

ISBN 978-987-702-686-3

LOS OLVIDADOS

EL PENSAMIENTO POLÍTICO CONTEMPORÁNEO EN LOS BORDES DEL CANON

Mariana Berdondini y Gastón Souroujon
COMPILADORES



Berdondini, Mariana

Los olvidados : el pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon / Mariana Berdondini ; Gastón Souroujon ; Compilación de Mariana Berdondini ; Gastón Souroujon. - 1a ed. - Rosario : UNR Editora, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-987-702-686-3

I. Ciencia Política. I. Souroujon, Gastón II. Berdondini, Mariana, comp. III. Souroujon, Gastón , comp. IV. Título.
CDD 320

DISEÑO DE TAPA, EDITORIAL Y DIAGRAMACIÓN

Eugenia Reboiro

eugenia.reboiro@gmail.com



CLAUDE LEFORT: LA DEMOCRACIA, LA POLÍTICA, LO UNO, O DE CÓMO PENSAR LA ANTIPOLÍTICA

Mariana Cané Pastorutti
(CES/EIDAES/UNSAM - CONICET - UBA)

*Je ne l'oublie donc pas:
le philosophe est un penseur écrivain.*
Claude Lefort, *Écrire à l'épreuve du politique*

Sería impreciso afirmar que Claude Lefort (1924-2010) es un pensador que ha caído en el olvido. Sin embargo, algo de su forma de pensar y de su modo de acercarse a los fenómenos sociopolíticos parece no haber corrido la misma suerte. Y esto amerita nuestra atención porque los vínculos entre escritura, literatura y el pensamiento sobre lo político –es decir, los elementos que configuran un cierto “estilo de pensar” (Lefort, 2007a)– ocuparon un lugar central en sus indagaciones. De modo que una relectura fiel a su estilo puede convertirse en una invitación a reflexionar sobre el ejercicio mismo de la reflexión, en al menos dos sentidos que se articulan como dos caras de la misma moneda: en torno la forma en que definimos nuestros objetos de estudio y en relación al modo en que nos acercamos a ellos. El norte de estas líneas es volver a Claude

Lefort y a su *estilo de pensar*, con una pregunta que hoy se nos presenta movilizadora por sus indagaciones y exigida por el horizonte de nuestro tiempo: ¿cómo podemos abordar los discursos antipolítica?

Es preciso subrayar que este interrogante no fue formulado por nuestro autor, o que no lo fue al menos en esos mismos términos. Su pensamiento, sin embargo, sí está atravesado por una marcada preocupación por la democracia y (eso que podríamos llamar) sus *otros*, aspecto que, como intentaremos argumentar, se vincula íntimamente con nuestra indagación. Si la política –en tanto lugar particular de lo social, donde “se ejerce la competencia de los partidos y donde se forma y se renueva la instancia general de poder” (Lefort, 1986b, p. 76)– es constitutiva de la forma de sociedad democrática, se vuelve perentorio indagar sobre el estatuto (esto es, la politicidad, el carácter democrático) de los discursos de crítica a la política, es decir, de los discursos antipolítica.

El origen de la preocupación lefortiana por la democracia y sus *otros* echaba raíces en su contemporaneidad signada por la posguerra, el mundo bipolar y los avatares del socialismo, en general, y del estalinismo, en particular, la posterior disolución del bloque soviético y el surgimiento de democracias jóvenes en todo el planeta. Muchos y muchas vivieron ese mismo tiempo y, aún así, se hicieron otras preguntas y encontraron también otras respuestas. Pero, como él mismo lo evidenció, su agenda estuvo marcada a fuego por el derrotero de sus lecturas; fue *con* y *contra* esos otros pensadores/as –no acudiendo a ellos como un mero recurso instrumental, un simple marco– que Lefort construyó su modo interrogar, de preguntar y, finalmente, de responder. Insisto aquí con una idea que han dejado entrever tanto algunos de sus lectores (Hilb y Sirczuk, 2023), como nuestro propio autor en el fragmento que oficia de epígrafe para este texto: el Lefort pensador es, ante todo, un Lefort lector, intérprete, escritor y, por qué no decirlo, un hombre político comprometido con su tiempo. Pensó, leyó y actuó políticamente desde la fundación en 1946, junto a Cornelius Castoriadis y otros miembros del Partido Comunista Internacionalista, del grupo y de la revista homónima *Socialismo o barbarie*. Su abandono de la publicación en 1956 (y, con ella, también del trotskismo) no implicó un alejamiento de sus inquietudes por la burocratización, el totalitarismo, la democracia y sus estatutos teórico-conceptuales. De hecho, y como advierte Gilles Bataillon, será unos años después, en 1965, cuando exponga ante el *Cercle de recherche et d'élaboration sociale et politique* su primer “estudio sistemático de la democracia” (Bataillon, 2019). En dicho texto (que se publicaría al año siguiente en *Annales* bajo el título de *Pour une sociologie de la démocratie*), Lefort esbozó incipientemente su conceptualización de la “forma democrática” como aquella

que incluye pero excede al sistema institucional y que configura un sistema de poder que da forma a toda la realidad social, en sus diferentes niveles: político, económico, de la información y de la personalidad (Lefort, 1966, p. 752). Advirtiéndolo el cimbronazo que atravesarían las instituciones sociopolíticas en las décadas siguientes, las colocó –a su manera– en el centro de sus problematizaciones, señalando que las formas novedosas de advenimiento del poder (sus representaciones simbólicas) pueden ser observadas tanto en las instituciones políticas, en sentido restringido, como en lo social en general. Esta capacidad de dar cuenta de la dimensión política de lo social y, en el mismo sentido, de la irreductibilidad de la división social y el conflicto, fue posible gracias a sus lecturas de su tiempo *junto a* la mirada de Maquiavelo, más que *junto a* la de Marx (Poltier, 2005; Bignotto, 2013; Mattei, 2019). Y aunque su acercamiento al pensador florentino databa ya desde la década del cincuenta –al tiempo que Maurice Merleau-Ponty le solicitaba una reseña de sus obras completas para la revista de la que era editor, *Les Temps Modernes* (Bataillon, 2020)–, no fue sino hasta veinte años después, en 1972, cuando publicaría su tesis doctoral *Le travail de l'oeuvre Machiavel* (Lefort, 1972), llevada a cabo bajo la dirección de Raymond Aron.

Esta brevísima referencia al modo de trabajo de nuestro autor –en este caso, *junto a* Maquiavelo– es un botón de muestra de los múltiples ejercicios de lectura que concretó. Son también diversas las investigaciones que permiten cartografiar el mapa de lecturas que construyó a lo largo de su trayectoria, y que abarcan desde Étienne de la Boétie (Lefort, 2008),¹ Nicolás Maquiavelo (Lefort, 1972, 2007b), Alexis de Tocqueville (Lefort, 2007c) y Karl Marx (Lefort, 1971, 1976, 1986c; Flynn, 2023), hasta Leo Strauss (Lefort, 2007d; Hilb, 2013), Hannah Arendt (Lefort, 2000, 2002; Hilb y Sirczuk, 2023), Pierre Clastres (Moyn, 2013) y, por supuesto, Edgar Morin, Cornelius Castoriadis (Morin *et al.*, 2008; Poirier, 2011), Maurice Merleau-Ponty (Lefort, 1978, 1986d; Martín Plot, 2013b) y Jean-Paul Sartre (Lefort, 1971).

Una forma de memoria que evoque su *estilo de pensar* implica, entonces, movilizar una gnoseología que es variable, siempre entrelazada con su tiempo en relación a sus ejes problemáticos (el *qué* de sus indagaciones), pero con un hilo conductor relativamente estable respecto a sus formas (el *cómo*). Configuró así una experiencia de lectura sostenida sobre “un proceso de incorporación de la escritura del otro”, gracias al cual, se vuelve posible “adquiri[r] el poder de pensar lo que el otro está tratando

1. Esta breve e inacabada enumeración busca presentar a las/los variadas/os lectoras/es de este Lefort *pensador-escritor*. Dado que un trabajo exhaustivo sobre cada lectura excede los alcances de este texto, se refieren solo algunos. En este punto es crucial destacar, una vez más, las compilaciones realizadas por Plot (2013a) y Hilb y Sirczuk (2023a); sendos trabajos reúnen reflexiones de los/las lectores contemporáneos de Lefort más reconocidos en todo el globo.

de pensar" (Lefort, 1992, p. 10). Incorporar la escritura –el pensamiento– de esos/as otro/as no es un proceso de cierre, o de enclaustramiento en esos modos, sino un movimiento de apertura al "riesgo" (1992, p. 11) que ofrece la escritura de un otro. Este modo de leer-pensar nos arranca de una cierta seguridad garantizada por el objetivo, no poca veces propuesto, de avanzar buscando aquello que el autor "quiso decir". Abandonar este refugio (preocupado por reponer una intención que funciona, las más de las veces, como suerte de verdad final) nos lanza al riesgo de adentrarnos en aquello "que lo hizo hablar" (1992, p. 13) a ese/a autor/a y, por ende y sobre todo, a "la exigencia de enfrentar aquello que adviene" (1992, p. 13).

Así entendido, el qué y el cómo de la escritura-pensamiento de lo político funcionan como dos caras de una misma gnoseología. En la semblanza con la que Bernard Flynn inaugura *Claude Lefort. Thinker of the political*, se advierte que el pensador francés "es un filósofo político en el sentido de que sus reflexiones sobre lo político están siempre entrelazadas con los acontecimientos políticos de la época" (Flynn, 2013, p. vii). Y esto no es únicamente porque esos acontecimientos que le eran contemporáneos le servían de matriz para definir cuáles eran los fenómenos que exigían comprensión. Lefort observó la democracia y el totalitarismo de la segunda mitad del siglo XX, pero ofreció modos de acercamiento a esos fenómenos que permiten reflexionar sobre otras democracias, otros totalitarismos, más allá y más acá de su tiempo. Su contemporaneidad funcionaba como una matriz de problemas a investigar, pero también como un punto de partida para dar cuenta del devenir –siempre historizado– de los fenómenos sociopolíticos fundantes de la modernidad. De este modo, procedía –como lo hicieron todos los/las grandes pensadores/as de lo sociopolítico– por comparaciones, para buscar la contrapartida de esos fenómenos, delimitándolos conceptualmente, pero dando cuenta, en un mismo movimiento, de los límites de esos límites conceptuales. Releer a Lefort es una constante invitación a pensar nuestro tiempo sin encerrarnos en él, a comprender los fenómenos que vivimos sin "dejar[nos] engullir por el océano de las opiniones, ni cegar[nos] por la conmoción de los acontecimientos" (Lefort, 1992, p. 12). De lo que se trata aquí es, entonces, de volver al horizonte de los tiempos que hicieron hablar a Lefort para intentar salir de la estupefacción y la indignación que nos aquejan a muchos hoy, ante los procesos de deslegitimación de la política que agitan a la forma de sociedad democrática. Es preciso ya preguntarse por la contrapartida de este proceso y la contrapartida de esa contrapartida.

Sin ninguna pretensión de originalidad en el seno de la literatura vinculada, el recorrido que propongo se centrará en dos textos de este Lefort pensador-escritor: "Hannah Arendt y la cuestión de lo político" (Lefort, 2000) y "Tocqueville: democracia y arte de

escribir" (Lefort, 2007c). En primer lugar, recompondremos los "estilos de pensar" que nuestro autor identifica en Arendt y en Tocqueville; intentaré argumentar aquí que se sostienen sobre modos disímiles de abordar las fronteras entre los conceptos y que, en esas diferencias, Lefort resalta las potencialidades de la vía tocquevilleana. El objetivo ulterior de este itinerario será rescatar este estilo de pensar-escribir para echar luz sobre el carácter de la frontera entre la política y sus otros, para dar cuenta, finalmente, de la amenaza democrática que se erige en los discursos antipolítica de nuestro tiempo.

*

En "Hannah Arendt y la cuestión de lo político", Lefort llama la atención sobre la especificidad del carácter que portan las distinciones arendtianas. Señala que entre libertad y necesidad, público y privado, lo político y lo social, poder y violencia, unidad y pluralidad, la autora traza lo que él considera son "oposiciones tajantes" (Lefort, 2000, p. 142). Sobre esa base, concluye que "todas sus investigaciones son subordinadas a la idea clara y distinta de lo que es político y lo que no lo es" (Lefort, 1986a, p. 15) o, en otras palabras, que "la manera en que ella define la política nos confronta con una alternativa radical (...)[:] la política existe o no existe" (Lefort, 2000, p. 143). Autoras como Judith Butler (2019), y en nuestro país, Claudia Hilb (2001) y Daniela Slipak (2019), se han abocado a rastrear las ambivalencias, los matices y los vaivenes entre los polos de estas distinciones (especialmente, la que se puede establecer entre poder y violencia), pero lo han hecho poniendo el foco en aquellos textos en los que Arendt pone a jugar los conceptos en coyunturas históricas específicas, y que podríamos catalogar como sus textos más "empíricos". Contrariamente y en línea con lo que señala Lefort, la propia Butler, al revisitar *La condición humana*, se ve compelida a admitir que allí la autora germana "*distingue en términos categóricos entre la esfera privada y la esfera pública*" (Butler, 2019, p. 50),² es decir, entre lo que no es político y lo que sí lo es.

Esta cuestión interesa especialmente para nuestra indagación, porque en ese escrito Arendt (2005) ofrece una distinción entre política y antipolítica en cuyo carácter vale la pena ahondar. Al revisar allí el estatus de la labor, del trabajo y de la acción, la

2. El resaltado es mío.

autora adjetiva a las dos primeras como apolíticas [*unpolitical*],³ mientras que reserva el calificativo de antipolítica [*antipolitical*] sólo para la labor. Y esto, porque la fabricación se realiza, no inherente pero sí contingentemente, con otros, y supone alguna modalidad de la co-presencia, mientras que la labor no solo no requiere de otros humanos, sino que, además, en su desarrollo, consume destructivamente el mundo de las cosas. De este modo, Arendt plasma el carácter destructivo del consumo laboral en el prefijo anti-.

La elaboración puede ser una forma no política [*unpolitical*] de la vida, pero ciertamente no es antipolítica [*antipolitical*]. Precisamente este es el caso del laborar, actividad en la que el hombre no está junto con el mundo ni con los demás, sino solo con su cuerpo, frente a la desnuda necesidad de mantenerse vivo. (Arendt, 2005, pp. 234-235)

Desde esta perspectiva, la antipolítica no solo no requiere de la pluralidad, sino que además tiende a destruirla; este carácter está dado aquí por la fusión totalizante que destruye el *en medio de* entre los hombres y entre los hombres y las cosas. En esa lógica destructiva se zanja el carácter tajantemente opuesto de aquella respecto de la política, y se define la ausencia de toda mediación y la carencia de igualación isonómica y distinción novedosa que son condiciones para la acción política.

En resumen, en *La condición humana* la apolítica es no-política, mientras que la antipolítica es la destrucción de la política: una destrucción que, al igual que la del consumo, la labor y el amor,⁴ tiende a reducir lo múltiple y lo diverso a lo uno. La apolítica simplemente carece de política, pero no implica su extinción, mientras que la antipolítica destruye sus condiciones de posibilidad. Esta no es simple carencia, sino otredad destructiva de la política: una extingue a la otra. Política y antipolítica –así de-

3. Para recomponer estas distancias que aparentan ser estrictamente etimológicas, pero que son profundamente teóricas, se siguieron la segunda edición publicada por Chicago University Press (Arendt, 1998) y la edición argentina de Paidós (Arendt, 2005), que retoma la española de 1993 con traducción de Ramón Gil Novales. En esta última, "antipolítico/a" resulta de la traducción de "*antipolitical*". Sin embargo, la comparación evidencia que "apolítico/a" remite tanto a "*unpolitical*" (en la conceptualización de las características del *homo faber* y la elaboración y el *animal laborans*) como a "*apolitical*" (respecto a la cuestión del amor). Las ediciones derivadas de la referida traducción española han sostenido el término "apolítico/a", tanto para "*non-political*" como para "*unpolitical*" (de modo que este último término puede encontrarse traducido ya como "apolítica", ya como "no político").

4. "El amor, por su propia naturaleza, no es mundano, y por esta razón más que por su rareza no sólo es apolítico [*apolitical*] sino antipolítico, quizá la más poderosa de todas las fuerzas antipolíticas [*antipolitical*] humanas" (Arendt, 2005, p.261).

finidas conceptualmente— no pueden convivir, sus fronteras parecen infranqueables, de modo que conforman, precisamente, una de aquellas oposiciones tajantes que Lefort identificaba como centrales en el estilo de pensar arendtiano. En esta clave de lectura, el vínculo entre ellas es uno en el que la convivencia resulta imposible y esto nos deja en un callejón sin salida si lo que queremos es indagar en la politicidad de los discursos antipolítica.

Podríamos pensar que el trazado de distinciones categóricas o tajantes es característico del trabajo teórico-político, puesto que la tarea del pensamiento siempre tiene algo que ver con el trazado de similitudes y diferencias, rupturas y continuidades. Pero es otra lectura de Lefort, ahora con Alexis de Tocqueville, la que nos brinda herramientas para revisar ese prejuicio. El primero reconoce en el segundo a “un maestro en el arte del contraste” (Lefort, 2007c, p. 142), a un productor de oposiciones, distinciones y disociaciones entre figuras como las de libertad e igualdad, modernidad y antiguo régimen o democracia y aristocracia. Pero, a diferencia de lo que vislumbraba en Arendt, Lefort descubre en Tocqueville un modo de escribir y de pensar que si bien “traza de manera firme una línea” entre los conceptos, lo hace con un notorio “sentido de la ambigüedad y de la complicación” (2007c, p. 142). Así, este estilo de pensar-escribir ofrece diferencias conceptuales (es decir, produce conceptos), pero lo hace específicamente por la vía de identificar entre ellos ambigüedades y matices, que son expuestos y analizados como parte del fenómeno analizado, y no descartados como simples anomalías o meras contradicciones⁵. Lefort encuentra allí una notoria apertura a la historia, un rechazo a la búsqueda de “esencias” (2007c, p. 160) últimas y, por tanto, un modo de escribir-pensar al servicio de una exploración de la carne de lo social, como un medio diferenciado, a prueba de su división interna y “sensible a sí mismo en cualquiera de sus partes” (2007c, p. 159). Este es también un modo de intentar asir el tipo de lazo que conecta a los fenómenos de lo social (y, por ende, a los conceptos con que intentamos pensarlos): Tocqueville, como Merleau-Ponty,⁶ “practica «cortes» en este tejido y (...) busca en cada una de sus partes las potencialidades que encie-

5. Pensando en los desafíos que el filósofo político encara, Lefort advierte que el pensamiento-escritura tiende a la verdad, aunque lo logra siempre “a medias”, y señala que ello queda demostrado en la acogida que suelen brindarle sus contemporáneos y sus lectores a aquella figura; estos se lanzarán sobre él “con un discurso vulgar o erudito para celebrar o condenar su «teoría» o descubrir sus «contradicciones»” (Lefort, 1992, p. 12) [resaltados en el original]. Lefort nos invita a distanciarnos de aquellas lecturas que se acercan a las/los pensadoras/es de lo político buscando reponer la totalidad de una “teoría” —acabada, completa, coherente—, o señalar —como un defecto del pensamiento y no una característica insalvable de la realidad de los fenómenos mismos— sus contradicciones. La conclusión lefortiana sobre este punto es clara: “el pensamiento político va más allá del ámbito de cualquier doctrina o teoría” (Lefort, 1992, p. 13).

6. Para indagar en sus puntos de contacto y contraste, ver Plot (2008).

rra, sabiendo que en realidad «todo se relaciona»" (2007c, p. 159). El siguiente paso es, entonces, pensar las modulaciones de esa relación.

Sobre este punto, Lefort destaca que Tocqueville se acerca a los fenómenos a través de "descifrar [un] hecho singular y extraer de él una verdad que hace fallar la lógica de su argumento" (2007c, p. 142). Uno de los casos más salientes al respecto es del asociativismo en la sociedad norteamericana y sus efectos para combatir el individualismo (y, en última instancia, el novedoso despotismo del poder tutelar) que la igualdad democrática conlleva. Es en su tratamiento de las asociaciones civiles y políticas en donde Lefort encuentra uno de los puntos máximos del estilo de pensar tocquevilleano, y en relación a una díada que, además, nos interesa especialmente para nuestra preocupación: el vínculo entre lo político y lo social (como uno de sus *otros*). Nuestro autor identifica los movimientos recursivos que Tocqueville entabla a lo largo de su argumento entre la prioridad otorgada alternativamente al asociativismo político y al civil. Reconoce a las primeras "como grandes escuelas gratuitas donde todos los ciudadanos van a aprender la teoría general de las asociaciones" (Tocqueville, 1957, p. 615) para, acto seguido, subrayar –en clara referencia a las asociaciones civiles– que "cuando los ciudadanos tengan la facultad y la costumbre de asociarse para todas las cosas, lo harán con tanto gusto en las pequeñas como en las grandes" (Tocqueville, 1957, p. 615)). De este modo, dice Lefort, "después de dar la impresión de que *distinguía de manera tajante* entre lo social y lo político, Tocqueville sabe restablecer su estrecha vinculación" (2007c, p. 158).⁷

Llegado este punto, propongo extraer dos conclusiones. Por un lado, que no podemos pensar lo político sin lo social, ni lo social sin lo político. Las conocidas diatribas lefortianas contra el abordaje de la ciencia política y la sociología (ancladas en sus pretensiones disciplinares de disección del tejido sociopolítico en sus respectivos objetos, *i.e.* la sociedad y la política) se pueden inscribir claramente en este primer aspecto. Con Lefort con Tocqueville esta observación se nos presenta casi como una obviedad; pero en el análisis hiperespecializado que el actual mundo académico promueve y exige por diversas vías, poner en práctica este modo de pensamiento-escritura no deja de ser un desafío de proporciones. El segundo aspecto es una nueva pista para pensar-escribir lo sociopolítico: si las reflexiones de Tocqueville avanzan estableciendo distinciones que pueden ser oposiciones no tajantes, es porque ese movimiento de diferenciación conceptual exige siempre "imagina(r) lo que es o puede ser su contrapartida, e incluso lo que podría ser la contrapartida de esa contrapartida" (2007c,

7. El resaltado es mío. A riesgo de resultar redundante, el objetivo tanto de este resaltado como de los anteriores es destacar la recurrencia de la preocupación lefortiana por el estatuto de las oposiciones conceptuales al momento de pensar-escribir lo político.

p. 161). Insistamos: este *estilo de pensar* tensiona toda forma de establecimiento de oposiciones categóricas y nos coloca frente al desafío de comprender que las fronteras entre los conceptos que nos permiten interpretar los fenómenos están lejos de ser rígidas.

Ese “pensamiento de los contrarios” (2007c, p. 161) nos conduce, entonces, a trazar distinciones, pero sin dejar de prestar atención a los puntos en que los límites entre los fenómenos y los conceptos se vuelven porosos. Ya no hay solamente una cosa o la otra, sino también, las más de las veces, una cosa y la otra. En ese sentido y yendo un paso más allá con Tocqueville, pero también con Maquiavelo (y, en alguna medida, a pesar de Tocqueville mismo), Lefort advierte “que no hay bien sin mal [y] que toda ganancia en un aspecto es acompañada por una pérdida en otro” (Lefort, 2007c, p. 144). Esta afirmación podría pasar perfectamente por una extraída de un libro de autoayuda, pero tiene un potente valor teórico-político que nos invita a tomar una serie de precauciones gnoseológicas. Volvamos a la cuestión del vínculo entre la política y (algunos de) sus *otros*, retomando los cuestionamientos de Lefort al estilo de pensar arendtiano: ¿se presentan hoy política y antipolítica como opuestos tajantes? En otras palabras, ¿es la antipolítica el opuesto destructivo de la política?

La configuración simbólica del poder en nuestras sociedades actuales se caracteriza, entre otros aspectos, por la posibilidad de identificar en lo social una esfera particular de instituciones, relaciones, actividades, discursos y actores “que aparece como política” (Lefort, 1986b, p. 75). En un primer paso, de esto podemos deducir que la posibilidad de distinguir entre *la política* y *lo político* (en tanto modo de institución de lo social) es consustancial a la forma de sociedad democrática. En un segundo nivel, esto parece conducirnos a concluir que si solo hay *la política* (como actividad política en sentido restringido, como indicamos líneas atrás) en democracia, es también solamente allí donde puede verificarse tal cosa como *la antipolítica*. Si política y antipolítica conviven en el corazón de la forma de sociedad democrática, ¿cómo podemos abordar esta convivencia si la antipolítica se redujera a la destrucción de la legitimidad de esa esfera específica que “aparece como política”? El estilo de pensar tocquevilleano-lefortiano nos deja trazada una senda para pensar esta paradoja⁸. Afirmar que “toda ganancia en un aspecto es acompañada por una pérdida en otro”

8. Este estilo paradójico que Lefort parece retomar de Tocqueville contrasta fuertemente con la perspectiva que la propia Arendt tenía al respecto: “las paradojas siempre indican perplejidad, nada solventan y de ahí que no sean convincentes” (Arendt, 2005, p. 249). Sobre el aspecto recursivo-paradójico, Michael Smith –uno de sus traductores al inglés– detalló que el mismo Lefort le indicó en una nota que, ya en sus tiempos como doctorando, su director Raymond Aron había criticado su estilo “proustiano” de escritura: uno en el que las oraciones tienden a “los meandros y las reflexiones escondidas (o aquello que los franceses denominan «*repentirs*»)” (Smith, 2013, p. 107).

(Lefort, 2007c, p. 144) es una invitación, en palabras del autor, a “desvelar la otra cara” de los fenómenos que observamos (Lefort, 2007c, p. 160): si la política es una cara de la democracia, la antipolítica parece ser la otra. La antipolítica adviene, entonces, como opuesta a la política: se configura como su contrapartida, la tensiona, pero no puede existir sin ella. Ya no hay política o antipolítica, sino política y antipolítica.

Hasta aquí, el argumento parece un mero juego de palabras, un simple intento de presentar una paradoja casi como un desarrollo lógico: no puede haber A sin B, y viceversa. Sin embargo, este pensamiento de los contrarios exige ir un paso más allá, esto es, a la búsqueda de la contrapartida de esa contrapartida. Es dable pensar que si la política se extinguiera, la antipolítica no podría sino correr la misma suerte. Esto nos conduciría a sugerir que, como la antipolítica promueve la destrucción de la política, en definitiva, la proliferación de esos discursos tiende a la extinción de ambas. Sin embargo, la forma que adquieren hoy estos discursos antipolítica (y cuando digo hoy, quiero decir en la Argentina contemporánea, de los comienzos de la transición a la democracia hasta la actualidad) es una que, antes que destruir, revela aspectos novedosos de esa política a la que se opone. En otras palabras: la forma que adquiere hoy la antipolítica delinea, en su crítica, una nueva forma de la política misma. La antipolítica no se opone tajantemente –destruictivamente– a la política y, aunque se funda sobre su crítica, en ese movimiento lo que hace es decirnos *algo* sobre los contornos de la política misma y, especialmente, sobre la forma en que allí aparecen el poder y la autoridad.

Quisiera, entonces, destacar dos de los procesos sociopolíticos que este juego de contrarios permite poner en evidencia. En primer lugar, en la política argentina de las últimas cuatro décadas han proliferado las *figuras outsiders*: desde Ramón ‘Pilito’ Ortega y Carlos ‘el Lole’ Reutemann, a Javier Milei y Lilia Lemoine, todos se presentaron (exitosamente) como ajenos a “la política”. Señalemos brevemente que, en tanto actores profanos (Bourdieu, 2000), al criticar a esa política que les es relativamente ajena, le contraponen sus propios criterios de legitimidad; en ese caso y en tanto representantes de la cultura popular de su tiempo –cantante/actor, deportista, panelista, tuitera/cosplayer, en los ejemplos referidos–, esos criterios son los de la esfera mediática.⁹ La antipolítica se muestra aquí, más que como destrucción de la política, como disputa por sus contornos, como redefinición de sus criterios de legitimidad.

9. *Rating* y horas al aire en TV y radio; *likes*, *retuits*, reproducciones y *follows* en redes sociales; proximidad y cercanía con televidentes y seguidores; registro intimista; discurso insultante; “espontaneísmo”; entre otros.

El segundo proceso va en un sentido similar: en el campo discursivo de lo político podemos rastrear hoy la consolidación una forma de concepción del tiempo de lo común, heredera del *there is no alternative* de Margaret Thatcher, y que podríamos denominar *inevitabilismo*. Estos discursos de lo inevitable configuran una forma particularmente potente (y también, por qué no decirlo, efectiva) de la antipolítica que se sostiene sobre una afirmación que encontramos con particular claridad en los discursos de, por caso, Carlos Menem, Fernando De la Rúa, Mauricio Macri y hasta del propio Javier Milei: “este es el único camino posible”. Dicho modo de concebir el tiempo de lo común entiende que el presente –siempre sacrificial– es inevitable y que el futuro –siempre venturoso– es inexorable. Allí, el destino ya está escrito, ya sea por leyes económicas, por verdades técnicas o morales, o por revelaciones de fuerzas sobrenaturales; y dado que este tiempo ya está escrito, no puede sino ser único, uno. En esa unicidad, los discursos, las prácticas, los actores, las instituciones en los que se disputa por definir (algo de) lo común –esto es, la política– parecen perder su razón de ser: ya no hay conflicto, pero tampoco hay consenso. El tiempo-espacio de la política parece vaciado de la posibilidad de la disputa porque no hay conflicto posible si no hay alternativas en pugna. Pero también es vaciado de la posibilidad de consenso, porque este supone algún tipo de acuerdo entre partes y, si hay una única posibilidad definible técnica, moralmente o (sobre)naturalmente, no hay nada sobre qué acordar ni partes diferenciables: las cosas son todo lo que deben ser.

En ese mismo movimiento, el discurso de lo inevitable deslegitima una forma de la política y erige como legítima otra nueva: una en la que no se ofrecen alternativas y se acepta que reducir a la pobreza a la mitad de la población es “el único camino posible”. En resumen, el inevitabilismo aparece como un modo de la antipolítica que no carece de politicidad, porque encuentra su origen en una decisión y ordena lo social en agrupamientos colectivos. Así, esta modulación ha configurado las condiciones de posibilidad de una nueva política: lejos de simplemente destruirla (como nos habría conducido a creer el estilo de pensar arendtiano), su forma de oponerse a ella permitió reconfigurarla de modo tal que ahora la habita en su corazón y la erige como una nueva política antipolítica (Cané Pastorutti, 2020).

Debemos aún extraer una conclusión más. Líneas atrás indicamos con Lefort que la configuración de la política como esfera específica era un proceso característico de la forma de sociedad democrática. ¿Implica esto, entonces, que los discursos antipolítica son *en sí mismos antidemocráticos*? La respuesta a la pregunta requiere observar, en cada fenómeno concreto, la articulación de esa forma de crítica de la política con otros elementos y sus efectos en las otras características que Lefort le reconoce a

la democracia (i.e. la disolución de los referentes de certeza en la sociedad, la configuración del poder como un lugar vacío en tanto institucionalización del conflicto). En el caso del discurso inevitabilista podemos advertir que muy especialmente el primer elemento es puesto en jaque. Y esto, porque la antipolítica de lo inevitable no admite en modo alguno la incertidumbre: solo concibe el tiempo comunitario como uno predefinido, unidireccional, sin alternativas, sin posibilidad de tiempos-otros. El tiempo de lo inevitable es, en definitiva, otra forma de lo uno: un tiempo-uno, contrario a la pluralidad de tiempos (pasados, presentes y futuros; en una palabra, a la dislocación del tiempo) que es también constitutiva de la democracia como forma de sociedad eminentemente histórica. La política parece no poder sostenerse como “espacio de resolución simbólica” (Lefort, 1986b, p. 85) de los conflictos porque, como señalamos, no hay ni conflicto ni consenso allí donde el tiempo está siempre-ya escrito.

Es el mismo Lefort quien advierte que la democracia está siempre amenazada por lo uno y que este es, de hecho, su propia contrapartida. El “fantasma del pueblo-uno” ronda a la forma democrática y su asedio se hace visible especialmente en ciertos contextos:

Cuando la inseguridad de los individuos se acrecienta a consecuencia una crisis económica, o de los estragos de una guerra, cuando el conflicto entre los grupos y las clases se exaspera y no encuentra su resolución simbólica en la esfera política [...] en suma, cuando [el poder] se muestra en la sociedad y esta misma se deja ver *despedazada*, entonces se desarrolla el fantasma del pueblo-uno, la búsqueda de la identidad sustancial, de un cuerpo social soldado a su cabeza, de un poder encarnador, de un Estado liberado de la división. (Lefort, 1986b, p. 85) [itálicas en el original].

El fantasma del pueblo-uno devuelve unidad y tranquilidad a una sociedad que se percibe a sí misma como rota y que no ve más que inseguridad en un presente y un futuro desordenados. Y lo hace bajo la figura –más o menos corporizada, más o menos orgánica– de un pueblo que es uno en la unicidad, en la totalidad del poder encarnado. Pero esta no es la única forma del fantasma del uno; puede incluso ya no requerir necesariamente del advenimiento de un poder que se pretende encarnado en un cuerpo, como el del príncipe en el Antiguo Régimen y el del egócrata en los totalitarismos del siglo XX. El espectro de lo uno se deja ver también bajo la forma de la cosmovisión del tiempo inevitable que señalamos. Al igual que el del pueblo-uno, el *fantasma del tiempo-uno* garantiza seguridad y provee certezas últimas ya no en

la unicidad del poder encarnado, sino en la unicidad del tiempo; especialmente en contextos definidos como críticos, le otorga al presente y al futuro un ordenamiento único y pretendidamente “libre” de los conflictos que lo otro, que lo diferente, conlleva. Si, como indicaba Tocqueville a comienzos del siglo XIX, era en nombre de la igualdad que la libertad se veía en peligro, doscientos años después, hoy es en nombre de la libertad que tanto la igualdad como la misma libertad se ven amenazadas. Porque ¿qué espacio/tiempo queda para la libertad si nuestro tiempo ya está escrito, predefinido?

Lefort advierte que el deseo (individual y colectivo) de certidumbre y seguridad se hace más evidente, más visible, en tiempos de crisis. Si somos optimistas, podemos confiar en que, a pesar de todo, la marca de la democracia no se perderá porque esta “no lleva jamás el sello de la plena legitimidad”, dado que “el poder se ejerce en la dependencia del conflicto” (1986b, p. 85). Sin embargo, nuestro autor –que sabe que no hay bien sin mal ni viceversa– enciende alarmas: hay momentos en que esa marca de la ausencia de plenitud puede hacerse más visible y volverse simplemente intolerable, propendiendo a la búsqueda de seguridad, sentidos últimos y respuestas inequívocas. En resumen, aunque la marca de la disolución de las certezas siempre está *ahí*, su contrapartida (la disolución de la disolución de las certezas) también lo está. Este pensamiento de los contrarios, este acercamiento al fenómeno democrático lleva a Lefort a preguntarse y, acto seguido, a responderse: “La democracia, ¿no deja lugar a instituciones, modos de organización y de representación totalitarios? Seguramente.” (1986b, p. 85)

En una nueva torsión, las advertencias vienen acompañadas de lo que parece ser un halo de esperanza, porque para que se concrete el advenimiento del totalitarismo es preciso que se produzca todo “un cambio en la economía del poder” (Lefort, 1986b, p. 85). Pero, ¿hasta qué punto esa transformación no se verifica allí (más precisamente, aquí) donde el inevitabilismo antipolítico adviene como la condición de posibilidad de la política actual, en la que *efectivamente* parece no haber alternativas? ¿No atendemos hoy a un cierto desarreglo de la lógica democrática, en el que la política parece no poder legitimarse si no es sosteniéndose sobre la amenaza de que “este es el único camino posible”? No tenemos aquí la figura totalizante del egócrata-cabeza y del pueblo-cuerpo, sino la de un poder impotente que no puede procesar el conflicto ni construir el consenso.

Bajo la forma del tiempo de lo inevitable, lo uno ronda a la democracia, amenazándola y permaneciendo tan espectral como efectivo. Y no lo hace únicamente desde el lugar del poder de la autoridad política, sino también en la configuración

simbólica de lo social mismo.¹⁰ Por un lado, porque mientras la autoridad política se legitima como tal gracias a ese tiempo inevitable, en ese mismo movimiento, se deslegitima su carácter democrático. El tiempo-uno, la idea de que hay un presente y un futuro inevitables, repone en el corazón del poder una determinación positiva de la sociedad. En este sentido, esta es una forma antipolítica del tiempo de lo común. Por el otro, pero en el mismo sentido, aparece cada vez más imbricado con el saber y la ley en un presente que se presenta idéntico a sí mismo, es decir, como todo lo que siempre-ya pudo ser en todas las esferas de lo social. Aquí, provocadoramente, cabe preguntarse si no se verifica un síntoma de esta mutación simbólica del poder en la expansión global del consumo de la astrología, el *mindfulness* y otras formas de oráculos modernos y secularizados, que se sostienen sobre una permanente promesa de neutralizar la indeterminación, describiendo a la gente como es, al presente como *todo lo que pudo ser* y al futuro como *destino ya escrito*. ¿No hay también allí, en estas formas del saber, una forma de “búsqueda de la identidad sustancial”, un deseo desesperado de creen en algo que, de una vez y para siempre, nos diga quiénes somos, a dónde vamos, y nos libre del riesgo de vivir con (y gracias a) otros? Nuestra imaginación democrática se enfrenta, entonces, al hartazgo y a la angustia que nos despierta la inseguridad extrema que parece imponernos hoy la democracia misma: inseguridad laboral, inseguridad de nuestras economías domésticas y nuestro techo, de las vidas humanas que dependen de medicamentos carísimos que, no pocas veces, solo puede proveer un Estado nacional, inseguridad de la vida de personas que migran en busca de un futuro mejor. Frente a la sensación de crisis permanente, la promesa de bienestar y de un presente inevitable y de un futuro inexorable es tan seductora, como peligrosa.

*

En el contexto de las transiciones en América Latina, las indagaciones lefortianas sobre la forma de sociedad democrática y el pluralismo tuvieron gran peso entre quienes se preocuparon por pensar y escribir lo político “por fuera de su aplanamiento por parte

10. Antoine Chollet subraya, en este sentido, que en Lefort es posible distinguir conceptualmente dos figuras del poder que permanecen en tensión a lo largo de sus escritos: “una que lo ve como una forma de articulación entre el interior y el exterior de la sociedad, y otra que ve el poder como un polo dentro de la sociedad al que se puede resistir” (Chollet, 2018, p. 75). El autor no analiza específicamente los vínculos entre esta distinción y aquella que Lefort instaura conceptualmente entre *lo político* y *la política*. Sin embargo, podemos argumentar que mientras la primera da cuenta del estatus del poder como configuración simbólica de lo social (asociada a la instancia fundante de *lo político*), la segunda capta la forma del poder en la sociedad, vinculado a la autoridad política y, por tanto, a esa esfera específica de la sociedad democrática que es *la política*. Por supuesto, una y otra –al menos bajo la forma de sociedad democrática– se requieren mutuamente: mientras la primera remite al poder “como instancia simbólica”, la segunda reenvía al poder “como órgano real” (Lefort, 1991, p. 254).

de la ciencia política dominante" (Hilb, 2018, p. 149). Y a pesar de que en los años posteriores –los del denominado giro a la izquierda– su trabajo fue ocasionalmente revisitado (especialmente por sus reflexiones sobre el estatuto del pueblo) como señala Claudia Hilb, "Lefort sigue siendo entre nosotros un autor bastante poco frecuentado" (Hilb, 2018, p. 149).

El objetivo de estas líneas ha sido recuperar las preguntas y el "estilo de pensar" de Claude Lefort, ahora en un contexto signado por gobiernos autoritarios y por la proliferación de los discursos antipolítica, esto es, discursos críticos de la esfera política que es constitutiva de la forma de sociedad democrática. En gran medida, esta propuesta explora la potencialidad de su modo de escribir-pensar la cuestión política –con y contra otros/as pensadores/as– para escrutar el vínculo entre la política y sus otros, el carácter de lo anti- de los discursos antipolítica y, finalmente, el alcance de estas discursividades para la democracia.

Partimos de dos de sus escritos para rastrear los "estilos de pensar" que Lefort identifica en Arendt (Lefort, 2000) y Tocqueville (Lefort, 2007c) y los puntos de distanciamiento que expone entre ellos. Mientras en el primer caso encuentra un estilo que tiende a trazar distinciones tajantes entre los conceptos, en el segundo advierte una forma de pensar-escribir que opone, distingue y disocia figuras y conceptos, pero con un claro "sentido de la ambigüedad y de la complicación" (Lefort, 2007c, p. 142). Si con Lefort y con Arendt, solo podemos dar cuenta del aspecto destructivo de la antipolítica sobre la política, con Lefort y con Tocqueville se nos exige revisar la contrapartida de los procesos y sobre todo "lo que podría ser la contrapartida de esa contrapartida" (2007c, p. 161). Esa vía vuelve a las fronteras conceptuales menos rígidas y permite captar su porosidad, con meandros, idas y vueltas. La pregunta por los límites (entre los fenómenos, entre los conceptos con los que intentamos comprenderlos) debe interrogarse por las características de la configuración social en la que es posible pensarlos de un modo u otro; contra la simple preocupación por definirlos,¹¹ la perspectiva lefortiana exige al pensamiento avanzar destacando siempre que una división es "una ruptura que a la vez constituye una relación" (1991, p. 246).

Con estas lentes, la antipolítica ya no puede pensarse como simple destrucción de la política: su contrapartida es la destrucción de una forma de la política, y la contrapartida de esa contrapartida, la legitimación de una nueva modulación de la política. Así, ya no hay política o antipolítica, sino política y antipolítica, y aunque esa convi-

11. "La noción misma de «límites» procede en efecto de la preocupación por una definición «objetiva», preocupación que radica en el origen de la teoría política, de la ciencia política, de la sociología política, según su propio diseño y a lo largo de nuestro siglo" (Lefort, 1991, p. 236).

vencia puede aparecer bajo diferentes ropajes, aquí nos centramos específicamente en lo que definimos como discurso de lo inevitable. Esta forma de la antipolítica que propugna que “no hay alternativas” y que un cierto camino decidido “es el único posible”, construye una forma del tiempo en la que el presente y el futuro ya están escritos (en leyes económicas, verdades técnicas o morales, o incluso en fuerzas sobrenaturales, a veces, de tipo secularizado). En esa cosmovisión de lo común, el tiempo es uno y la política como espacio de resolución simbólica de los conflictos parece perder su razón de ser, porque allí ya no hay tiempo-espacio para el conflicto ni tampoco para el consenso. ¿Implica esto que “se anuncia la aventura totalitaria?” (Lefort, 1991, p. 254)? La proliferación global de discursos antipolítica nos exige volver a la pregunta que nuestro autor planteaba a principios de los ochenta sobre los “rasgos de nuevas creencias, de nuevas representaciones” que revelan la permanencia de las formas de lo uno.

Si el fantasma del pueblo-uno ronda a la democracia más asiduamente en contextos críticos, en los que el poder aparece en la sociedad y esta se ve así misma como despedazada, podemos sostener que el tiempo de lo inevitable opera como una forma de lo uno complementaria, pero que ya no requiere necesariamente presentarse en la unidad del cuerpo del pueblo-egócrata de los totalitarismos del siglo XX. El *fantasma del tiempo-uno* adviene en discursos enunciados desde el poder político, pero también en la sociedad toda, y lo que le da su particular eficacia es que no necesita legitimarse en la unidad de un cuerpo emplazado en el espacio, porque la unidad es garantizada por la identidad del tiempo con sí mismo: las cosas son todo lo que deben (y pueden) ser.

Esta cosmovisión del tiempo asedia a la forma democrática en al menos dos sentidos. Por un lado, porque impide siquiera pensar como posibles la pluralidad de tiempos y de formas alternativas de vida que podrían surgir en ellas. Así, amenaza la disolución de los referentes de certeza que es constitutiva de la democracia, en tanto forma de sociedad eminentemente histórica. Por el otro, y en íntimo vínculo con lo anterior, al considerar imposibles todas las alternativas sociopolíticas (si hay un único camino posible, ya no hay conflicto político y, de algún modo, tampoco hay siquiera consenso), algo de *la política*, como esfera particular que solo es diferenciada en la configuración social democrática, también sufre un desarreglo. Allí donde parece efectivamente no haber alternativas, el inevitabilismo antipolítica no destruye simplemente la política, sino que la tensiona y puede llegar a convertirse en su modo específico de legitimación. Bajo la forma de un tiempo único, teleológico, siempre-ya predeterminado, lo uno asedia a la democracia reponiendo una determinación positiva en la

sociedad. Este proceso se verifica no solo en el lugar del poder de la autoridad política (en donde, paradójicamente, surgen con particular fuerza los discursos antipolítica), sino también en aquellas formas de oráculos modernos y secularizados. Todas las formas del tiempo-uno inevitable, predeterminado, teleológico, prometen devolver seguridad, certezas y verdades a una sociedad que se ve a sí misma cada vez más despedazada y fragmentada.

Lefort, en su "atracción por el otro lado del cuadro" (Lefort, 2007c, p. 183), ha advertido una y otra vez que, a pesar de que la disolución de los referentes de certeza sea su aspecto constitutivo, la búsqueda de una forma de identidad sustancial no desaparece en la configuración democrática. En su advenimiento, esta se ve amenazada (y, en alguna medida entonces, también constituida) por diferentes formas de lo uno que, en contextos críticos se tornan más visibles y potentes. Pero hoy resulta cada vez más evidente que las crisis son más la regla que la excepción, que los conflictos son más agudos y que *la política* parece cada vez menos capaz de tramitarlos, siendo ella misma, además, la esfera en la que los discursos antipolítica que afectan su propia legitimidad son cada vez más potentes. En esta configuración, el deseo individual y colectivo de certezas se hace carne en formas del tiempo presentadas como las únicas posibles, plenas y libres de todo aquello que es sentido como amenazante. Esta promesa nos coloca frente al desafío de imaginar nuevos futuros y producir alternativas que sean efectivamente tales. Solo podremos asumirlo si comprendemos que *del otro lado del espejo* de su seductora seguridad habita el peligro del desarreglo de la forma de sociedad democrática.

Bibliografía

Arendt, H. (1998). *The human condition* (Segunda). Chicago: Chicago University Press.

Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.

Bataillon, G. (2019). "Claude Lefort, pensador de lo político." *Nueva Sociedad*, 281. Recuperado de <https://nuso.org/articulo/claude-lefort-pensador-de-lo-politico/>

Bataillon, G. (2020). "Democracia, cambio político, e incertidumbre: Lefort al encuentro de Maquiavelo." *Revista de Sociología*, 35(1), 69-79. <https://doi.org/10.5354/0719-529X.2020.58109>

Bignotto, N. (2013). "Lefort and Macchiaveli." En M. Plot (Ed.), *Claude Lefort. Thinker of the political*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 34-50

Bourdieu, P. (2000). *Propos sur le champ politique*. Lyon: Presses Universitaires.

Butler, J. (2019). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Buenos Aires: Paidós.

Cané Pastorutti, M. (2020). *La construcción de «la crisis 2001» como objeto de los discursos políticos (Argentina, 1999-2003)*. Universidad de Buenos Aires.

Chollet, A. (2018). "Deux figures du pouvoir ?" *Raison Republique*, 1(23), pp. 75-89. <https://doi.org/10.3917/rpub1.023.0075>

Flynn, B. (2013). "Foreword." En Martín Plot (Ed.), *Claude Lefort. Thinker of the political*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. VII-VIII.

Flynn, B. (2023). "Lefort lector de Marx." En C. Hilb y M. Sirczuk (Eds.), *Claude Lefort. El arte de leer*. Buenos Aires/Madrid: Katz, pp. 35-52

Hilb, C. (2001). "Violencia y política en la obra de Hannah Arendt." *Sociológica*, 16(47), pp. 11-44. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/3050/305026541009.pdf>

Hilb, C. (2013). "Claude Lefort as Reader of Leo Strauss." En Martín Plot (Ed.), *Claude Lefort. Thinker of the political*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 71-86.

Hilb, C. (2018). "Nuestros años lefort. Notas sobre la recepción de Claude Lefort en la Argentina de la transición a la democracia." *Cadernos de Ética e Filosofia Política*, (32), pp. 140-150.

Hilb, C. y Sirczuk, M. (Eds.). (2023a). *Claude Lefort. El arte de leer*. Buenos Aires/Madrid: Katz.

Hilb, C. y Sirczuk, M. (2023b). "La elusión de la democracia: Pensar con y contra Hannah Arendt." En C. Hilb y M. Sirczuk (Eds.), *Claude Lefort. El arte de leer*. Buenos Aires/Madrid: Katz, pp. 99-125.

Lefort, C. (1966). "Pour un sociologie de la démocratie." *Annales*, 21(4), pp. 750-768.

Lefort, C. (1971). *Éléments d'une critique de la bureaucratie*. Gêneve: Droz.

Lefort, C. (1972). *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. Paris: Gallimard.

Lefort, C. (1976). *Un homme en trop. Réflexions sur <L'archipel du gulag>*. Paris: Éditions du Seuil.

Lefort, C. (1978). *Sur une colonne absente, autour de Merleau-Ponty*. Paris: Gallimard.

Lefort, C. (1986a). "Avant-propos." En C. Lefort, *Essais sur le politique. XIXe-XXe siècles*. París: Éditions du Seuil.

Lefort, C. (1986b). El problema de la democracia. *Revista Opciones*, 6, pp. 73-86.

Lefort, C. (1986c). *Essais sur le politique, XIXe-XXe siècle*. París: Seuil.

Lefort, C. (1986d). *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism* (J. B. Thompson, Ed.). Cambridge: Polity Press.

Lefort, C. (1991). ¿Permanencia de lo teológico-político? (E. Carballo Villaseñor, Trad.). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Lefort, C. (1992). "Préface." En C. Lefort, *Ecrire à l'épreuve du politique*. Paris: Calmann-Lévy.

Lefort, C. (2000). "Hannah Arendt y la cuestión de lo político." En F. Birulés (Ed.), *Hannah Arendt. El orgullo de pensar*. Barcelona: Gedisa, pp. 131-144.

Lefort, C. (2002). "Thinking with and against Hannah Arendt." *Social Research*, 69(2), pp. 447-459.

Lefort, C. (2007a). *El arte de escribir y lo político*. Barcelona: Herder.

Lefort, C. (2007b). "Maquiavelo y la verit   eff  tuelle." En C. Lefort, *El arte de escribir y lo político*. Barcelona: Herder, pp. 233-278

Lefort, C. (2007c). "Tocqueville: Democracia y arte de escribir." En C. Lefort, *El arte de escribir y lo político*. Barcelona: Herder, pp. 139-183

Lefort, C. (2007d). "Tres notas sobre Leo Strauss." En C. Lefort (Ed.), *El arte de escribir y lo político*. Barcelona: Herder, pp. 185-232

Lefort, C. (2008). "El nombre de Uno." En E. de la Boétie, *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Madrid: Trotta, pp. 84-166.

Mattei, E. (2019). "El conflicto y la institución: Claude Lefort, lector de Nicolás Maquiavelo"

Ingenium, 13, pp. 33-53. <http://dx.doi.org/10.5209/INGE.64098>

Morin, E., Lefort, C. y Castoriadis, C. (2008). *Mai 68. La Brèche*. Paris: Fayard.

Moyn, S. (2013). "Claude Lefort, Political Anthropology, and Symbolic Division." En M. Plot (Ed.), *Claude Lefort. Thinker of the political*. Nueva York: Palgrave Macmillan, (pp. 51-70).

Plot, Martín. (2008). *La carne de lo social*. Buenos Aires: Prometeo.

Plot, Martin (Ed.). (2013a). *Claude Lefort. Thinker of the political*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Plot, Martín. (2013b). "The Advent of the Aesthetico-Political." En M. Plot (Ed.), *Claude Lefort. Thinker of the political*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 71-86.

Poirier, N. (2011). *L'ontologie politique de Castoriadis*. Paris: Payot.

Poltier, H. (2005). *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Slipak, D. (2019). "Instrumento y lazo. Sobre la violencia en Hannah Arendt." *Anacronismo e irrupción*, 9(17), pp. 119-142. Recuperado de <https://publicaciones.sociales.uba.ar/index.php/anacronismo/article/view/4518/4104>

Smith, M. (2013). "The Style Claude Lefort." En Martín Plot (Ed.), *Claude Lefort. Thinker of the political*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 107-113.

Tocqueville, A. de. (1957). *La democracia en América*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Cané Pastorutti, Mariana (2024). "Claude Lefort: la democracia, la política, lo uno, o de cómo pensar la antipolítica", en *Los olvidados. El pensamiento político contemporáneo en los bordes del canon*, compilado por Mariana Berdondini y Gastón Souroujon. UNR Editora, Rosario. Páginas 198-217.