

Apuntes para una lectura de *La condición humana*

Matías Sirczuk¹

Recibido: 9 de agosto de 2019 / Aceptado: 22 de noviembre de 2019

Resumen. La afinidad entre Hannah Arendt (1906-1975) y Claude Lefort (1924-2010) puede ser rastreada a través de diversos ejes: la cercanía y la distancia en la interpretación que ambos hacen del totalitarismo, la indagación en torno al problema de la igualdad en la modernidad, la interrogación sobre el estatuto de los derechos humanos o el intento renovado por ambos por pensar los acontecimientos *sin barandillas*. En este artículo me propongo abordar estos ejes de manera tangencial: rastreando la manera en la que Lefort lee *La condición humana*, intentaré identificar las razones que lo llevan a considerar que —a pesar de entender que Arendt es, sino la mejor, una de las más afines compañeras en la empresa de “restaurar la filosofía política”— su obra ofrece a la vez un punto de partida y un límite para repensar lo político.

Palabras clave: Claude Lefort; Hannah Arendt; La condición humana; Modernidad; totalitarismo; democracia.

[en] Notes for a Reading of *The Human Condition*

Abstract. The affinity between Hannah Arendt (1906-1975) and Claude Lefort (1924-2010) can be traced through several axes, such as: the proximity in and distance between their interpretations of totalitarianism, their inquiries into the problem of equality in modernity, their research on the place of human rights in contemporary politics and their attempts to think the political *without bannisters*. In this paper I address these axes in a tangential manner: by tracking the way in which Lefort reads *The Human Condition*, I will try to identify the reasons that lead him to decide that Arendt’s work offers both a starting point and a limit to rethinking the political.

Key words: Claude Lefort; Hannah Arendt; The Human Condition; Modernity; Totalitarianism; Democracy.

Cómo citar: Matías Sirczuk, “Apuntes para una lectura de *La condición humana*”: *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, vol. 20 (2020), pp. 41-50.

Este intento de reemplazar el actuar por el hacer es manifiesto en el conjunto de argumentos contra la “democracia”, que, cuando más consistente y razonado sea, se convierte en alegato contra la esencia de la política. Las calamidades de la acción derivan de la condición humana de la pluralidad, condición *sine qua non* para ese espacio de aparición que es la esfera pública².

Hannah Arendt

Considero que la sociedad democrática, aunque en riesgo de estropearse por la división de hechos y de intereses o de caer en el relativismo y el nihilismo, es también la más exigente y la más filosófica, porque es en ella que se ponen constantemente en cuestión los fundamentos de la ley, el poder y las relaciones sociales³.

Claude Lefort

¹ Universidad de Buenos Aires/ CONICET (Argentina) y Universitat de Barcelona/ Universitat Pompeu Fabra (España)
E-mail: matiassirczuk@gmail.com

² Hannah Arendt, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005, p. 243.

³ Claude Lefort, “La disolución de las referencias de certeza y la cuestión democrática”, en Lucila Svampa (comp.), *¿Qué hay de política en la filosofía? Ocho ensayos*, Universidad de Buenos Aires-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, 2018, p. 182.

Introducción

Las palabras con las que comienza el prólogo a *Essais sur le politique*, escrito por Claude Lefort (1924-2010) en 1986, nos ofrecen el marco a partir del cual quiero estructurar este artículo. Lefort sostiene allí que, para hacernos cargo de las preguntas que nacen de la experiencia de nuestro tiempo, es preciso repensar lo político. Y se interroga acerca de la posibilidad de llevar adelante este proyecto sin preguntarse por la esencia de lo político, sin tener una definición clara acerca de qué es político y qué no lo es. Lefort concluye señalando que cualquier intento por fijar una definición respecto de qué es lo político obstaculiza el pensamiento, que hacerse cargo de las preguntas que surgen de nuestra experiencia supone —por el contrario— explorar caminos que no se conocen de antemano, no trazar límites acerca de qué es político y qué no lo es⁴. Al final del prólogo, señala que Hannah Arendt (1906-1975) es una de las pensadoras que mejor abren este camino pero que, no obstante, falla justamente al asignar límites arbitrarios entre qué es político y qué no lo es, falla, por decirlo de algún modo, al intentar imponer una definición de lo político que se sustrae al movimiento mismo del pensamiento⁵.

En reiteradas ocasiones⁶, Lefort afirma que no es sino de Arendt de quien se siente más próximo, que los caminos explorados por ella —en el contexto de su intento por pensar el acontecimiento sin precedentes que estalló en el corazón de Europa en el siglo veinte— le ofrecieron vías para desarrollar su propio pensamiento. Comparte con ella la sensibilidad para pensar a partir de los eventos; la comprensión de que el pensamiento nace de la experiencia, que solo manteniéndose vinculado a ella podemos encontrar indicadores para comprender el presente⁷, que el carácter sin precedentes del totalitarismo nos obliga, justamente, a repensar lo político. Desde finales de la década del '70, la compañía de Arendt parece ser para Lefort una vía privilegiada —aunque no exclusiva— para repensar lo político. Pero esta proximidad revela, de modo particularmente claro, los límites que el pensamiento arendtiano tienen para él.

Lefort entra en contacto con la obra de Arendt hacia finales de la década del '70. Cita por primera vez a Arendt en 1979, en “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”⁸. Desde entonces, Arendt aparece bajo múltiples formas en su obra, dedicándole a ella textos completos o referencias parciales. Lefort cita, sobre todo, *Los orígenes del totalitarismo*, pero también encontramos referencias a *Entre pasado y futuro*, *Sobre la revolución*, y *La condición humana*. Lefort, para decirlo adecuadamente, hace un trabajo fino de interpretación de *Los orígenes del totalitarismo* apoyándose en algunas referencias a las otras obras principales de Arendt. El acento de su lectura está puesto en desmenuzar las virtudes y los problemas que tiene la interpretación arendtiana del totalitarismo y la manera en el que esta experiencia la condujo a repensar lo político.

Puesto que mi intención en el marco de este artículo es echar luz sobre el efecto particular que produce en Lefort la lectura de *La condición humana*, me interesa señalar que las referencias a esta obra son más delimitadas en el tiempo. Las primeras dos referencias aparecen en 1982, en “Hannah Arendt: antisemitismo y genocidio de los judíos” y en “Mort de l’immortalité?”¹⁰; la tercera, en 1985, en “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”. Me interesa agregar también las referencias implícitas a *La condición humana* del texto de 1986 “La disolución de las referencias de certeza y la cuestión democrática”, donde hay múltiples indicadores que marcan la línea de interpretación que, según mi parecer, se consolida en estos años respecto del impacto que la lectura de esta obra tiene en Lefort. Finalmente, en el prólogo a *Essais sur le politique* (donde tampoco cita explícitamente *La condición humana*), aparece el resultado de este recorrido que, de *Los orígenes del totalitarismo* a *La condición humana*, lleva a Lefort a elevar la acusación más grave que le hará a Arendt.

Entonces, como espero que haya quedado claro en lo referido hasta aquí, mi argumento se estructura en un doble registro: en primer lugar, me propongo realizar un trabajo, por decirlo de algún modo, más artesanal: intentaré rastrear, en este registro, cómo lee Lefort *La condición humana*. Esto me llevará, en segundo lugar, a interrogar aquello que creo que está en el corazón de su acusación contra Arendt, y que puede sintetizarse bajo la idea de que Arendt detenta una concepción de lo político válida para todo tiempo y lugar, de modo tal que: “Todas sus investigaciones están subordinadas a la idea clara y distinta de qué es político y de que no lo es”¹¹.

⁴ Claude Lefort, “Avant-Propos”, en Claude Lefort, *Essais sur le politique (xix^e-xx^e siècles)*, Éditions du Seuil, Paris, 1986, p. 7.

⁵ *Ibid.*, p. 14.

⁶ Véase, por ejemplo, Claude Lefort, “Thinking with and against Hannah Arendt”: *Social Research*, vol. 69, n.º 2 (Summer 2002), p. 447; Claude Lefort, *La complicación*, Editorial prometeo, Buenos Aires, 2013, p. 9; Claude Lefort, “El pensamiento de lo político”, en Claude Lefort, *Democracia y representación*, Editorial prometeo, Buenos Aires, 2011, p. 92.

⁷ En “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, Lefort cita la frase del prólogo de *Entre pasado y futuro* donde Arendt afirma: “Mi suposición es que el pensamiento mismo nace de los acontecimientos de experiencia vivida y que debe mantenerse vinculado a ellos como a los únicos indicadores para poder orientarse”. Hannah Arendt, “La brecha entre el pasado y el futuro”, en Fina Birulés (comp.), *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1998, p. 87. Y Lefort agrega: “pensar no significa moverse en lo ya pensado, sino volver a comenzar y, más precisamente, volver a comenzar poniendo el pensamiento a prueba del acontecimiento”. Claude Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 133.

⁸ Claude Lefort, “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, en Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2004, p. 241.

⁹ Claude Lefort, “Hannah Arendt: antisemitismo y genocidio de los judíos”, en Claude Lefort, *El pueblo y el poder*, Editorial Prometeo, Buenos Aires, 2014, pp. 59-84. Si bien solo cita *La condición humana* en la página 76 (“La expresión *vida social* debe ser tomada al pie de la letra porque, como lo enseñan tanto *Human condition*, por ejemplo, como *On Revolution*, los procesos puramente sociales son procesos biológicos que hay que separar de la esfera de lo político, esfera de la acción”), aparecen también referencias claras que indican que *La condición humana* está en la base de su argumento crítico respecto de la interpretación arendtiana del antisemitismo moderno. Así, en la página 71 repara, sin citar explícitamente *La condición humana*, en las distinciones entre labor, trabajo y acción, entre poder y violencia, entre poder y autoridad, entre libertad y necesidad, y entre lo político y lo social.

¹⁰ Claude Lefort, “Mort d’immortalité”, en Lefort, *Essais sur le politique*, pp. 330-364.

¹¹ “... toutes ses investigations sont subordonnées à l’idée claire et distincte de ce qui est politique et de ce qui ne l’est pas”. Lefort, “Avant-propos”, p. 14. Me veo tentado a decirlo con Lefort, o mejor dicho, a usar las palabras que emplea en “¿Cómo llegué a la filosofía?” para situar su posición respecto de la filosofía. Lefort sostiene allí que: “La imagen de profesor (...) me agradaba porque me hacía aparecer *por debajo* de mí mismo. Con-

Voy a comenzar, entonces, con el “trabajo artesanal” rastreando cómo Lefort lee *La condición humana* centrándome en los siguientes puntos: 1) ¿En qué medida entiende Lefort que Arendt elabora su concepción de lo político a partir del mundo griego? 2) ¿Cómo esta comprensión de lo político la lleva a establecer distinciones “arbitrarias”, en particular aquella que opone lo social y lo político? ¿Qué efectos tiene la separación del campo político y el campo social en la comprensión arendtiana de la igualdad? 3) ¿En qué sentido el vínculo entre inmortalidad y política, elaborada a partir del mundo clásico, no tiene en cuenta la transformación de la cuestión de la temporalidad en la modernidad?

Como señalé, lo que espero que emerja de este trabajo es lo que efectivamente está en la base de la acusación de Lefort, aquello que, según mi parecer, lo lleva a plantear que Arendt detenta una idea clara y distinta de qué es lo político. ¿Cómo puede ser que Lefort señale, a la vez, que la mayor virtud de Arendt es pensar a partir de los acontecimientos y, simultáneamente, no dejar que la afecten, imponiendo un criterio de lo político válido para todo tiempo y lugar? Como veremos, todo esto sucede —según Lefort— porque Arendt, tan abierta a pensar lo político a partir del evento totalitario, no es sensible, tiene cierta ceguera, para hacer del otro acontecimiento central de la modernidad —el advenimiento de la democracia—¹² la fuente de su pensamiento¹³.

1. La Antigüedad como “modelo” de lo político o la modernidad como ocultación de lo político

Para comenzar, podemos afirmar que Lefort entiende que el advenimiento de una forma inédita de dominación habría llevado a Arendt a elaborar una interpretación de la modernidad como ocultación de lo político. Este argumento, encuentra sus fundamentos en varios puntos, que Lefort despliega en los textos en los que aparece, implícita o explícitamente citada, *La condición humana*:

En primer lugar, Lefort afirma que Arendt comprende lo político “sirviéndose” del retorno de la imagen del totalitarismo, contraponiéndolo a ciertas experiencias privilegiadas, de las que la *polis* griega ofrece el punto de referencia que muestra sus rasgos más característicos¹⁴.

¿Cuáles son estos rasgos? En “Hannah Arendt y la cuestión de lo político” y en “Mort d’immortalité”, Lefort reconstruye —basándose en la lectura de *La condición humana*— la idea según la cual lo político surge como opuesto al ámbito de la necesidad, generando un espacio en el que los iguales pueden, a través de la palabra y la acción, aparecer en su singularidad frente a otros. La Grecia clásica expresa, a ojos de Lefort, el modo más puro de lo político para Arendt. Ciertamente también señala que afirmar que Arendt utiliza este ejemplo como modelo sería traicionar su intención. Moderación que se ve fortalecida cuando subraya que aquella interpretación es válida sólo si nos confinamos a la lectura de *La condición humana*¹⁵.

Entonces, Lefort entiende que el totalitarismo lleva a Arendt a volver al mundo antiguo como el ejemplo más puro de lo político; no obstante, añade que, si queremos ser justos con ella, debemos prestar atención a que también expresa que las revoluciones modernas ofrecen ejemplos de reactualización de aquella situación *originaria*. Pero advierte que estas experiencias se dan, para Arendt, en el corazón de una situación en la que lo político se habría perdido, son “extraordinarias” en el contexto de la modernidad¹⁶.

En segundo lugar, el hecho de que Arendt tome al mundo antiguo como punto de referencia es aquello que está en la base de las distinciones “arbitrarias”¹⁷ que elabora, entre libertad y necesidad, entre público y privado, entre lo político y lo social, entre poder y violencia, entre poder y autoridad, entre unidad y pluralidad y entre vida activa y vida contemplativa¹⁸. La crítica que Lefort desarrolla respecto de las distinciones arendtianas se sostiene bajo la idea de que este ejercicio separa los elementos que sólo adquieren sentido si se los trata de captar en su interrelación

sintiendo en llamarme así, conservaba sin duda la esperanza de superar la definición. Filósofo; el término me inquietaba porque parecía designarme por encima de mí mismo” (Claude Lefort, “¿Cómo llegué a la filosofía?”, en Lefort, *La incertidumbre democrática*, p. 5), dando a entender que hay algo de lo visible y lo invisible, o de lo “empírico” y lo invisible que se juega en toda argumentación y que en mi caso aparece bajo la figura del trabajo artesanal de rastrear las referencias explícitas a *La condición humana* y el más “elevado” de interrogar la cuestión de la “lógica de la política”.

¹² Lefort afirma: “Lo que parece desconcertante en H. Arendt es el signo de un desfallecimiento, es decir, haciendo una crítica legítima al capitalismo y al individualismo burgués, ella no se interesa nunca por la democracia como tal, la democracia moderna”. Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, p. 144. A la vez, sostiene: “... trataré de mostrar los límites de una interpretación que, preocupada por poner de manifiesto las mutaciones de orden político que afectaron a las sociedades europeas en los siglos XIX y XX —muy particularmente a la última, que señala el advenimiento del totalitarismo—, elude constantemente el problema de la democracia”. Lefort, “Hannah Arendt: antisemitismo y genocidio de los judíos”, p. 60.

¹³ Véase Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, pp. 134-135. Como veremos, para Lefort, Arendt elabora su pensamiento siendo sensible al acontecimiento totalitario, pero expresando una ceguera particular respecto de la democracia. La cuestión es que este estar abierto a los acontecimientos es el que, según Lefort, distingue a Arendt de todos los intelectuales que se vieron fascinados por el nazismo; pero a la vez, que el acontecimiento totalitario sobredetermina la percepción de Arendt de lo político cegándola respecto de las transformaciones resultado de las revoluciones democráticas. Se podría sugerir a modo de hipótesis que la diferencia entre ambos se juega en el modo en el que cada uno lee lo sucedido en el siglo diecinueve: mientras que para Lefort es el siglo del advenimiento de la democracia, para Arendt es el momento en el que estalla la modernidad, donde hay que rastrear los antecedentes (aunque no las causas) que dan lugar a la emergencia del totalitarismo.

¹⁴ Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, pp. 137-138 y Lefort, “Mort d’immortalité”, p. 343.

¹⁵ Lefort, “Mort d’immortalité”, p. 344.

¹⁶ Lefort cita, en “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, la frase de Arendt del prólogo a *Entre pasado y futuro* sobre el “tesoro intemporal” que surge de modo extraordinario “para desaparecer después sin dejar huellas”, como si se tratara de un espejismo. Véase Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, p. 143.

¹⁷ Lefort, “Avant-Propos”, p. 13.

¹⁸ Véase por ejemplo, Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, p. 139 y Lefort, “Hannah Arendt: antisemitismo y genocidio de los judíos”, p. 71.

mundana. Dichas distinciones o fijaciones de sentido pierden de vista que toda comprensión de lo político debe estar atenta a la dimensión simbólica de lo social. Contra Arendt, Lefort entiende que repensar lo político supone rastrear su huella en hechos, actos y representaciones que no pueden ser clasificados según un criterio que distingue atributos preestablecidos de nuestra “condición”¹⁹, circunscribiendo y delimitando una esfera pura de lo político.

Esto lleva a Lefort, en tercer lugar, a plantear que, para evitar este tipo de inconvenientes, debemos recuperar la noción de sociedad política o de régimen²⁰. Dicho de otro modo, para evitar caer —como le sucede a Arendt según Lefort— en la postulación de criterios arbitrarios que separan lo que es propiamente político de lo que no lo es, deberíamos apoyarnos, recuperar, reinstaurar, la idea según la cual las sociedades se distinguen entre sí por cierta manera de “dar forma a la coexistencia humana”²¹.

Arendt, señala Lefort, justamente porque elabora su concepción de lo político a la luz del mundo griego, porque se apega a esta experiencia para forjar las distinciones que atraviesan su obra, pierde sensibilidad para comprender la modernidad política. Particularmente ilustrativa de esta situación es la caracterización que Arendt hace de la disolución de la distinción entre lo público y lo privado y su reabsorción bajo la “moderna” oposición entre lo social y lo íntimo. En este sentido, hacer del modelo clásico la referencia de lo común habría llevado a Arendt, según Lefort, a desarrollar una “filosofía de la historia al revés”, es decir, una teoría de historia como ocultación de lo político²².

Entonces, para sintetizar este primer punto, señalemos que Lefort entiende que Arendt, partiendo del advenimiento del totalitarismo²³, elabora su concepción de lo político a partir de la experiencia clásica. Si bien se cuida de decir que Arendt hace de esta experiencia el modelo de lo político válido para todo tiempo y lugar, también sostiene que su perspectiva de la modernidad —tal y como es presentada en *La condición humana*— aparece como la escena de ocultamiento de lo político. A la vez, si bien señala también que Arendt descubre en la modernidad destellos de lo político —en las revoluciones—, estos destellos son derrotados por las tendencias más duraderas que —del trabajo a la labor— llevan a comprender lo político como un medio para resolver la gestión de las necesidades de la población. La diferencia —significativa, por cierto— entre su propia concepción y la de Arendt, radicaría en que para Lefort la sociedad moderna no supone el “olvido” de lo político sino la creación de una nueva configuración de sentido. Contra Arendt —al menos contra la interpretación que hace de su obra—, Lefort afirma que la sociedad moderna es también una sociedad política²⁴.

2. La oposición entre lo político y lo social y el problema de la igualdad

Como sugerí, Arendt aparece a ojos de Lefort como quien hace los mayores esfuerzos por repensar lo político. Pero a la vez, como recién señalé, este esfuerzo se realiza —siempre siguiendo a Lefort— utilizando la experiencia griega

¹⁹ Lefort, “Avant-propos”, p. 13. Las comillas son de Lefort.

²⁰ Afirmación que debe ser moderada, ya que el mismo Lefort es ambivalente respecto a la noción clásica de régimen y su utilidad para pensar la distinción entre formas de sociedad en el marco de la disolución de referentes de certidumbre. En relación a las ambigüedades del propio Lefort respecto de la utilización de la noción de régimen en la modernidad, véase, por ejemplo, Claude Lefort, “¿Permanencia de lo teológico-político?”, en Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2004, p. 58 y Lefort, “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, p. 252.

²¹ Lefort, “¿Permanencia de lo teológico-político?”, p. 58.

²² Esta acusación se repite en “La disolución de referencias de certeza y la cuestión democrática” y en “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”. En el primer texto, Lefort afirma: “Desde el fin de la democracia griega (Arendt), a partir del fin de la filosofía platónica y aristotélica (Strauss), desde el fin de la filosofía presocrática (Heidegger), la historia se rige por un ocultamiento cada vez mayor que encuentra su punto cúlmine en los tiempos modernos. Nuestra época representa así un momento de vacilación en la que la sociedad está cerca de arruinarse o, en virtud de la intensidad del ocultamiento, de reencontrar el sentido de la acción (Arendt), el patrón de la naturaleza humana (Strauss) o el sentido del ser (Heidegger)”. Lefort, “La disolución de referencias de certeza y la cuestión democrática”, pp. 177-178. En el segundo, sostiene: “En el estilo de pensar parece que encontramos cierta inspiración en algunos grandes pensadores contemporáneos. Para Leo Strauss, el régimen conforme a la naturaleza —este régimen que concibió Platón— nunca habría existido, cosa que no lo desacreditaría en absoluto. Para Heidegger, desde una inquietud diferente, cuanto más se extiende el ocultamiento del ser, más crece el peligro y más estamos en condiciones de entender, con una nueva agudeza, la pregunta por el ser. En cuando a H. Arendt, ella sugiere que la política, tal como la entiende, aunque ya no se encarnaría en la realidad, por eso no dejaría de ser la política de esta realidad y, por el otro lado, hace suponer, en consonancia con el pensamiento de Heidegger, que en la medida en que se extiende la sombra del totalitarismo estamos en mejores condiciones para descifrar sus rasgos”. Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, pp. 143-144.

²³ “A la luz de la frase ‘el pensamiento nace de la experiencia de los acontecimientos de nuestra vida y debe seguir vinculado a ellos’, estoy convencido de que, en su mayor parte, la obra de H. Arendt estuvo relacionada con su experiencia y su interpretación del fenómeno del totalitarismo. Aunque ella no haya hecho explícita la articulación de su concepción de la política y la historia con el análisis del fenómeno totalitario (se podría decir también la articulación de su concepción de la metafísica y, más en general, de la condición humana con este análisis), esta articulación es, a mi modo de ver, rigurosa y, para comenzar, quisiera esclarecerla”. Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, p. 135.

²⁴ Me interesa mencionar, simplemente con el objeto de presentar alguna complicación respecto de este argumento, que Arendt, en el capítulo “la solución griega” de *La condición humana*, señala que: “La polis, propiamente hablando, no es la ciudad-estado en su situación física; es la organización de la gente tal como surge del actuar y hablar juntos, y su verdadero espacio se extiende entre las personas que viven juntas para este propósito, sin importar donde estén. ‘A cualquier parte que vayas, serás una polis’: estas famosas palabras no sólo se convirtieron en el guardián fiel de la colonización griega, sino que expresaban la certeza de que la acción y el discurso crean un espacio entre los participantes que puede encontrar su propia ubicación en todo tiempo y lugar”. Arendt, *La condición humana*, p. 225. A pesar de no tener del todo claro si esta referencia favorece o contradice el argumento según el cual Arendt elabora una lógica de lo político válida para todo tiempo y lugar, considero que sirve para mostrar que, para ella, la polis griega ilustra la experiencia de lo político que puede aparecer siempre que los seres humanos estén reunidos y actúen de común acuerdo. En relación a esta cuestión, conformémonos por el momento con formular la siguiente pregunta: ¿Construye Arendt su concepción de lo político a la luz de la experiencia griega, o, por el contrario, en el horizonte de la experiencia del totalitarismo, entiende que la pluralidad —en la Grecia clásica o en las revoluciones— es la característica central de lo político, característica que el totalitarismo viene a negar? No obstante el planteamiento de este interrogante, la ambigüedad que se expresa en esta pregunta no necesariamente ofrece una solución respecto del lugar que ocupa el modelo clásico en el pensamiento arendtiano.

como el ejemplo “más puro” de lo político y, conjuntamente, afirmando que la modernidad es la escena de la pérdida de esa experiencia de lo común. Esta elaboración conceptual juega un papel particular en la oposición arendtiana entre lo social y lo político y en el modo en el que, según Lefort, Arendt entiende la igualdad en la modernidad. Ambos elementos —por negar el carácter simbólico de lo social— ocupan un papel particular en el análisis que hace Lefort cada vez que encontramos referencias a *La condición humana*.

Para abordar este segundo punto, me interesa destacar que es en “Hannah Arendt: antisemitismo y genocidio de los judíos” donde, en consonancia con la primera aparición explícita a *La condición humana*, Lefort cuestiona por primera vez la oposición arendtiana entre lo social y lo político²⁵. Lefort desarrolla allí una interpretación por lo demás sutil de los argumentos de Arendt en torno a la emergencia del antisemitismo moderno. Señala que la oposición entre el antisemitismo político y la discriminación social del judío, central en el análisis de Arendt, está asentada en gran medida en su comprensión de que es posible distinguir entre el problema político de los judíos —vinculado a las relaciones que establece con el Estado-nación— y el problema social —relacionado con la cuestión de la afirmación de una igualdad “natural” entre todos los seres humanos—.

Pero esta distinción, entiende Lefort, la expone al riesgo de hacer un corte tajante en el ser de las cosas, de *separar* lo que sólo junto forma sentido. La referencia al gusto arendtiano por las distinciones, la crítica a la concepción arendtiana de la igualdad o a la contraposición entre una idea de igualdad que solo se expresa en la esfera pública y una idea de igualdad vinculada a “los hechos sociales”, “puramente empírica”; finalmente, la afirmación de Arendt de que el concepto de igualdad ha sido “pervertido” en la modernidad²⁶, constituyen los contornos de aquello que conforma la crítica más radical de Lefort: la insensibilidad de Arendt para comprender el vínculo entre antisemitismo moderno y advenimiento de la democracia.

Contra Arendt, y apoyándose en Alexis de Tocqueville (1805-1859), Lefort argumenta que la comprensión moderna de la igualdad no puede ser subsumida a hecho social sin significación política, sino que es preciso vincularla a la ruptura con una concepción de la jerarquía social propia del Antiguo Régimen. Y añade que sólo podremos entender las características del antisemitismo moderno teniendo en cuenta la disolución de los vínculos y las posiciones sociales resultado del advenimiento de la democracia. En lugar de proceder de este modo, Arendt asocia su emergencia al desarrollo de la sociedad moderna.

En 1985, ahora en “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, este desarrollo aparece explícitamente elaborado en relación al análisis desplegado por Arendt en *La condición humana*: la modernidad no es sino la escena de una creciente división del trabajo, del desarrollo de la técnica, de desaparición de lo político bajo la búsqueda de satisfacción de las necesidades de la población. Proceso de degradación de lo político²⁷, la modernidad se caracteriza por el “advenimiento de lo social”²⁸, es decir, por la desaparición de la oposición entre la esfera pública y la privada, y por la reabsorción de ambas esferas bajo los efectos del surgimiento de lo social. En este contexto, Arendt entiende que la igualdad —una “invención” clásica, el medio a partir del cual los seres humanos se “elevan” por encima del mundo de las necesidades y acceden a ese espacio de visibilidad propio del mundo compartido— ha perdido toda significación política. El concepto moderno de igualdad, confundiendo lo que pertenece al orden de lo político con lo que pertenece al orden de lo social, cristaliza para Arendt en la “ficción” de los derechos del hombre, en la “idea insensata de que los individuos son iguales por nacimiento”²⁹.

Contra Arendt, Lefort señala que justamente es el descubrimiento —inscrito en la historia de la modernidad— de que los seres humanos han nacido iguales —de su semejanza— el que imprime una transformación en las relaciones que establecen entre sí, en el acceso a determinados lugares que anteriormente les estaban vedados, en los vínculos que entablan con la ley, en los modos de figurarse el poder. Al restar significado a la dimensión simbólica del proceso de igualación de condiciones (justamente por portar una concepción de lo político que lo separa de lo social, o que distingue el mundo de las necesidades del mundo de la política), Arendt no habría logrado capturar las transformaciones que esta nueva concepción de la igualdad imprime en las relaciones que los seres humanos mantienen entre sí, y que se expresan de modo particular en las declaraciones de derechos. En este sentido, la separación de elementos que solo adquieren significación bajo la idea de una articulación que en Lefort asume el nombre de sociedad política, habría llevado a Arendt a desarrollar una suerte de “ceguera a lo político”, a perder de vista la dimensión simbólica de ese espacio que se llama sociedad, “en virtud del cual se ordena como espacio democrático o (...) totalitario”³⁰.

²⁵ El problema aparece en relación al análisis arendtiano del primer tomo de *Los orígenes del totalitarismo*, respecto del vínculo de los judíos con el Estado-nación (en el capítulo II) y con la sociedad (en el capítulo III).

²⁶ Lefort, “Hannah Arendt: antisemitismo y genocidio de los judíos”, pp. 75 y ss.

²⁷ Como señalamos, Lefort está atento al hecho de que Arendt entiende que este proceso se ve interrumpido —de modo extraordinario— en las revoluciones francesa y americana, en los consejos en Rusia en 1917 y en Hungría en 1956. Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, p. 138. La lectura lefortiana conduce a acentuar el carácter extraordinario de estos eventos para Arendt, a entender que justamente fracasan —las revoluciones francesa y rusa de modo ejemplar— por pretender que el objetivo de la revolución es el de liberar a toda la humanidad de la necesidad, resolver “la cuestión social”. Lo político se ve engullido por las tendencias a su ocultamiento propias de la modernidad.

²⁸ Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, p. 140.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Lefort, “Hannah Arendt: antisemitismo y genocidio de los judíos”, p. 74. Lefort habla aquí de la ceguera de los judíos para lo político, pero es una frase que aplica también para Arendt. En “La disolución de referencias de certeza y la cuestión democrática”, señala, respecto de Strauss, algo que se cuida de decir de Arendt, pero que citamos acá para tener presente ya que articulará el final del argumento de este apartado. “Tengo la impresión de que desde su punto de vista, las formas de gobiernos han dejado de ser determinantes para comprender a las sociedades. No quiero decir con esto que él ignora la distinción entre totalitarismo y democracia. Strauss considera, innegablemente, que el segundo régimen es de lejos preferible al

Me precipito aquí hacia una afirmación que requeriría mayor elaboración. Hace un momento decía que, para Lefort, la falta de sensibilidad de Arendt para pensar la democracia la habría llevado a asociar el antisemitismo moderno al desarrollo de las tendencias propias de la modernidad. Esta primera acusación se extiende de la cuestión del antisemitismo al problema del totalitarismo: para Lefort no se trata ya simplemente de que Arendt no perciba el vínculo entre el advenimiento de la democracia y el antisemitismo moderno³¹. La ausencia de una comprensión simbólica de lo social, que conduciría a oponer totalitarismo y democracia, habría llevado a Arendt a establecer líneas de continuidad entre el moderno proceso de degradación de lo político y el surgimiento del totalitarismo, o para decirlo sin tanto cuidado, entre modernidad y totalitarismo³². Para enunciarlo con mayor simpleza: los elementos que destaca a partir de su lectura de *La condición humana*, llevan a Lefort a afirmar que si bien Arendt sostiene que el totalitarismo no tiene precedentes históricos; si bien se niega a hundir sus causas en la modernidad; no obstante, describe su surgimiento a partir de las sociedades modernas³³.

De nuevo, es preciso moderar esta afirmación: Lefort sostiene explícitamente que Arendt no llega tan lejos, no identifica democracia y totalitarismo³⁴. Pero la distinción entre lo social y lo político y la crítica a la concepción moderna de la igualdad retiene su atención “porque hace vislumbrar lo que reprime: la cuestión de la democracia”³⁵. Y es esta falta de sensibilidad la que favorece una lectura continuista entre modernidad y totalitarismo. Dejemos por el momento esta cuestión en suspenso y pasemos finalmente al tercer elemento que surge de la lectura lefortiana de *La condición humana*.

3. Inmortalidad y política

Respecto del último punto —el vínculo entre inmortalidad y política—, voy a ser más sintético de lo que he sido hasta ahora. La razón que me lleva a proceder de este modo es que gran parte de los argumentos de los que Lefort se sirve para interrogar el carácter problemático de la relación que establece Arendt entre estos dos elementos ya fueron apareciendo a lo largo del artículo. En parte, también, porque las referencias directas a este problema se encuentran en un solo texto, “Mort de l’immortalité”, al que ya aludí previamente.

Lefort señala allí que, para Arendt, la aspiración a la inmortalidad —la noción de un tiempo indefinido— está asociada a la vida política; en particular, la idea emerge en el mundo clásico con el objeto de dotar —a través de la palabra y de la acción— de cierta permanencia al mundo común, enfrentado al ciclo repetitivo de la naturaleza. Para decirlo brevemente, Lefort afirma que la idea de inmortalidad como opuesta a eternidad se conjuga en Arendt

primero. Pero no piensa esta diferencia de la manera en que los antiguos concebían la oposición entre una sociedad sana y otra corrupta. Desde su punto de vista, la verdadera ruptura con los clásicos está sujeta al *auge de la técnica*. Lefort, “La disolución de referencias de certeza y la cuestión democrática”, p. 177. A continuación, señala la cercanía entre Strauss y Arendt respecto de este punto.

³¹ “Lo que obsesiona a la sociedad democrática”, señala Lefort: “...es la imagen de un poder *realmente* exterior, debería decir: extranjero; de un poder que teje la intriga de la dominación. Del mismo modo, es la imagen de un poder *realmente* en la sociedad, de un poder trivial, al servicio de intereses particulares de un poder cuyos agentes actúan la comedia de la representación popular. Es también la imagen de una sociedad *realmente* fragmentada, o en vías de disolución, de una sociedad en la cual, bajo la apariencia del derecho, grupos perversos satisfacen sus apetitos. Estas imágenes alimentan el antisemitismo moderno. Por cantidad de razones que Arendt expresa de manera convincente, los judíos desde el punto de vista de diversos grupos, representan el Otro maléfico, el enemigo del exterior y el enemigo del interior”. Lefort, “Hannah Arendt: antisemitismo y genocidio de los judíos”, p. 82.

³² Para apoyar esta afirmación temeraria en alguna evidencia textual, vale la pena recalcar que en ambos textos (“Hannah Arendt: antisemitismo y genocidio de los judíos” y “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”) Lefort cita una frase de Arendt del primer tomo de *Los orígenes del totalitarismo*, en la que, según él, Arendt sostiene que: “...la filosofía de la burguesía ha sido siempre totalitaria”. A la vez, para plantear ciertas dudas sobre esta evidencia, me interesa sugerir que Lefort, lo digo con prudencia, hace un poco de trampa aquí, ya que, en la cita referida, Arendt pone totalitario entre comillas, y Lefort, cuando cita la frase, omite las comillas. En *Los orígenes del totalitarismo*, Arendt afirma: “Contra el espíritu clasista de los partidos continentales que siempre habían reconocido que representaban a ciertos intereses, y contra el ‘oportunismo’ resultante de su propia concepción de sí mismos exclusivamente como partes de un todo, los movimientos totalitarios afirmaron su ‘superioridad’ en cuanto portaban una *Weltanschauung*, mediante la cual tomaban posesión del hombre en su totalidad. En su reivindicación de esta totalidad los líderes del populacho de los movimientos formularon de nuevo, sólo que invirtiéndola [reversed], la propia filosofía política de la burguesía. La clase burguesa, tras haberse abierto camino a través de la presión social y, frecuentemente, a través del chantaje económico de las instituciones políticas, siempre creyó que los órganos públicos y visibles del poder estaban dirigidos por sus propios intereses e influencia secreta, no pública. En este sentido, la filosofía política de la burguesía fue siempre ‘totalitaria’; siempre supuso la identidad de política, economía y sociedad, en la que las instituciones políticas servían sólo como fachada de sus intereses particulares. El doble estándar de la burguesía, su diferenciación entre la vida privada y la pública, fueron una concesión a la Nación-Estado que había tratado desesperadamente de mantener apartadas a las dos esferas”. Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, p. 276 [traducción modificada]. Como puede leerse aquí, Arendt señala que el totalitarismo “invirtió” [reversed] la ideología burguesa. Señalemos que Lefort utiliza, en reiteradas ocasiones, la misma palabra para hablar del vínculo entre democracia y totalitarismo. Por ejemplo, en “Los derechos humanos y el Estado de bienestar”, sostiene que: “...tenemos buenas razones para pensar que la evolución de las sociedades democráticas hizo posible la aparición de un nuevo sistema de dominación (...) cuyos rasgos eran antaño inconcebibles. Pero al menos hay que reconocer que la formación de ese sistema implica la ruina de la democracia; no ofrece una conclusión a la aventura histórica que ésta inauguró, más bien invierte [reverse] su sentido”. Claude Lefort, “Los derechos humanos y el Estado de bienestar”, en Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2004, p. 140.

³³ “El totalitarismo, como podemos leer en H. Arendt, nace en una sociedad despolitizada, en la que la indiferencia a los asuntos públicos, la atomización, el individualismo y el desencadenamiento de la competición ya no tienen límites”. Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, p. 141.

³⁴ “Es cierto que Hannah Arendt se niega a establecer una continuidad entre la democracia burguesa y el totalitarismo, pero la razón de ello es que en las crisis que siguieron la guerra (...) ella descubre un accidente decisivo, el hundimiento del sistema de clases y la liberación de las masas de sus marcos tradicionales, es decir, que los hombres están literalmente desinteresados, puesto que ya no tienen intereses a defender y que, en este sentido, están dispuestos a todo, incluso a morir”. Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, p. 141.

³⁵ Lefort, “Hannah Arendt: antisemitismo y genocidio de los judíos”, p. 72.

con la comprensión de que la vida política “constituye la forma superior de la condición humana”³⁶. Que la política adquiere su forma más pura (y a la vez más originaria) en la antigüedad griega³⁷. Que primero la filosofía, luego el cristianismo, y, por último, la modernidad, tendieron a la degradación y desaparición de la esfera pública y, por tanto, al olvido del interés por la inmortalidad.

Cierto es que también aquí Lefort se cuida de decir que para Arendt la contraposición entre la ciudad antigua y la moderna sociedad de masas (cuya nota característica aparece ahora vinculada a la pérdida de interés por la inmortalidad) es *simplemente* una referencia “destinada a ilustrar la institución política del mundo común, y la oposición entre la inmortalidad y la eternidad”³⁸. Y que, por tanto, hay que ser cautos a la hora de pensar que Arendt esencializa la experiencia clásica. Es así que subraya una vez más que Arendt afirma que las revoluciones francesa y americana parecen haber reactualizado el interés antiguo por la inmortalidad; que ella sostiene que, en la escena de las revoluciones democráticas, reaparece el destello de lo político, destinado no obstante a ser engullido por la moderna sociedad de masas³⁹.

No obstante, atribuyendo la pérdida de interés por la inmortalidad, primero, a la degradación de la vida activa por parte de la filosofía platónica, segundo, a la desvalorización del mundo terrestre realizada por el cristianismo, y, tercero, a la reclusión de los individuos en la vida íntima, al engullimiento de la esfera política por la sociedad, Arendt, señala Lefort, no habría sido sensible a las transformaciones que operan en el vínculo que los individuos modernos establecen con la inmortalidad. La fórmula arendtiana “inmortalidad vs eternidad”, concluye Lefort, si bien es sugestiva, es también engañosa ya que supone que hay ciertas oposiciones que son válidas y que tienen la misma significación independientemente de la configuración simbólica en la que se inscriben.

Entonces, respecto de la idea de inmortalidad y su vínculo con la esfera pública, Lefort —leyendo *La condición humana*— destaca, una vez más, que Arendt elabora su pensamiento a la luz de la antigüedad clásica. Pero sostiene también que esto la ciega respecto de la novedad que supone la nueva relación con el tiempo propia de la modernidad. Lefort, a diferencia de Arendt, no duda en hablar de una comprensión “moderna” de la inmortalidad. Y entiende que su sentido solo puede ser capturado teniendo en cuenta los cambios introducidos por el cristianismo —vinculados a la creencia en otro mundo y al impacto que tiene en relación al vínculo entre lo visible y lo invisible— y por el humanismo florentino —escena donde se desarrolla una nueva sensibilidad respecto de la diferencia de los tiempos (del vínculo entre lo antiguo y lo moderno)—. Ambas tendencias cristalizan para Lefort en las revoluciones democráticas del siglo dieciocho y en la nueva noción de temporalidad propiamente moderna, cuyas notas distintivas son la irreversibilidad respecto del pasado, la apertura hacia el futuro y la comprensión de que las cosas humanas se encuentran en permanente movimiento.

Conclusión

Juntemos finalmente las piezas del rompecabezas. Al comienzo del artículo, señalé que pretendía estructurar mi argumentación a partir de un **doble registro**: por un lado, mi interés se orientaba a evaluar el impacto que la lectura de *La condición humana* tiene en la interpretación que Lefort hace de Arendt, rastreando las referencias a esta obra en un período acotado en el tiempo (de 1982 a 1986), en el que Lefort, podemos aventurar ahora, consolida su propia concepción de lo político. Por el otro, este trabajo artesanal me ofrecería los elementos para echar luz sobre la acusación más grave de Lefort, según la cual, a pesar de la afinidad que siente con Arendt, se distancia de ella ya que considera que cae presa de la ilusión de poder distinguir qué es político y que no lo es, posee una concepción de lo político válida para todo tiempo y lugar, impone una definición de lo político que se sustrae al movimiento mismo del pensamiento.

En relación al primer punto, me interesa destacar que los elementos que surgieron del trabajo artesanal —la elaboración de lo político a la luz de la experiencia griega, la crítica al “gusto” arendtiano por las distinciones que la lleva a separar aquello que pertenece al campo social de aquello que pertenece a la esfera de lo político, la crítica a la comprensión arendtiana de la igualdad y de la inmortalidad— se articulan para ilustrar la diferencia que Lefort pretende establecer en relación a la comprensión arendtiana de la modernidad. La sociedad moderna no es para Arendt, sostiene Lefort, una sociedad política. Arendt, sugiere también, parece ver —especialmente— en la modernidad los procesos que conducen al totalitarismo. Si bien se cuida de atribuir a Arendt la hipótesis continuista (Lefort es sensible al lugar que ocupa el concepto de cristalización en la comprensión arendtiana del totalitarismo), no obstante, entiende que la ceguera de Arendt respecto del advenimiento de la democracia y de las transformaciones que conlleva, le hacen perder de vista elementos inéditos que deberían ser tenidos en cuenta para pensar lo político, *aquí y ahora*. Esta ceguera es la que la conduce a retornar a la antigüedad para descubrir allí una experiencia originaria de lo político que oponer al fenómeno totalitario. Esta ceguera es también la que la hace entender la modernidad como

³⁶ “...constitue la forme supérieure de la condition humaine”. Lefort, “Mort d’immortalité”, p. 343.

³⁷ Lefort señala aquí que, para Arendt, la política se deja reconocer de la mejor manera en la ciudad griega.

³⁸ “...destinée à éclairer l’institution politique du monde commun et l’opposition de l’immortalité et de l’éternité”. Lefort, “Mort d’immortalité”, p. 344.

³⁹ *Ibid.*, pp. 344-345.

“ocultación de lo político”, o a considerar que existe cierta continuidad entre el moderno proceso de degradación de lo político y la emergencia del totalitarismo.

En relación al segundo punto, quiero sugerir, solo sugerir, un par preguntas que surgen de la interpretación lefortiana de *La condición humana*, y que cristalizan en el alegato de Lefort contra Arendt, aquel que lo lleva a acusarla de haber elaborado una respuesta a la pregunta por la esencia de lo político válida para todo tiempo y lugar.

Primera pregunta: ¿Es, efectivamente, esta acusación justa con Arendt? (uso esta palabra de modo laxo). Arendt, al menos en la manera en la que tiendo a leerla, que, curiosamente, es deudora de mi lectura de Lefort, entiende que el pensamiento de lo político es un pensamiento de las apariencias, en donde difícilmente podemos hallar una concepción de lo político válida para todo tiempo y lugar. Para ofrecer alguna evidencia textual a esta afirmación, podría apoyarme en diversas referencias, que aparecen por primera vez en la “Réplica a Eric Voegelin”, y se repiten en *Sobre la revolución* y en *La vida del espíritu*. En estos textos, Arendt afirma que, en la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia coinciden, que “la esencia del totalitarismo” no “existía antes de que llegara a ser”, o que las “diferencias fenoménicas” son justamente aquellas que hacen totalitario al totalitarismo, aquellas que nos permiten distinguir a esta nueva forma de dominación de todas las demás formas de gobierno del pasado⁴⁰. Casi especularmente, Lefort, en su monumental libro sobre Niccolò Machiavelli (1469-1527), afirma que la “esencia” de cada sociedad política no se deja aprehender más que frente a lo que adviene, se da a ver “en la articulación de las apariencias”⁴¹. Simplemente me interesa sugerir que esta cercanía “textual” entre Lefort y Arendt, cercanía que remite por lo demás a una afinidad profunda, me hacen dudar de la acusación de Lefort.

Y esta duda respecto de la justeza de la acusación de Lefort, me lleva a formular la segunda pregunta, aún más temeraria: ¿No sería posible, dudo en pronunciarme de este modo, revertir la misma acusación que Lefort le hace a Arendt, contra el mismo Lefort? ¿No podemos hallar también en su obra —no ya a partir de la experiencia clásica, sino de la escena democrática moderna—, la idea de que podemos identificar ciertos elementos que se corresponden —que aparecen— en toda configuración simbólica, elementos que nos llevan a tener en cuenta que es justamente la representación que se da del lugar del poder y la cuestión de la “división originaria” lo que nos permite distinguir entre distintas formas de lo común? ¿No podemos también precipitarnos a la idea de que Lefort identifica en la democracia moderna una configuración simbólica que acoge —de un modo inédito en la historia de la humanidad— del mejor modo la división originaria de lo social, que mejor coincide con la *esencia* de lo político? ¿No estamos tentados también, mientras leemos su obra, a ceder a la idea de que el totalitarismo es la negación de lo político, justamente por el modo en el que se relaciona con la cuestión de la división?

En reiteradas ocasiones, Lefort señala que el totalitarismo no logra imprimirse en la realidad, se enfrenta a determinados límites que no puede franquear⁴². Otras tantas, parece insinuar que la democracia —el régimen más exigente y el más filosófico—, expresa la manera más “adecuada” de enfrentarse a los datos elementales de la ciudad, en particular, a la cuestión de la división originaria. De modo sugerente, titula el primero de los libros en el que agrupa sus reflexiones sobre la democracia y el totalitarismo: *L’Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Pero estas insinuaciones, que me animan, requerirían una demostración que no está a la mano con Lefort, quien, también en reiteradas ocasiones, se cuida de transformarlas en afirmaciones taxativas.

En este sentido, en la entrevista que le realiza en 1975 la revista *L’Anti-Mythes*, Lefort sostiene:

⁴⁰ En reiteradas ocasiones Arendt sostiene que, en política, ser y apariencia coinciden o que no podemos hallar esencias que expliquen los fenómenos políticos. Así, en la respuesta a Voegelin, Arendt sostiene: “La razón de que el profesor Voegelin pueda hablar de ‘la putrefacción de la civilización occidental’ y de ‘la expansión universal de la podredumbre de Occidente’ está en que él trata ‘las diferencias fenoménicas —que para mí, en cuanto diferencias en la facticidad, son sobremanera importantes— como manifestaciones de alguna ‘identidad esencial’ de naturaleza doctrinal. Se han descrito numerosas afinidades entre el totalitarismo y otras tendencias de la historia política o intelectual de Occidente, con, a mi juicio, el siguiente resultado: todas fracasaban a la hora de señalar la cualidad distintiva de lo que realmente estaba ocurriendo. Lejos de ‘oscurecer’ alguna identidad esencial, ‘las diferencias fenoménicas’ son aquellas que hacen ‘totalitario’ al totalitarismo, los que distinguen de todas las demás a esta precisa forma de gobierno y de movimiento, y son por tanto las únicas diferencias que pueden ayudarnos a descubrir su esencia”. Hannah Arendt, “Una réplica a Voegelin”, en Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, Caparrós, Madrid, 2005, p. 487. En la página siguiente añade que: “...tal esencia no existía con anterioridad a que llegara a ser”. A la vez, en *Sobre la revolución*, sostiene: “En la política, en mayor grado que en cualquier otra parte, no tenemos la posibilidad de distinguir entre el ser y la apariencia. En la esfera de los asuntos humanos, ser y apariencia son la misma cosa”. Hannah Arendt, *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2006, p. 130; finalmente, en *La vida del espíritu* afirma: “En este mundo al que llegamos, procedentes de ningún lugar, y del que partimos con idéntico destino, *Ser y Apariencia coinciden* (...) No existe nada ni nadie en este mundo cuya misma existencia no presuponga un *espectador*. En otras palabras, nada de lo que existe en singular desde el momento en que hace su aparición; todo lo que es está destinado a ser percibido por alguien. No es el Hombre en mayúsculas, sino la totalidad de los hombres los que habitan este planeta. La pluralidad es la ley de la tierra”. Hannah Arendt, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 43.

⁴¹ Claude Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Trotta, Madrid, 2010, p. 251.

⁴² Así, por ejemplo, al final de “La lógica totalitaria” afirma: “Por lo menos no dejaremos que el lector dude de nuestro pensamiento: el sistema totalitario no logra sus fines. Más que ningún otro choca con el mentís de la experiencia, pero todavía hoy importa valorar su fantasmagórica coherencia”. Claude Lefort, “La lógica totalitaria”, en Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2004, p. 240 [traducción modificada]. De modo similar, en “¿Permanencia de lo teológico-político?” sostiene: “Sin embargo, no son menos instructivos los efectos cada vez más perceptibles del fracaso de la ideología totalitaria. La imposibilidad de hacer precipitar lo simbólico en lo real, de reducir el poder a una definición puramente social, de materializarlo en la persona de sus detentadores, de representar a la sociedad como un cuerpo sin proporcionarle fuera de ella un garante de su ordenamiento y de sus límites, la imposibilidad de borrar la división social, todas esas circunstancias destacan en la reaparición de una separación, la más profunda que jamás pudo abrirse en ningún otro régimen, entre el discurso del poder y la experiencia que tienen los hombres de su propia situación”. Lefort, “¿Permanencia de lo teológico-político?”, p. 80.

En cuanto a la pregunta: ¿Existe una *lógica* de la política? Es por excelencia la que me he planteado. Ella ha guiado todo mi trabajo sobre Maquiavelo, como mis ensayos sobre la democracia, el totalitarismo, las transformaciones de la ideología moderna. Usted [en referencia al entrevistador] no esperará que yo le responda con un sí o un no⁴³.

Para concluir, ahora sí, quiero destacar que probablemente dude de la adecuación de la acusación de Lefort contra Arendt, debido al impacto que tiene, en mi propia interpretación de Arendt, la lectura de la obra de Lefort. Leer lefortianamente a Arendt me ha permitido hacer una interpretación de su obra sensible a la emergencia de la democracia moderna (atenta a la cuestión de la distinción entre formas de sociedad o a la oposición entre totalitarismo y revolución). Pero es, justamente, este modo particular de abordar el pensamiento de Arendt el que me lleva a dudar de la acusación de Lefort, el que me conduce a considerar que, enfrentada a la pregunta por la lógica de lo político, Arendt perfectamente podría haber afirmado: usted no esperará que yo le responda con un sí o con un no.

Referencias bibliográficas

- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 1998.
- , “La brecha entre el pasado y el futuro”, en Fina Birulés (comp.), *De la historia a la acción*, Paidós, Barcelona, 1998.
- , *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona, 2002.
- , *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.
- , “Una réplica a Voegelin”, en Hannah Arendt, *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, Caparrós, Madrid, 2005.
- , *Sobre la revolución*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Lefort, Claude, “Avant-Propos”, en Claude Lefort, *Essais sur le politique (xix^e-xx^e siècles)*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.
- , “Mort d’immortalité”, en Claude Lefort, *Essais sur le politique (xix^e-xx^e siècles)*, Éditions du Seuil, Paris, 1986.
- , “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- , “Thinking with and against Hannah Arendt”: *Social Research*, vol. 69, n.º 2 (Summer 2002), pp. 447-459.
- , “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, en Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2004.
- , “¿Cómo llegué a la filosofía?”, en Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2004.
- , “Los derechos humanos y el Estado de bienestar”, en Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2004.
- , “¿Permanencia de lo teológico-político?”, en Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2004.
- , “La lógica totalitaria”, en Claude Lefort, *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos Editorial, Barcelona, 2004.
- , “Entretien avec *L’Anti-Mythes*”, en Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Éditions Belin, Paris, 2007.
- , “Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent”, en Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Éditions Belin, Paris, 2007.
- , *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Trotta, Madrid, 2010.
- , “El pensamiento de lo político”, en Claude Lefort, *Democracia y representación*, Editorial prometeo, Buenos Aires, 2011.
- , *La complicación*, Editorial prometeo, Buenos Aires, 2013.

⁴³ “Quant à la question: Y a-t-il une logique de la politique? C’est par excellence celle que je me pose. Elle a guidé tout mon travail sur Machiavel, comme mes essais sur la démocratie, le totalitarisme, les transformations de l’idéologie moderne. Vous n’attendez tout de même pas que je réponde par un oui ou un non”. Claude Lefort, “Entretien avec *L’Anti-Mythes*”, en Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Éditions Belin, Paris, 2007, p. 255. En el momento de la entrevista Lefort no había elaborado aún, de modo acabado, la distinción entre la política y lo político, por lo que aquí debemos interpretar la “lógica de la política” en el sentido en el que después hablará de lo político y no de la política. Con respecto a la imposibilidad de una respuesta definitiva acerca de “la lógica de la política” véase también el modo en el que Lefort contesta a la afirmación/pregunta de Manent en una entrevista de 1996, en la que le pide que explique por qué, para él, la verdad de Machiavelli es la verdad de la política del mundo; a lo que Lefort responde: “Creo —no, no lo creo, estoy seguro— que yo no he dicho jamás eso” [Je crois —non, je ne crois pas, je suis sûr— que je n’ai jamais dit cela]. Véase Lefort, Claude, “Pensée politique et histoire. Entretien avec Pierre Pachet, Claude Mouchard, Claude Habib, Pierre Manent”, en Claude Lefort, *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, pp. 851 y subsiguientes. Manent refiere a un pasaje del libro sobre Machiavelli en el cual Lefort, al señalar los aportes de las interpretaciones críticas sobre el florentino, reconoce la marca imborrable de la persistencia de la antigua creencia según la cual “el restablecimiento de la verdad sobre Maquiavelo —aunque sea ejecutada a expensas de la enseñanza que se le imputa— interesa *aquí y ahora*, con el establecimiento de la verdad sobre la política”. Lefort, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, p. 66. Por mi parte, considero que la respuesta de Lefort pretende dejar en claro que esta creencia no es la suya o, en todo caso, que esta antigua creencia debe ser descifrada para llegar a comprender el sentido del nuevo comienzo que inaugura Maquiavelo. Manent también refiere a este mismo punto. Véase Pierre Manent, “Toward the Work and Toward the World: Claude Lefort’s *Machiavelli*”, en Pierre Manent, *Modern Liberty and Its Discontents*, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 1998, p. 54.

- , “Hannah Arendt: antisemitismo y genocidio de los judíos”, en Claude Lefort, *El pueblo y el poder*, Editorial Prometeo, Buenos Aires, 2014.
- , “La disolución de las referencias de certeza y la cuestión democrática”, en Lucila Svampa (comp.), *¿Qué hay de política en la filosofía? Ocho ensayos*, Universidad de Buenos Aires-Instituto de Investigaciones Gino Germani, Buenos Aires, 2018.
- Manent, Pierre, “Toward the Work and Toward the World: Claude Lefort’s *Machiavelli*”, en Pierre Manent, *Modern Liberty and Its Discontents*, Rowman & Littlefield Publishers, New York, 1998.