de interpretación, no hace sino profundizarlo: ¿puede un filósofo, tal como lo entiende Strauss, ser ciego a su propia condición? Es la pregunta que también se hace Claude Lefort en su interpretación, por demás elogiosa, de la lectura straussiana de Maquiavelo. Véase Lefort, Claude, «La restauration et la perversion de l'enseignement classique ou la naissance de la pensée politique moderne: Une interprétation de Leo Strauss», en *idem*, *Le travail de l'oeuvre: Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, pp. 259-305; cf. p. 292.

