

Lefort y la nueva ontología maquiaveliana

Lefort and the Machiavellian new ontology

AGUSTIN VOLCO*

Resumen: Lefort afirma hacia el final de su análisis de *El Príncipe* en *Le travail de l'œuvre Machiavel* que Maquiavelo “esboza una nueva ontología”. La primera intención del presente texto será interrogar esta noción, intentando poner de manifiesto su relevancia para la lectura que hace Lefort de Maquiavelo, y con ello, para el desarrollo de la comprensión lefortiana de la política moderna. La segunda será ensayar una respuesta al interrogante acerca de la falta de tematización explícita de una cuestión a todas luces relevante. Sugeriremos que, de acuerdo con Lefort, el desarrollo y la elaboración de esta noción sólo puede ser abordada de manera indirecta, y que la superficie privilegiada sobre la cual Lefort realiza este trabajo es la imagen del poder tal como se presenta en la obra de Maquiavelo; esto es, en la figura del príncipe en el libro homónimo, y en la imagen de la Roma republicana en los Discursos.

Palabras clave: Roma, príncipe, interrogación, apariencia, ser.

Abstract: Lefort states towards the end of his analysis of *The Prince* in *Le travail de l'œuvre Machiavel* that Machiavelli “outlines a new ontology”. The first intention of the present text will be to interrogate this notion, trying to highlight its relevance for Lefort’s reading of Machiavelli, and for the development of the lefortian understanding of modern politics. The second will be to try to answer the question about the lack of explicit thematization of this clearly relevant issue. We will suggest that, according to Lefort, the development and elaboration of this notion can only be approached indirectly, and that the privileged surface on which Lefort does this work is the image of power as it is presented in Machiavelli’s work; that is, in the figure of the prince in the homonymous book, and in the image of republican Rome in the Discourses.

Keywords: Rome, prince, interrogation, appearances, being.

Recibido: 27/12/2022. Aceptación provisional: 09/10/2023. Aceptación final: 08/01/2024.

* Universidad de Buenos Aires, avolco@sociales.uba.ar, profesor adjunto, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas, investigador adjunto. Sus principales áreas de interés son la Teoría Política moderna y contemporánea, con especial interés en el lugar de Maquiavelo en la formación del republicanismo moderno y su contraste con el republicanismo clásico. Ha publicado diversos artículos en revistas especializadas, entre ellos “¿Maquiavelo republicano?” (*Anales de Historia de la filosofía*, 2020) y “Maquiavelo lector de la *Ciropedia*” (*Praxis filosófica*, 2019).

1. Introducción

Hacia el final del análisis de *El Príncipe* que realiza en su *Le travail de l'œuvre Machiavel*, Lefort afirma que Maquiavelo “esboza una nueva ontología” (Lefort, 1986b, 425).¹ Esta fórmula sorprende en alguna medida al lector. Por un lado, se trata de un asunto de evidente relevancia: es la expresión con la que Lefort condensa el sentido de la célebre «ruptura con los órdenes de los otros» que el propio Maquiavelo declara al comienzo del capítulo XV de *El Príncipe*. Por otro lado, sin embargo, se trata de una expresión que el autor no usó antes ni vuelve a usar en el texto, es decir, no vuelve sobre el tema de manera explícita ni lo trata analíticamente.

La primera intención del presente texto será interrogar esta noción, poniendo de manifiesto en primer lugar su importancia para la lectura que hace Lefort de Maquiavelo, y en segundo lugar, para el desarrollo de toda la obra lefortiana². La fórmula con la que Lefort describe la ruptura maquiaveliana, argumentaremos, pone a su vez en el centro de la comprensión de su obra la relación entre la filosofía y la política; y por ello, la posibilidad y las condiciones en las que es posible, en la modernidad, el ejercicio de la filosofía política.

1 Traducción propia.

2 Como señala G. Labelle, se trata de un problema prácticamente ignorado en los comentarios sobre la obra de Lefort: «ningún intérprete ha buscado poner en evidencia, de manera sistemática, la significación política de esta ontología». Traducción nuestra. El texto del propio Labelle, que comienza a andar ese camino, enfoca su interés en el impacto en la obra lefortiana en general, más que en su génesis en el trabajo sobre Maquiavelo (Labelle, 2003, 25). A su vez, entre los trabajos dedicados a la lectura lefortiana de Maquiavelo no encontramos un tratamiento sistemático de la cuestión (Bignotto, 2013; Eiff, 2013; Flynn, 2005; Manent, 1993; Ménessier, 2017; Molina, 2000; Poltier, 1998). En algunos de los autores el tema directamente no es abordado. Entre quienes lo hacen, aún elípticamente, podemos mencionar a Bignotto, quien refiere en su texto la cuestión de la “ontología”, pero curiosamente, la refiere no al texto sobre Maquiavelo, sino a una entrevista con Pierre Manent (*Le temps présent: écrits 1945-2005*) en la que Manent propone el término “ontología del movimiento”. Lefort afirma explícitamente que no desea hacer propio el término y luego responde que la sociedad democrática es aquella que acepta estar en movimiento, pero sin referencias a la cuestión de la ontología. A su vez, Bignotto establece una conexión entre este desarrollo de Lefort y la “fenomenología de Merleau-Ponty”, cuando el propio Lefort señala que la indagación en torno a la ontología suponía una revisión crítica de los desarrollos previos en torno a la fenomenología de la percepción. “nosotros mismos señalábamos que Merleau-Ponty había retomado sus antiguos análisis sobre el otro, la cosa, la palabra, no tanto para rectificar como para disipar la ambigüedad con la que los cargaba la investigación psicológica, reconducirlos a su fundamento ontológico, y conquistar, en la prolongación de las críticas que había dirigido al pensamiento reflexivo, a la dialéctica y a la fenomenología, el poder de romper con todas las formas de la filosofía de la conciencia”. Lefort, C. (1978b), *Sur une colonne absente. Écrits autour de Merleau-Ponty*, París: Éditions Gallimard. Por su parte, Ménessier trata sobre Maquiavelo y sobre la cuestión de la ontología en la obra lefortiana, pero no conecta ambas cuestiones. Asimismo, refiere a la “fenomenología de Merleau-Ponty” como influencia clave en el desarrollo de su obra. Nosotros queremos insistir, en contraste, con la importancia que tienen las investigaciones finales de Merleau-Ponty, orientadas a la elaboración de una ontología, y que suponen una revisión crítica de la fenomenología previa. Tanto en la referencia coincidente al “esbozo de una nueva ontología” como a la referencia en el final de “La question de la démocratie” al pasaje de un pensamiento del cuerpo a un pensamiento de la carne, consideramos, se pone de manifiesto la importancia del Merleau-Ponty de las indagaciones ontológicas de “Lo visible y lo invisible” mucho más que su fenomenología de la percepción. En suma, nos interesará restituir en este texto la relevancia del diálogo filosófico entre Lefort y Merleau-Ponty en torno a la elaboración de una nueva ontología para la comprensión de su Maquiavelo. (Merleau-Ponty & Lefort, 2010).

Esta conexión entre el trabajo lefortiano sobre la obra de Maquiavelo y el resto de su obra no ha sido puesta de relieve suficientemente, consideramos, en la obra crítica sobre Lefort. Se trata de dos focos de interés de su obra que han sido tratados por la literatura crítica como si se tratara de dos dimensiones de la interrogación lefortiana que no guardan relación entre sí, o al menos, que no guardan una relación significativa para la comprensión de su obra. Un objetivo del presente texto es el de comenzar a mostrar las conexiones entre la elaboración de la lectura lefortiana de Maquiavelo (y de los orígenes de la modernidad política) y su comprensión de la democracia y de lo político en su tiempo. Y para hacerlo, argumentaremos, es preciso reconstruir el modo en que Lefort lee a Maquiavelo como un autor cuya obra debe leerse en clave filosófico-política.

Esta falta de atención a la dimensión filosófica de la obra de Maquiavelo, que ha sido leído como un “pensador simplemente político” ha tenido un gran impacto en la lectura de Maquiavelo. Nosotros argumentaremos, con Lefort, que el aparente olvido maquiaveliano de la filosofía clásica no es un olvido de las preguntas fundamentales que la filosofía política clásica formula, sino una elaboración novedosa de las mismas, y que a esto se refiere Lefort con la expresión “nueva ontología”. La atención que los comentaristas han dado a las lecturas de *El Príncipe* y los Discursos presentes en *Le travail de l'œuvre*, consideramos, han sacado del foco una elaboración indirecta y menos explícita de esta dimensión filosófica de la obra maquiaveliana³.

En este sentido, este interés en la noción de “nueva ontología” nos permitirá introducirnos en el debate sobre la relación de Maquiavelo con la tradición filosófico política, y más en general, sobre el modo en que Maquiavelo (y también Lefort) deben ser considerados (o no) filósofos políticos, y sobre el modo en que es posible hacer filosofía política en la modernidad.

Nuestra hipótesis sostendrá que el Maquiavelo de Lefort es el ámbito interrogativo en el que se forjan varios de los conceptos centrales que servirán para la elaboración de una comprensión lefortiana de la filosofía política⁴ y que esta conexión resulta fundamental para comprender una y otra (y a su vez, la conexión entre lectura política y escritura política)⁵. A continuación, sugeriremos que, de acuerdo con Lefort, el desarrollo y la elaboración de esta

3 En ese punto, Lefort retoma la senda de Leo Strauss, con quien coincide en darle espesura filosófica a la obra maquiaveliana, aunque separándose de él en su interpretación del sentido de esta (nueva) filosofía política. Cfr. (Lefort, 1992d; Strauss, 1958).

4 Es cierto que Lefort rehúye en *Le travail de l'œuvre* (Lefort, 1986c) a la expresión “filosofía política”, y en “philosophe?” (Lefort, 1992b) nos da motivos de esta reticencia (centralmente, su disconformidad con la parcelización del saber en disciplinas con límites preestablecidos). Sin embargo, cuando en el comienzo de “La question de la démocratie” (Lefort, 1986a) afirma que se propone “incitar una restauración de la filosofía política” que define como un esfuerzo por “romper con las creencias dogmáticas” y “desprenderse de las ideologías dominantes y rivales para descifrar (...) las condiciones de un devenir de la libertad”, consideramos que inscribe este esfuerzo en continuidad con su lectura de Maquiavelo, y no en ruptura con ella. Si en “La question de la démocratie” llama filosofía política al esfuerzo por “liberarse de la servidumbre de las creencias colectivas” y “conquistar la libertad de pensar la libertad en sociedad”, consideramos que más allá de las diferencias con las que se nombra, su lectura de Maquiavelo está orientada en esa misma dirección. Cfr. al respecto la nota 16.

5 Como argumentaremos hacia el final, los límites entre el Lefort lector y el lector escritor son mucho más difusos de lo que la noción clásica de autor y lector parecen sugerir.

noción solo puede realizarse de manera indirecta.⁶ Y finalmente, que la superficie privilegiada sobre la cual Lefort realiza este trabajo es la imagen del poder tal como se presenta en la obra de Maquiavelo; esto es, en la figura del príncipe en el libro homónimo, y en la imagen de la Roma republicana en los Discursos.

2. “Nueva ontología”

Ahora bien, ¿cuál es el problema que se designa con esta expresión? Lefort afirma que

Maquiavelo no opone otra descripción a la descripción aristotélica de la tiranía. Más bien la hace suya, en la medida en que le parece que se relaciona con una experiencia típica de la política. Pero la funda en otros principios, esboza una nueva ontología. (...) Si la diversidad de situaciones debe ser pensada en sí misma, y no confrontada con una esencia que las denunciaría todas como efectos de una desnaturalización, es porque la sociedad está, en principio, abierta al acontecimiento.⁷

Lo primero que podemos registrar es que aquello que está en juego en este pasaje es la representación del poder. Y junto con ello, algo mucho más fundamental: una comprensión de la representación que no reposa en una esencia. Es decir, aquello que resulta transformado por Maquiavelo no es simplemente un cierto saber acerca del poder, sino *la estructura de la relación entre saber y poder, entre discurso político y poder político*. No se trata entonces de la enunciación de una nueva verdad de la política que sustituiría a las anteriores por inadecuadas,⁸ sino de un desplazamiento del registro del discurso: el saber no se presenta ya como el ejercicio de reconducir aquello que aparece a una esencia que nos revelaría la verdad de aquellas apariencias, sino la interrogación de las apariencias en tanto que apariencias. La operación de pensamiento que realiza Maquiavelo, afirma Lefort,

6 Este tratamiento indirecto de la cuestión se conecta con el diálogo intelectual que Lefort entabla a lo largo de esos años con Merleau-Ponty, y con el itinerario filosófico que éste lleva adelante, especialmente, en el tránsito desde la Fenomenología de la percepción a *Lo visible y lo invisible*. Estos temas no será objeto de tratamiento explícito en el presente trabajo, pero tiene siempre presente el trasfondo de esa discusión, y aspira a iluminar, a partir del análisis de la lectura lefortiana de Maquiavelo algunos rasgos de la conexión entre los itinerarios intelectuales de Lefort y Merleau-Ponty. Los dos textos más relevantes para reconstruir este diálogo son (Lefort, 1978) y la edición de (Merleau-Ponty, 1964), a cargo del propio Lefort. Cfr. asimismo (Lefort, 1992a, 354, 1994, 161–2, 2007, 366–7) y sobre el tema (Chauí, 2018; Flynn, 2005; Paredes, 2022; Ramos, 2021).

7 (Lefort, 1986b, 425). Lefort usa exactamente la misma fórmula (“esquisse une nouvelle ontologie”) para hablar de otro autor, Merleau Ponty (Lefort, 2007, p. 344). Esta coincidencia, así como las referencias que el propio Merleau-Ponty hace al Maquiavelo de Lefort en las notas de *Lo visible y lo invisible* (que es donde MP se embarca en la elaboración de esta « nueva ontología ») dan cuenta del diálogo filosófico en curso entre ambos autores (Merleau-Ponty & Lefort, 2010, p. 167).

8 Puede resultar extraña esta afirmación a la luz del célebre llamado a “ir tras la verdad efectiva de la cosa antes que a su imaginación” (Machiavelli, 2006, 215 traducción nuestra), sin embargo, esta *verità de la cosa* no es enunciada con precisión en ningún lugar de la obra maquiaveliana, y nos reenvía una y otra vez a su carácter constitutivamente imaginario. Cfr., por ejemplo, (Lefort, 1986b, 402) «*la oposición entre verdad efectiva e imaginación, novedosa en la letra, no es tal en su espíritu (...) Tal vez no sea conveniente confiar en las palabras, un poco estruendosas, que abren la segunda parte de la obra, e imaginar que la verdad, hábilmente velada hasta entonces, va a aparecer finalmente en su desnudez*». Cfr. al respecto también (Volco, 2016).

no pretende entonces reconducir las apariencias al ser, sino que «investiga el parecer en la certeza de que el príncipe solo existe para los demás, de que su ser está en el exterior (...) Su crítica se despliega en el sólo orden de las apariencias» (Lefort, 1986b, 408). Conocer lo que es en la vida política no supone conectar lo efímero, confuso y cambiante —aquello que acontece en el orden de la experiencia—, con un orden de las esencias en el que reposaría una verdad y una certeza eternas, sino interrogar las apariencias en su articulación con las apariencias mismas.

La obra maquiaveliana no se mide, de acuerdo con Lefort, con el orden intemporal de las esencias, sino con el orden de la temporalidad. La ruptura con «los órdenes de los otros», con la filosofía (política) clásica, supone una ruptura fundamental en la relación entre la *cuestión del Estado* y la *cuestión del ser*. Contra toda una tradición de lectura que desestima la relevancia de esta dimensión filosófica en la obra maquiaveliana, Lefort la pone en el centro de su interpretación de Maquiavelo.

Mientras que en la filosofía clásica la cuestión que trata de las condiciones de posibilidad del estado es reconducida a la que trata sobre la esencia, ambas son ahora abandonadas. En efecto, descifrar y encontrar un sentido a esta cuestión es propio de un pensamiento que hace la prueba del Ser en el tiempo en que comienza la relación política, puesto que ningún fundamento sostiene todavía a ésta. (Lefort, 1986b, 426)

Maquiavelo no se propone entonces sustituir una enseñanza política por otra nueva, la propia, sino hacer del pensamiento político el vehículo de una interrogación que establece con su objeto —el poder— una relación novedosa: «el ser —debemos entender— no se deja aprehender más que frente a lo que adviene, en la articulación de las apariencias, en el movimiento que les impide fijarse y en la puesta en juego, incesante, de lo adquirido»; por eso «la obra maquiaveliana se constituye en la crítica de lo que aparece.» (Lefort, 1986b, 426)

Ausencia de fundamento de la relación política, y ausencia de fundamento de los principios con los que hacer inteligible esa relación: en suma, apertura de la experiencia y del pensamiento a la indeterminación. Es esta la indicación crucial, consideramos, que la noción de nueva ontología introduce. Y es precisamente por su carácter indeterminado que su tratamiento no puede hacerse de manera explícita o analítica: no se trata de esclarecer de manera “clara y distinta” el sentido de un término, o de una serie de términos que guardan una cierta relación con las cosas políticas, sino de restituir la indeterminación que constituye a las cosas políticas mismas.

Este es el hilo dorado que conecta el Maquiavelo de Lefort con el proyecto de restauración de la filosofía política (Lefort, 1986a), y con la noción de régimen democrático como aquel en el que se disuelven los referentes de certidumbre⁹. Es precisamente en la búsqueda de dar cuenta de esta dimensión de incertidumbre de la experiencia de la vida política que la forma de la obra maquiaveliana (y en cierta medida, también la de la lefortiana) se despliega bajo una forma interrogativa. Es decir, buscando antes acoger la incertidumbre y ponerla

9 Mattei, 2019 y Sirczuk, 2015, subrayan acertadamente la conexión entre la teoría de la democracia lefortiana y la lectura maquiaveliana de la república romana como régimen que alberga la división y hace de los tumultos el origen de la libertad. Pero esta conexión sobre el registro político del discurso no se extiende hacia el tratamiento de problemas filosófico-políticos.

en el corazón del propio proyecto, que conjurarla o neutralizarla, ya sea apoyándose en los principios de la naturaleza o en aquellos sobrenaturales (como lo haría la religión revelada). En este sentido, Maquiavelo «sustituye al pretendido saber de la filosofía y la religión un no-saber, de tal manera que su análisis del poder parece por un momento suspendido en el vacío» (Lefort, 1986b, 400).

Como resulta evidente, este abordaje no provee una respuesta definitiva a la cuestión del ser, ni a la de la verdad del poder, sino que, en cierto modo, la desplaza hacia un nuevo registro: «Maquiavelo no enseña la verdad de la política, instituye una relación con la verdad. En cuanto a la verdad ella misma está en su esencia advenir en el *hic et nunc* de la acción, y por lo tanto, qué se sustrae siempre, en parte, a la representación» (Lefort, 1986b, 438). Esta comprensión de la representación como dimensión necesaria de la institución de la unidad del cuerpo político, y al mismo tiempo siempre incompleta, o imposible de ser fijada y estabilizada de forma definitiva, que Lefort detecta en su lectura de Maquiavelo será también central de su propia interrogación del régimen democrático. Cfr. Lefort (1986^a, 20), donde se insiste en la idea de que el espacio social «contiene una cuasi—representación de sí mismo en su constitución aristocrática, monárquica o despótica, democrática o totalitaria».

Como intentaremos mostrar, las dos experiencias privilegiadas sobre las que Maquiavelo despliega este trabajo de lectura y escritura son la imagen del príncipe (en el libro homónimo) y la imagen de Roma (en los Discursos). Es en esas imágenes que se juega la apariencia del poder, es decir, la realidad del poder. En este sentido, resulta legítimo decir que el trabajo sobre la imagen del poder *tal como aparece en la historia es él mismo el vehículo de una interrogación acerca del ser* (en tanto que se da a ver en las apariencias) y al mismo tiempo, que en ese trabajo de lectura e interrogación de la experiencia se despliega aquello que hay de central en la nueva ontología esbozada por Maquiavelo con mucha más precisión que si fuera elaborada analíticamente para alcanzar sus principios.

3. Experiencia, lectura y obra

Si lo que hemos dicho sobre el trabajo de interrogación de la obra, y su conexión con la noción de nueva ontología no es incorrecto, esta continuidad entre ciertos aspectos de la interrogación maquiaveliana sobre la política y la lefortiana no debería sorprendernos. Podemos señalar que en ambos casos se trata de un ejercicio de lectura de textos y simultáneamente de interrogación de una experiencia (la «larga experiencia de las cosas modernas y [la] continua lección de las antiguas» a la que refiere en la dedicatoria de *El Príncipe*). Maquiavelo lee a Tito Livio e interroga la experiencia política de Roma (así como las experiencias republicanas y principescas de su propio tiempo), Lefort lee a Maquiavelo e interroga la experiencia política de la modernidad. La sensibilidad respecto del vínculo entre lectura y experiencia, que no puede desatarse jamás constituye una de las claves para la interrogación de la obra¹⁰, y para la comprensión de la significación que esta interrogación posee *aquí y ahora*. Lo que aparece, aparece siempre portando un sentido. Leer, interpretar,

10 Es preciso subrayar la influencia de la reflexión merleau-pontyana en esta centralidad asignada a la interrogación. Tal como afirma Lefort, “es seguro que mi encuentro con Merleau-Ponty (...) ha sido decisivo para mí. Es él quien me ha hecho entender qué era interrogar”. (Lefort, 2007, p. 344) Traducción nuestra.

reinterpretar, ofrecer a otros a través de la escritura (y las lecturas que toda escritura porta en sí) nuevas representaciones y principios, es un trabajo sobre la materia imaginaria de la vida humana. Y recíprocamente, no hay texto que no refiera a un cúmulo de experiencias, y recíprocamente no hay experiencia que no se presente ya atravesada por la dimensión del sentido. Por eso, el trabajo de la interrogación no es el de asignar sentido a lo que es, sino trabajar sobre las significaciones que ya están allí. No hay algo así como una realidad bruta o una experiencia muda esperando a ser descubierta o develada; toda la vida humana está atravesada por la dimensión del sentido. El trabajo del autor se despliega siempre sobre un material ya significado.

¿Cuál es este material? Las representaciones e imágenes que dan vida a «los principios que gobiernan la opinión» (Lefort, 1986b, 399). Es en este registro que se encuentran experiencia y escritura; la continua lección de los antiguos y la larga experiencia del presente. Y es a estos focos de autoridad que Maquiavelo apuntará con su propio discurso, que buscará desenraizar. Lefort identifica dos focos de autoridad principales: los pseudosabios de Florencia y la sabiduría heredada, es decir, la tradición. Allí es donde se encuentra, en acto, una comprensión y una práctica del poder.¹¹ Frente a este saber heredado, Maquiavelo procede a una «lenta y metódica destrucción de la enseñanza política tradicional» (Lefort, 1986b, 399), que oscila permanentemente entre dos polos: la descomposición de la sabiduría heredada, y el ataque a los “pseudosabios de Florencia”, exponentes de la “mediocre tradición del empirismo político” (Lefort, 1986b, 399), que pretende hacer de la política un saber objetivo.

Maquiavelo, de acuerdo con Lefort, no opone a estas certezas una nueva certeza, sino que produce mediante la crítica un desbaratamiento de las imágenes fijas e inmutables que respaldan un conocimiento proveedor de certezas. Este discurso crítico del saber establecido (y de la experiencia de la vida en común que este saber legitima) no se propone simplemente demostrar su verdad por vía de la pura argumentación lógica o racional, sino «modificar el campo, trabajar esta experiencia hasta el punto de abrirla a lo que le era extraño» (Lefort, 1986b, 400). Al hacerlo, destruye las imágenes de un pensamiento que *priva al lector de la carga de pensar*, para «abrir paso a la palabra interrogativa» (Lefort, 1986b, 389).¹² Casi estaríamos tentados de decir que Lefort no habla aquí solo de Maquiavelo, sino que el lugar del interprete y del lector se confunden en el trabajo de interrogación sobre la obra (cfr. Lefort, 1986b, 308-309).

La sinuosidad del discurso, sus digresiones, su apoyarse en el saber tradicional para abandonarlo luego de modo repentino, no son desvíos, sino elementos consustanciales al despliegue de los argumentos.¹³ El abandono por momentos de la coherencia lógica, las con-

11 «Las ideas sólo se hacen operativas en función de una experiencia del sujeto que, ella misma, nunca es reducible al concepto» (Lefort, 1986b, 400)

12 «La palabra interrogativa vive del borrado del objeto y del aplazamiento del término» (Lefort, 1986b, 718).

13 En este aspecto la lectura de Lefort es profundamente deudora de la straussiana, «la única que vincula la cuestión del sentido del discurso maquiaveliano a la de la lectura para hacer emerger plenamente su mérito». (Lefort, 1986b, 259). Esta concordancia fundamental debe leerse, en Lefort, junto con una discordancia igualmente importante respecto de la relación entre interpretación, obra y autor: si para Strauss el autor —ciertos autores— tiene un control pleno sobre su obra y los sentidos que de ella se desprenden, Lefort rechaza la idea de un saber amo del autor (sea Maquiavelo o el intérprete) capaz de poner bajo su dominio plenamente la obra. Las significaciones y su relación con el mundo no admiten una posición de saber absoluto. Cfr. (Hilb, 2022; Strauss, 1958, 15-53)

tradiciones, los puntos de ruptura, los saltos que el autor da de una posición a otra, en suma, los ardidés de Maquiavelo no son un defecto del discurso: «los puntos de ruptura deciden tan categóricamente como las cosas dichas la verdad del discurso» (Lefort, 1986b, 389).

4. El príncipe virtuoso. Representación, imagen y apariencia

Como señalamos, una de las superficies fundamentales sobre la que Maquiavelo realiza esta operación es la imagen del buen príncipe. Sobre ella Maquiavelo elabora un doble trabajo: en primer lugar, corta el lazo que la une a su fundamento, y en segundo lugar, se resiste a reconducir su crítica de aquello que aparece en la escena política a una dimensión del ser. Si la superficie primera sobre la que se despliega el análisis maquiaveliano es el del modo en que el príncipe aparece frente a sus súbditos (y en especial, frente al pueblo), lo que Lefort detecta de novedoso en el proceder maquiaveliano es la negativa a reconducir el problema a un orden prescriptivo que ordenaría el conjunto de acontecimientos de acuerdo con un orden extrapolítico de valores (el más significativo entre ellos: una enseñanza acerca de las virtudes sostenida en un discurso religioso o filosófico).

Comprendemos en este punto la significación de la renuencia de Maquiavelo a establecer los principios sobre los que luego razonará:

Mientras que las cuestiones relativas al arte de gobernar fueron planteadas por sus predecesores desde un punto de vista bien definido, en referencia a verdades tradicionalmente reconocidas —ya sea que se basaran en la autoridad de la razón o de la religión—, las suyas parecen no requerir ningún presupuesto y más bien ordenar todo el movimiento del pensamiento. (Lefort, 1986b, 327)

Es en este sentido que el poder se asienta sobre un vacío: mediante la figura del príncipe una sociedad constitutivamente dividida encuentra su unidad, pero esta unidad no se asienta en ningún principio, en ningún fundamento, en ninguna razón. Es la capacidad del príncipe de sostener una relación mediada por su imagen con sus súbditos (y nada más que eso) lo que sostiene la unidad del estado¹⁴: «el príncipe no se afirma como tal, como sujeto político, más que sosteniendo la indeterminación que es constitutiva de lo real, más que midiéndose con una empresa cuyo sentido no está inscripto en las cosas, independientemente de él, sino que más bien pasa por él» (Lefort, 1986b, 435).

Este desplazamiento sugiere una salida de la moral tradicional mucho más radical de lo que puede parecer a primera vista. Maquiavelo no desbarata simplemente la idea del buen príncipe, desbarata más profundamente los términos en los que la distinción entre buen o mal príncipe es posible, y adquiere sentido. La crítica de la bondad del príncipe (manifiesta en el consejo de entrar en la crueldad cuando resulte necesario y en el señalamiento de la necesidad de regirse por el dominio de las apariencias), podría aún permanecer dentro del horizonte del pensamiento tradicional, si mantuviera una distinción entre un plano del ser

14 Cfr. El capítulo XVIII de *El Príncipe*: «A un príncipe no le es necesario poseer todas las cualidades citadas [piedad, fe, humanidad, integridad, religión] pero le es muy necesario aparentar poseerlas», y luego, «los hombres en general juzgan más con los ojos que con las manos». (Machiavelli, 2006, 239-241) Traducción propia.

y un plano de las apariencias (es decir, si se fundara en una distinción cierta entre bien y mal)¹⁵. Alterando entonces la relación entre ser y parecer, Maquiavelo «no pretende retornar desde la apariencia al ser; interroga las apariencias en la certeza de que el príncipe sólo existe para los demás, que su ser está en el exterior. Su crítica se despliega exclusivamente en el orden de las apariencias» (Lefort, 1986b, 408).

Se ha insistido suficientemente en la historia de las interpretaciones de Maquiavelo sobre el desplazamiento del centro de las preocupaciones del pensamiento desde el deber ser hacia el ser; ahora bien, aquello que Lefort pone de manifiesto en el proceder de Maquiavelo es algo de otro orden: se trata de un desplazamiento del ser hacia las apariencias. Esto es, la negativa de Maquiavelo de reconducir el orden de los fenómenos, aquello que aparece en el campo de lo político, a un orden del ser, en el que encontraría su verdad. Pero aquello que se encuentra implícito en este proceder de Maquiavelo es aún más significativo: al dar cuenta de los fenómenos políticos sólo ocupándose de aquello que aparece sugiere que los fenómenos políticos (y su sentido) solo se revelan en el orden de las apariencias. Ahora bien, esta insistencia en la necesidad de comenzar por los fenómenos, por lo que nos es dado inmediatamente no precipita a Maquiavelo, sostendrá Lefort, en un empirismo ramplón, pues el retorno a los fenómenos no es la constatación de la certeza de los hechos¹⁶:

La exigencia de una certidumbre científica y de una determinación de lo real se impone como lo que da sentido al discurso y, se revela a la vez suspendida de la verdad de un movimiento puramente crítico, ligado profundamente a la prueba de una incertidumbre relativa al fundamento del saber o a la de una indeterminación relativa al Ser mismo de lo político. (Lefort, 1986b, 367-368)

El abandono de la Naturaleza, de Dios o de la Razón no nos revela la verdad fáctica de lo político, sino que, por el contrario, nos pone en contacto con la *indeterminación del ser mismo de lo político*. Lo que se revela y se oculta en un mismo movimiento es que *no hay una transparencia en el origen que podría ser develada por el pensamiento*:

No hay aquí ningún positivismo del hecho que se sustituiría por un positivismo de la esencia. Pues el hecho, con tal de que sea tomado con todas sus ramificaciones, no encierra una significación, sino que *más bien* se desliza entre los sentidos, se convierte en el inductor de un no-sentido, de una indeterminación que, asumida por un sujeto, le abre el espacio propio del discurso de la política. Es en la crítica de lo que aparece, en la inversión de las apariencias [...] que se constituye la obra maquiaveliana. (Lefort, 1986b, 426)

Situarse en el plano de las apariencias e interrogar lo que aparece, abandonar el lugar del saber amo en el plano del pensamiento implica reconocer la convivencia del saber con su límite, y admitir este límite, ese no-saber, como condición del pensamiento.

15 Sobre este punto, cfr. el estudio de (Vissing, 1986), que explora el tema en la senda inaugurada por Lefort.

16 Como se afirma más adelante, «la verdad de la política no se deja reducir a los términos de un saber objetivo» (Lefort, 1986b, 444).

Para quien sólo considera lo que cae bajo los sentidos, el acontecimiento es misterioso; viene necesariamente de otra parte, se propaga desde un punto fuera del campo visible [...] Pero para quien sabe traspasar las apariencias y reconocer una lógica en la historia, el acontecimiento acarrea un sentido. (Lefort, 1986b, 595)

El contacto con los acontecimientos, entonces, no supone elevar al fenómeno a la categoría de ídolo, sacralizar lo que es como si portara en sí mismo de una verdad autoevidente. Por el contrario, este trabajo exige realizar sobre los fenómenos un esfuerzo de interpretación como única vía posible de acceso a su inteligibilidad. La heterogeneidad constitutiva de lo real ya no puede entonces ser considerada una degradación o un extravío de un orden divino, natural o racional. Lo que es se presenta como heterogéneo, como dividido, y esta división no es la falta o el defecto de lo existente, sino su modo de ser. La liberación del pensamiento de la diferencia entre esencia y apariencia supone que

no hay otra cosa en la historia sino lo que aparece, es decir, las acciones de los hombres y los acontecimientos en torno a los cuales se entrelazan [...] Pero lo que aparece lleva consigo un sentido, es desde el principio objeto de un lenguaje, puesto que siempre captamos en él relaciones, de tal suerte que lo que existe deja de ser ese hecho bruto y opaco que desafía al pensamiento. (Lefort, 1986b, 358)

La ruptura maquiaveliana es entonces, en la lectura de Lefort, ella misma una restauración de la posibilidad de llevar adelante un trabajo de interrogación acerca de lo político.¹⁷ Contra aquellas mistificaciones de la tradición, que oscurecen la interrogación de los fenómenos políticos al supeditar su comprensión a un orden extrapolítico que los jerarquizaría y los haría inteligibles, el Maquiavelo de Lefort se propone interrogar políticamente los asuntos políticos (Lefort, 1960). Y afirma que esta interrogación sostiene una sensibilidad hacia la indeterminación constitutiva de lo social, y hacia la división que le es inherente, que precisamente el conocimiento de la tradición y el de los “sabios de nuestro tiempo” que insisten en la prudencia, la moderación y en el “justo medio”, obturaría.

Es en este sentido que la lectura lefortiana de la cuestión de la división en Maquiavelo va mucho más allá de la división empírica entre humores, en la medida en que refiere, hemos intentado mostrar, a lo que podríamos llamar la división originaria de lo social y del discurso. La cuestión de la división, eje fundamental de la lectura lefortiana de los *Discorsi*, no se agota en el análisis célebre de la centralidad otorgada al conflicto entre grandes y pueblo para la institución de la libertad en Roma (Lefort, 1986b, 467-479; Machiavelli, 2001, 17-49). A través de la cuestión del conflicto y la división de humores, Lefort lee en Maquiavelo un hecho general de la vida política: «Encontré la división social en Maquiavelo, pero concebida como constitutiva de la sociedad política y, por tanto, imborrable» (Lefort, 2007, 853).

17 Trazamos aquí, como resulta claro, un paralelo con las primeras líneas de *La question de la démocratie*. Sobre el sentido de este propósito, y específicamente sobre la cuestión del carácter novedoso o conservador de esta restauración, volveremos en las conclusiones.

5. Roma

Al igual que en el examen de la cuestión del vínculo representativo entre príncipe y pueblo a partir de la imagen del príncipe, la imagen de Roma (y en particular de la Roma republicana) constituye el campo de representaciones sobre las que el texto maquiaveliano interviene de manera decisiva. Sin embargo, a diferencia de buena parte de la literatura establecida, Lefort procura llevar el examen de la división al campo de una interrogación sobre lo político. Esta no es ya solamente la división social que atraviesa a toda ciudad y que aparece bajo la forma de los tumultos, ni aún la división entre estados cuya hostilidad se realiza bajo las reglas de la guerra. La división que se presenta, en la obra maquiaveliana, también bajo una forma más radical:

Esta división no es la división empírica de los Estados [...] sino, fundando esta división, la división del ser mismo de lo político para cada sociedad, cuya reunión tiene lugar a la prueba de una alteridad radical, de la pura indeterminación del exterior, y de la exposición a la muerte. (Lefort, 1986b, 551)

Esta noción de una división no empírica nos sugiere el contacto ineluctable para cualquier cuerpo político con su límite: «la división bruta, estéril e ingobernable del ser de la Ciudad y su exterior, la alteridad última de lo *natural*» (Lefort, 1986b, 553). Es esta interrogación de la división, que pone el foco en las cuestiones específicas de la división de los tiempos (ligada a la querrela entre antiguos y modernos) y a la cuestión de la interpretación (que involucra la búsqueda del sentido entre la lectura –de Tito Livio, entre otros– y la experiencia –de la libertad romana) la que Maquiavelo abrirá en su tratamiento de “Roma”.

En los *Discorsi*, sostiene Lefort, el discurso Maquiaveliano “abandona su centro”, o su eje (la cuestión del poder), para asumir una perspectiva mucho más compleja que se desarrolla en varios registros. De hecho, la respuesta a la pregunta ¿qué es “Roma”?, aún cuando se realiza con la intención de imitarla, no es accesible de manera transparente e inmediata. Requiere de un libro como los *Discorsi*, es decir, de un trabajo sobre las imágenes y las representaciones que rigen las acciones de los hombres. En los *Discorsi*, el pensamiento político radicaliza la apuesta de El Príncipe. Si allí se producía una interrogación sobre el poder desde la perspectiva del príncipe que no se apoyaba sobre las garantías del saber tradicional acerca de la naturaleza, el poder, la autoridad y su legitimidad, aquí la perspectiva ya no es única (aparecen la del pueblo, la de los príncipes en principados y repúblicas, la de los capitanes, la de los líderes religiosos, etc.) y el “tema” ya no sirve de “superficie” o de “punto fijo” (el poder, o la conquista del poder) sino que los mismos temas se superponen bajo el punto de acumulación “Roma”. Maquiavelo explota la condensación de sentidos que se adhieren al nombre de Roma: ella es sucesivamente (y en ocasiones simultáneamente) República popular, República aristocrática, tiranía, destructora de experiencias republicanas, sede de un gobierno teocrático, la experiencia de una apertura de la historia (y a la historia), la aventura de la libertad, el ámbito de la más alta gloria mundana, una tradición venerable, la experiencia de la corrupción y decadencia (cfr. Sullivan, 1996).

A su vez, la elección de Roma como centro de la reflexión toca un aspecto central de la relación de la obra con el mundo: «haciendo de Roma el soporte de su reflexión [Maquia-

velo] alcanza con la imagen de la Antigüedad y de Roma en el corazón de las ilusiones políticas de su tiempo» (Lefort, 1986b, 466). El comienzo de los *Discorsi* apunta, precisamente, a quienes pretenden “imitar la grandeza de Roma”. Es esta opinión común entre los humanistas de la época (la deseabilidad de un “retorno” y una “imitación” que serían a la vez un “renacimiento”) la que es alcanzada por el discurso maquiaveliano.

No habría entonces, en los *Discorsi*, simplemente contraposición entre imitación e innovación, o encubrimiento de la innovación bajo la máscara de la imitación, sino un *uso* del principio de la imitación que *modifica radicalmente sus efectos*: imitación no sería ya copiar lo hecho en el pasado sino “retorno a los orígenes del pensamiento político”. Retorno no simplemente en un sentido cronológico, sino en el sentido de “remover” aquello que, al volverse doctrina o dogma, obstaculiza el acceso a los problemas políticos en tanto que problemas. En ese sentido Maquiavelo “toma” el principio de la opinión común favorable a la imitación de los antiguos para convertirlo en un punto de apoyo del trabajo de destrucción de la “Antigüedad”, es decir del estatuto de garante del conocimiento de que goza la gran tradición. Este movimiento de apertura del pensamiento y la acción a la indeterminación nos conduce a aquella experiencia que se encuentra en el origen mismo de esas doctrinas ahora “clásicas” (antes de que se volvieran “clásicas”): la percepción del problema político como problema político.

La imagen clásica de la ciudad libre en tanto que “bien ordenada” se revela entonces como la imagen de una experiencia de lo político que ocluye la libertad en varios planos: oprime la fuerza y la potencia del pueblo e impone una dominación social que produce impotencia; impide el surgimiento de una ley nacida del conflicto y favorable a la libertad; niega la apertura a la historia y a su indeterminación que sólo una dinámica social no regida por un principio de “buena sociedad” exterior a ella puede generar; y por último, impide al pensamiento “aventurarse” por tierras incógnitas (Machiavelli, 2001, 3), las de la indeterminación de su propio fundamento y su propia verdad. En ese sentido, las nociones clásicas de política, historia, filosofía y ley son transformadas radicalmente¹⁸. Éstas ya no son disciplinas claramente delimitadas y estabilizadas por una serie de verdades que nos permiten tanto distinguirlas unas de otras como alcanzar certidumbre respecto de la verdad de aquello que predicán. Contra todo este saber acumulado de la tradición, el Maquiavelo leído por Lefort busca inducir una apertura del campo del pensamiento y de la acción a una incertidumbre que les es constitutiva. Tal como el príncipe nuevo se revela más virtuoso y su poder más seguro que el del príncipe hereditario que reposa en la fortuna (es la secuencia que va del capítulo 2 al capítulo 6 de *El Príncipe*), también en el campo del saber encontramos en la figura del fundador una virtud de un orden mucho más alto que en la del reproductor y heredero del saber establecido.

18 Esta transformación no afecta solamente al sentido de cada una de estas disciplinas o campos de la acción, sino también, en otro registro, a la compartimentación misma entre diversas disciplinas (Lefort, 1986b: 41). Este argumento a su vez guarda cierta analogía con el presente en “Permanence du théologique-politique?”, acerca de la necesidad de interrogar el modo de institución de una distinción entre lo teológico y lo político, antes que asumir la existencia de estas esferas como dadas, para pensar simplemente el modo en que se relacionan entre sí (Lefort, 1986c). Cfr. también Lefort, 1986a.

6. Conclusión

El corazón de la innovación maquiaveliana (es decir, según Lefort, de la modernidad política como nuevo orden de sentido) se encuentra en ese esbozo de una “nueva ontología”, es allí, sostenemos, donde se designa el cambio de registro del pensamiento que en el que Maquiavelo se aventura (aquellos *nuovi ordini e modi* que asegura traer), y cuyo sentido e implicaciones Lefort se propone dilucidar. La relevancia de esta indagación sobre la noción de *nueva ontología*, entonces, no es simplemente la de ganar precisión conceptual sobre un término —usado poco frecuentemente en la obra lefortiana—, sino que nos permite poner de manifiesto varios aspectos centrales del trabajo de Lefort sobre la obra maquiaveliana, y a través de él sobre la gestación del itinerario intelectual del propio Lefort.

Esta indagación nos da así una vía de acceso a un aspecto relativamente descuidado del pensamiento de Lefort, que hace al corazón tanto de su comprensión de Maquiavelo como del desarrollo de su propia manera de pensar lo político. Califica la novedad de Maquiavelo, y con ella, el orden del pensamiento y de la acción al que da inicio, de una manera que no había sido explicitada antes. La lectura lefortiana de Maquiavelo, entonces, constituye un pasaje clave para la afirmación de un pensamiento político que está caracterizado por una singularidad irreductible a tanto a las certezas de la metafísica como a las del empirismo. Pero esta puesta en cuestión no afecta solamente el lugar del poder y del saber tal como se instituyen en un régimen político: este esfuerzo interrogativo se vuelca tanto hacia el mundo como hacia el intérprete. El lugar de quien interroga y busca pensar los asuntos políticos también se ve sometido al trabajo de la interrogación, y a la puesta en cuestión de los principios y los puntos de apoyo que sostienen su propio discurso. El intérprete no es quien ocupa (desde la ciencia, la religión o la filosofía) el lugar del saber, sino quien se interroga por lo que es y por su propia posición dentro de aquel orden, y quien en ese camino ve interrogada su propia identidad. Y a su vez, nos permite comprender que ese abandono no es una pérdida. El abandono de las referencias de certidumbre que Lefort identifica como el aspecto central del recorrido que Maquiavelo ofrece subrepticamente a sus lectores no es el arrojarse al sinsentido, no es vivir en el mundo de una “teología decapitada”, que al perder la dimensión de la trascendencia, pierde de manera definitiva la dimensión del sentido y de la normatividad. Por el contrario, aquello que instaura la obra de Lefort es un esfuerzo, que nunca puede concluirse, por descifrar y crear el sentido *en* el orden de la acción. Es decir, en contraposición a un pensamiento cuyo esfuerzo principal habría sido el de ponerse a salvo de la acción, de su incertidumbre, de su potencial disruptivo y destructivo, Lefort busca afirmar la capacidad del pensamiento de entrar en contacto con la dimensión inescrutable del acontecimiento y pensar *en* el acontecimiento, y no ya *contra* él.

En este sentido, aquella nueva ontología, abierta al acontecimiento, abre una senda que, sin ser metodológica, supone un modo de pensar lo político que es también novedoso, no tanto en el sentido de ser algo inédito, sino en el de ser sensible a la dimensión de la innovación, del advenimiento de lo inesperado en el mundo, y de la necesidad de poner esa dimensión de indeterminación en el corazón de la interrogación sobre los asuntos políticos. Esa dimensión del pensamiento, el “aventurarse en tierras no pisadas por nadie antes” es la que Lefort, en cierta medida, descubre, recupera y restaura leyendo a Maquiavelo. Ese rasgo

de la actividad del pensar no puede ser reducida a un código, a un dogma o a un método, ni puede ser esclarecida mediante un tratamiento analítico. En suma, no hay nada que nos pueda proveer garantías antes del contacto con la obra misma, antes del esfuerzo de pensar, antes de la aventura de actuar. Pero esto no supone, vale precisarlo, un abandono a un relativismo en el que cualquier afirmación vale lo mismo que cualquier otra: simplemente significa que los criterios con los que juzgar políticamente no pueden extraerse de ningún otro orden de los asuntos humanos. Se puede leer, escribir, interpretar, y establecer en aquel orden de sentidos distinciones políticas relevantes; se puede lanzar un nuevo sentido al mundo de sentidos. En suma: no perdemos la capacidad de juzgar, sólo se abandona la ilusión de que es posible hacerlo desde un punto arquimédico que nos permitiría alcanzar la transparencia de lo real.

Bibliografía

- Bignotto, N. (2013). Lefort and Machiavelli. En *Claude Lefort: Thinker of the political* (pp. 34-50). Palgrave Macmillan.
- Chauí, M. (2018). Lefort: O trabalho da obra de pensamento. *discurso*, 48(1), 7-27.
- Eiff, L. (2013). La historia y la irrupción política del conflicto. Merleau-ponty y el “momento maquiaveliano”. *Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y Ciencias Sociales*, 3, 55-73.
- Flynn, B. (2005). *The philosophy of Claude Lefort: Interpreting the political*. northwestern university press.
- Hilb, C. (2022). Leyendo a Claude Lefort: Tras el rastro de Leo Strauss. En *Abismos de la modernidad. Reflexiones en torno a Hannah Arendt, Claude Lefort y Leo Strauss*. Fondo de Cultura Económica Argentina.
- Labelle, G. (2003). Maurice Merleau-Ponty et la genèse de la philosophie politique de Claude Lefort. *Politique et sociétés*, 22(3), 9-44.
- Lefort, C. (1960). Machiavel jugé par la tradition classique. *European Journal of Sociology/ Archives Européennes de Sociologie*, 1(1), 159-169.
- Lefort, C. (1978). *Sur une colonne absente: Écrits autour de Merleau-Ponty*. Gallimard Paris.
- Lefort, C. (1986a). La question de la démocratie. En *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)* (pp. 17-32). Éditions du Seuil.
- Lefort, C. (1986c). *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Gallimard.
- Lefort, C. (1986d). Permanence du théologico-politique? En *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)* (pp. 275-329). Éditions du Seuil.
- Lefort, C. (1992a). *Ecrire: A l'épreuve du politique*. Calmann-Lévy.
- Lefort, C. (1992b). Philosophe? En *Ecrire: A l'épreuve du politique* (pp. 337-355). Calmann-Lévy.
- Lefort, C. (1992c). Réflexions sociologiques sur Machiavel et Marx: La politique et le «réel». En *Ecrire: A l'épreuve du politique* (pp. 169-194). Calmann-Lévy.
- Lefort, C. (1992d). Trois notes sur Leo Strauss. *Ecrire. À l'épreuve du politique*, 261-301.
- Lefort, C. (1994). *L'invention démocratique: Les limites de la domination totalitaire*. Fayard.

- Lefort, C. (2007). *Le temps présent. Écrits 1945-2005*. Belin.
- Machiavelli, N. (2001). *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*. Salerno.
- Machiavelli, N. (2006). *Il principe*. Salerno.
- Manent, P. (1993). Vers l'oeuvre et vers le monde. Le Machiavel de Claude Lefort. *La démocratie à l'oeuvre: Autour de Claude Lefort*. Paris: Éditions Esprit, 169-190.
- Mattei, E. (2019). *El conflicto y la institución: Claude Lefort, lector de Nicolás Maquiavelo*.
- Ménissier, T. (2017). Lefort lecteur de Machiavel: Le travail continué de l'oeuvre. *Revue Française d'Histoire des Idées Politiques*, 2, 9-32.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *Le visible et l'invisible: Suivi de notes de travail* (Vol. 36). Gallimard.
- Merleau-Ponty, M., & Lefort, C. (2010). *Lo Visible y lo invisible: Seguido de notas de trabajo*. Nueva Visión.
- Molina, E. (2000). Maquiavelo en la obra de Claude Lefort. *Metapolítica*, 4(13), 64-81.
- Paredes, D. (2022). Claude Lefort y la filosofía. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 1-18. <https://doi.org/dx.doi.org/10.6018/daimon.521141>
- Poltier, H. (1998). *Passion du politique: La pensée de Claude Lefort*. Labor et Fides.
- Ramos, S. de S. (2021). Claude Lefort e a herança merleau-pontiana. *Discurso: Revista do Departamento de Filosofia da USP*, 51(1), 71-82.
- Sirczuk, M. (2015). La lectura lefortiana de Maquiavelo. *Astrolabio: revista internacional de filosofía*, 112-120.
- Strauss, L. (1958). *Thoughts on Machiavelli*. University of Chicago Press.
- Sullivan, V. B. (1996). *Machiavelli's three Romes: Religion, human liberty, and politics reformed*. Northern Illinois University Press.
- Vissing, L. (1986). *Machiavel et la politique de l'apparence*. Presses Universitaires de France.
- Volco, A. (2016). Una revisión del realismo Maquiaveliano: El problema de las armas propias. *Foro Interno. Anuario de Teoría Política*, 16, 45-66.