

# La experiencia de lo político. Dimensiones del pensar de Claude Lefort

Leonardo Daniel Eiff\*

Fecha de envío: 19/05/15

Fecha de aprobación: 25/11/15

“A pesar de nunca abordarlo de forma directa, es la ‘experiencia vivida’ la que tiene una importancia central en la obra de Lefort”.

Bernard Flynn.

## Resumen

El presente trabajo se propone perseguir los sentidos de la noción de experiencia a lo largo del recorrido teórico-político de Lefort; es decir, desde su “momento marxista” atento a las potencialidades de la experiencia proletaria hasta su radical contraposición entre democracia y totalitarismo, nodos estelares de la contemporánea experiencia de *lo político*. El trabajo intentará sugerir que el recorrido propuesto revela, al mismo tiempo, la crítica de la objetividad marxista y la de la ciencia política y constituye un pensamiento político sensible al acontecimiento, al filo de la experiencia. Para ello, comenzaremos con un repaso de la fenomenología de Merleau-Ponty, para luego abordar las distintas hebras del derrotero en cuestión y acabar con un contrapunto posible entre filosofía política y experiencia de *lo político* desde la perspectiva de Lefort.

**Palabras clave:** Experiencia - Político - Fenomenología.

## Abstract

The present work intends to pursue the senses of the concept of experience along the political theory of Lefort; i.e., since its "Marxist" attentive to the potential of the proletarian experience until his radical opposition between democracy and totalitarianism, stellar nodes of the contemporary experience of politics. Labour will try to

---

\*Doctor en Ciencias Sociales (UBA) Docente de la Universidad Nacional General Sarmiento y Universidad de Buenos Aires. Email: leoeiff@yahoo.com.ar

suggest that the proposed route reveals, at the same time, criticism of Marxist objectivity and political science and is a political thought sensitive to the event, at the edge of experience. To do this, we will begin with an overview of the phenomenology of Merleau-Ponty, to then address the different strands of the course in question and put an end to a possible counterpoint between political philosophy and experience of politics from the perspective of Lefort.

**Keywords:** Experience - Politician - Phenomenology.

## 1 Introducción

El ensayo “La imagen del cuerpo y el totalitarismo” (1981) comienza con un repaso del itinerario intelectual de su autor. Claude Lefort pretende recuperar ciertos jirones de su biografía a fin de comprender el fenómeno del totalitarismo, que se le revela como inescindible de su propia relación con él. Se trata de uno de los textos clave para vislumbrar la teorización lefortiana del totalitarismo –“el hecho capital de nuestro tiempo”– y es allí donde Lefort decide insertar un jalón autobiográfico, no en plan de confesión o arrepentimiento, sino para afilar la intelección del fenómeno a indagar a partir de la “experiencia vivida”. En efecto: nuestro autor recuerda que fue un joven militante del partido trotskista francés y un lector apasionado, hechizado, de Marx. La lectura y la militancia estaban impregnadas de una mitohistoria que las tornaba transparentes, plenas de sentido, sujetas a una racionalidad a prueba de lo real. Sin embargo, la enseñanza de Merleau-Ponty prefiguró un modo de relacionarse con la obra de Marx que tendía a romper con los clichés del “marxismo realmente existente”; interrogar la obra y no buscar respuestas para legitimar el catecismo ponía en jaque el sistema de certezas que sustentaba el saber militante. Además, el deseo de interrogar desmontaba los rasgos burocráticos del partido trotskista, que, lejos de iniciar otra política, se mantenía en una relación especular con su enemigo stalinista.

Lefort narra dos experiencias –la relación cautivante con la obra de Marx y su periplo militante– que considera medulares en la forja de su sensibilidad frente al totalitarismo. Así, su elaboración teórica está íntimamente ligada a su *vivencia* política e intelectual. En diversas entrevistas (Lefort, 2007), Lefort imbrica su itinerario con los resortes cruciales de su pensar político, movilizándolo la noción de

*experiencia*. Dicha noción se desliza en un arco que va de los recuerdos autobiográficos hasta su sentido fenomenológico-político. En el primer caso, para dar otro ejemplo, el ensayo tardío *La Complication – Retour sur le communisme* (1999) apela a la memoria personal para evidenciar el autoritarismo del Partido comunista francés y su lugar intimidante dentro del campo intelectual de la posguerra y los años 50: Lefort narra cómo fue interrumpida violentamente por militantes comunistas una conferencia suya en una mutualidad parisina. Nuestro trabajo pretende indagar el significado teórico-político de la noción de *experiencia*; sin embargo, nos permitimos destacar estos “momentos autobiográfico” a fin de exhibir la *continuidad* entre la “experiencia vivida” y la teoría política, que, en el caso de nuestro autor, atañe a su persistente intento de pensar *políticamente* el presente –en tiempo presente, para jugar con el título de una recopilación de escritos de “coyuntura” (Lefort, 2007). En efecto, la obra de Lefort tajea la distinción entre trabajos teóricos y artículos de ocasión, ya que todo su derrotero intelectual está atravesado por la *experiencia del presente* (nuestro autor retoma y redirecciona el clásico llamado sartreano al compromiso). Recordemos su crítica de los “maîtres à penser” contemporáneos, sutiles teóricos, incapaces de reflexionar lucidamente sobre el fenómeno político crucial del siglo XX: el totalitarismo (Lefort, 1986: 18). Entonces, otra dimensión de la experiencia, que imbrica, digamos, el pensar y la vida, jalona una obra abocada a cavilar las condiciones políticas de nuestro tiempo.

Lefort piensa *lo político* contra los saberes de la ciencia política, que buscan cristalizar su sentido en un marco de instituciones y prácticas a estudiar. *Lo político* se encuentra antes –y más allá– de cualquier objetivación; se trata de la *mise en forme* de la sociedad, el lugar simbólico de la institución de lo social, condición de cualquier objetividad –por eso no puede devenir “objeto de estudio”– y apertura del espacio múltiple de las relaciones sociales. Ahora bien, la dimensión de *lo político* supone la *experiencia*, en el caso de la democracia moderna, se sabe, de la disolución de las referencias de certidumbre y el lugar vacío del poder. El pensar político lefortiano apela, una y otra vez, a la *experiencia*, cuyo sentido fenomenológico indica un momento de anclaje –de historicidad primordial, diría Merleau-Ponty– que atesora lo sensible y la razón, antes de su

distinción, y abre, al mismo tiempo, el campo de lo posible. Merleau-Ponty, a través de sus recorridos por el *cuerpo* y el *lenguaje*, bautizó como *carne* a dicho anclaje –que no es Idea, primer motor o espíritu absoluto sino apertura, lo abierto, o imbricación ser-mundo– y Lefort mudó este andamiaje filosófico al terreno del pensar político. Entre ambos, como puente: la *experiencia*.

Pues bien, el presente trabajo se propone perseguir los sentidos de la noción de experiencia a lo largo del recorrido teórico-político de Lefort; es decir, desde su “momento marxista” atento a las potencialidades de la experiencia proletaria hasta su radical contraposición entre democracia y totalitarismo, nodos estelares de la contemporánea experiencia de *lo político*. Por supuesto, debemos destacar, además, dos sucesos vitales, también encuadrables en nuestro enfoque: la relación intelectual con Merleau-Ponty y la lectura total de Maquiavelo. Experiencias fundantes del pensar lefortiano. En fin, intentaremos sugerir que el recorrido propuesto revela, al mismo tiempo, la crítica de la objetividad marxista –mezcla de positivismo y filosofía de la historia– y la de la ciencia política –mezcla de empirismo e individualismo liberal– y desbroza un pensamiento político sensible al acontecimiento, al filo de la experiencia. Para ello, comenzaremos con un repaso de la fenomenología merleau-pontyana, manantial inagotable del pensar lefortiano, para luego abordar las distintas hebras del derrotero de marras y acabar con un contrapunto posible entre filosofía política y experiencia de *lo político* desde la perspectiva de Lefort, quien, recordemos, procuró la restauración de la filosofía política (Lefort, 1986: 17).

## **2 La experiencia del cuerpo y el lenguaje**

La filosofía merleau-pontyana se propone restañar el sentido de la experiencia, soslayada por las tradicionales filosofías del conocimiento que postulaban un sujeto a-cósmico, desgajado de cualquier enraizamiento en la *experiencia del mundo*. Para ello, como se sabe, recurre al acervo de la fenomenología, pero la somete a una torsión al situar al cuerpo –desplazando la centralidad de la conciencia– en el cogollo de la indagación filosófica. No obstante, junto al cuerpo, muy rápidamente, aparece el lenguaje, nodo problemático capaz de destronar la

soberanía orgullosa del *para-sí*, cuyo abordaje se tornará crucial para el pensamiento merleau-pontyano.

En efecto, todas las lecturas y estudios sobre el fenomenólogo francés que hemos podido consultar destacan la originalidad de sus recorridos por los conceptos de cuerpo y lenguaje<sup>1</sup>. Merleau-Ponty pone al cuerpo en el centro de la pesquisa filosófica. Desde la corporalidad humana, nuestro autor se embarca en las grandes preguntas de la metafísica occidental (desde allí, por ejemplo, lee críticamente la modernidad filosófica inaugurada por Descartes), hasta sentar los cimientos de una nueva ontología. La reflexión sobre el lenguaje inaugura el camino hacia esa nueva ontología, situando la obra del filósofo en el corazón de los debates más exigentes de la pasada centuria.

El cuerpo es el intermundo que evita la separación de la conciencia y las cosas, una teoría del cuerpo es ya una teoría de la percepción, y el lenguaje supone nuestra adherencia en el mundo y en los otros. La tematización del cuerpo y el lenguaje, como ninguna otra, habilita la posibilidad de fustigar a los pensamientos “de sobrevuelo” que erigen un sujeto consciente de sí, dominador, restableciendo de diversas maneras el dualismo filosófico moderno que abisma al sujeto y al mundo. El cuerpo como experiencia del mundo y el lenguaje como expresión del mundo, invitan a pensar la interjección de lo natural y lo simbólico. Experiencia y expresión. Siempre misteriosas, ambiguas, dislocadas, pero que significan nuestra imbricación con el mundo.

El cuerpo perceptivo supone una experiencia muda, antepredicativa, vivida sensiblemente en el comercio silencioso con la cosa. En cambio, la palabra como modo de la expresión –de la predicación– supone al sujeto existiendo en el lenguaje histórico, anclado y encallado en él. Ambigüedad constitutiva del pensamiento merleau-pontyano: ¿hay una experiencia humana previa al lenguaje, sostenida en lo sensible corporal, o lo humano es siempre una realidad lingüísticamente configurada?

<sup>1</sup>Para una lectura detallada de los ejes nodales de la fenomenología y la ontología merleau-pontyana ver Barbaras, Renaud (1991): *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble, Millon y (1998): *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris, Vrin; Richir, Marc (1982): “*Le sens de la phénoménologie dans Le visible et l'invisible*”, *Esprit* N° 6, junio de 1982, p. 124-45; Dastur François (2008): “Merleau-Ponty et la pensée du dedans”, en Saint-Aubert, Emmanuel (comp), *Merleau-Ponty, la nature ou le monde du silence*, Paris Hermann; Alloa Emmanuel (2009): *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty crítica de la transparencia*, Buenos Aires, Nueva Visión.

---

Como se ve, la cuestión del cuerpo y el lenguaje es harto compleja, y las múltiples respuestas posibles a la única pregunta que realizamos nos embarcarían en un sinfín de problemáticas que nos conducirían al núcleo de la ontología de Merleau-Ponty. Sin embargo, vamos a limitarnos a observar cómo Merleau-Ponty repone, a través del cuerpo y el lenguaje, la primacía de la experiencia sensible y abre una compuerta hacia la cuestión de *lo político*.

Pero antes, brevemente, podemos señalar la conocida centralidad del cuerpo y el lenguaje en el proyecto filosófico de Merleau-Ponty dando cuenta de una carta del autor a Martial Guéroult escrita en 1951 (Merleau-Ponty, 2001: 36).

Allí, nuestro autor repasa su derrotero filosófico y delinea el estado de sus preocupaciones teóricas. En primer lugar, sostiene que sus iniciales trabajos filosóficos (*La estructura del comportamiento* y la *Fenomenología de la percepción*) buscaban restituir el mundo de la percepción, ocluido por las nociones arquitectónicas del conocimiento que encasillan a la percepción en un lugar inferior respecto al entendimiento. La percepción es el modo primario del conocimiento; a través de ella descubrimos la *originaria* relación del sujeto y el mundo. El buceo por el horizonte de la percepción descubre a Merleau-Ponty la importancia nodal del cuerpo. El hombre es un ser corporal, es decir, está encarnado, mezclado con el mundo. La percepción es posible porque somos un cuerpo-en-el-mundo. Pero el cuerpo no es un objeto del mundo como las cosas, que meramente recibiría influjos o afecciones del exterior, y del que la conciencia –el alma o el espíritu– estaría autonomizada y posada en una libre subjetividad. El cuerpo es un ser singular, que desecha tanto las hipótesis empiristas de un ser pasivo afectado exteriormente, como la proclamada soberanía de la conciencia. Dicha singularidad supone un esquema corporal que a cada instante engloba las relaciones concretas del cuerpo con las cosas y más allá con el mundo en sus dimensiones espacio-temporales. El cuerpo, sostiene Merleau-Ponty, atesora una función simbólica, es la figura visible de nuestras intenciones.

Pues bien, una vez establecidas la primacía de la percepción y el ambiguo esquema cuerpo-mundo, Merleau-Ponty se propone profundizar en un aspecto ya esbozado en la *Fenomenología de la percepción*: la comunicación con el otro. El descubrimiento del campo

perceptivo, con la decisiva imbricación del cuerpo y las cosas, abre el camino para indagar de una nueva manera las relaciones inter-humanas. Se trata de una nueva etapa que, apoyada en el suelo de la percepción, va a pergeñar otro posible engarce entre lo natural y lo simbólico, es decir, visto ahora desde la cultura y la historia<sup>2</sup>. Para ello, Merleau-Ponty va a detenerse en la pregunta por el lenguaje. La palabra es la espontánea comunicación con el otro, ella no exige un anclaje en las supuestas evidencias de una conciencia insular que luego pugnará por zafarse de su encierro. El lenguaje nos liga al mundo y a los otros. La lengua desborda al yo e impide pensar en un *cogito* sin mundo. El sistema de la lengua es la institución social por excelencia. Por tanto, a través de ella, Merleau-Ponty va a intentar establecer las razones filosóficas que hacen posible las relaciones entre los seres humanos. También, vía la institución de la lengua, se preguntará por las posibilidades de la historia humana, por su inteligibilidad, por su unidad.

Ahora bien, el “último Merleau-Ponty” –el de *Lo visible y lo invisible* (1964) – sugiere una alteración profunda de su anterior recorrido filosófico. El matiz más notorio es el que atañe a la idea de conciencia, ya que mientras en la *Fenomenología de la percepción* la teorización de la originalidad del cuerpo y el lenguaje convive con la hipótesis de una conciencia para-sí, no transparente, no absoluta, no presente eternamente a sí, sino más bien oblicua, ambigua, tácita, siempre acechada por el cuerpo y el lenguaje que la arrojan al mundo, pero conciencia al fin, con el correr de los años cincuenta la profundización teórica en la percepción, en el cuerpo y en el lenguaje, dentro del horizonte general del *problema del otro*, va a ir expulsando la hipótesis de la conciencia del horizonte intelectual de Merleau-Ponty. En efecto, una radical filosofía del cuerpo y el lenguaje no puede convivir con el resabio idealista y metafísico de la conciencia, terminará diciendo el filósofo en sus últimos trabajos. La restitución de la experiencia,

---

<sup>2</sup>Merleau-Ponty dice en la carta que este paso por el mundo espiritual fijará o precisará el sentido filosófico de las primeras investigaciones ancladas en la *percepción*. Y como consecuencia de este esclarecimiento se abrirá paso a una teoría de la verdad de alcances metafísicos. Dos libros tiene Merleau-Ponty en mente para llevar adelante este proyecto. El primero referido a la comunicación con el otro será *La prosa del mundo*, y el segundo, llamado en ese momento *El origen de la verdad*, será, con el correr de la década del cincuenta, *Lo visible y lo invisible*. Vale aclarar que mientras en la carta se plantea una suerte de continuidad entre las primeras investigaciones y las ahora proyectadas, en las notas manuscritas publicadas en *Lo visible y lo invisible* se advierte un intento de romper con la herencia de la Fenomenología de la percepción y constituir un nuevo estilo de indagación filosófica.

---

contra cualquier *eidos* filosófico o lógica dialéctica, acompaña el descubrimiento del *elemento carnal* y delinea un pensar afinado en la ambigua riqueza del cuerpo –sensible ejemplar– y el lenguaje (indirecto).

Sin embargo, nuestro enfoque pretende iluminar el engarce entre la fenomenología de la experiencia y cierta sensibilidad de cara a *lo político*, en principio, en los trabajos merleau-pontyanos y, sobre todo, en el pensar lefortiano.

En otro lugar (Eiff, 2014), sostuvimos que el cruce merleau-pontyano entre el cuerpo y el lenguaje suponía la experiencia de la *institución de lo político*. El mundo en el que estoy enraizado porque soy un cuerpo y hablo está infestado de otros, que se entremezclan conmigo y bosquejan el horizonte perceptivo de mi ser-en-el-mundo. El ser-social originario desmonta la soledad de la conciencia y describe la experiencia de un constitutivo *estar-ahí con otro*. Pero el apareamiento del *moi* y el *autrui* en un mundo común no termina en el terreno del arraigo comunitario: hay reversibilidad. Ella adviene con la libertad. La libertad es lo instituyente mismo. Se trata, por supuesto, de la posibilidad de la *acción* que inaugura un *espacio otro*, aunque éste no deje de estar en contacto con la experiencia inmediata de lo social. Como sea, la libertad es ruptura de lo dado. De todas maneras, y a pesar de las lecturas que enfatizan en el carácter subjetivo de la noción merleau-pontyana de libertad (Barbaras, 1991), para nosotros Merleau-Ponty pone el foco en la libertad como acción o *experiencia de la praxis*; concretamente, en la posibilidad fáctica de instituir otro espacio de relaciones entre los hombres.

Pues bien, la experiencia sensible del cuerpo y su correlato con la palabra abordados por la filosofía merleau-pontyana, siembran el sendero del pensar lefortiano. Se sabe. No obstante, la noción de experiencia propicia un “desborde” política singular, que nace, en primer lugar, de la primigenia sensibilidad marxista, común a ambos autores. Sin embargo, a diferencia de su “maestro”, Lefort es un marxista –miembro de una organización revolucionaria: *Socialisme ou barbarie*–, que intenta ensamblar la perspectiva de clase con una fenomenología de la experiencia. Merleau-Ponty, a su manera, lo había ensayado en *Humanisme et terreur* (1980): el cuerpo y el proletariado revelaban el camino de una racionalidad al nivel de la experiencia.



Ahora, si Merleau-Ponty va de la fenomenología del cuerpo hacia el encuentro con el proletariado revolucionario, Lefort realiza el camino inverso. Y, en el fondo, es esa encrucijada la que torna fructífera la relación intelectual entre ambos. Y digo ambos, porque Merleau-Ponty estuvo atento al derrotero intelectual de su ex alumno; lo ilustra, el persistente interés merleau-pontyano por el derrotero y los escritos de Trotsky, los cambios en su comprensión de la Unión soviética –cada vez más cercana a la de *Socialisme ou barbarie*– y la polémica, digamos triangular, entre nuestros autores y Sartre. Como sea, la relación con el marxismo es un buen prisma para comenzar, tras el rodeo merleau-pontyano, a entrever el cotejo que propone Lefort con la experiencia.

### 3 Discusiones marxistas

En un temprano artículo (1952), Lefort esboza una *fenomenología de la experiencia proletaria*. En realidad, se trata de la editorial colectiva del Nº 11 de la revista *Socialisme ou barbarie* que buscaba propiciar una indagación de la “vida obrera” a través de testimonios y “experiencias vividas”; no obstante, además de ese objetivo político inmediato –recordemos que la revista estaba hecha por militantes de una pequeña organización que intentaba disputarle al P.C. francés el supuesto monopolio de la representación obrera (Raflin, 2005)–, el artículo destila, como dijimos, una propuesta filósofo-política para pensar al proletariado. Problema marxista clásico: ¿cuál es el estatuto teórico de la clase? Lefort se abre camino desde la fenomenología merleau-pontyana recuperando la noción de experiencia, comenzando con una discusión bastante transitada: impugnación crítica del materialismo economicista. El proletariado no es una categoría económica, resultado de su lugar objetivo en las relaciones de producción. Por supuesto, que las relaciones de producción forjan a la clase, pero la cuestión no se agota allí, porque, en verdad, lo que interesa al marxismo es menos situar a la clase en el todo social que auscultar cómo la clase se transforma en acción revolucionaria, y ese momento, dice Lefort, no sucede “según un esquema preparado por su situación objetiva, sino en función de su *experiencia* total acumulada” (Lefort, 1979: 73). La acción de clase remite a la experiencia, que desborda el lugar económico de la producción e impide una aproximación empírico-

objetiva.

Desde Gramsci a los historiadores marxistas ingleses, pasando por la dialéctica lukácsiana, el marxismo existencialista o estructuralista o los aportes de la Escuela de Frankfurt, gran parte de las discusiones marxistas se orientaron a destronar el cientificismo oficial de la II y III Internacional –el compendio bautizado como marxismo-leninismo– complejizando la noción misma de proletariado, en cuanto principio medular de la filosofía de Marx. Debemos inscribir al “joven” Lefort –y al grupo *Socialisme ou barbarie*– en esta constelación crítica y abierta a diversas corrientes del pensamiento filosófico contemporáneo, que procuró, al mismo tiempo, enfrentar a la ortodoxia comunista y renovar el marxismo. En efecto, Lefort sitúa, como Lukács, al proletariado en “el punto de vista de la totalidad”, concibe a la clase, como más adelante lo teorizará E.P. Thompson, como relación social y rescata de la fenomenología existencial, en su versión merleau-pontyana, el llamado a enraizar la *praxis* en la experiencia. En este sentido, se trata de un texto perteneciente al conglomerado del “marxismo occidental”, luego diremos porque nos interesa particularmente, pero antes, desatemos, sucintamente, los nudos de su argumentación.

El objetivo teórico-político consiste en comenzar a entrever las relaciones específicas que el proletariado constituye y práctica a partir de su lugar en la esfera de la producción y de su rol como productor. Se trata de arrimarse a un análisis concreto del proletariado a través, propone Lefort, de cuatro momentos: 1) describir la estructura económica en la que se inscribe la clase; 2) indagar todas las expresiones ideológicas de la clase; 3) estudiar el sentido de las diversas formas de resistencia y organización de la clase desde su aparición; 4) vislumbrar cómo se manifiestan en la vida cotidiana de los obreros sus capacidades para producir e inventar nuevas formas de organizar el poder. O sea: momentos sincrónicos, “objetivo” el primero, “subjetivo” el segundo; momento diacrónico, histórico, el tercero; y el último despunta como una condensación dialéctica de los anteriores y revela la intención primordial del texto lefortiano: resituar la *experiencia* cotidiana del proletariado. Allí, “las distinciones entre lo subjetivo y lo objetivo pierden su sentido” (Lefort, 1979: 84). La fenomenología de Merleau-Ponty pretendía horadar la rígida distinción entre un polo subjetivo y otro objetivo, que, entre otras cosas, impedía pensar la

irrupción singular de seres como el cuerpo o el lenguaje, tironeados por la subjetivación o la objetivación. El fenómeno de la “conciencia de clase” –el cómo de su producción– también escapaba a dicha dicotomía. Merleau-Ponty lo bosquejó hacia el final de la *Fenomenología de la percepción*, pero Lefort lo ubica en el centro de su preocupación. Se trata de la razón partisana del artículo: escudriñar la autonomía política del proletariado –por fuera y contra la “sustitución” leninista– recogiendo su experiencia singular.

Por otra parte, los cuatro puntos esbozados son casi un programa de investigación de un “Centro de Estudios Sociológicos”, y Lefort no se priva de citar investigaciones sociológicas producidas en Estados Unidos referidas a la relación específica entre el ámbito fabril y la vida social del obrero en general; no obstante, dichos estudios fragmentan a la clase y tienden a deslizarla hacia una categoría socio-profesional; en otras palabras, omiten la potencialidad *política* del proletariado. Es que la especificidad, el movimiento hacia lo concreto, debe conectarse con el lukácsiano –aunque Lefort no haya leído *Historia y conciencia de clase* para 1952– “punto de vista de la totalidad”. El proletariado no es un objeto de conocimiento, no sólo porque, fenomenológicamente, el postulado rebana la experiencia vivida sino también porque, políticamente, ir hacia lo concreto supone la incubación revolucionaria, la vivencia de lo universal en lo particular. Más adelante, Lefort considerará que se trataba de un “mesianismo proletario”, culto religioso al ídolo imaginado por Marx, incompatible con la efectiva *revolución democrática*; sin embargo, interesa el gesto de procurar captar la diversidad de la *experiencia proletaria*, aunque sea para conectarla con el punto sublime de la historia, para deponer tanto la instancia objetiva –la clase es un reflejo de las relaciones de producción– como la instancia subjetiva –la clase es elección y acción–. Ni reflejo ni elección: experiencia.

En este sentido, a pesar de la relación insinuada con algunos trabajos de la sociología norteamericana, el vínculo fuerte –por otra parte, explícitamente reconocido por *Socialisme ou barbarie*, tanto que constituye la medula de su apuesta política– se da con la tradición consejista y el obrerismo que clama por la centralidad política de la fábrica. Así, frente a la mediación de los partidos obreros, se postula una vuelta a la fábrica, en cuanto centro neurálgico

del poder obrero y origen de su mayor invención: los consejos. El corazón de *Socialisme ou barbarie* es este movimiento hacia la experiencia proletaria, acaso persiguiendo cierta “pureza” tras décadas de contaminación suscitada por la primacía de las organizaciones representativas: sindicatos, partidos e incluso un “Estado obrero”. El programa de la revista, expresado en el artículo lefortiano, se orienta hacia la recolección de “testimonios obreros” a fin de estudiar su situación concreta y sus potencialidades revolucionarias. Ni Lefort ni Castoriadis –animadores principales de la revista y el grupo– se “establecieron” en una usina fabril, aunque *Socialisme ou barbarie* contaba con algunos militantes obreros y, como cualquier grupo de izquierda, buscaba desesperadamente sumar más; pero, como dijimos, la proclamada autonomía obrera obligaba a resituar la “experiencia vivida” del proletariado más allá de las configuraciones ideológicas de las burocracias partidarias y las ensoñaciones intelectuales. Casi veinte años antes, motivada por una inquietud similar, Simone Weil ingresó en una fábrica Renault en el “banlieue” parisino.

*La condición obrera* (1951) es el notable testimonio escrito de dicha experiencia, realizada a mediados de los años 30, cuando la industrialización stalinista y las ilusiones del Frente Popular estaban en su apogeo. Weil narra una experiencia contrastante respecto al imaginario marxista del proletariado; critica la racionalidad instrumental de las izquierdas y la pretensión de hacer del obrero –aplastado por un trabajo servil y embrutecedor– el depositario de la emancipación humana, sin ninguna reflexión acerca de las causas de la libertad y de la opresión social. Los trabajos de Simone Weil están inmersos en la crítica radical del stalinismo y del progresismo socialdemócrata, apuesta político-intelectual minoritaria, que puede pensarse como antecedente de *Socialisme ou barbarie*; de hecho, Boris Souvarine –compañero y amigo de Weil, animador de grupos y revistas en los que participaba nuestra autora– escribió en Francia, en los años 30, la primer crítica rigurosa del stalinismo gobernante a partir de una biografía de Stalin (Souvarine, 1985): *Socialisme ou barbarie* continuó esta tradición, siempre inscrita en una relación compleja y ambigua con el trotskismo. Sin embargo, Weil fue más allá del horizonte de la izquierda revolucionaria: indagar la experiencia proletaria exigía quitarse las anteojeras del marxismo, que siempre atisbaba detrás

del rostro fatigado del obrero la luz de la revolución. Esta operación de deslinde es uno de los mayores hallazgos de la crítica weiliana al régimen fabril, que no pueden deducirse de su giro religioso, sino, antes bien, de su efectiva *experiencia* junto al proletariado. La imposibilidad misma de cumplir el deseo de proletarizarse despierta una reflexión acerca de la opresión social sin las garantías de una filosofía de la historia proletaria.

Lefort, cuya obra prescinde de los trabajos de Simone Weil, nunca logró realizar dicha operación; por el contrario, mantuvo amarradas la “experiencia proletaria” y la filosofía de Marx, luego las abandonó o las mudó en “experiencia democrática”. La recuperación de ciertos escritos de Weil en relación a Lefort revela dos cosas: por un lado hilvana un vínculo complejo entre experiencia y marxismo –en sentido lato: pensamiento o cultura de izquierda–, cuyo punto más álgido es el desmonte de la filosofía proletaria de Marx vía el ahondamiento, cada vez más lacerante (en el extremo: la colectivización forzada como ruta hacia el socialismo), en la experiencia proletaria. Lefort advierte el problema, pero omite plantear la contradicción. Por el otro lado, la omisión remite al interés principal de nuestro autor: contrastar la experiencia proletaria con los polos subjetivistas y objetivistas del marxismo. El segundo reenvía a la ortodoxia soviética, engelsiana, y su crítica no presenta demasiados problemas intelectuales –aunque sí políticos, debido a la fuerza irradiante del comunismo, quien reclama para sí esa “ciencia objetiva”. La primera, en cambio, llama la atención de Lefort porque irrumpió un defensor original de la misma: Jean Paul Sartre. Así, podemos argüir que la inscripción de la noción de “experiencia proletaria” transita un camino intermedio entre la radicalidad weiliana y el proto-comunismo sartreano. Retomemos, entonces, desde este enfoque, el cotejo con Sartre.

Sartre, en algún sentido como Weil aunque con conclusiones divergentes, observa que el proletariado está hundido molecularmente en la explotación, *écrasé* por la burguesía y el sistema de producción capitalista; por eso, requiere, para huir de la enajenación y constituirse en clase, de la mediación del partido comunista, quien emerge del seno del proletariado y deviene su representante (Sartre, 1965). El Partido es el sujeto que activa la negatividad del proletariado, la *praxis* que transforma la *exis* existencial de la clase obrera; para Sartre, si

acontece algo así como la experiencia del proletariado ésta sólo puede suceder dentro del Partido. En su “Réponse à Claude Lefort” (1965), quien había embestido contra el sartreano “Les communistes et la paix” (Lefort, 1953), el filósofo retoma el artículo lefortiano “L’expérience prolétarienne” a fin de disputar la noción misma de experiencia: “il ne saurait y avoir d’expérience, ni de lutte de classes si l’homme n’était pour l’homme immédiatement objet et sujet et si je ne trouvais tout l’Autre en moi” (Sartre, 1965: 22). Se trataba de movilizar las categorías ontológicas de *L’être et le néant* hacia el campo del debate marxista: la experiencia de mí mismo supone la objetivación a la que me somete el otro; soy, entonces, objeto y sujeto para mí conciencia (para-sí-para-otro). Sin embargo, el proletariado existe de modo singular: objetivado brutalmente por la burguesía, no podrá hallar su subjetividad si no es a través de un tercero, sujeto-objeto, que medie entre los polos. Aquello que Lukács pensó para el proletariado –sujeto-objeto de la historia– Sartre parece hipostasiarlo en el Partido de la clase obrera, sinónimo de acción, quien arranca al proletariado de su inercia. Sartre se mofa del obrerismo de Lefort, de su apuesta por una auto-constitución de la clase (recordemos que los comunistas siempre criticaron el obrerismo ultra-izquierdista, apelando al dictum leninista sobre “el infantilismo izquierdista”) y repone cierto “realismo” frente a la inclinación mesiánica del marxismo lefortiano; pero lo hace a costa de condicionar el vigor revolucionario al encuentro entre el Partido y la clase, deshistorizando la relación o situándola en un plano transcendental, cuya ecuación desemboca, paradójicamente –porque se hacía en nombre de la politización del intelectual–, en una aceptación despolitizante: la clase obrera incuba el porvenir de la humanidad; el Partido Comunista es su único representante político; por lo tanto, estar contra el Partido es estar contra la clase obrera, en suma, es ir contra el *hombre*. El silogismo se yergue sobre la subjetividad como campo de experiencia válido, que, en este caso, implica la conjunción Partido-clase en cuanto polo subjetivo de actividad revolucionaria. Las experiencias plurales y contradictorias del proletariado logran “agenciarse” en, y con, el Partido; solas, se pierden en la inercia molecular de la sociedad capitalista. Sartre, desde ya, modifica y complejiza su “ultra-bolchevismo” en la *Critique de la raison dialectique*, profundizando su acercamiento a la filosofía

dialéctica, que morigera su énfasis “subjetivista”.

Sin embargo, en los textos políticos que estamos considerando, la experiencia, para Sartre, remite a la conciencia, que se hace, a través de mil torniquetes, a sí misma. Ahora bien, desligar el campo de la experiencia proletaria de la noción de conciencia de clase, entendida como auto-constitución de sí a sí, pero también rechazar la remisión a una mediación trascendente en cuanto instancia necesaria de constitución autónoma de ese campo, es la medula de la apuesta lefortiana, que se trasluce, dramáticamente, en la polémica con Sartre. Indagar el campo de la experiencia proletaria, sin las garantías de la conciencia o el súper sujeto partidario como prendas de unión, inaugura el abismo incierto de la pluralidad. Lefort lo sabe y retrocede frente al precipicio apelando a la historia, o mejor, a la historicidad concreta de la clase. Así, la polémica con Sartre recorre someramente la tensión entre unidad y pluralidad, ya que se vuelca hacia el modo de suceder de la “filosofía proletaria de la historia”: la filosofía proletaria congela la experiencia o la encausa en un sentido unitario de la historia. Merleau-Ponty transitó una dificultad similar en su ensayo *Humanismo y terror*.

En efecto, unas cuantas páginas de *Humanismo y terror* están dedicadas a glosar e interpretar la teoría marxiana del proletariado; ésta es considerada el meollo de la doctrina, lo que impide confundir al régimen soviético con el fascismo (cualquier semejanza que pretenda establecerse a partir de ciertos rasgos comunes olvida lo esencial): la condición proletaria asegura un mínimo de humanismo y una promesa emancipatoria. Merleau-Ponty emplea indistintamente citas de Marx y de Lenin para definir la noción de proletariado; sin embargo, la inspiración filosófica fundamental parece provenir de Historia y conciencia de clase. La obra de Lukács (que luego, en *Las aventuras de la dialéctica*, será objeto de un detenido estudio) le presta a Merleau-Ponty su lenguaje filosófico, y así la razón marxista supera al hegelianismo porque se hunde en la *experiencia* histórica de un sujeto concreto que goza del punto de vista de la totalidad. En la noción de proletariado radica el origen de sentido de toda práctica política. Por eso el marxismo, que sitúa a este ser en el centro de su reflexión, se revela, parafraseando a Sartre, como la filosofía insuperable de nuestro tiempo.

Todo el esfuerzo de Merleau-Ponty se condensa en el intento de combinar su noción de acción con su noción de historia. Tal esfuerzo persiste a lo largo de su obra. Sin embargo, en este ensayo –mejor: en todo el período que va de 1945 a 1950, por lo menos– el anclaje que se pretende hallar recostándose en una filosofía proletaria de la historia se encuentra con una serie creciente de dificultades que no provienen de la articulación conceptual sino de la indagación de la práctica proletaria tal como debiera darse en la URSS. Decimos que no provienen de la articulación conceptual porque allí, al podarle a la teoría marxista el determinismo más o menos manifiesto que habitualmente la acompaña, el pensamiento merleau-pontyano abre un surco en torno a otro marxismo que nos animamos a llamar maquiaveliano. En este sentido, el concepto de proletariado, y la interpretación de la política leninista, quiere convivir con el contingencialismo de la acción. No obstante, la recurrente apelación al proletariado y el alisamiento de las diferencias entre Marx y la vida soviética, entendidos en la correlación entre teoría y práctica, obligan a nuestro filósofo a “probar” la hipótesis proletaria en el régimen soviético.

Los tropiezos y avatares de dicha peripecia abren una serie de interrogantes y la relación del ensayo con el marxismo, con su promesa filosófica de liberación universal, empieza a insinuar un quizás, una espera. El mismo Merleau-Ponty dirá que en esos años practicó una política de *attentisme marxiste* (Merleau-Ponty, 1955: 316), lo que parece cierto si focalizamos en el cierre de un párrafo que va oscilando entre las críticas a la política soviética y el rechazo de las explicaciones que hacen del stalinismo una contrarrevolución, para concluir: “la URSS no constituye el ascenso al pleno día de la historia del proletariado tal como Marx lo había definido. Lo será, se dice. Puede ser.” (Merleau-Ponty, 1980: 251) ¿Cómo interpretar ese “puede ser”? ¿Cómo un acto de fe en la metafísica de la historia? Aún no ocurrió la completa iluminación de la historia, pero el proletariado, a pesar del calvario soviético, todavía guarda la fuerza para acabar con las ironías, con las ambigüedades, y para reconciliar al hombre con el hombre. Quizás. Sin embargo, encontramos un matiz en esta aparente convicción marxista en las últimas páginas de la conclusión del ensayo. Allí se hace profesión de fe existencialista, en cuanto expresión



filosófica de un mundo dislocado, *out of joint*. Pero entonces: ¿qué hacer con Marx y el marxismo? Esta pregunta no puede responderse desde *Humanismo y terror*, debido no sólo a los continuos titubeos del filósofo, sino también al hiato que se produce en esa obra entre *lo político* y *lo histórico*. En un primer momento, Merleau-Ponty se define como marxista y hace suya la filosofía proletaria de la historia, aunque considera necesario agregarle una reflexión política sobre la acción que, lejos de debilitarla, la fortalecería. Ocurre que ese simple aderezo va a ir transformándose en un pensamiento acerca de lo político que comienza a horadar el propio “marxismo merleau-pontyano”. El ensayo trasluce los denodados esfuerzos de nuestro autor por hacer del marxismo un pensamiento de la contingencia y la ambigüedad, pero la insistencia en las habituales ideas de la razón histórica, de la misión histórica del proletariado, complejizan la cuestión y abren una brecha infranqueable. Es que en *Humanismo y terror* el concepto de historia, tan usado, no fue interrogado acabadamente. Probablemente sea este hecho lo que explica los vaivenes, las dudas, que atormentan al filósofo. En otras palabras, este ensayo merleau-pontyano se erige en la tensión entre un pensamiento político anclado en la contingencia y el conflicto y una noción de historia que por momentos quiere ser consecuente con esta definición de *lo político*, pero que demasiado habitualmente opta por una metafísica del sentido que cree poder orientar la *praxis* humana.

Las sucesivas y crecientes dudas minaron la “fe filosófica” en el proletariado, en su experiencia como el secreto de todas las experiencias, e impulsaron el consabido giro merleau-pontyano, cuyo testimonio político crepitante es, sin duda, *Las aventuras de la dialéctica*. En este sentido, la comparación con la trayectoria de Lefort –quien parece completar el camino, truncado por la muerte, iniciado por su maestro– se revela evidente. Sin embargo, en el caso de Lefort, la imbricación entre *experiencia* y *proletariado* –y su posterior desamarre– cobija otra intensidad o una vehemencia marxista inhallable en Merleau-Ponty, por eso debemos insistir sobre su especificidad.

En efecto, el rasgo saliente, desde el punto de vista de la teoría política, del “período marxista” de Lefort yace en su intento de trocar el término “conciencia de clase” por “experiencia proletaria”.

El primero remite a una unidad englobante, atravesada por la dicotomía entre el cuerpo-objeto –intereses económicos, alienación, reformismo– y el sujeto-conciencia –partido revolucionario–, que socava, en nombre de la Historia, la historicidad concreta de la clase. Por el contrario, el segundo, ausculta la apertura del ser-social, el enraizamiento en la multiplicidad: el campo de la experiencia no puede ser el de la conciencia-soberana. Era el meollo de la discusión filosófico-política entre Sartre y Merleau-Ponty, en la que tercia Lefort, aportando una cosmovisión marxista ligada a la interrogación. Bucear en la “experiencia vivida” del proletariado implica abandonar el marxismo, en cuanto pensamiento de “sobrevuelo”, para decirlo merleau-pontyanamente; o sea: la metafísica materialista, que reponía una ontología del objeto, pero también, la alternativa opuesta, sartreana. Porque el campo de la experiencia proletaria –como el *cuerpo* y el *lenguaje* en la fenomenología de Merleau-Ponty– rechaza la conciencia-negación, pura acción, que aparece de manera reactiva, fulgurantemente, como el “rayo en el Sinaí”. Ahora bien, “la búsqueda del proletariado” –como la lukácsiana “búsqueda del burgués”– circunscriben las “discusiones marxistas” de Lefort, y otorgan el marco, frente a las derivas filosóficas de Merleau-Ponty, de su reflexión. Encastrar la rica pluralidad de la experiencia social con una clase determinada –diversidad de lo concreto, para decirlo con Marx– es un desafío mayor. Y las dificultades no tardan en aparecer. Lefort no deja de oscilar entre la objetividad de la producción capitalista, que delimita el ser-objetivo de la clase, y la subjetivación que suscita la práctica de la producción, capaz de ampliarse a la producción de autonomía y proyectar otra sociedad. A ese vaivén, Lefort lo bautiza como “experiencia proletaria”, pero, en última instancia, el privilegio de la producción, por encima de la diversidad de lo social, se debe al rol crucial del proletariado en la transformación social, que surge menos de la experiencia que de la filosofía marxista de la historia. Finalmente, esa oscilación crujió y Lefort debió optar: ¿experiencia o proletariado?

No obstante, cabe destacar cómo el marxista Claude Lefort logra recuperar la noción de *experiencia* –contra los polos objetivos y subjetivos de la filosofía contemporánea– para rastrear una “puesta en forma” de las relaciones sociales (en este caso, sesgado hacia un grupo

social determinado), que permite entrever su posterior develamiento del sentido profundo de la democracia. En otras palabras: la experiencia es una *experiencia de lo político*.

#### **4 Cuerpos: del proletariado a la democracia**

Los tropiezos insinuados en el merleau-pontyano *Humanismo y terror* no fueron ajenos a Lefort (1978), aunque éste transitó su periplo de desprendimiento de la “ilusión marxista” en el interior de los debates de *Socialisme ou barbarie*, quien hizo del derrotero soviético la piedra de toque para recrear la cuestión de *lo político*. En este sentido, en primer lugar, nos gustaría enfocar el pasaje lefortiano de una “experiencia proletaria” a una “experiencia democrática” desde una serie de textos dedicados a la revolución húngara de 1956; el primero al calor de los acontecimientos y desde una óptica marxista-revolucionaria, y los otros con motivo de cumplirse veinte años de los sucesos, en el contexto del combate anti-totalitario y en pleno esplendor de la contraposición teórico-política entre democracia y totalitarismo. Los textos sucesivos acerca de un mismo acontecimiento nos permitirán destacar la permanencia de una “fenomenología política de la experiencia” sin necesidad de ocultar la significativa mutación del proletariado a la democracia o el *idus* de la ruptura con el marxismo. En segundo lugar, daremos cuenta de la lectura lefortiana de Maquiavelo en cuanto vector de lo *democrático-político*. Ambos momentos –Hungría y Maquiavelo– disimiles (aunque simultáneos: Lefort comienza la lectura del florentino a mediados de los 50), como apuntamos en la introducción, revelan la particular sensibilidad lefortiana para transformar los humeantes eventos contemporáneos y las “obras de pensamiento” en insumos para la reflexión política y, por el revés, en una exigencia teórica de cara a lo que acontece; en suma, se trata hundir el pensar en la *experiencia de lo político*.

La revolución húngara, precisemos, ocurrió entre el 23 y el 2 de noviembre de 1956 y supuso un levantamiento masivo contra los pilares del régimen comunista –el partido único, la planificación centralizada y el dominio de Moscú. No entraremos en los detalles históricos, sólo retengamos que, desde el punto de vista de la teoría política, el pueblo insurrecto se auto-organizó en

Consejos revolucionarios –los obreros, quienes acaudillaron la revuelta, organizaron sus propios Consejos de la producción– y, sin renegar del socialismo (no se planteó una restauración de la propiedad privada), se reclamó primero, y luego se esbozó una articulación institucional afín, el pleno ejercicio de las libertades públicas: asociación, reunión, expresión, autonomía del derecho respecto a la autoridad política. El poder estatal comunista, que en el comienzo buscó orientar los sucesos en un sentido reformista (Fejtő, 1966), fue barrido por el pueblo en armas, quien enfrentó la invasión soviética. La escena causó un impacto notable, sacudió certezas, y, en el caso de Lefort, acompañó su recorrido intelectual.

“L’insurrection hongroise” (1981)<sup>3</sup> elabora una perspectiva tras la derrota de la insurrección en el contexto de las preocupaciones de *Socialisme ou barbarie*: combate contra la burocracia comunista y búsqueda de la autonomía obrera. Hungría 1956 los sintetizaba y por eso ganó la atención privilegiada del grupo y de Lefort en particular. En efecto: la revolución húngara sólo es inteligible dentro del universo que fomenta la dominación totalitaria. El totalitarismo, al arrollar cualquier posibilidad de autonomía social o individual, ilumina, por carencia, la solidaridad entre la libertad política y la igualdad social. Ya no es factible la eficaz operación ideológica por la cual se clama por la libertad cuando en realidad se busca garantizar la libertad burguesa. Suprimido el liberalismo, la libertad se desprende de su carácter fetichista. Por eso, bajo el totalitarismo se torna nodal el problema de la fundación de la libertad; fundación que incluye la radical abolición de la explotación. La experiencia de la dominación hace que la clase obrera incorpore la problemática de la libertad política. No obstante, lo que define la vigorosidad y madurez del movimiento de los consejos es la reivindicación del control de la producción, debido a que, y es la cuestión crucial para Lefort, sólo modificando la relación tiránica entre directores y ejecutantes, y no meramente cambiando la propiedad jurídica de los medios de producción, es posible transformar las relaciones de producción y “sociabilizar” a la sociedad. Pero tal

<sup>3</sup>Publicado originalmente en el N° 20 (diciembre 1956) de *Socialisme ou barbarie* y luego retomado sucesivamente en Lefort Claude (1971) *Éléments d’une critique de la bureaucratie*, Paris, Droz y (1981) *L’invention démocratique*, Paris, Fayard. Como se observa, el texto desaparece y aparece (la segunda edición de *Éléments...*, en 1979, lo eliminó) de acuerdo a la sensibilidad lefortiana frente a la coyuntura política.

gesto no se aparta, por el contrario, de lo medular: los consejos se proponen como otro poder de significación universal; es decir, que su modo autónomo de organización bosqueja una suerte de República de los consejos: *otra forma* de Gobierno. Los obreros húngaros plasman un peculiar modo de vivir en común, que impacta de lleno en el sistema totalitario, en el carácter propiamente “político” del totalitarismo: el Partido único con una ideología omnicomprendiva que oculta cualquier división social. El proletariado reclama elecciones libres, libertad de expresión, y, principalmente, la libertad de organizarse.

Se trata, entonces, de una revolución anti-totalitaria, que, por el revés, arroja luz sobre la imbricación entre democracia y socialismo. Los consejos pretenden autogobernarse. Rechazan, sobre todo, la dominación: las directivas del Partido, las exigencias del plan económico. Critican la jerarquía. Pero esa búsqueda de conformación de un espacio igualitario de no-dominación y autogobierno incluye en sus pliegos, y tenía que incluirlo porque eran trabajadores explotados los que se auto organizaban, una regulación democrática de la producción. Es como si pidieran que las libertades públicas se extendieran al terreno de las relaciones de producción. Y esa extensión porta el nombre de *socialismo*.

Ahora bien, al cumplirse dos décadas del acontecimiento húngaro, y unido de la contraposición entre revolución democrática y dominación totalitaria, Lefort escruta nuevamente el hecho en tres ensayos<sup>4</sup>. Los textos plasman rápidamente una primera conclusión: la revolución húngara delineó una forma de sociedad democrática radical. Lefort destaca la imbricación entre los rasgos antiburocráticos y anticapitalistas de la insurrección y la puesta en escena del pluralismo y la división como condiciones fundantes de la libertad. La revolución desmontó la idea de un buen poder que reconcilie a toda la sociedad. Y este último aspecto es el que se destaca en estos textos. Si el intelectual marxista de los 50 hacía hincapié en el control obrero de la producción, el teórico-político de los años 70 señala la desconfianza de los insurrectos respecto al poder comunista, que “garantizaba” una existencia sin conflictos –orgánica: el pueblo-uno–, recostada

<sup>4</sup>Lefort, Claude (2007): “Hongrie 1956. Un rélateur historique” y “La première révolution antitotalitaire”, en *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, Belin, Paris, y (1981): “L’autre révolution” en *L’invention démocratique*, Paris, Fayard.

en la indistinción entre Estado y sociedad y en la Historia como garante explicativo o sentido cristalizado que tornaba ociosa la tarea de interpretar la realidad. Las acciones del pueblo húngaro minaron las certezas totalitarias del poder comunista –los obreros levantándose contra el “Estado obrero”– y, en este sentido, la revolución húngara debe colocarse dentro de la constelación de la revolución democrática: incertidumbre, heterogeneidad, invención y poder descorporizado. En rigor, la revolución húngara no sólo demuestra la naturaleza de la contraposición entre democracia y totalitarismo, sino que perfila las acciones de transformación en las sociedades modernas *tout court*. Como en “La insurrección húngara”, en estos ensayos, Lefort vuelve a ponderar el alcance universal de la revolución magiar.

Dos aspectos colorean la dimensión universalizante del acontecimiento, más allá de su enraizamiento específico en las contradicciones de las sociedades soviéticas: por un lado la crítica, implícita pero vigorosa, a la noción clásica de revolución como punto sublime de la historia, que prometía acabar con los conflictos que desgarran a la sociedad produciendo una reconciliación global. La insurrección húngara abrió una brecha para que se cuele otra noción de revolución: heterogénea, plural, sin contradicciones fundamentales, sin principio ni fin; y, por el revés de la trama, desidentificó a la revolución del totalitarismo –correlato pergeñado por la crítica liberal, que Lefort impugna (1981: 125) – y logró anudarla a la democracia. Por el otro lado, la revolución húngara ensayó una crítica democrática radical a toda forma de oligarquización del poder. Lefort encomia los rasgos anticapitalistas y antiburocráticos y los empalma con la preocupación de los insurrectos por definir derechos, no por un afán formalista, sino para establecer los alcances autónomos de cada campo de actividad. Pero además, el espíritu democrático que impulsó las acciones permitió imaginar una sociedad sustentada en diversos principios de autoridad. La ponderación de la federalización del poder, de un principio de autoridad diverso y descentralizado, acerca a Lefort al planteo arendtiano; sin embargo, pareciera ser que el significado republicano de la revolución húngara sólo cobra pleno sentido si comprendemos la institución del espacio público como una democratización radical de las relaciones sociales.

En un arco que se extiende por dos décadas, Lefort despliega un análisis fenomenológico del acontecimiento revolucionario húngaro

que entrelaza la experiencia proletaria y la democrática. No hay mesianismo proletario, sino el desbrozo de una práctica política singular anclada en la experiencia crucial de la auto-constitución del poder; los húngaros vivieron ese momento medular, y fugaz, y se animaron a bosquejar instituciones capaces de alojar el semblante insigne de *lo político*. Lefort no deja de destacarlo y lo contrasta con el reformismo de las elites políticas, que explica, por otra parte, la preferencia de la “primavera de Praga” frente a la revolución húngara en el campo del proclamado “euro-comunismo” de fines de los años 70. Es que la revolución húngara hilvana el “momento marxista” y el “momento democrático”, o, para apelar al imaginario: ilumina al pueblo desplegando una política democrática radical. Por supuesto, el marxista va a destacar el combate por el socialismo contra la burocracia comunista y el pensador democrático hará hincapié en la heterogeneidad y la división del pueblo frente al *Uno* del totalitarismo; no obstante –y no soslayamos la ruptura lefortiana con la ideología marxista– hallamos una comunión en el intento de volver audible, contra las lógicas de la representación política, una experiencia inmanente de *lo político* que funda la ley –la libertad pública– apelando a la racionalidad del pueblo, en un maquiaveliano “gobierno popular”.

Las sucesivas miradas sobre la revolución húngara revelan las relaciones con Marx y Maquiavelo –y entre ellos, según el derrotero de nuestro autor– y su lugar medular respecto a la *experiencia de lo político*. En efecto, Lefort consideraba que la obra de Marx había irradiado una crítica decisiva a la idea de una sociedad reconciliada, consensual, propia del idealismo liberal y de la lógica del intercambio mercantil. Pero, a partir del último Merleau-Ponty y de Maquiavelo, se le volvía evidente que la noción del proletariado como sujeto de la historia venía a suturar el carácter constitutivo de la división social, que Marx, paradójicamente, había puesto en primer plano. El proletariado era el nombre de un deseo: el deseo de una buena sociedad. Por tanto, si se sometía a crítica el deseo racionalista de construcción de una sociedad reconciliada, autoconsciente, plenamente libre, post-ideológica, la idea de una *experiencia* proletaria, la vivencia proletaria de la revolución, se

evaporaba<sup>5</sup>. Se sabe el lugar central que ocupó Maquiavelo en el conjunto de nociones que permitieron a Lefort zafarse de la atracción que ejercía la síntesis marxista de la revolución: la irreductibilidad del conflicto, la persistencia de la división social, la contingencia de todo orden humano, en suma: *la existencia de lo político como dimensión simbólica de lo social*. No obstante, vale destacar que los primeros trazos de lectura y escritura surgieron hacia finales de los años cincuenta, cuando un Lefort, aún marxista, comienza a visitar la obra del florentino; esos primeros artículos “marxistas” y “maquiavelianos” (Lefort, 1978) marcan, sin embargo, algunos de los rasgos cruciales desplegados en su posterior *opus magnum*. Digamos, entonces, dos palabras acerca de la sagaz hermenéutica lefortiana (Lefort, 1972), ya que ésta ventilará otra forma de *experimentar lo político*.

Para Maquiavelo, según Lefort, no existe la naturaleza humana. Es decir, no es posible definir al hombre a partir de un conjunto de atributos que configurarían un orden del Ser. La teoría política maquiaveliana no se apoya en ninguna antropología –ni negativa, ni positiva–; en consecuencia, será inencontrable *el régimen político* conforme a la *substancia* del hombre, porque sencillamente no hay tal. De esto se deriva que tampoco habrá un régimen de acuerdo con la naturaleza. La noción misma de naturaleza es refutada aquí con los atributos que le fueron dados por la tradición filosófica: armonía, concordia, estabilidad, eternidad, etc. Con la crítica a la idea de naturaleza humana se arroja por la borda toda la serie de conceptos que la circunscribían en una noción inteligible. Maquiavelo camina en la dirección contraria: la “esencia” humana se define por el *deseo*, que es múltiple, cambiante, sin objeto *a priori*, irreductible a cualquier positividad. Y esto es así porque el deseo se estructura a partir de relaciones sociales históricamente dadas; por eso es múltiple y cambiante, porque las relaciones sociales se atemperan bajo ese emblema. El ser humano es deseo y el deseo es social. Pero lo destacable no es meramente esto, sino, y sobre todo, que ese deseo

<sup>5</sup>De todas maneras, Lefort nunca se prestará al escándalo, protagonizado en los años 70 por los “nuevos filósofos”, de la abjuración. Estas estentóreas puestas en escena son el resultado de los que han creído ver en el marxismo una ciencia y en la obra de Marx un conjunto de fórmulas de aplicación universal. Por el contrario, Lefort siempre consideró problemático el discurso de la obra marxiana. Es decir, para nuestro autor Marx está dentro y fuera del marxismo. Ver, por ejemplo, Lefort, Claude (1980): *Un hombre que sobra. Reflexiones sobre el Archipiélago Gulag*, Barcelona, Tusquets, pp. 154-78.



está irremediablemente dividido. La sociedad está desgarrada por dos deseos antagónicos. La palabra “antagonismo”, aquí, no es azarosa. Ya que los dos deseos no son contrapuestos, no están enfrentados, términos que pueden inducir a creer en una situación momentánea. Por el contrario: el antagonismo da cuenta del carácter irreconciliable de la oposición que designa. No hay sutura posible: la división es insuperable. Y finalmente, esos dos deseos que estructuran el carácter dividido de toda formación social toman el muy reconocible nombre de clases. Para Lefort, Maquiavelo ilumina el sentido de la lucha de clases en la historia. Es la lucha de dos clases que llevan los nombres de “los Grandes” –los nobles, las oligarquías burguesas– y “el pueblo”. Este combate posee indisimulables ribetes económicos: la dominación social se suelda en la posesión de la riqueza. Y por el revés, la riqueza económica –su estilo de apropiación y distribución– explica el tipo de dominación que se yergue sobre el conjunto social. Por esta razón, por ejemplo, Maquiavelo señala que los nobles romanos preferían entregar su honor a sus riquezas, y que los conflictos alrededor de la ley agraria dan cuenta del singular derrotero de la República romana y también de su hundimiento. Lefort no duda en situar estos conflictos relatados por el florentino bajo el tópico de la lucha de clases. Es más, vamos a encontrar en este punto –el reconocimiento de la lucha de clases– una de las claves de su lectura: Maquiavelo, lejos de ser el teórico de la autonomía de la política, sería el primer propulsor, en la modernidad, del carácter indisoluble de lo político y lo económico.

Y sin embargo, “la lucha de clases no está fundada sobre una oposición de orden económico” (Lefort, 1988: 110). Entrever la realidad de la lucha de clases económica es nodal para concebir la constitutiva división de lo social, es decir, para no ceder a los cantos de sirena de la armonía y la unión social, que Maquiavelo claramente denuncia como la principal coartada ideológica de la clase dominante. Pero el aspecto económico no es el fundamento de la división, no instituye la división. La división es el producto simbólico de dos humores antagónicos: el de oprimir y el de no ser oprimido. El primero corresponde a los Grandes y se asocia con el *tener* y el segundo corresponde al pueblo y se proyecta en el deseo de *ser*. Esta definición hace universal la lucha de clases; ella no está contenida por ninguna determinación positiva. Los dos deseos enfrentados suponen sujetos socio-económicos muy precisos,

pero el efecto de esta lucha desborda lo económico y abre el campo de la política. Ese campo es el del Poder. Hijo simbólico de los dos deseos, se separa de ellos, transformándose en un tercero que hace visible la realidad material de la sociedad. Por lo tanto, la lucha de clases sólo es reconocible por la posición del Poder, y el Poder se engendra en la división social. *Lo político maquiaveliano* se sustenta, así, en un doble reconocimiento: por un lado, en la insuperable división de la sociedad, por el otro, en el carácter asimétrico de los dos humores enfrentados. El deseo del pueblo de *no ser dominado* reviste una superioridad que no tiene parangón, y sólo desde ese deseo –desde esa operación de negatividad–, y apoyándose en él, será factible instituir la libertad política, es decir, la ley.

De esta lógica política anclada en la división –la contingencia y el conflicto– se desprenden dos consecuencias. La primera es el rechazo a la imagen de una *buena sociedad*, reconciliada consigo misma, producto de su acuerdo con la naturaleza, o, más modernamente, como consecuencia de pactos mutuos entre actores que establecen la paz social. Maquiavelo denuncia en este imaginario un efecto ideológico que nace directamente de la clase dominante o que es elaborado por los intelectuales al servicio de ella, pero del que perfectamente puede participar el pueblo, y desde ya, el poder político, como fue el caso –tan caro para Maquiavelo– del líder de la república florentina, el gonfaloniero Soderini. La segunda supone en primer término la identificación de la fuente de poder que sostiene la dominación de la clase dominante, y esa fuente no es otra que la económica. Del tipo de división según la posesión de riquezas que se establezca en un conjunto social va a emerger una forma de Poder. En este sentido, Maquiavelo recomendará la Monarquía para las sociedades que soportan la existencia de poderes nobles, y la República en los casos donde existe una considerable igualdad social. Pero –y aquí se esclarece mejor la segunda consecuencia– el Poder político, el régimen, no es el producto de la dominación de la clase dominante, no es simple expresión de sus intereses. En suma, no es posible sintetizar el poder económico y el poder político. Sólo en la imaginación ideológica de los *Grandes* ocurre este hecho, y por eso Maquiavelo considera aparente la noción de una única fuente del poder que homogeneizaría al conjunto social. Por el contrario, es de la división social, como ya dijimos, desde

---

donde surge el Poder político. Lo político se afina en la división y no en la identificación.

El entrelazamiento de la economía, lo social y la política no sugiere su identificación, pero sí su indisociabilidad, que está regida por su división. Y no hay contradicción, porque la noción de división no apela a una mera heterogeneidad diferencial sino a la reversibilidad, a la mutua imbricación: a una división de la indivisión y a una indivisión de la división. Éste es el motor del conflicto entre una oligarquía que pretende apropiarse del Poder y excluir al pueblo, y el pueblo que, en su resistencia, en su deseo de *no ser dominado*, engendra la trascendencia de la Ley con el objetivo de sustraerse a la dominación desnuda. La dinámica conflictual se abastece del deseo de tornar indivisible la división, pasar del *dos* al *uno*, y del deseo que resiste al *Uno*. El índice de este irresistible movimiento vuelve constitutivamente inestable a todo régimen político. Ahora bien, como sabemos, el mantenimiento de la división sólo puede sustentarse en la constitución de otra división: la del Poder político y la sociedad. La doble división no se explica por una relación causa-efecto; por el contrario, ella anuncia la puesta en escena conjunta de lo político y lo social. Estamos en el terreno de lo simbólico, pero justamente sólo desde ese espacio podemos ver cómo se instituye la sociedad. Maquiavelo, entonces, no sería el teórico de la autonomía de la política como práctica específica, circunscripta dentro de un sistema social, sino el pensador de la institución de lo social como tal. Esa institución es *lo político* mismo, entendido como el orden simbólico que permite la estructuración de relaciones que dan *sentido* y galvanizan la sociedad.

Las discusiones marxistas, los sucesos de Hungría, la lectura de Maquiavelo, los atributos del cuerpo político proletario o democrático abrevan, como venimos sugiriendo, en una constelación, cuyo eje totalizador es la *experiencia* en cuanto punto de vista (en el sentido fenomenológico merleau-pontyano) que instaaura un campo de sensibilidades afines a *lo político*. Ahora bien, dicha dimensión ¿constituye una filosofía política o se trata de una experiencia de *lo político* que desborda cualquier configuración filosófico-política? En otras palabras: el recorrido realizado ¿repone la querrela entre la filosofía y la política?

## 5 Filosofía política y experiencia de lo político

La señalada querrela se dibuja, en primer término, a partir de dos polos antagónicos: a favor o contra la filosofía política. Así, por ejemplo, el propio Lefort no se privó, promediando los años 80, de convocar a la restauración de la filosofía política (Lefort, 1986: 17). El diagnóstico lefortiano sugería que el exitoso despliegue de la ciencia marxista había sepultado la interrogación filosófico-política. No obstante, el desarrollo y la consolidación casi simultánea del totalitarismo inauguró la ocasión de la restauración: la interrogación en espejo de la democracia y el totalitarismo es la llave contemporánea para restañar la *gnosis* de la filosofía política. Una década después, Jacques Rancière (1996) responde: la llamada restauración de la filosofía política no es más que un nuevo intento por reponer la tradición platónica que niega el escándalo político. Se trata de dos racionalidades: la racionalidad política del litigio democrático y la racionalidad filosófico-política que iguala *lo político* con el orden policial. La filosofía política suprime *lo político* porque niega la contingencia y el conflicto y afirma, por el contrario, la existencia de un fundamento (*arkhé*) que distribuye tareas, arregla los litigios y garantiza el ordenamiento jerárquico de las partes. Como se ve, estamos frente a una relación antagónica: el modelo consensual o el del desacuerdo político. Así, el retorno de la filosofía política no implica una vuelta de la política; acaso sea lo opuesto. Por eso, Miguel Abensour ensayó una distinción entre el retorno de la *filosofía* política –como ejercicio legítimo del pensar, hasta como *mainstream* académico– y el retorno de las *cuestiones* políticas –irrupciones del conflicto, invenciones de la acción pública– (Abensour, 2009). Sin embargo: ¿toda filosofía política es denunciabile como incautación de la potencia política? La política de los filósofos, ¿es siempre un conjuro antidemocrático, proscriptor de la igualdad? Abensour sugiere matizar: los trabajos de Lefort no pueden incluirse en la crítica al “restauracionismo” emprendida por Rancière; no obstante, la crítica, en líneas generales, es justa: “la filosofía política restaurada apenas parece impulsar su reflexión más allá de lo que los administradores del Estado pueden argumentar sobre la democracia y la ley” (Rancière, 1996: 5). Pero entonces, ¿es viable una filosofía política despojada de su complicidad con la tradición platónica y en

disputa con el relato filosófico-político oficial?

El artículo lefortiano ("La question de la démocratie), que se abre con un llamado a restaurar la filosofía política –apelando al clasicismo straussiano–, se cierra con una constatación, que soslaya el pensamiento contemporáneo: lo que le debe la filosofía a la *experiencia democrática* (Rancière, 1996: 31). Surcada por la incertidumbre, por el conflicto de opiniones, por el entrevero de los cuerpos, por el debate permanente entre lo legítimo y lo ilegítimo, la democracia cobija y alienta la vida filosófica. Contra el legado "post" de los "maestros de la sospecha", pero también contra la filosofía política (en Francia: oficialmente republicana), Lefort pretende religar a la filosofía con la experiencia democrática, conjunción que denota *lo político* mismo. Se trata de otra remisión a la *experiencia*, en este caso para reponer la "dignidad" filosófico-política de la democracia (elemento crucial del pensar lefortiano), cuya consagración no implica ninguna normativización del quehacer político. En efecto: enraizar la democracia en la experiencia desliga al pensar político de cualquier tentación normativa –filosófico-política o interpretativa, como reveló el libro sobre Maquiavelo–, abriendo hacia el acontecimiento, hacia el rasgo *salvaje* de la democracia.

La experiencia, que porta la crítica del pensamiento de sobrevuelo, anida en el acontecimiento (lo salvaje). La experiencia es apertura, despeje del ser. Y también: una sensibilidad histórica para pensar *lo político* (Rancière 1996: 12). Así, el trajinar de la experiencia supone una crítica y un trabajo del pensamiento: la relación de Lefort con Maquiavelo y su obra lo revela. Y Maquiavelo, nombra esa incomodidad entre la filosofía y la política, cuyo intrínquilis recoge Lefort para volcarlo en su reflexión democrática. ¿La invención democrática admite la filosofía política?

Por un lado, contra Arendt, quien consideraba que el traumático siglo XX había cortado el hilo de la tradición filosófico-política, y contra el paradigma foucaultiano de la gubernamentalidad, Lefort, casi straussianamente, defiende la vigencia de la filosofía política y la oposición entre política y dominación. Sin embargo, por el otro lado, el énfasis en la invención, en el rasgo inasible de la democracia, desborda cualquier contención y amenaza la pulcritud clásica de la filosofía política. Además, la histórica desconfianza de la filosofía

política respecto a la experiencia democrática, que Leo Strauss no deja de señalar a través de su crítica al credo liberal en la libre discusión, problematizan el ademán “restaurador” de Lefort. Por otra parte, Lefort sugiere que “Strauss es ciego a los efectos de la disociación del poder, de la ley y del conocimiento” (Lefort, 2007: 228). Ahora: ¿esa disociación, “la revolución democrática”, disloca, también, a la filosofía política? ¿Existe una “filosofía política de la democracia salvaje”? Abensour responde pergeñando una constelación alternativa, tan alejada de la herencia clásica de la filosofía política como del tríptico conformado por los “maestros de la sospecha” (que diluyen la política en la saga de la dominación), a la que bautiza con el nombre de filosofía política crítica (Abensour, 2009). Allí ubica a Lefort –junto a Arendt–, quienes realizaron una *crítica política* (no liberal) de la dominación totalitaria, y, impulsados por ella, forjaron una perspectiva filosófico-política atenta a las *cuestiones políticas*, aquí y ahora. Abensour tiente la posibilidad de la imbricación entre el “momento teórico” de la filosofía política y el “momento de la experiencia” de *lo político*, hilvando una frontera *crítica*, que reúne y opone, a la dominación totalitaria y a la revolución democrática. A esa frontera fueron insensibles tanto la filosofía política de raíz straussiana como, por ejemplo, las reflexiones foucaultianas acerca de la “gubernamentalidad” y la “biopolítica”.

En suma, la tensión entre la filosofía y la política –como dijimos, la íntima relación de Lefort con Maquiavelo (¿escritor político o filósofo?), lo atestigua– atraviesa el pensar de nuestro autor, quien oscila entre un llamado, más bien clásico, a la restauración de la filosofía política y una interrogación de la experiencia de *lo político*, cuyo rasgo crepitante es la *democracia salvaje*, inasible para cualquier perspectiva filosófico-conceptual. Así como el ahondamiento en la radicalidad de la experiencia (política) del proletariado –enseñanza húngara mediante– destronó a la filosofía proletaria de la historia, la experiencia de *lo político-democrático* –“momento maquiaveliano-lefortiano”– amenaza con deponer a la filosofía política. Sin embargo, Lefort no advirtió del todo la tensión, si Abensour quien propuso una alternativa, que se confunde con su propia apuesta intelectual.

Ahora bien, la tensión –filosofía política / experiencia de *lo político*– puede advertirse a condición de romper con el esquema evolutivo que sitúa el derrotero del pensar lefortiano a partir del pasaje entre

el marxismo inicial, olvidable, cuya nota saliente es el ocultamiento de *lo político*, y el posterior descubrimiento de la institución política de lo social, que respuntea, casi sin matices, bajo el paraguas de la filosofía política, a Maquiavelo, Tocqueville, el cotejo amistoso con Arendt y Strauss, junto a la “incertidumbre democrática” (Flynn, 2008). Se trata de un conjunto indiferenciado, que, al obliterar las tensiones internas de la obra, acaba socavando el elemento salvaje, libertario, del pensamiento lefortiano y ubica su aventura intelectual en las cómodas estanterías de la democracia liberal, que sólo se consultan para conjurar a los demonios populistas o revolucionarios, quienes esconden, inequívocamente, la serpiente totalitaria. Por el contrario, este trabajo, en la senda abierta por Miguel Abensour, procuró, a través de la noción de *experiencia*, ligar *lo político* a la *cuestión* de la emancipación. Porque consideramos crucial emplazar a Lefort en un horizonte de discusión –distinto al que se abre polemizando con la ética discursiva habermarsiana o con las aporías de la legitimidad democrática (Plot, 2008) – enraizado en los complejos legados libertarios –desde Etienne de la Boétie hasta Pierre Clastres–, que se anima a pensar la democracia como el semblante político de la emancipación humana, es decir: como *democracia salvaje*. En fin, nuestra lectura de las relaciones entre la *experiencia de lo político* y las filosofías marxianas o democráticas, a partir de los *efectos* que tuvieron para Lefort las discusiones marxistas, el vínculo con Merleau-Ponty, la insurrección húngara y la lectura total de Maquiavelo, buscó pergeñar una perspectiva teórico-política, que, sin verse obligada a renegar de las revoluciones modernas como “billete de entrada” a una ontología de la democracia, pretende religar y tensar el emblema filosófico-político de la *revolución democrática* con la *experiencia, carne de lo social*, en cuanto potencia capaz de suscitar una interrogación acerca de los sentidos de la vida en común.

### Referencias

Abensour, Miguel. (2009). *Pour une philosophie politique critique*, Paris: Sens & Tonka.

Alloa Emmanuel. (2009). *La resistencia de lo sensible. Merleau-Ponty*

*crítica de la transparencia*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Arendt, Hannah. (2004). *Sobre la revolución*, Madrid:Alianza.

Barbaras, Renaud. (1991). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*, Grenoble: Millon.

Barbaras, Renaud. (1998). *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Paris: Vrin.

Boschetti, Anna. (1990). *Sartre y "Les temps modernes"*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Castoriadis, Cornelius. (1979). *La experiencia del movimiento obrero Vol. 1. Cómo Luchar*, Barcelona: Tusquets.

Dastur François. (2008). "Merleau-Ponty et la pensée du dedans", en Saint-Aubert, Emmanuel (comp), *Merleau-Ponty, la nature ou le monde du silence*, Paris: Hermann.

Eiff Leonardo. (2014). *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*, Buenos Aires: UNGS.

Fejtő, François. (1966). *Budapest 1956*, Paris: Julliard.

Flyinn, Bernard. (2008). *Lefort y lo político*, Buenos Aires: Prometeo.

Furet, François. (1980). *Pensar la revolución francesa*, Barcelona: Petrel.

Garo, Isabelle. (2008). "Entre démocratie sauvage et barbarie marchande", en *La revue internationale des livres et des idées*, URL: [www.revuedeslivres.net/articles.php](http://www.revuedeslivres.net/articles.php)

Lefort, Claude. (1979). *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, Paris: Gallimard.

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

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

Lefort, Claude. (1980). *Un hombre que sobra. Reflexiones sobre el archipiélago Gulag*, Barcelona: Tusquets.

Lefort, Claude. (1986). *Essais sur le politique. XIX°-XX° siècle*, Paris: Seuil.

Lefort, Claude. (1988). *Las formas de la historia*, México: FCE.

Lefort, Claude. (1981). *L' invention démocratique*, Paris: Fayard.



- Lefort, Claude. (1999). *La complication. Retour sur le communisme*, Paris: Fayard.
- Lefort, Claude. (2007). *El arte de escribir y lo político*, Barcelona: Herder.
- Lefort, Claude. (2007). *Le temps présent. Ecrits 1945-2005*, Paris: Seuil.
- Lukács, Georg. (1969). *Historia y conciencia de clase*, Barcelona: Grijalbo.
- Marx, Karl. (1999). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires: CS ediciones.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1955). *Les aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1980). *Humanisme et terreur*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. (1964). *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, Maurice. (2001). *Parcours deux. 1952-1961*, Paris: Verdier.
- Molina, Esteban. (2007). "Prólogo", en Lefort, Claude, *El arte de escribir y lo político*, Barcelona: Herder.
- Plot, Martín. (2008). *La carne de lo social*, Buenos Aires: Prometeo.
- Poltier, Hughes. (2003). *Lefort y el descubrimiento de lo político*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Raflin, Marie-France. (2005). "Socialisme ou barbarie". *Du vrai communisme au à la radicalité*, Paris, Sciences Po, thèse Soutenue 26 novembre 2005, PDF.
- Rancière, Jacques. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Richir, Marc. (1982). "Le sens de la phénoménologie dans Le visible et l'invisible", *Esprit*, N° 6, junio, p. 124-45.
- Saint Aubert, Emmanuel. (2004). *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, Paris: Vrin.

- Sartre, Jean Paul. (1965). *Situations VI*, París: Gallimard.
- Sartre, Jean Paul. (1965). *Situations VII*, París: Gallimard.
- Sartre, Jean Paul. (1943). *L'être et le néant*, París: Gallimard.
- Sartre, Jean Paul. (1960). *Critique de la raison dialectique*, París: Gallimard.
- Souvarine, Boris. (1985). *Staline. Aperçu historique du bolchevisme*, París: Gérard Lebovici.
- Strauss, Leo. (1970). *¿Qué es la filosofía política?*, Madrid: Guadarrama.
- Tocqueville, Alexis. (1984). *La democracia en América*, Madrid: Alianza.
- Weil, Simone. (1951). *La condition ouvrière*, París:Gallimard.