

00462
7



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

División de Estudios de Posgrado

La dignidad de lo político
La contribución de Claude Lefort
a la filosofía política

T E S I S

Que para obtener el grado de:

MAESTRO EN CIENCIA POLITICA

Presenta:

SERGIO MAURICIO ORTIZ LEROUX



Asesor: ENRIQUE SERRANO GOMEZ

México, D. F.

Mayo de 2003

A



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Emma Rosa Leroux,
ejemplo de valentía, amor y estoicismo.*

*A Jaime Ortiz Robles,
ejemplo de honestidad, integridad y romanticismo.*

*A Moisés López Rosas,
In Memoriam
ejemplo de amistad, libertad y generosidad.
"Wish You Were Here"*

AGRADECIMIENTOS

Apelar a los sentimientos es mucho más difícil que apelar a la razón. Los sentimientos se amontonan, se contradicen, se traicionan. Nunca se dejan dominar por nada ni por nadie. Muchos amigos y colegas fueron cómplices en la planeación, elaboración y culminación de este trabajo de tesis. A todos ellos les agradezco infinitamente que hayan compartido conmigo esta aventura. Seguramente, olvidaré a algunos o, quizá, a muchos. A ellos les pido su comprensión y les ofrezco mi gratitud.

Nadie piensa solo. El trabajo del pensamiento nace del diálogo con los otros y se cultiva en un ambiente donde florecen la amistad, la honestidad, la lealtad y la generosidad. Deseo agradecer en un primer momento al doctor Enrique Serrano Gómez la confianza y el entusiasmo que tuvo para con este trabajo. Al mismo tiempo, quiero hacer un reconocimiento a los doctores que fungieron como sinodales del mismo: Julio Bracho, Nora Rabotnikof, José Fernández Santillán y Corina Yturbe.

Una vida sin amor es una vida condenada a la desolación. Quiero agradecer infinitamente a mi mujer: Katia Irina Ibarra Guerrero, por todos los momentos de felicidad, ilusión y esperanza que hemos compartido y compartiremos en el futuro. Gracias Katy, por ser como eres: libre, bella, poetisa. Y a mi mujercita, lo Libertad, con quien he descubierto el asombroso mundo de la ternura y la imaginación.

Sin la amistad, el trabajo intelectual está condenado al olvido o la autocomplacencia. Múltiples amigos acompañaron las alegrías y las tristezas que aderezaron esta investigación. Quiero agradecer, en primer lugar, a José Gómez Valle, por su mirada abierta, lúdica y transparente; a Moisés Pérez Vega, por su inquietud y generosidad contagiosas; a Iván García Sandoval, por su galopante inteligencia y fraternidad; a Jesús Morales Guzmán y Flor Juanico Cruz por su sed inagotable de preguntas sin respuesta; a Alfredo Echegollen, Ángel Sermeño y Roberto Sánchez, con quienes compartí, entre otros, esas maravillosas experiencias de la libertad llamadas *Metapolítica* y *La Brecha*; a Juan Luis H. González, porque impidió petrificar mi pensamiento al declamarme a Cortázar. Asimismo, quiero hacer un reconocimiento a Clemente Castañeda, Víctor Hugo Bernal, Edgar Ibarra, Adriana Paredes, José Luis Berlanga, Carlos Piña, Antonio Villa, Carlos Sánchez y Rodolfo Flores por su solidaridad incondicional. No puedo dejar de mencionar a Alejandra Altamirano Medina, con quien compartí muchos años de felicidad. Gracias, Ale. A Lucía Esther Leroux, por su calidez y solidaridad. A Jaime Eduardo, "el Pamo", y Jorge Gabriel, "el Coso", por todas las diferencias que nos unen. Y a Yolanda Hernández, con quien navegué en los avatares del inconsciente.

Finalmente, quiero agradecer al Centro de Estudios de Política Comparada, A.C.; a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales y la Escuela Nacional de Trabajo Social de la UNAM; y a la Universidad Iberoamericana, Plantel Santa Fe, la confianza y el respaldo institucional que me ofrecieron para la realización de esta investigación.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	1
1. REPENSAR LO POLÍTICO O EN DEFENSA DE LA LIBERTAD	12
1.1. Crisis de los saberes sobre lo político	19
a) <i>La ciencia y la sociología políticas</i>	21
b) <i>El marxismo</i>	33
1.2. Maquiavelo: Hacia una nuevo saber sobre lo político	47
2. LA INTERROGACIÓN DE LO POLÍTICO: EL DISPOSITIVO SIMBÓLICO DE LA DEMOCRACIA	63
2.1. La sociedad democrática: Con y contra Tocqueville	68
2.2. El vacío simbólico del poder	80
2.3. Los derechos del hombre como derechos políticos	92
3. EL SECUESTRO DE LO POLÍTICO: LA SOCIEDAD TOTALITARIA	106
3.1. La lógica del totalitarismo	115
3.2. El estalinismo o la fusión entre lo político y lo social	128
CONCLUSIONES	138
BIBLIOGRAFÍA	149

INTRODUCCIÓN

I

La esfera de lo político tiene una dignidad propia que no puede ser obviada. Recordar los méritos, las virtudes, la honestidad, la altura de miras o la autoridad de esa esfera no es solamente un simple juego de palabras, un pasatiempo propio de especialistas o una necesidad de espíritus con hambre o sed de reconocimiento público. Dignificar a lo político significa, por el contrario, volver a colocar el análisis de las *representaciones simbólicas*, es decir, la reflexión sobre la dimensión político-ideológica que un régimen traza de sí mismo, y con las cuales intenta dar sentido a su historia en perspectiva, en el lugar que por derecho le corresponde. La esfera de lo político goza de un estatuto particular que imposibilita cualquier reducción de sentido. Reducir esta esfera particular al campo de lo económico, lo jurídico o lo ético, es apostar por un saber político vaciado de contenido o, si se quiere, un saber sin sabiduría.

Todo vacío requiere ser llenado. En esta ocasión no será la excepción. Dignificar o sustanciar a lo político es volver a *pensar* sus fundamentos, es decir, volver a formular preguntas sin respuesta o utilidad inmediata. Dignificar a lo político, al mismo tiempo, es someter al pensamiento a la prueba radical del acontecimiento político o del fenómeno inédito y desconocido. Pensar, en pocas palabras, sin red.

Sin embargo, pocos hombres se han arriesgado a pensar los acontecimientos de su tiempo con el ánimo de reconciliarse, mas no resignarse, con su circunstancia. El arte de pensar se ha convertido en nuestros días en una pieza de

museo, en una reliquia antigua propia de arqueólogos que no se cotizan en el mercado. Su lugar ha sido ocupado, por ahora, por el creer o el conocer. El filósofo ha sido opacado por el creyente o el científico.

Claude Lefort pertenece a una rara especie política: la de los pensadores. En sus diferentes obras, el filósofo francés nacido en 1924 hace del pensamiento un motivo para reconciliarse —y de paso reconciliarnos— con los acontecimientos de su historia y biografía personales. Su obra filosófica es un esfuerzo intelectual permanente por pensar y repensar críticamente el acontecimiento que marcó a su tiempo y a su generación: el *totalitarismo*. Para Lefort, el totalitarismo no surge del vacío; no es fruto de seres malignos ni de mentes perversas o sádicas con complejos de inferioridad; tampoco es el resultado de un proceso de generación espontánea que guarda celosamente los secretos de su auto-reproducción; mucho menos es una forma velada que asume el Gran Capital o una casta burocrática para reafirmar su dominación sobre el proletariado; ni se diga que es la estampa fiel de la ira de los dioses ante los pecados de los hombres. El totalitarismo, por el contrario, es la experiencia sociopolítica que define al siglo XX. No existe, según Lefort, otro acontecimiento que haya puesto a prueba de manera más palpable el sentido de lo humano y de lo inhumano, de lo legítimo y de lo ilegítimo, de lo justo y de lo injusto, de lo verdadero y de lo falso, como el totalitarismo. Todo es posible en la sociedad totalitaria. Nada del más acá le resulta ajeno.

El peso de la experiencia totalitaria no paralizó la iniciativa de Lefort. Por el contrario, nuestra autor elabora, en respuesta a este acontecimiento político singular, una filosofía política *de* la libertad o, si se quiere, de la democracia como

negación del totalitarismo. Desde el binomio democracia / totalitarismo, Lefort construye una filosofía política que tiene como punto de partida una nueva teoría de *lo político*. En clave lefortiana, lo político no es un hecho, una cosa, un dato, una conducta o una superestructura que esté dada de una vez y para siempre, sino es, ante todo, un espacio simbólico al cual debemos arrancarle su significado. El significado de lo político en la sociedad moderna se le ha esfumado a la ciencia y la sociología políticas, que han reducido lo político a una teoría de las instituciones políticas, y al marxismo, que ha disuelto lo político en una filosofía de la historia y del sujeto de la historia cuya fuerza normativa ha acabado por determinar el sentido y las formas de la acción. Para Lefort, a contracorriente, lo político tiene un sentido *instituyente* que no puede agotarse en lo *instituido*.

Lefort encuentra en la obra Maquiavelo una veta muy fértil para repensar el sentido instituyente de lo político moderno. En la filosofía política del escritor y político florentino identifica un deseo o un amor a la libertad y un rechazo a la dominación, que no aparecen por ningún lado en la ciencia política y el marxismo, que reducen toda idea de libertad a un hecho positivo, empírico o a una ideología que encubre la práctica de la clase dominante. A diferencia de Marx, Maquiavelo reconoce la división social como constitutiva de la sociedad política y, por tanto, insuperable. Frente a la dialéctica de la necesidad, el escritor florentino antepondrá la contingencia de los deseos humanos en la sociedad política. A partir de esta contingencia, Maquiavelo desarrolla una nueva teoría de lo político que tiene como punto de partida una elaboración singular de la división entre sociedad civil y Estado, esto es, del modo como se constituye una sociedad política.

Desde la irreconciliable diferencia entre la sociedad civil y el Estado, entre lo político y lo social, Lefort elabora una teoría simbólica de la democracia y el totalitarismo. El auge del totalitarismo tanto en su vertiente fascista como en su variante comunista nos coloca, según Lefort, en la necesidad de volver a *interrogar* a lo político, en este caso a la democracia. Preguntar por la democracia implica elucidar los principios generadores de una forma de sociedad (Tocqueville) en virtud de los cuales ésta puede relacionarse consigo misma de una manera singular a través de sus divisiones. En la óptica que nos abre Lefort, la democracia no puede ser reducida a una forma de gobierno o de Estado o a un mecanismo o procedimiento para la toma de decisiones por parte de la mayoría de los ciudadanos, sino es, ante todo, una forma de sociedad, es decir, un tipo de constitución y un modo de vida o un estilo de existencia radicalmente opuestos a la sociedad totalitaria. Esta última forma de sociedad, según Lefort, se instituye a partir de la negación de los dispositivos simbólicos de la democracia, es decir, es el resultado de la inversión de sentido del régimen político que se construyó a partir de la distinción entre el polo del poder, el polo de la ley y el polo del saber, y de la aceptación de la división social, el conflicto y la heterogeneidad social. En el fondo, lo que se observa en el totalitarismo es una tentativa de apropiación, por parte del poder, de la ley y el conocimiento de los principios y fines últimos de la vida social. Es, en pocas palabras, lo que hemos denominado como el *secuestro* de lo político. Secuestro que encuentra en la figura del Partido al principal agente de la fusión entre el Estado y la sociedad civil, y la identificación entre el Pueblo, el Proletariado, el Estado y el *Egócrata*.

II

¿Por qué Lefort? Sin duda, toda elección implica una pérdida. En ningún caso, una elección va acompañada de la plena satisfacción de los intereses, deseos o aspiraciones de aquel o aquellos que se ven orillados a elegir. La plenitud es incompatible con la imperfección humana. Al preferir algo, se desecha o sacrifica mucho del mundo de la vida o de las ideas. Sin embargo, cualquier elección permite que el sujeto experimente en carne propia los síntomas de la libertad. Quien no tiene la posibilidad de elegir, de preferir alguna cosa, persona o idea sobre otra u otras, no puede someter a prueba su libertad subjetiva. Incluso, como ha dicho Savater, el acto de la seducción implica no solamente un tipo de elección estética sino también ética.

La capacidad de elección no nace del vacío ni es fruto de la naturaleza o la historia. Cuando llega el momento de elegir, el individuo debe sopesar su experiencia personal, sus valores, sus expectativas presentes y futuras, sus habilidades, sus aficiones y fobias. La elección, al mismo tiempo, puede ir precedida de la comparación, es decir, del reconocimiento de las semejanzas y diferencias de dos o más casos, objetos o personas con características similares.

En el caso que aquí nos ocupa, elegí visualizar a lo político moderno desde el mirador de la obra del filósofo francés Claude Lefort porque considero que su filosofía política ofrece diversas claves para profundizar y enriquecer teóricamente el concepto de lo político. La principal aportación de Claude Lefort a la filosofía política contemporánea radica en que consigue articular *filosóficamente* las categorías de democracia y totalitarismo. Para el filósofo

francés, la democracia adquiere su singularidad si se le contrasta con la experiencia totalitaria. De ahí que una teoría de la democracia moderna no pueda prescindir de una teoría sobre el totalitarismo. Ciertamente, hay otros autores como Hannah Arendt o Cornelius Castoriadis que también desarrollan teorías singulares e ilustrativas sobre el fenómeno totalitario. Sin embargo, ninguno de ellos consigue traducir el totalitarismo en experiencia democrática. En la obra lefortiana, la fuerza devastadora del totalitarismo no alcanza a destruir toda categoría de pensamiento, como ha señalado reiteradamente Hannah Arendt, sino obliga a emprender un camino árido en el que se van revelando las opacidades del totalitarismo como negaciones de los dispositivos simbólicos que distinguen a la democracia moderna. Lo anterior no significa que leamos la obra de Lefort sin prestar ninguna atención ni fijar la mirada en las ideas que Arendt, Castoriadis u otros autores desarrollaron sobre el binomio democracia / totalitarismo. Dichos pensadores forman parte, entre otros, de una tradición intelectual de Occidente que tiene como eje la desestatización de la política y su recuperación por parte de la sociedad civil. Empero, en esta ocasión no nos detendremos a estudiar detalladamente la relación intelectual de Claude Lefort con Arendt y/o Castoriadis ya que ello bien podría ser motivo de un estudio aparte. Por el momento, nos conformaremos con profundizar en la filosofía política lefortiana y, colateralmente, contrastar, matizar o profundizar algunas de sus ideas con las de otros pensadores de su tiempo y circunstancia.

De aquí se desprende otra peculiaridad de la presente investigación. Como bien han aprendido los novelistas, existen diversas estrategias para diseccionar un problema de investigación. Hay quienes prefieren ofrecer una visión de conjunto o

una suerte de mapamundi sobre la genealogía o el estado actual de un tema o un área de investigación. Para ellos, sólo podemos admirar la belleza del árbol si somos capaces de sorprendernos de la majestuosidad del bosque. Se trata de la estrategia extensiva. Otros optan por el camino inverso. En vez de preocuparse por ofrecer una visión panorámica sobre un tema de investigación, fijan su atención en un problema peculiar o en un autor representativo de la temática en cuestión. Para estos últimos, sólo podemos sorprendernos de la majestuosidad del bosque si somos capaces de admirar la belleza del árbol. Se trata de la estrategia intensiva. La primera, opta por la extensión a costa de la profundidad; la segunda, prefiere la profundidad a costa de la extensión. El camino es distinto pero la distancia entre el punto de salida y el imaginario punto de llegada es la misma. Tanto la extensión como la profundidad son infinitas, el corte lo efectúa arbitrariamente el investigador.

De las dos estrategias de investigación ilustradas anteriormente, elegí la segunda: no porque considerara que la primera fuera estéril, inútil o heurísticamente infértil, sino porque —como señalé anteriormente— toda elección implica un sacrificio inevitable. En consecuencia, en la presente investigación no ofreceré una visión de conjunto sobre el estado actual de la discusión teórico-filosófica sobre lo político, la democracia moderna o el totalitarismo. Ya existen diversos tratados que han llevado a cabo tal empresa con resultados más o menos afortunados. Más adelante mencionaré algunos de ellos. Sí haré, por el contrario, una reflexión teórica sobre lo político y su interrogación democrática y su secuestro totalitario tomando como plataforma de lanzamiento la

filosofía política de Lefort. Me concentraré, entonces, en sus principales obras para reflexionar sobre la singularidad de lo político moderno, sobre los dispositivos simbólicos que le son propios en la democracia y sobre el secuestro de este espacio en la sociedad totalitaria.

En el camino de reconstrucción del pensamiento lefortiano encontraré, seguramente, muchos pretextos para detenerme a dialogar con su tradición y con otras tradiciones del pensamiento político y democrático occidental, pero procuraré que estas estaciones no me desvíen del objetivo principal del trabajo: elaborar una teoría de lo político como crítica de la experiencia totalitaria o, dicho de otra manera, como invención permanente de democracia.

III

Esta clave de lectura no ha sido suficientemente divulgada y discutida en nuestra tradición académica e intelectual. En México y América Latina, especialmente en Brasil y Argentina, la discusión teórico-política sobre lo político y la democracia ha estado hegemonizada por las teorías institucionalistas (North, March, Olsen, etcétera), las teorías empíricas de la democracia o de las democracias en plural (Schumpeter, Sartori, Dahl, Lijphart, Lipset, Almond, Huntington, Przeworski, Linz, etcétera), por las teorías que recuperan la tradición clásica antigua o moderna (Bobbio, principalmente) y, en el terreno normativo, por los enfoques liberales (Rawls, Nozick, Walzer, Berlin, Popper, etcétera) y, en el mejor de los casos, deliberativos de la democracia (Habermas, Cohen, Arato, Bohman, etcétera). Claude Lefort puede ser calificado como un verdadero *outsider* de la

filosofía y ciencia política contemporáneas. En pocos círculos académicos e intelectuales de nuestro país se lee y discute su obra; sus libros y ensayos son difíciles de adquirir ya que en contadas ocasiones aparecen en los catálogos de las librerías o en los estantes de las bibliotecas de escuelas o facultades de ciencias sociales, ciencias políticas o humanidades; y uno de sus principales libros (*Le Travail de l'oeuvre. Maquavel*, París, Gallimard, 1972) no tiene hasta ahora ninguna traducción al español. Por fortuna, algunas revistas, como *Metapolítica*, le han dedicado una atención especial a sus ideas y trayectoria intelectual (véase el "Perfiles Filosófico-Políticos" dedicado a este autor en: *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre de 1997, pp. 577-629).

Este abandono o descuido no es fortuito. Responde, fundamentalmente, a una forma de visualizar a lo político y al poder que ha adquirido carta de naturalidad en nuestras latitudes y que ha eclipsado a otras teorías o disciplinas. Para las ciencias sociales y políticas, lo político es reducido a un simple hecho social, diferenciable empíricamente de otros hechos sociales (económicos, estéticos, jurídicos, religiosos, científicos, etcétera), y el poder es reducido a un conjunto de instituciones políticas, lo que comúnmente conocemos como Estado. De ahí que sólo lo empírico, lo positivo adquiera el estatuto de saber científico. Lo simbólico es olvidado y, en el mejor de los casos, considerado como algo secundario, derivado de la naturaleza empírica del poder.

Claude Lefort navega a contracorriente de estas visiones predominantes en las ciencias sociales y políticas. Para el filósofo francés, lo político no puede agotarse en lo instituido, sino tiene, sobre todo, un carácter instituyente, y el poder, más allá de sus atributos empíricos, es una instancia o un lugar sujeto a la

representación que de él se hacen los individuos o grupos que lo soportan. A partir de rescatar esta dimensión simbólica de lo político y el poder, Lefort elabora una teoría de la democracia como antítesis del totalitarismo. Esa es su principal aportación a la filosofía política contemporánea.

IV

Para llevar a buen puerto esta investigación, he dividido el presente trabajo en tres capítulos, con sus respectivos sub-capítulos, que —si bien pueden ser leídos de manera independiente— forman en su conjunto una unidad. En el primer capítulo, estudiaré la teoría de lo político de Claude Lefort a partir de su crítica a los saberes positivistas sobre lo político, en particular la ciencia política y el marxismo de Marx, y su recuperación del pensamiento político de Maquiavelo. En el segundo capítulo, analizaré los dispositivos simbólicos de la sociedad democrática que son revelados a la hora de interrogar el sentido de lo político moderno. Para ello, revisaré en un primer momento las similitudes y diferencias que existen entre la teoría democrática de Tocqueville y la de Lefort. Con y contra Tocqueville, Lefort elabora su teoría de la democracia como un espacio en donde el poder se revela simbólicamente vacío. Posteriormente, pasaré revisión a su teoría de los derechos del hombre como derechos políticos que, por definición, la democracia afirma y el totalitarismo niega. En el tercer y último capítulo, analizaré la lógica interna que lleva al secuestro de lo político en la sociedad totalitaria y las representaciones simbólicas que se activaron durante el totalitarismo de corte estalinista.

Cabe mencionar, finalmente, que cada capítulo está condimentado con numerosas, y en ocasiones extensas, notas a pie de página. Estas notas están pensadas con un doble propósito: por una parte, resultan útiles para profundizar o matizar alguno de los temas abordados en el cuerpo del trabajo; y, por la otra, pueden servir como herramientas auxiliares para todos aquellos lectores que quieran familiarizarse con autores o corrientes que analicen desde otras disciplinas, teorías o tradiciones los tópicos o problemas abordados a lo largo de esta investigación.

1. REPENSAR LO POLÍTICO O EN DEFENSA DE LA LIBERTAD

*No hay pensamientos peligrosos.
Lo peligroso es el pensar mismo.*

Hannah Arendt

Todo pensamiento nace de la insatisfacción con el presente y de la intuición o sospecha de que quizá nunca conocimos ni conoceremos a los habitantes del país de Arcadía. La promesa de realizar el reino de los cielos en la Tierra ha quedado reducida a una simple declaración de fe, un acto de buena voluntad o un triste consuelo para aquellos espíritus que no pueden, no quieren o no se atreven a vivir sin aferrarse o creer enérgicamente en algo o en alguien. Después de la caída de las grandes utopías de izquierda y derecha del siglo XX, los hombres han tenido que ver su rostro en el espejo sin la mediación de Dios, la Historia o la Naturaleza. La imagen que refleja la superficie lisa no siempre es agradable, pero se aproxima peligrosamente al modelo original. Esta experiencia aterradora ha provocado múltiples y encontradas reacciones. Algunos han buscado reconstruir su quebrada identidad apelando a una sustancia original que se sedimenta en la sangre, la raza, la etnia, o la Nación. Hoy más que nunca —y para sorpresa de muchos— reaparecen en diversas regiones y países del mundo individuos, grupos o movimientos sociales de corte fundamentalista que apelan a la pureza de su origen y excluyen o trivializan a todo aquel o aquellos que sean diferentes. Otros, por el contrario, afirman que el hilo del tiempo permanece intacto, que la Historia (con mayúscula) no ha sufrido fractura alguna, y se apresuran a denunciar hasta el cansancio “los males” de la civilización occidental, y a encontrar al “chivo

expiatorio” de turno que les permita curar en salud sus buenas conciencias. Siempre habrá algún tótem orwelliano en quien depositar la responsabilidad de las omisiones y desdichas propias y ajenas. Siempre existirá un agente diabólico que nos desviará de la ruta hacia el paraíso. Muchos más, por su parte, prefieren cerrar los ojos y taparse los oídos, refugiándose en su torre de marfil, donde se sienten protegidos por un conjunto de conocimientos cada vez más especializados y a todas luces rentables que a la larga acaban por escindirse o divorciarse de la realidad. Pero pocos, muy pocos, se *arriesgan*¹ a *pensar* los *acontecimientos*² de su tiempo con el ánimo de reconciliarse con su circunstancia y encontrar respuestas *provisionales* y *contingentes* a las muchas preguntas que interpelan al pensamiento.

El arte de pensar se ha convertido en nuestro tiempo en una pieza de museo, en una reliquia antigua propia de arqueólogos o nostálgicos que no se cotizan en el mercado. Su lugar ha sido ocupado, provisionalmente, por el conocer. Entre

¹ El verbo *arriesgar* no es gratuito. Por el contrario, para Hannah Arendt, la filósofa política más importante del siglo XX, en la *polis* griega sólo era libre quien estaba dispuesto a *arriesgar* su vida; no lo era y tenía un alma esclava quien se aferraba a la vida con un amor demasiado grande. Esta libertad la tenía únicamente el señor de la casa y no consistía en que él dominara sobre los restantes miembros de ésta, sino en que gracias a este dominio podía dejar su hogar, su familia en el sentido antiguo. Es evidente que esta libertad va de la mano del riesgo, del atrevimiento. Cfr. Hannah Arendt, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1997, p. 73.

² Hannah Arendt nos invita a *pensar* con nuevos conceptos y categorías los *acontecimientos* de la política con el objeto de reconciliarnos, mas no resignarnos, con nuestro tiempo: “Creo que el *pensar* como tal nace a partir de la experiencia de los *acontecimientos* de nuestra vida y debe quedar vinculado a ellos como los únicos referentes a los que puede adherirse”. Hannah Arendt, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, 1996, p. 10. Cursivas mías. A propósito del pensar, Claude Lefort señala: “Cuando (Arendt) dice que el ‘pensar nace’, ‘pensar’ no significa puramente moverse en lo ya *pensado*, sino volver a comenzar y, más precisamente, *volver a comenzar poniendo el pensamiento a prueba del acontecimiento*”. Nadie como Arendt ha señalado con tanto rigor el vínculo entre el pensar y el acontecimiento, entre la tarea de comprensión y los fenómenos inéditos y desconocidos. Cfr. Claude Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político” (1986), en

ambas actividades del espíritu existen diferencias que no pocas veces suelen menospreciarse. Mientras el pensar busca, rastrea o crea “sentido”, el conocer busca y crea resultados, productos inmediatos; el primero se inspira en preguntas imposibles de responder de una vez y para siempre, en interrogantes que generan a su vez nuevas interrogantes en un espiral sin origen ni destino, y el segundo en respuestas contundentes y concluyentes para cada pregunta.³ El pensador nunca queda satisfecho de sus propios pensamientos, todas las mañanas, como la tela de Penélope, deshace lo que había hecho hasta la noche anterior; el hombre de conocimientos, por el contrario, se entrega a los brazos de Morfeo con el orgullo y la satisfacción del deber cumplido. El pensador no le teme al vértigo de la vida y del pensamiento, pues sabe que su escepticismo es el mejor antídoto contra el virus del dogmatismo; el conocedor, por su parte, renuncia al escepticismo pues no soporta el hueco en el estómago que provoca la vida como vértigo.⁴ El pensar es tan interminable como la vida; el conocer, en cambio, es un proceso con un comienzo y un final.

Claude Lefort pertenece a esa rara especie en peligro de extinción que hemos denominado “pensadores”. A lo largo de su erudita obra, el filósofo francés

Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, p. 133 (traducción de Angela Ackermann). Cursivas en el original.

³ A propósito de las preguntas sin respuesta, el filósofo Fernando Savater afirma lo siguiente: “Pero ¿para que sirve hacerse unas preguntas a las que nadie por lo visto logra dar respuesta definitiva? A esta pregunta, que por cierto también es filosófica, se le pueden dar como réplica nuevas preguntas: ¿por qué todo debe servir para algo?, ¿tenemos que servir para algo cada uno de nosotros, es decir, es obligatorio que seamos siervos o criados de algo o alguien?, ¿acaso somos empleados de nosotros mismos?”. Fernando Savater, *Pensamientos arriesgados*, Madrid, La esfera de los Libros, 2002, p. 71.

⁴ La imagen del vértigo no es mía, sino la retomo del filósofo español Agapito Maestre, quien elabora —en sintonía con el pensamiento de Hannah Arendt, Claude Lefort y Cornelius Castoriadis—, una declaración de principios a favor de la política de los ciudadanos y un grito

nacido en 1924 hace del pensamiento un motivo para reconciliarse (y de paso reconciliarnos) con los acontecimientos de su tiempo. Sus ideas son un ejemplo intelectual de un tipo de pensamiento que permanentemente se pone en cuestión y que hace de la duda un motor para no cancelarse a sí mismo. Cuando pareciera que Lefort se aproxima al puerto de las conclusiones, de inmediato abre un paréntesis —que nunca vuelve a cerrar— para evitar que su pensamiento se estanque y atrofie. A lo largo de su obra, el pensamiento no se deja atrapar nunca por la tiranía del concepto, por la definición de diccionario que acaba por ahorrarnos el camino de pensar por nosotros mismos, por la gran teoría que siempre trata de supeditar lo singular bajo el dominio del principio, por el modelo o el tipo ideal que subsume lo particular a la tiranía de lo universal. Si la Ilustración es la apuesta por la mayoría de edad, es decir, por la autonomía de pensamiento,⁵ entonces Lefort es un ilustrado. Sin embargo, Lefort no cae en la tentación de pensar desde el monólogo que provoca el aislamiento: nunca construye castillos en el aire ni se aloja en torres de babel inmunes a la experiencia cotidiana. Nada más ajeno al filósofo francés que la manía por la hiperespecialización de cierta filosofía y ciencia políticas contemporáneas. Por el

de combate contra la profesionalización exagerada de la vida política española en un libro intitulado: *El vértigo de la democracia* (Madrid, Huerga y Fierro, 1996).

⁵ La idea de ilustración como autonomía de pensamiento es desarrollada por Kant en el famoso texto "¿Qué es la ilustración?" (1784): "*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad*. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡*Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón! he aquí el lema de la ilustración. La pereza y la cobardía son causa de que una gran parte de los hombres continúe a gusto en su estado de pupilo, pesar de que la Naturaleza los liberó de ajena tutela (...) Es tan cómodo no estar emancipado!". Emmanuel Kant, *Filosofía de la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, 1979, p. 25 (prólogo y traducción de Eugenio Imaz). Cursivas en el original.

contrario, Claude Lefort comprende que nadie piensa solo, que el pensamiento nace del debate con los otros, del diálogo entre los opuestos. Su obra filosófica es un esfuerzo permanente por *pensar y repensar* críticamente el *acontecimiento* que marcó a su tiempo y a su generación: el *totalitarismo*, el cual, por cierto, no ha dejado de interpelar a nuestras sociedades.

Para Claude Lefort, el totalitarismo no es un acontecimiento menor que pueda ser olvidado con el paso del tiempo; tampoco es un suceso fortuito que deba ser depositado en el basurero de la historia; mucho menos es un fenómeno social fruto de seres malignos o mentes perversas; sino es, ante todo, la experiencia sociopolítica que define al siglo XX, conocido también como “el siglo de los totalitarismos”. No existe otro acontecimiento que haya puesto a prueba de manera más palpable el sentido de lo humano y de lo inhumano, de lo legítimo e ilegítimo, de lo justo y de lo injusto, de lo verdadero y de lo falso, como el totalitarismo. No hay otra experiencia sociopolítica que haya puesto en cuestión la ambigüedad de los límites, de las fronteras que toda sociedad debe darse a sí misma para aprender a vivir y a convivir con sus propios demonios y fantasmas.⁶ Todo es posible en el totalitarismo. Nada del más allá y del más acá le es extraño o ajeno.

El peso de la experiencia totalitaria no paralizó la iniciativa de Lefort ni silenció su voz. Por el contrario, Claude Lefort elabora, en respuesta al fenómeno

⁶ La idea de la ambigüedad de los límites la rescato de William E. Connolly, quien plantea, en diálogo con el pensamiento de Alexis de Tocqueville, que los límites: “(...) sientan las condiciones previas para que exista la identidad, la acción individual y colectiva; pero también clausuran posibilidades de existencia que de otra forma florecerían. Los límites fomentan la libertad al tiempo que la inhiben; protegen la vida tanto como la violan”. William E. Connolly, “Los límites del pluralismo: Volver a Tocqueville”. *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 21, enero-febrero de 2002, p. 18.

totalitario, una *filosofía política de la libertad* o, si se quiere, de la democracia como negación del totalitarismo. Para Lefort, la aparición de los regímenes totalitarios es un acontecimiento particular que invita a los estudiosos de la política (filósofos, politólogos, sociólogos, psicólogos, comunicólogos, literatos, etcétera) a realizar un esfuerzo adicional de interpretación que no puede agotarse con registrar las características empíricas del fenómeno, ni tampoco puede saciarse con tomar nota de las similitudes y diferencias de *facto* entre los regímenes autoritarios (especialmente la tiranía) y los totalitarios. El significado profundo del fenómeno totalitario se revela, como afirma el filósofo español Esteban Molina, en otra parte, en el terreno de “la *representación*, a través de las imágenes que configuran lo social y el poder para dar un *significado* a la acción individual o colectiva”.⁷

Para dejar testimonio de esta *dimensión simbólica* del fenómeno totalitario, Claude Lefort elabora una teoría política o, si se quiere, una filosofía política de la democracia como búsqueda incansable de la libertad. Sin el desco de libertad,⁸ sin el valor y la decisión para valerlos por nosotros mismos, sin la voluntad expresa e

⁷ Esteban Molina, “Indeterminación democrática y totalitarismo: la filosofía política de Claude Lefort”, *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre de 1997, pp. 593-615. Cursivas mías.

⁸ La libertad no es un presupuesto natural, como suponen las teorías iusnaturalistas y contractualistas de Hobbes, Locke y Rousseau, sino es una conquista, una invención humana: no es un *a priori*, sino un *a posteriori*. Así como se desea ser libre, también se puede desear ser esclavo. La servidumbre nace no solamente de la tiranía, la usurpación o la conquista de un pueblo a otro, sino también de la elección. “Es más cómodo obedecer que mandar” parecería decirnos desde ultratumba Etienne de la Boetie, poeta y prosista del Renacimiento francés: “La libertad es un don conferido por Dios a la naturaleza humana, en tanto que la servidumbre es producto de la costumbre, de la ignorancia y de la *falta de valor*”. Cfr. Etienne de la Boetie, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno* (1576), Madrid, Tecnos, 1986 (estudio preliminar, traducción y notas de José María Hernández-Rubio). Cursivas mías. En adelante, pongo entre paréntesis la fecha original de publicación del texto.

insaciable de ser libres y no ser esclavos, la democracia quedaría reducida a simple servidumbre voluntaria, es decir, a puro totalitarismo. Así pues, desde el binomio democracia / totalitarismo nuestro autor elabora una filosofía política de la libertad que tiene como punto de partida una nueva *teoría de lo político*, la cual, obviamente, se encuentra sujeta a una tensión permanente entre el deseo de generalización y la voluntad de comprensión de los acontecimientos políticos concretos.

Para el filósofo francés, *lo político* no es una cosa, un hecho, un dato, una conducta o una superestructura que esté dada de una vez y para siempre; un concepto desde el cual podemos operativizar otros conceptos y categorías; o una relación de mando y obediencia que pueda registrarse en la esfera de la familia, la economía, o la *polis*; sino es, sobre todo, un espacio *simbólico* al cual debemos arrancarle su significado. El significado de lo político no ha sido descifrado plenamente por las disciplinas académicas dedicadas a su estudio (ciencia política, sociología política, psicología política, etcétera), preocupadas en describir y no descifrar su significado. Por ello, una de las principales tareas intelectuales a las que se aboca Claude Lefort es la de *explorar* el significado de lo político en la sociedad moderna; exploración que presupone que los límites de lo político no pueden ser definidos de antemano, sino que se van encontrando en el camino. En efecto, todo intento de fijar *a priori* la esencia de lo político entorpece el libre juego del pensamiento, le ahorra al explorador el esfuerzo de hallar por sí mismo el camino de su propia expedición. Y sin expedición, el explorador no es más que una simple figura retórica.

1.1. CRISIS DE LOS SABERES SOBRE LO POLÍTICO

*Los hombres religiosos combaten la libertad,
y los amigos de la libertad atacan a las religiones.*

Alexis de Tocqueville

Claude Lefort piensa y repiensa lo político desde la indignación que le provoca el constatar que el deseo de libertad cada vez es más eclipsado por la voluntad de servidumbre. Con la emergencia de los regímenes totalitarios de izquierda (estalinismo) y de derecha (fascismo y nazismo), el sentido de lo político requiere ser puesto en tela de juicio, necesita ser pensado y repensado, pues lo que está en juego es —nada más y nada menos— que la supervivencia de la idea de la libertad.

Sin embargo, pocos intelectuales, especialmente aquellos identificados con la izquierda, parecen percatarse de la novedad del totalitarismo. La mayoría de ellos, según Lefort, continúa mostrando una increíble ceguera, menosprecio o indiferencia ante lo político moderno. En nombre de la economía, la teología o la ética de las buenas intenciones, acaban por negar la dimensión política de los fenómenos sociales. En el mejor de los casos, la *intelligentsia* de izquierda expresa su simpatía por los disidentes perseguidos por los regímenes comunistas, manifiesta su preocupación por la violación sistemática de los derechos humanos en estos regímenes o repudia la práctica del genocidio contra los judíos y los homosexuales durante el régimen nazi. Pero ese sentimiento de solidaridad o piedad ante el dolor ajeno (que, dicho sea de paso, fue reconocido en su momento por Jean Jacques Rousseau como la primera señal de humanidad de los hombres),

no interpela su pensamiento y mucho menos modifica sus esquemas de razonamiento. En el peor de los casos, los intelectuales que giran en la órbita de la izquierda acusan a los críticos del totalitarismo de ser “agentes” del imperialismo, “mercenarios” del capital y hacerle el juego a sus “enemigos” de la derecha al atacar a la “Patria” socialista. Para éstos, la más modesta crítica o autocrítica es una invitación al suicidio. En resumidas cuentas, la libertad sigue siendo un asunto menor, un problema de geometría política, que no forma parte de la agenda política de la mayoría de la izquierda:

A pesar de vivir en una época en la que se ha desplegado una nueva *forma de sociedad*, bajo el signo, por una parte, del fascismo, y por la otra del socialismo, no quieren pensar, percibir ese suceso formidable. Para hacerlo, sería necesario con toda seguridad darle un nuevo sentido a la idea de libertad.⁹

Con el objeto de llenar de nuevos contenidos a la idea de libertad, Lefort se da a la tarea de repensar la dimensión de lo político moderno. Para llevar a buen puerto esta empresa intelectual, propone, en primer lugar, una ruptura epistemológica con los puntos de vista de los distintos saberes sobre lo político, en particular con los presupuestos metodológicos de la ciencia y la sociología políticas, y en segundo lugar, un distanciamiento con el determinismo marxista. En la óptica lefortiana, el significado de lo político se le ha esfumado a estos saberes sobre lo político, quienes lo han reducido a un simple hecho o superestructura. Lo político, por el contrario, tiene un sentido *instituyente* que no

puede agotarse de ninguna manera en lo *instituido*. En efecto, para Lefort el análisis crítico de las representaciones simbólicas (lo instituyente), es decir, de la dimensión político-ideológica que un régimen traza de sí mismo, y con la cual intenta dar sentido a su historia en perspectiva, tiene un estatuto teórico propio y es, cuando menos, tan importante, como sus bases institucionales (lo instituido).

Las ciencias sociales de corte positivista y el marxismo no se preguntan por el sentido que anima a toda institución política, por el imaginario simbólico que permite a cualquier sociedad sortear el paso del tiempo a pesar de sus diferencias, o por las ideas que ofrecen visión y sentido de futuro a un individuo o grupo social. Lo simbólico es olvidado o —en el mejor de los casos— es algo secundario que deriva únicamente de la naturaleza empírica de los fenómenos políticos. Pasemos ahora a estudiar con cierto detalle la crítica lefortiana a algunas disciplinas que han estudiado lo político.

a) La ciencia y la sociología políticas

La dimensión simbólica de lo político es dejada a un lado por la ciencia y la sociología políticas. Los politólogos y sociólogos se procuran su objeto de conocimiento a partir de “la construcción o de la delimitación del *hecho político*, considerado como hecho particular, distinto de otros hechos sociales particulares: económico, jurídico, estético, científico o puramente social, en el sentido en que el término designa los modos de relación entre grupos o clases”.¹⁰

⁹ Claude Lefort, “La cuestión de la democracia”, en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político* (1986), Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1991, p. 17 (traducción de Emmanuel Carballo Villaseñor). Cursivas mías.

¹⁰ *Ibid.*, p. 19. Cursivas mías.

Si lo *político* se reduce a un simple *hecho* social, diferenciable empíricamente de otros hechos sociales, como el económico o el jurídico, entonces el *poder* es visualizado por la ciencia y la sociología políticas como una *relación* empírica entre individuos y grupos sociales,¹¹ una relación de mando y obediencia que toma cuerpo y forma en un conjunto de instituciones políticas (lo que comúnmente conocemos como Estado). Para la ciencia y la sociología políticas, sólo puede haber ciencia empírica; su objeto de investigación sólo adquiere consistencia más que siendo particular: “la operación de conocimiento que pone en relación con el objeto —concebido como ‘real’ o como ‘ideal’— lo hace surgir al separarlo de otros objetos definidos o definibles. El criterio de lo que es *político* es función de lo que es *no político*, es decir, económico, social, jurídico, estético... o religioso”.¹²

Al mismo tiempo, en la óptica de los politólogos y sociólogos únicamente lo empírico, lo positivo, adquiere el estatus de objeto de investigación científica.¹³

¹¹ Norberto Bobbio afirma que la interpretación del poder más utilizada en el discurso político contemporáneo es la teoría relacional, que entiende por “poder” una relación entre dos sujetos de los cuales el primero obtiene del segundo un comportamiento que éste de otra manera no habría realizado. Cfr. Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989, p. 104. Sobre el mismo tema puede consultarse: Pier Paolo Portinaro. “Poder político”, en Laura Baca Olamendi, Judit Bokser-Liwerant et al. (comps.), *Léxico de la Política*, México, Flaeso / Conacyt / Fundación Heinrich Boll / Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 549-553.

¹² Claude Lefort, “¿Permanencia de lo teológico-político?”, en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político*, op. cit., p. 237.

¹³ Un ejemplo paradigmático de esta forma particular de visualizar a lo político lo constituye el pensamiento de Emile Durkheim. A lo largo de su obra, el sociólogo francés busca justificar la existencia de una sociología científica de corte positivista basada en lo objetivo, en la evidencia, donde el hecho social sea específico, creado por la asociación de individuos. La primera regla de dicha sociología, según Durkheim, es considerar los hechos sociales como *cosas*: “los fenómenos sociales son cosas y deben ser tratados como tales. Para demostrar esta proposición, no es necesario filosofar sobre su naturaleza, ni discutir las analogías que presentan con los fenómenos de los reinos inferiores. Basta con constatar que son el único *datum* de que puede echar mano el sociólogo. En efecto, es cosa todo lo que es dado, todo lo que se ofrece, o mejor, lo que se impone a la observación. Tratar los fenómenos

Lo simbólico, por el contrario, no pertenece al universo del conocimiento científico, empírico, sino al campo del conocimiento especulativo.¹⁴

Con el propósito de llevar a feliz destino su campo de investigación, la ciencia política se acoge a los imperativos de objetividad y neutralidad valorativas. Quien renuncie a ellos hará cualquier otra cosa menos ciencia. De acuerdo con el imperativo de la *objetividad*, el politólogo sólo considera como objeto digno de estudio a los objetos positivos, empíricos. Como señalamos anteriormente, lo político es acotado como un hecho social particular, diferenciable empíricamente de otros hechos sociales no políticos: económicos, jurídicos, estéticos, científicos o puramente sociales. Este sector social particular adquiere concreción y visibilidad en el hecho del poder: "constituido como una relación empírica que puede registrarse en la conducta política de los individuos, el poder tiene un carácter fáctico, señala el hecho de que unos individuos ejercen el poder sobre otros, esto es, que un individuo o varios inducen en otros una determinada conducta".¹⁵ Por la vía del conductismo político,¹⁶ la ciencia política

como cosas, es tratarlos como *datos* que constituyen el punto de partida de la ciencia". Emile Durkheim, *Las reglas del método sociológico* (1895), México, Ediciones Coyoacán, 1994, p. 41 (traducción de Antonio Ferrer y Robert). Cursivas en el original.

¹⁴ La diferencia entre el conocimiento empírico y el especulativo es desarrollada por el politólogo italiano Giovanni Sartori. Mientras el conocimiento empírico tiene que responder a la pregunta *¿cómo?*, *¿cómo* es lo real, *cómo* es el hecho?, el especulativo responde a la pregunta *¿por qué?* Al tiempo que la finalidad del conocimiento empírico es describir, comprender en términos de observación, el conocimiento especulativo tiene un fin que no puede satisfacerse con una respuesta descriptiva. La filosofía, según Sartori, busca "la razón de ser" última de las cosas, atiende a su "esencia" y no a su "aparición", procura una explicación y legitimación conclusiva del mundo. Cfr. Giovanni Sartori, *La política: lógica y método en las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, pp. 36-39.

¹⁵ Esteban Molina, "Indeterminación democrática y totalitarismo...", *op. cit.*, p. 594.

¹⁶ David Easton es el padre del conductismo político. Su discurso, nutrido ampliamente con aportaciones antropológicas y sociológicas, se mueve en la búsqueda de los elementos que hagan al análisis de la política lo más "científico" posible. En este camino, el encuentro crucial se produce con el comportamentismo: "Nacido y desarrollado en el estudio de la psicología, el comportamentismo en política se caracteriza por un lado por la insistencia que

adquiere un estatuto teórico y metodológico propio que le permite equipararse y distinguirse de otras ciencias empíricas.¹⁷

Para Lefort, este estatuto teórico no facilita el acceso a la pregunta por el sentido de lo político, que excede, por mucho, la conducta de los individuos o de los grupos sociales. En efecto, al definir lo político como un hecho social particular, y al poder político como una relación social particular, la ciencia política presupone un significado de *sociedad*, considera como *dada* de antemano la referencia al espacio denominado sociedad:

pone en la necesidad de observar y analizar los comportamientos concretos de los actores políticos (individuos, grupos, movimientos, organizaciones) y por otro por el recurso a (y la elaboración de) técnicas específicas tales como entrevistas, sondeos de opinión, análisis de contenido, simulaciones, hasta las más refinadas cuantificaciones. Según Easton, caminando en esta dirección es como el análisis de la política puede aproximarse a ser ciencia". Cfr. Gianfranco Pasquino, "Naturaleza y evolución de la disciplina", en Gianfranco Pasquino, Stefano Bartolini, Maurizio Cotta *et al.*, *Manual de ciencia política*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1988, p. 19. Por su parte, Danilo Zolo, en un famoso artículo denominado "I difficili rapporti tra filosofia politica e scienza politica", hace una suerte de resumen de aquellos puntos que podían componer perfectamente el manifiesto programático de los científicos políticos de corte comportamentista, y que se manifiestan en cinco puntos: a) buscar la explicación y la previsión de comportamientos políticos con base en leyes generales; b) verificabilidad empírica y objetividad; c) cuantificación y medida de los datos; d) sistematicidad y acumulatividad de los datos; y e) avalorismo. Citado por Pablo Badillo O'Farrell, *Fundamentos de filosofía política*, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 216-218.

¹⁷ Entre los principales exponentes de la ciencia política existe un amplio debate sobre su campo de estudio: mientras algunos ponen acento en el estudio de las instituciones políticas, otros privilegian el análisis del comportamiento político, de los conceptos morales, de las decisiones individuales, etcétera. Como sucede en otras disciplinas, la ciencia política se caracteriza por la variedad de sus escuelas o enfoques: institucionalista, conductista, pluralista, teoría de la elección racional, feminista, teoría del discurso, normativa, etcétera. Sin embargo, la mayoría de los autores coincide en que la metodología característica de la ciencia política en sentido estricto surge como consecuencia de la denominada revolución comportamentista o conductista, que se desarrolla fundamentalmente en Estados Unidos, teniendo a David Easton como su más conspicuo representante. No me voy a detener en esta ocasión a analizar las diferencias entre cada uno de estos enfoques (asunto que rebasa, por mucho, los alcances de este trabajo). Para ello, remito a las siguientes obras: David Marsh y Gerry Stoker (eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1997; Gabriel Almond, *Una disciplina segmentada. Escuelas y corrientes en las ciencias políticas*, México, Colegio Nacional de Ciencias Políticas, A.C. / Fondo de Cultura Económica, 1999; Gabriel A. Almond, "Ciencia política: la historia de la disciplina", en Robert Goodin y Hanz-Dieter Klingemann (eds.), *Nuevo Manual de Ciencia Política*, tomo 1, Madrid, Ediciones Istmo, 2002, pp. 83-149; y César Cansino, *La ciencia política de fin de*

A ésta se le pretende inventariar o reconstruir planteando términos, articulándolos, forjando sistemas particulares de relaciones, es decir, combinándolos en un sistema global, como si la observación o la construcción no derivaran de una *experiencia* de la vida social, a la vez primordial y singularmente modelada por nuestra inserción en un marco histórica y políticamente determinado.¹⁸

Bajo el influjo positivista de la objetividad, la ciencia política elimina la huella de esa *experiencia* previa de lo social. Los politólogos y los sociólogos encuentran en la modalidad como surge lo político, según Lefort, la condición de la definición de su objeto de estudio y de la operación de su campo de conocimiento, sin preguntarse por la *forma social* bajo la que se presenta y se ve legitimada la separación entre diversos sectores de la realidad, y sin reparar en que no existen elementos o estructuras elementales, ni entidades (clases o segmentos de clase), ni relaciones sociales, ni determinación económica o técnica, ni dimensiones del espacio social, ni identidades culturales dadas antes de su propia conformación:

Si la política no parece, para el filósofo, localizable *en la sociedad* es, por la simple razón de que la noción misma de sociedad contiene ya la referencia a su definición política; por la simple razón de que el espacio denominado sociedad no es concebible por sí mismo, como un sistema de relaciones tan complejo como sea posible imaginar; que, a la inversa, su esquema directivo, el modo singular de su institución, vuelve pensables (aquí y ahora, en el pasado y en el presente) la articulación de sus

siglo (conversaciones con Gabriel Almond, Robert Dahl, David Easton *et al.*), Madrid, Huerga y Fierro, 1999.

¹⁸ Claude Lefort, "La cuestión de la democracia", *op. cit.*, p. 19. Cursivas mías.

dimensiones y las relaciones que se establecen en su seno entre las clases, los grupos, los individuos, así como entre las prácticas, las creencias, las representaciones.¹⁹

Esta experiencia previa de lo social es instituida *políticamente*, es decir, la experiencia de lo social se da para Lefort como una experiencia política. Aquello que denominamos "sociedad" no existe en sí mismo, sino se trata de una totalidad simbólica, mas no real, que es instituida políticamente. Lo político, entonces, nace a partir de las respuestas en turno que se ofrezcan a las preguntas sobre el sentido que anima a la institución política, sobre el imaginario simbólico que permite a una sociedad convivir a pesar o gracias a sus diferencias, sobre el principio o conjunto de principios generadores de las relaciones que los hombre mantienen entre sí y con el mundo. La constitución del espacio social, la *forma* de la sociedad, o las diversas *formas* de sociedad,²⁰ son puestas en juego de manera permanente a partir de un suceso que no es económico, social o jurídico, sino político. En suma, lo social, para Lefort, no es algo dado de una vez y para siempre, sino es un espacio que se instituye políticamente *a posteriori*.

¹⁹ Claude Lefort, "¿Permanencia de lo teológico-político?", *op. cit.*, p. 238. Cursivas en el original.

²⁰ La idea de *forma de sociedad* que recupera Lefort es una idea cuyo inaugurador fue Platón mediante el examen de la *politeia*. Comúnmente traducimos este término como *régimen*; empero, como señala Léon Strauss, esta palabra sólo puede ser retenida a condición de preservarle toda su fuerza que adquiere cuando es empleada en expresiones como *Antiguo Régimen* o *Viejo Régimen*. Así, al hablar de *régimen*, Lefort hace alusión a un tipo de Constitución y a un estilo de existencia o un modo de vida. Constitución, según Lefort, no debería adoptarse en su acepción jurídica, sino como "forma de gobierno", como estructura del poder, en sus funciones ejecutiva, legislativa y judicial. Modo de vida, en cuanto a un conjunto de costumbres y creencias que dan testimonio sobre una serie de normas implícitas que rigen lo justo y lo injusto, el bien y el mal, lo deseable y lo indeseable, lo noble y lo bajo, etcétera.

Las diversas formas de sociedad se distinguen una de otra por su *régimen*, o mejor dicho, por una cierta *puesta en forma* de la coexistencia humana. Sin esta puesta en forma, la posibilidad de que los hombres convivieran entre sí sin llegar a eliminarse estaría cancelada. Cualquier puesta en forma implica una *puesta en sentido* y una *puesta en escena* de las relaciones sociales. Mejor aún, la institución política de lo social atraviesa dos momentos simultáneos pero no necesariamente paralelos: como institución de las condiciones de inteligibilidad de lo social, es decir, de los referentes que le dan sentido u orientación a las acciones individuales y colectivas, y como escenificación, mediante un conjunto de signos que hace visibles esa sociedad:

Puesta en sentido ya que el espacio social se despliega como espacio de inteligibilidad, articulándose de acuerdo a un modo singular de discriminación de lo real y de lo imaginario, de lo verdadero y de lo falso, de lo justo y de lo injusto, de lo lícito y de lo prohibido, de lo normal y de lo patológico. *Puesta en escena* porque este espacio contiene una cuasirrepresentación de sí mismo en su constitución aristocrática, monárquica o despótica, democrática o totalitaria.²¹

Sin esos referentes de identidad, que están sujetos a una discusión por principio inacabable e inabarcable, y sin los signos que hacen visibles esos referentes, la sociedad no deja de ser más que una referencia retórica, y las distintas formas de sociedad no podrían distinguirse una de otra.

Como corolario de la voluntad de objetivización, el imperativo de la *neutralidad* contamina todavía más la respuesta que ofrece la ciencia política a la

²¹ Claude Lefort, "La cuestión de la democracia", *op. cit.*, p. 20. Cursivas mías.

pregunta sobre el significado de lo político. Para ésta, una de las condiciones que debe satisfacer toda investigación es la llamada "avaluatividad". El politólogo se concibe a sí mismo como un sujeto neutro que debe renunciar a cualquier tipo de valoración de carácter ético o ideológico para ser capaz de efectuar operaciones de conocimiento que no deban nada a su implicación en la vida social. Su exterioridad con respecto a la social, su distancia con respecto a los hechos y los actores sociales, le permite, aparentemente, detectar las relaciones de causalidad entre los fenómenos, y las leyes de organización y funcionamiento de los sistemas sociales.²²

Sin embargo, la neutralidad del sujeto le parece a Lefort una simple ficción: "Al asignar el sujeto a la neutralidad, lo priva de pensar una experiencia que se engendra y se ordena en razón de un concepto implícito de las relaciones de los hombres entre sí y de una concepción de sus relaciones con el mundo".²³

²² Norberto Bobbio señala que el campo de investigación de la ciencia política debe satisfacer, cuando menos, tres condiciones: "a) el principio de verificación o de falsificación como criterio de aceptabilidad de sus resultados; b) el uso de técnicas de la razón que permitan dar una explicación causal en sentido fuerte y también en sentido débil del fenómeno indagado; c) la abstención o abstinencia de juicios de valor, la llamada 'avaluatividad'". Cfr. *Estado, gobierno y sociedad...*, op. cit., p. 72. Giovanni Sartori, por su parte, señala que dentro de la voz "ciencia", donde, obviamente, encaja la ciencia política, tendríamos el pensar caracterizado por más de uno de los siguientes rasgos —no necesariamente por todos—: "1) comprobación empírica; 2) explicación descriptiva; 3) no valoración; 4) particularidad y acumulabilidad; 5) relevancia de existencias, y 6) operacionabilidad y operatividad". Cfr. *La política; lógica y método en las ciencias sociales*, op. cit., p. 233.

²³ Claude Lefort, "La cuestión de la democracia", op. cit., p. 20. El filósofo Cornelius Castoriadis, al igual que Lefort, considera que la idea de neutralidad del sujeto no resiste la prueba de la historia, pues la institución de lo social sólo puede existir si se conserva por medio del poder, y ese poder existe primero como infra-poder radical, siempre implícito: "Usted nació en Italia en 1954, en Francia en 1930, en los Estados Unidos en 1945, en Grecia en 1922: no lo decidió, pero ese hecho determinará lo esencial de su existencia: su idioma, su religión, el 99% (en el mejor de los casos) de su pensamiento, aquello para lo cual desea vivir y acepta (o no acepta) morir (...) Desde su nacimiento, el sujeto humano está atrapado en un campo social-histórico, colocado a la vez bajo el dominio del imaginario colectivo que instituye, de la sociedad instituida y de la historia como institución es el desenlace provisional. La sociedad sólo puede, en primer lugar, producir individuos sociales conformes a ella y que la producen a su vez (...) Aquí estamos mucho más allá, o más acá, de toda

Al refugiarse en el imperativo de la neutralidad, el científico de la política se cierra él mismo —y, quizá, sin saberlo— el camino a la comprensión de la experiencia implícita de lo social. El pensamiento sobre esa experiencia social, que es experiencia política, se inscribe en un contexto que contiene ya su propia interpretación. No se fija sobre un objeto que carezca de un significado propio. En efecto, al momento de elegir un tema o problema de investigación, de seleccionar aquellos objetos o fenómenos que serán o no serán observados, de definir las variables y los indicadores para medirlos, y de usar un lenguaje especializado para describirlos, el científico de la política no puede ocultar que todos estos procesos de conocimiento están mediados de una u otra manera por una historia y biografía personal que tiene ya su propio significado y de las que no puede zafarse sin más por obra de su voluntad. Es más, desde el momento de la percepción del mundo, existe ya una conceptualización.

Al mismo tiempo, la neutralidad valorativa que defiende la ciencia política tiene otra consecuencia que no puede menospreciarse. Su talón de Aquiles se hace evidente al momento en que ésta intenta describir aquello que acontece en las situaciones límite. La distinción que realiza entre hecho y valor, entre descripción y justificación, entre objeto y sujeto de conocimiento, no le permite distinguir la singularidad de todas las experiencias políticas que carecen de precedente. Por ello, el campo de investigación de la ciencia política no alcanza a descifrar el significado político del totalitarismo, el cual no puede agotarse, por más

intención, voluntad, maniobra, conspiración, disposición de toda institución, ley, grupo o clase asignables". Cornelius Castoriadis, "La democracia como procedimiento y como régimen", *Vuelta*, México, año XIX, núm. 227, octubre de 1995, p. 24.

importante que sea, con la simple descripción de sus principales elementos y relaciones empíricos.²⁴

Al reducir la facultad de pensar a mero conocimiento, es decir, a la creación de productos inmediatos, y al acotar el conocimiento a la descripción y el ordenamiento lógico-formal de las observaciones, la ciencia política nos lleva a un callejón sin salida que ha sido advertido, magistralmente, por el filósofo Léo Strauss:

Tendríamos el derecho de hacer una descripción puramente fáctica de los actos cumplidos en un campo de concentración, bajo el conocimiento y la vista de todos, y también sin duda, un análisis igualmente factual, de los motivos y los móviles que han movido a los actores en cuestión, pero nos

²⁴ Existen numerosos estudios e investigaciones empíricas sobre los regímenes totalitarios. Dentro de éstos, destacan las investigaciones del politólogo italiano Leonardo Morlino, quien incluye a los totalitarismos de izquierda y de derecha dentro del conjunto de regímenes no-democráticos o autoritarismos. Para Morlino, los regímenes totalitarios se caracterizan: "a) por ausencia de pluralismo y por el papel preeminente del partido único, que es una estructura burocrática y jerarquizada, articulada a través de una serie compleja de organizaciones que sirven para integrar, politizar, controlar e impulsar a la participación a toda la sociedad civil; y además por la subordinación de todos los otros posibles actores (de los militares, a la burocracia, a la Iglesia) al partido único, que ocupa así una posición verdaderamente central y determinante; b) por la presencia de una ideología articulada y rígida orientada a la legitimación y al mantenimiento del régimen, así como a dar contenido a las políticas de movilización y a las mismas políticas sustantivas; c) por la presencia de una movilización alta y continua sostenida por la ideología y por las organizaciones de partido o sindicales, aunque éstas subordinadas al partido; d) por un pequeño grupo o un líder en el vértice del partido único; e) por límites no previsibles al poder del líder y a la amenaza de sanciones". Leonardo Morlino, "Los autoritarismos", en Gianfranco Pasquino, Stefano Bartolini, Maurizio Cotta *et al.*, *Manual de ciencia política, op. cit.*, p. 134. Por su parte, el politólogo español Carlos Taibo señala varios rasgos que definen al totalitarismo: "El primero de ellos es la concentración del poder en un partido por lo común encabezado por un dirigente carismático (...) en segundo lugar, la desaparición de todo tipo de pluralismo, acompañada de una visible jerarquización en todas las relaciones y de un manifiesto olvido de la autoridad del derecho. En tercer lugar, en un régimen totalitario nada escapa a la supervisión ejercida por el Estado o el Partido, que acaba por abarcarlo todo bajo su mirada en un escenario marcado por un visible control policial y por la ausencia de trabas a la violencia estatal. En cuarto y último término, el totalitarismo implica la formalización de una ideología que, sin competidores posibles, no sólo se halla claramente delimitada, sino que suscita también una obediencia sin fisuras". Carlos Taibo, "Rupturas y críticas al Estado liberal: socialismo, comunismo y

estaría prohibido pronunciar la palabra *crueledad*. Cada uno de nuestros lectores, a menos que fuera estúpido, no dejaría de ver que los actos en cuestión son crueles. Una descripción fáctica sería, en realidad, una sátira feroz y nuestro informe, que se quería directo y objetivo, se nos revelaría un tejido de circunloquios.²⁵

El significado de cualquier acto individual o colectivo de crueldad no puede obtenerse con la simple descripción de los hechos o la ordenación de las observaciones, sino requiere de un cuestionamiento radical que nos remite a la idea de los *límites* que toda sociedad debe darse a sí misma para aprender a convivir con sus diferencias. Los acontecimientos límite que marcaron el siglo XX (por ejemplo, el Holocausto nazi, el *gulag* en Siberia, el Khmer Rojo en Camboya, las desapariciones en las dictaduras militares sudamericanas, las matanzas inter-tribales en Ruanda, entre otros) no son producto de seres malignos por naturaleza, fuerzas metafísicas o divinas que no alcanzamos a controlar, o enfermos mentales que se escaparon del manicomio, sino son el resultado de sujetos de carne y hueso que, como cualquiera de nosotros, en el devenir de su propia historia y biografía personales revelan descarnadamente su humanidad escindida, ausente, incompleta. La falta de humanidad de estos hombres no exime a los otros, es decir, nosotros, de toda responsabilidad. Su desdicha no puede resultarnos indiferente. Por el contrario, sin una idea previa sobre lo humano y lo inhumano, lo tolerable y lo intolerable, la crueldad humana —donde quiera que ésta siente sus reales— se vacía de todo contenido y deja de interpelar cualquiera

fascismos", en Rafael del Águila (ed.), *Manual de Ciencia Política*, Madrid, Trotta, 1997, p. 104.

de nuestros sentidos.²⁶ Y sin piedad, como bien dice Rousseau, el hombre ya no podría distinguirse de las bestias.

En suma, la ficción de la neutralidad, según Lefort, impide pensar “lo que se piensa en toda sociedad y le confiere su estatuto de sociedad humana: la diferencia entre la legitiimidad y la ilegitimidad, entre la verdad y la mentira, la autenticidad y la impostura, la búsqueda del poder o el interés privado y la búsqueda del bienestar común”.²⁷ Y sin pensamiento, sin el volver a comenzar poniendo el pensamiento a prueba de los acontecimientos, el significado de lo político permanece invisible a los ojos de los mortales, dejando el deseo de libertad a la saga de la voluntad de servidumbre. Claude Lefort lo expresa de manera inmejorable en el párrafo siguiente:

²⁵ Citado por Esteban Molina, “Indeterminación democrática y totalitarismo...”, *op. cit.*, p. 596. Cursivas mías.

²⁶ En sintonía con lo anterior, el fenómeno del terrorismo —puesto en el tapete de discusión a raíz de los tristes, lamentables y condenables acontecimientos ocurridos en la ciudad de Nueva York el 11 de septiembre de 2001—, no puede descifrarse si se renuncia a pensar el sentido de las fronteras entre lo humano y lo inhumano. El morir para matar (metáfora del terrorista) nos coloca, sin duda, ante un suceso que interpela nuestra capacidad de indignación, la cual no puede llevarnos al terreno pantanoso del resentimiento o de las teorías de la conspiración. Por más agravios históricos que existan entre Estados Unidos y México o entre Estados Unidos y América Latina (que, por cierto, no son pocos), el sentimiento de solidaridad con el pueblo y el gobierno norteamericanos no puede escatimarse. Por el contrario, los actos terroristas del 11 de septiembre, y sus secuelas de guerra imperialista (en Afganistán primero, y en Irak después), invitan a repensar el sentido de la libertad moderna frente a cualquier tipo de fundamentalismo: religioso, económico, político, cultural, etcétera, y a criticar a Occidente desde, obviamente, Occidente. Al respecto, recomiendo la entrevista que Claude Lefort ofreció al periódico español *El País* pocas semanas después de los sucesos del 11 de septiembre (“Bin Laden y los suyos marcarán el proceso de globalización”, entrevista con Claude Lefort realizada por Josep Ramoneda, *El País*, Madrid, 9 de diciembre de 2001, pp. 6 y 7). En esta entrevista, el pensador francés señala, entre otras cosas, que más allá del imperialismo, del capitalismo, son las libertades democráticas las atacadas por los terroristas de Al Qaeda. “esos defensores de la pureza y enemigos de la corrupción que manejan capitales considerables, que gozan de enormes ventajas que les distinguen de sus poblaciones”. Para Lefort es una ignominia no darse cuenta de que la corrupción que los terroristas atacan en nombre de la pureza es precisamente aquello a lo que nosotros (Occidente) nos sentimos vinculados, la impureza que permite la libertad y que hace posible la democracia.

²⁷ Claude Lefort, “La cuestión de la democracia”, *op. cit.*, p. 20.

Mientras perdemos los criterios de la razón clásica y renunciamos a una distinción entre regímenes sanos y regímenes corruptos, autoridades legítimas e ilegítimas, fundada sobre una idea de la esencia del hombre, mientras consideramos imposible invocar una idea del porvenir del espíritu que permita encontrar en tal o cual constitución del Estado moderno, al mismo tiempo la realización de un itinerario y el sentido de sus etapas —de los progresos, de las regresiones, de las desviaciones que lo forman— seguimos perseguidos por la interrogación sobre el sentido de la aventura humana que se nos ofrece en las diversas formas de sociedad política, y esa interrogación es siempre movilizadora por nuestra experiencia de lo político, aquí y ahora, buscamos los rastros de lo verdadero, de una ocultación del derecho: todo ello dentro de la tensión provocada por un pensamiento que busca lo que tiene *derecho* a pensar.²⁸

En clave lefortiana, la interrogación sobre lo humano nunca podrá ser cancelada. Mientras la aventura de los hombres no haya dicho su última palabra, el derecho a pensar el sentido de lo humano continuará inexcusablemente abierto. Si alguien pretendiera cerrarlo de una vez y para siempre, se estaría negando a sí mismo su estatuto humano.

b) El marxismo

Para Claude Lefort sería erróneo anclarse en la crítica epistemológica a las ciencias positivistas, particularmente la ciencia y la sociología políticas. Repensar lo político requiere, también, una ruptura con el punto de vista de otra ciencia social crítica, como el marxismo, que no ha podido desmarcarse del sesgo

²⁸ Claude Lefort, “¿Permanencia de lo teológico-político?”, *op. cit.*, p. 241. Cursivas en el original.

positivista del que presume tomar distancia. Al contrario, el marxismo representa, según Lefort, una forma renovada de positivismo que acaba por desconocer el significado de lo político en la sociedad moderna, esto es, la dimensión simbólica del campo social hacia la que lo político apunta.

La crítica de Claude Lefort hacia el marxismo comienza —aunque pueda parecer paradójico— con un reconocimiento de la importancia de la obra de Karl Marx (1818-1883). A diferencia de otros pensadores de su generación, Lefort nunca asoció la crisis del marxismo occidental con la muerte de las ideas de Marx. Nunca, como se dice coloquialmente, tiró el agua sucia con todo y niño. Por el contrario, para Lefort el pensamiento de Marx, que no el de sus diferentes epígonos marxistas, tiene la enorme virtud de interpelar no solamente a los muertos sino también a los vivos. Su vigencia en el presente, su capacidad de invitar a la reflexión y el debate, está fuera de toda sospecha. Todo depende del ojo con el que se le mire. La virtud del pensamiento de Marx no radica, según Lefort, en las tesis o conceptos que éste desarrolla y que sirvieron de base para el nacimiento posterior de la “ciencia” marxista, un saber aparentemente infalible administrado desde algún centro de poder, sino en las vías que siguió para intentar comprender, más allá de las diferentes corrientes de la tradición, el nuevo mundo que emergía en la Europa del siglo XIX:

Por no ser Marx un marxista (sabemos que rechazó con irritación el apelativo) sigue vivo en nuestros días. Por su parte, el marxista conoce la definición del modo de producción, la de clases sociales, la de ideología, la de relaciones entre infra y superestructura, la de encadenamiento de las formaciones sociales. Pero para Marx, al escribir su obra, el significado

de esos conceptos todavía no es fijo, lo descubrirá por la interrogación y el trabajo de interpretación.²⁹

Lefort se niega a recuperar las tesis de Marx como si fueran recetas que deban ser canonizadas en la gloria de la inmortalidad. Marx no es para él un “creador” todopoderoso al que no se le pueda interpelar ni con el pétalo de una rosa. Sus ideas no son mandamientos intocables que deban seguirse al pie de la letra. Al contrario, el significado de sus conceptos no es unívoco, varía de un libro a otro e incluso en un mismo libro. Sus argumentos no pueden eludir la crítica de sus contrarios. La obra del filósofo y político alemán, según Lefort, no es plenamente sistemática, no coincide consigo misma en todas sus partes,³⁰ ya que está expuesta a una exploración, a una interpretación, en la que no puede obviarse el trabajo del explorador.³¹ La ambigüedad no es una excepción que confirma la regla, sino un

²⁹ Claude Lefort, “Relectura del *Manifiesto Comunista*”, en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político*, op. cit., p. 168.

³⁰ “La obra de Marx la abordamos con la convicción de que era necesario sustraerse al mito de la ‘teoría marxista’, recusar la antítesis del objetivismo y del subjetivismo, en la cual lo encerraría el comentario de la posteridad, poner en su lugar la indeterminación que de una obra a otra minaba el edificio de sus respuestas”. Claude Lefort, “Prefacio”, en Claude Lefort, *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política* (1978), México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 7 y 8 (traducción de Enrique Lombera Pallares).

³¹ Esta forma de recuperación de la obra de Marx es deudora de la filosofía de Maurice Merleau-Ponty, maestro de Lefort: “Así, atraído, ¡qué digo!, encantado por Marx, no podía, sin embargo, leerlo sin satisfacer las exigencias al nivel en el que se había situado la filosofía de Merleau-Ponty. No establecía una relación con su obra más que interrogándola. Sin duda, esto respondía en mí a un deseo del que no puedo señalar el origen. No importa... El hecho es que me ligaban a Marx sus ambigüedades”. Claude Lefort, “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, *Vuelta*, vol. VII, núm. 76, marzo de 1983, p. 15 (traducción de Julián Meza). Cursivas mías. Merleau-Ponty, dicho sea de paso, fue uno de los grandes maestros que influyeron en la vida y en la obra de Lefort: “Las cuestiones que trataba Merleau-Ponty me producían el sentimiento de que me habitaban antes de descubrir las (...) Era un espectáculo extraño y sorprendente. Por primera vez encontraba un maestro (aunque fuese de temperamento demasiado rebelde para confesármelo) en ese profesor que sabía sustraerse a la posición de la maestría”. Claude Lefort, “¿Soy un filósofo?”, *Vuelta*, México, vol. IX, núm. 107, octubre de 1985, p. 25 (traducción de Aurelio Asiain). En esta ocasión no vamos a detenernos a analizar la filosofía de Merleau-Ponty —asunto que supera por mucho los alcances de esta investigación—, pero quien quiera profundizar en su pensamiento puede

modo del ser de la argumentación marxiana, especialmente cuando retrata su visión de la historia.³²

Sin embargo, el pensamiento de Marx no logra escapar por completo de la tentación positivista de elaborar conceptos fijos y trascendentes. En efecto, si bien es cierto que su pensamiento no es reducible a lo que de él han hecho de manera políticamente interesada el Lenin-marxismo, el Stalin-marxismo, el Trotsky-marxismo o el Mao-marxismo, también es cierto que existe una suerte de Marx-marxismo cuya expresión más acabada puede encontrarse en el *Manifiesto del Partido Comunista*. En este libro —que Marx presentó al final de su vida como la mejor introducción a su obra—, el filósofo alemán renuncia, según Lefort, a pensar, y se ocupa en no pensar, para sólo designar las cosas mismas y el curso de la historia desde la historia misma. Su argumentación en el *Manifiesto del Partido Comunista* no fue hecha para convencer a nadie, no tiene interlocutor alguno, sino se despliega como elemento *puro* de la generalidad, ya que exhibe una Verdad (con mayúscula) que reside en las cosas mismas, en su devenir.

consultar: Claude Lefort, "Maurice Merleau-Ponty" (1974), en Yvon Belaval (dir.), *La filosofía en el siglo XX*, México, Siglo XXI, 1981, pp. 252-269 (traducción de Catalina Gallego) y Fernando Martínez Rodríguez, *Merleau-Ponty (1908-1961)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.

³² La ambigüedad de la obra de Marx, es decir, su falta de unidad, puede rastrearse en: Claude Lefort, "Marx: de una visión de la historia a otra", en Claude Lefort, *Las formas de la historia...*, *op. cit.*, pp. 166-198. En este texto, dos teorías de Marx sobre la historia se distinguen tanto como se excluyen y se combinan. Por una parte, Marx procura una historia evolutiva (modo de producción capitalista); por la otra, una historia repetitiva (despotismo oriental). La primera parece dirigida, en numerosos textos, por el desarrollo de las fuerzas productivas, la cual choca con los límites de las relaciones de producción y, a la larga, los disuelve. La segunda, pone en predicamento no sólo la idea de una continuidad del proceso histórico a la escala de la Humanidad, sino incluso la de una ineluctabilidad del cambio social, conforme al esquema histórico evolutivo. Lo original de esta historia es que aquí los hombres se muestran enteramente dependientes de su comuna.

Marx provoca, en suma, sentimientos encontrados en Lefort: mientras que, por una parte, lo respeta como un autor clásico,³³ por la otra, lo critica como un divulgador marxista. Es un pensador que, valga la paradoja, ahoga su propio pensamiento con el fin de alcanzar un saber invulnerable. De esa ambigüedad nunca podrá desprenderse Lefort a la hora de medirse con el “pensamiento sin pensamiento” de Marx.³⁴ Los dos Marx se le aparecerán indistintamente. Con

³³ En el prefacio a *Signes*, Maurice Merleau-Ponty desarrolla una peculiar forma de lectura de los clásicos que hace suya Lefort: “La historia del pensamiento no dictamina sumariamente: esto es verdadero, aquello es falso. Como toda historia, presenta decisiones sordas; desactiva o embalsama ciertas doctrinas, las transforma en ‘mensajes’ o en piezas de museo. Otras, por el contrario, las mantiene en actividad (...) debido a que no cesan de hablarnos más allá de los enunciados, de las proposiciones, intermediarios obligados si lo que se desea es llegar más lejos. Esos son los clásicos, y se les reconoce en que nadie los toma al pie de la letra; sin embargo, los nuevos acontecimientos no quedan jamás fuera de su competencia, y de cada uno obtienen nuevas resonancias, así como descubren en ellos relieves novedosos. En nuestra opinión, un nuevo examen de Marx significaría la meditación sobre un clásico”. Citado por Lefort en *Ibid.*, p. 170. Cursivas mías. En sintonía con esta clave de lectura de los clásicos, Agapito Maestre plantea que las cuestiones y las respuestas de un clásico importan bastante menos que los modos y las maneras utilizados para entender su época. No son los resultados o conclusiones lo que juzga el lector de un clásico. La circunstancia y la respuesta son anécdotas en el pensamiento de un clásico, la categoría es lo relevante, es decir, la *forma* de responder que se encuentra en su obra. Estudiando un clásico, dice Maestre, no aprendemos una verdad, sino la manera de descubrir verdades. No se aprende filosofía, sino a filosofar. Cfr. Agapito Maestre, “¿Cómo leer a los clásicos? El alcance político de la lectura y la modelación lectora del pensamiento”, *Metapolítica*, México, vol. 4, núm. 13, enero-marzo de 2000, pp. 11-31. En un tono similar pueden consultarse los siguientes textos de César Cansino: “Dilemas metodológicos de la historia de las ideas políticas”, en *Historia de las ideas políticas. Fundamentos filosóficos y dilemas metodológicos*, México, Ediciones Cepcom, 1998, pp. 101-158; “Teoría política: historia y filosofía”, *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 1, enero-marzo de 1997, pp. 9-38; y “¿Cómo leer a los clásicos?”, *Metapolítica*, México, vol. 2, núm. 8, octubre-diciembre de 1998, pp. 609-625. También recomiendo: Ambrosio Velasco Gómez, *Teoría política: Filosofía e Historia ¿Anacrónicos o Anticuarios?*, México, UNAM, 1995; Javier Campos Daroca, “Heródoto y la metapolítica”, *Metapolítica*, México, vol. 3, núm. 9, enero-marzo de 1999, pp. 11-32; y Sergio Ortiz Leroux, “Presentación”, *Metapolítica*, México, vol. 2, núm. 7, julio-septiembre de 1998, pp. 407 y 408.

³⁴ A propósito de la ambigüedad de la obra de Marx, Castoriadis señala: “Las reservas más fuertes, las críticas más radicales a Marx no anulan su importancia, ni la grandeza de su esfuerzo. Se seguirá reflexionando sobre Marx incluso cuando se busque con dificultad los nombres de von Hayek y Friedmann en los diccionarios. Pero no es por su obra por lo que Marx ha tenido un inmenso papel en la Historia real. Marx no habría pasado de ser un Hobbes, un Montesquieu o un Tocqueville más si de él no hubiera podido extraerse un dogma —y si sus escritos no se prestaran a ello. Y si se prestan, es porque su teoría contiene algo más que simples elementos para ello”. Cornelius Castoriadis, “La pulverización del

ambos dialogará y discutirá, se aproximará y distanciará. Dicho lo anterior, pasemos ahora a la cuestión medular: la ruptura epistemológica de Lefort con el marxismo.

La ruptura de Lefort con el Marx-marxismo o, si se prefiere, con el marxismo de Marx concierne a su definición del sitio de lo *real*. Para Marx, la sociedad capitalista, denominada por él como “modo de producción capitalista”, es una formación *histórica* diferente de todos los modos de producción anteriores reunidos por él bajo la categoría de “precapitalismo”. Empero, esta sociedad no puede explicarse sin tomar en cuenta toda la historia anterior, de la que viene a ser una síntesis de sus contradicciones. La sociedad capitalista, expresión última de la sociedad moderna, sobreviene con la escisión del capital y del trabajo; las oposiciones de clase están allí condensadas en el antagonismo entre la burguesía y el proletariado.³⁵ La separación del Estado y de la sociedad civil es producto de la necesidad de un poder que representa la ley a los ojos de todos y detenta los medios de coacción generalizada. En esta sociedad se hacen visibles, por vez primera, las condiciones de la unidad del proceso de socialización:

El capital encarna ya, en relación con los hombres, el poder social materializado; mientras que con la abstracción creciente del trabajo surge una clase cada vez más homogénea, que tiende a absorber a todas las

marxismo-leninismo”, en Cornelius Castoriadis, *El ascenso de la insignificancia. Las enrucijadas del laberinto IV*, Madrid, Cátedra / Universitat de Valencia, 1998, p. 43.

³⁵ “La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas. Nuestra época, la época de la burguesía, se distingue, sin embargo, por haber simplificado las contradicciones de clase. Toda la sociedad va dividiéndose, cada vez más, en dos grandes campos enemigos, en dos grandes clases, que se enfrentan directamente: la burguesía y el proletariado”. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista* (1848), en *Obras Escogidas*, tomo I, Moscú, Editorial Progreso, 1973, p. 112 (traducción de Editorial Progreso).

capas explotadas. Sin embargo, esta *unidad latente*, no puede convertirse en *efectiva* sino por la negación de la división, negación cuyo motor reside en la clase revolucionaria, en una praxis en la cual se articulan su fuerza productiva y su lucha contra la explotación.³⁶

Las contradicciones irresolubles entre el capital y el trabajo hacen de la sociedad capitalista una sociedad esencialmente histórica, es decir, condenada a hacer la experiencia explícita de lo real como historia: “La visión de lo que es, es decir, de lo que ocurre, barre con todo en su exigencia por coincidir con la realidad efectiva de un mundo cambiante. Barre con la posición particular de Marx, con la de los comunistas, pero igualmente con la del proletariado, pues su destino no es otro que representar su propia aparición histórica”.³⁷

A partir de esta constatación, el significado de lo político en Marx no es inteligible, sostiene Lefort, sino al reconocer a la vez lo inacabado del proceso de socialización y la posibilidad inscrita en lo real de este perfeccionamiento, al cual el comunismo dará su expresión efectiva.³⁸ Los comunistas, en este sentido, no inventan nada, sólo muestran cómo las consecuencias surgen de las premisas. Sus metas “particulares” no podrían ser otra cosa que las metas “generales” del movimiento histórico. La evidencia del comunismo es de tal magnitud que no soporta la descripción del porvenir. Por ello Marx nunca dibujó los contornos de la futura sociedad comunista.

³⁶ Claude Lefort, “Esbozo de una génesis de la ideología en las sociedades modernas”, en Claude Lefort, *Las formas de la historia...*, op. cit., p. 237. Cursivas mías.

³⁷ Claude Lefort, “Relectura del *Manifiesto Comunista*”, op. cit., p. 172.

³⁸ “En sustitución de la antigua sociedad burguesa, con sus clases y sus antagonismos de clase, surgirá una asociación en la que el libre desenvolvimiento de cada uno será la condición del libre desenvolvimiento de todos”. Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 130.

Para Lefort, este análisis sobre el lugar de lo real —por muy fecundo que sea— desconoce el significado de lo político moderno, ya que acaba por borrar la huella de lo simbólico en el campo social: “Imposible, afirmamos en forma opuesta, deducir las relaciones de producción del orden de la ley, del poder, del saber; imposible reducir a los efectos de la división capital-trabajo el lenguaje en el cual se articula la práctica social”.³⁹ Estas relaciones, según Lefort, no se arreglan sino en función de condiciones que no podrían localizarse en el plano de lo real-empírico. Por el contrario, lo “real” aparece, se ordena y se vuelve legible a los ojos de los hombres una vez que emergen las señales de una nueva experiencia de la ley, del poder y del saber, una vez inaugurado un modo del discurso en el cual ciertas oposiciones y ciertas prácticas de hecho se *revelan*, pues contienen virtualmente un sentido universal que permite un intercambio reglamentado entre el actuar y el pensar.⁴⁰

En esta perspectiva, la ruptura epistemológica con Marx conduce a Lefort hasta lo que es una de las cuestiones fundamentales del marxismo: la de la unidad futura del proceso de socialización *en lo real*. Para Marx, la unidad social no es inteligible sino al vincularla con su presupuesto: la división social. En efecto, una sociedad no puede existir como sociedad humana, según Marx, sino a condición de forjarse la representación de su unidad desde su división:

³⁹ Claude Lefort, “Esbozo de una génesis de la ideología en las sociedades modernas”, *op. cit.*, p. 239.

⁴⁰ Un ejemplo de la diferencia entre lo real y el discurso sobre lo real es el caso de la formación social china. En el origen del capitalismo, se observaba, según Marx, el progreso de los intercambios, la institución progresiva de un mercado; sin embargo, la práctica comercial se ha tropezado en China con límites que le impiden generalizarse. Esos obstáculos no surgían del plano de lo real-empírico, sino surgían del sistema simbólico, de una configuración del significado de la ley, del poder y del saber que no permitía la dislocación de las relaciones sociales de dependencia personal.

Aún cuando la división social no esté fijada en la división universal de clases (la de la burguesía y la del proletariado), la existencia de “relaciones sociales limitadas” implica la proyección de una comunidad imaginaria, bajo el cubierto de la cual las distinciones “reales” se determinan como “naturales”, lo particular está disfrazado bajo las características de lo universal, lo histórico borrado bajo la intemporalidad de la esencia.⁴¹

La representación que otorga carta de naturalidad a cualquier tipo de relación social marca en sí misma el sello de un poder, pues la comunidad imaginaria que gobierna sobre los individuos o los grupos separados les impone normas de conducta. En este sentido, lo universal que se proyecta sobre los hombres inscribe a los dominados en su condición y proporciona al(los) dominante(s) la seguridad de la suya. Sin ese universal imaginario, el binomio dominante / dominado no resistiría el paso del tiempo. Así pues, para Lefort el punto de vista del dominio de clase, en este caso la burguesía, y el punto de vista de la “representación”, por muy ligados que estén, nunca coinciden. Siempre el sentido de lo simbólico excede el sentido de lo real. El uno no es reductible al otro.

Marx no podía entrever esta diferencia de sentido. Desde el momento en que pretende fijar por la vía de las ciencias positivas la naturaleza de lo social, cede a la ficción de un desarrollo en sí proporcionado al observador. Dicha ficción descansa en una “grosera” oposición: la de la *producción* y la de la *representación*. Si bien es cierto que Lefort reconoce que el concepto de producción de Marx tiene una extensión nada despreciable, dado que los hombres

producen no solamente los instrumentos necesarios a sus necesidades sino también sus relaciones sociales (el lenguaje, en este contexto, forma parte también de la producción, pues Marx acepta que aparece con la necesidad de comercio de los hombres), también es cierto que el uso del concepto de producción —por muy extendido que esté— acaba por proporcionarle a Marx la garantía de una evolución *natural* de la humanidad:

El hombre, es verdad, produce a la vez los instrumentos de su producción y su relación social, lo que da origen a su vez a una fuerza productiva, de tal manera que él es producido por lo mismo que produce; pero la idea de que la producción sea autoproducción no libera el mecanismo. El estado social se revela, en último análisis, como una combinación de términos cuya *identidad*, trátase de una necesidad, del instrumento, del signo lingüístico, del trabajo, de su agente individual o colectivo, *no podría cuestionarse*.⁴²

En esta perspectiva, la historia aparece como un campo preparado de antemano, en el cual sus elementos y actores están naturalmente determinados; es un proceso cuya ley de desarrollo puede ser conocida en el proceso histórico actual.⁴³ En otros términos, para Marx no hay nada que no sea visible, que sea más profundo que lo que se manifiesta materialmente. Con una sola mirada, la

⁴¹ Claude Lefort, "Esbozo de una génesis de la ideología en las sociedades modernas", *op. cit.*, p. 244.

⁴² *Ibid.*, p. 245. Cursivas mías.

⁴³ Al igual que Lefort, Castoriadis rechaza que el secreto del curso de la historia pueda ser revelado de una vez y para siempre. "La historia no es 'sensata': la historia no 'tiene sentido'. La historia es el campo en que se crea sentido. Los seres humanos crean sentido; y pueden también crear lo que es totalmente a-sensato" (Cornelius Castoriadis, "El destino de los totalitarismos", en Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1998, p. 51). "La historia es creación: creación de formas totales de vida humana. Las formas historicosociales *no* están 'determinadas' por 'leyes' naturales o

historia parece poder abarcarse: “El pasado mismo no necesita ser sondeado; nada queda oculto para los contemporáneos, puesto que en cada época todo formaba un solo cuerpo, y ese cuerpo avanzó con un mismo movimiento para acomodarse necesariamente bajo una nueva forma”.⁴⁴

Esta perspectiva naturalista es ratificada por Marx en *La ideología alemana*, donde se revelan sin “equivocos”, según Lefort, los resabios positivistas del pensamiento de Marx. En dicha obra, Marx rastrea los orígenes de la división del trabajo en el acto sexual: “La tesis supone lo que precisamente escapa a la explicación: un reparto de los sexos tal, que los participantes se identifican naturalmente como diferentes, y por lo mismo elevarían a la reflexión naturalmente esta diferencia y se representarían como hombre y mujer”.⁴⁵

En *La ideología alemana* Marx señala las condiciones fundamentales del origen de la historia de la humanidad: la procreación está representada como el acto de producción de la familia, como la doble relación hombre-mujer y padre-hijos, como el supuesto origen histórico de la humanidad. Sin embargo, a decir de Lefort, lo que se encuentra negado en este supuesto es la articulación de la división —la de los sexos o la de las generaciones— con el “pensamiento” de la división, un “pensamiento” que no podría deducirse de la división, puesto que ella está implicada en la definición de los términos:

Lo que se encuentra negado (en Marx) es el orden de lo simbólico, la idea de un sistema de operaciones en virtud de las cuales las figuras sociales

históricas. La sociedad es autocreación” (Cornelius Castoriadis, “La *polis* griega y la creación de la democracia”, *Ibid.*, p. 99). *Cursivas mías.*

⁴⁴ Claude Lefort, “Relectura del *Manifiesto Comunista*”, *op. cit.*, p. 175.

son identificables y articulables las unas en relación con las otras, es la relación que sostiene la división de los agentes sociales con la representación; o digamos incluso que Marx rehúsa el reconocer que la división social es también originariamente la del proceso de socialización y del discurso que la nombra.⁴⁶

Claude Lefort se niega a caer en la ficción naturalista en la que está atrapado Marx. Por ello se rehúsa a confundir la división social con el reparto empírico de los hombres en la operación de la producción. La división social, al igual que la división de los sexos, no podemos determinarla en un espacio objetivo, en el cual ésta preexistiría; no podemos referirla en términos positivos, pues éstos surgen como tales en su propio movimiento.

Es el espacio social, según Lefort, el que se instituye, debemos pensar, con la división, y no se instituye sino en la medida en que se aparece a sí mismo. Su diferencia a través de las relaciones de parentesco o las relaciones de clase, a través de las relaciones del Estado y de la sociedad civil, es indisoluble del desarrollo de un discurso a distancia de lo supuestamente real, discurso enunciador del orden del mundo.⁴⁷

Para Lefort, resulta imposible abarcar la totalidad del desarrollo histórico, fijar a la división social un origen y un final, puesto que eso supondría que ocultaríamos nuestra propia inscripción en el registro del discurso que está puesto en juego en la división. Así, el límite del pensamiento de Marx es que trata el proceso de la representación como si se engendrara en las aventuras de la

⁴⁵ Claude Lefort, "Esbozo de una génesis de la ideología en las sociedades modernas", *op. cit.*, p. 245.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 246.

⁴⁷ *Idem.*

cooperación y la división, como si esta realidad se *determinara* al nivel del trabajo, al nivel de lo económico.

El determinismo económico de Marx tiene otra consecuencia que no puede dejarse de lado. En efecto, la historia de la humanidad, que aparece transparente ante la mirada de los comunistas, desemboca en una sociedad *sin ideas*, una sociedad que coincide consigo misma hasta el punto en el que anula en su seno toda posibilidad de juicio. Las ideas de los hombres son, simplemente, una “película” que se produce y se transforma al mismo tiempo que el tejido social al que recubre. Desde esta película, las ideas de libertad, cultura y derecho no son más que “productos” sociales,⁴⁸ un reflejo de la ideología de las clases dominantes. Marx se niega a definir una libertad o un derecho que no sean burgueses. Ni en la sociedad capitalista ni en la comunista se atreve a brindarle una dignidad propia a la libertad. Cuando en el *Manifiesto del Partido Comunista* afirma que “el libre desenvolvimiento de cada uno (es condición) del libre desenvolvimiento de todos”, entiende por libertad exclusivamente un crecimiento sin obstáculos de las fuerzas productivas. En el fondo, el pensamiento de Marx no acepta la idea de la libertad, no admite, según Lefort, que para ser libre hay que querer serlo, que la libertad sea algo más que un estado:

Pero esa paradoja denuncia la fantasmagoría del *Manifiesto Comunista*, pues ¿cómo Marx se toma la *libertad* de concebir a la humanidad como una, la misma a lo largo de sus metamorfosis, en virtud de qué *derecho*

⁴⁸ “Mas no discutáis con nosotros mientras apliquéis a la abolición de la propiedad burguesa el criterio de vuestras nociones burguesas de libertad, cultura, derecho, etcétera. Vuestras ideas mismas son producto de las relaciones de producción y de propiedad burguesas, como vuestro derecho no es más que la voluntad de vuestra clase erigida en ley; voluntad cuyo

habla de opresores y oprimidos, de una lucha de estos últimos por su emancipación, si no reconoce la actuación de la libertad, si no reconoce la actuación del derecho en la historia?⁴⁹

Sin el desecho de libertad, la voluntad de servidumbre está al asecho y el fantasma del totalitarismo aparece en la antesala de la historia. Por eso, existen buenas razones para afirmar que la empresa de Marx dio pie a ciertas fantasías que alimentaron más tarde a una ideología totalitaria. Ciertamente, Marx nunca desarrolló una teoría sobre el control total de lo social, pero su imagen de una sociedad unida, transparente y libre de todo tipo de ideas "tradicionales" o "eternas",⁵⁰ estimuló el sueño de una sociedad total que al encarnar en la realidad devino pesadilla.

En conclusión, el determinismo de Marx, según Lefort, no le permite elaborar una distinción entre la esfera de lo real y la de lo imaginario, entre lo real y lo simbólico. Su objetivismo extremo le impide realizar semejante operación. Ello, sin duda, lo lleva a desconocer el significado de lo político en la sociedad moderna, que no puede ser reducido a los efectos de la relación de clases, determinados a su vez por el modo de producción. Marx disuelve lo político en una teoría de la historia y en una teoría del sujeto de la historia⁵¹ cuya fuerza

contenido está determinado por las condiciones materiales de existencia de vuestra clase". Karl Marx y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista*, op. cit., p. 125.

⁴⁹ Claude Lefort, "Relectura del *Manifiesto Comunista*", op. cit., pp. 176-177. Cursivas en el original.

⁵⁰ "Hay además verdades eternas como la libertad, la justicia, etcétera, que son comunes a todos los regímenes sociales. El comunismo, por su parte, suprime esas verdades eternas". Citado por Claude Lefort en *Ibid.*, p. 175.

⁵¹ Esta idea es desarrollada por Esteban Molina: "Si la teoría de la sociedad capitalista está necesariamente abierta a una teoría de la historia, no lo está menos a una teoría de los agentes sociales, esto es, a una teoría de las clases que conforman el espacio de la acción social (...) El marxismo es, al mismo tiempo, teoría de la historia y teoría del proletariado". Esteban

normativa anula la facultad del juicio y determina el sentido y las formas de la acción política. Sin espontaneidad, la acción queda reducida a simple repetición, a negación de la creación.

Por ello, no existe mayor ficción histórica que la imagen marxista de una sociedad reconciliada consigo misma, libre de toda división, homogénea, donde lo político se extinguiría. El fin de lo político,⁵² evidentemente, no aconteció. Las “duras réplicas de la historia”, como las llamó Hegel, acabaron por desmentir la profecía marxista. Lo político, para sorpresa de muchos, continúa entre nosotros, esperando ser descifrado por el pensamiento.

1.2. MAQUIAVELO: HACIA UN NUEVO SABER SOBRE LO POLÍTICO

*La humanidad no representa una evolución
hacia algo mejor, o más fuerte, o más alto.*

Friedrich Nietzsche

La crisis de los saberes sobre lo político no desanimó a Claude Lefort. Nunca se entregó a los brazos del ostracismo ni se contentó con maldecir a la humanidad. Su pensamiento, por el contrario, permaneció en un movimiento constante e indeterminado que le impidió estacionarse en los saberes hegemónicos o realmente existentes. Si lo político no había sido descifrado por la ciencia política

Molina, “Indeterminación democrática y totalitarismo: la filosofía política de Claude Lefort”, *op. cit.*, pp. 597 y 598.

⁵² La imagen sobre el “fin de lo político” no es mía sino la retomo del politólogo David Held, quien desarrolla en *Modelos de democracia* (Madrid, Alianza, 1992) una tipología de las democracias fundamentales que han existido a la largo de la historia: desde la concepción de la democracia en la Antigua Atenas hasta los distintos enfoques contemporáneos (elitista, pluralista, participativa), pasando por las tradiciones liberal y marxista. Cuando Held se detiene en la estación marxista, denomina al modelo, “Democracia directa y el fin de la política”, pues en Marx la política llegaría a su fin con el arribo a la terminal comunista.

y el marxismo, pues lo habían reducido a una teoría de las instituciones políticas (lo instituido) o a una teoría de la historia (materialismo) y del sujeto de la historia (proletariado), ello no eximia al pensamiento de la responsabilidad de seguir buscando las claves del significado del fenómeno político moderno. La búsqueda de Lefort no sería en vano. Después de hacer un serio ajuste de cuentas intelectual con la politología, por una parte, y el marxismo de Marx, por la otra, Lefort se aproxima al pensamiento de Niccoló Maquiavelo (1469-1527), donde encuentra una veta muy fértil para repensar el significado de lo político moderno. Maquiavelo representa para Lefort un verdadero hallazgo intelectual, una perla que no había sido suficientemente valorada por sus críticos, intérpretes y comentaristas. En la filosofía política del escritor y político florentino identifica un deseo o, si se quiere, un *amor a la libertad*⁵³ y un rechazo a la dominación, que no aparecen por ningún lado en la ciencia política y el marxismo, que reducen toda idea de libertad a un hecho positivo, empírico o a una ideología que encubre la práctica de la clase dominante. Sin el deseo de libertad, nos diría Maquiavelo, el camino hacia el despotismo estaría despejado. Sin el deseo de libertad, nos alerta Lefort, el camino hacia el totalitarismo permanece peligrosamente abierto.

Lefort lee la obra de Maquiavelo con una mirada limpia que no se deja seducir por los lugares comunes. Para él, el pensador florentino es un autor clásico que no se puede seguir al pie de la letra so riesgo de acabar por darle una puñalada en la espalda. Mientras que una parte considerable de los estudiosos de la obra de

⁵³ La figura de "amor a la libertad" no es de Lefort ni mía, sino de Esteban Molina: "Maquiavelo *ama* la libertad, por eso cree que hay que defenderla de aquellos que pretenden sacrificarla a un bien superior o a bastardos intereses". Cfr. "Maquiavelo en Nueva York", *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 23, mayo-junio de 2002, p. 108. *Cursivas mías.*

Maquiavelo se han aproximado a su pensamiento desde la caricatura que de éste ha hecho el llamado *maquiavelismo*,⁵⁴ Lefort reconoce a Maquiavelo como un guía fundamental para pensar lo político.⁵⁵ Maquiavelo no es un técnico puro de la política, nos dice Lefort, ni tampoco un autor amoral o inmoral, como hacen alarde sus múltiples críticos, sino es, ante todo, un pensador republicano⁵⁶ que reconoce la superioridad política de las repúblicas frente a otro tipo de regímenes (como el despotismo y la monarquía) y sabe distinguir perfectamente las repúblicas corrompidas de las verdaderas repúblicas. La imagen de la corrupción de un régimen político es familiar a Maquiavelo. La desarrolla, por lo menos, en varios capítulos de sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Por ello, el autor florentino no puede ser clasificado como un cínico, como presumen aquellos que reducen la riqueza de su pensamiento a la máxima: “el fin justifica los medios”. Los cínicos, en honor a la verdad, son algunos de los lectores de Maquiavelo.

⁵⁴ El maquiavelismo es una expresión utilizada sobre todo en el lenguaje común para indicar una manera de actuar, tanto en política como en todos los sectores de la vida social, falsa y sin escrúpulos, que implica el uso, más que de la violencia, del fraude y del engaño. Desgraciadamente, Maquiavelo es identificado más por ese popular adjetivo que por su propia obra. Quien quiera profundizar en el significado de maquiavelismo puede consultar: Claude Lefort, “Maquiavelismo: significado político de una representación”, *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 23, mayo-junio de 2002, pp. 51-54; Sergio Pistone, “Maquiavelismo”, en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, 6ª edición corregida y aumentada, México, Siglo Veintiuno editores, 1991, p. 935; y Enrique Serrano Gómez, “Maquiavelo, más allá del maquiavelismo”, *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 23, mayo-junio de 2002, pp. 62-73.

⁵⁵ “Maquiavelo es para mí un guía. Sin embargo, tengo que hacerle notar que no ignoro la diferencia de tiempos, pero que plantea una cuestión que está en el centro de mi trabajo y que, en cierto modo, ha dirigido mi interés por Maquiavelo (...) Es mi convicción que su experiencia y la nuestra no se solapan y que el camino que abre no está detrás de nosotros, que no ha terminado de explorarse, y que, en cierto sentido, está todavía entre nosotros”. Claude Lefort, “Maquiavelo no es un técnico de la política”, entrevista con C.L. realizada por Esteban Molina, *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 23, mayo-junio de 2002, p. 56.

⁵⁶ Quien desee profundizar en el republicanismo de Maquiavelo puede consultar: Claudia Hilb, “Maquiavelo, la república y la ‘virtu’”, en Tomás Várnagy (comp.), *Fortuna y Virtud en*

Sus ideas políticas, según Lefort, no pueden ser recuperadas desde la nostalgia del tiempo pasado, sino desde la certeza, necesariamente provisional, de que éstas son un germen con múltiples lecturas y posibilidades. Son tan variadas e, incluso, contradictorias las interpretaciones de la obra de Maquiavelo que podemos afirmar sin temor a equivocarnos: "Dime cómo interpretas a Maquiavelo y te diré quién eres". Una de esas interpretaciones es, precisamente, la que desarrolla Lefort.

En efecto, el Maquiavelo de Lefort es un autor singular. Su originalidad radica en el modo como plantea el origen de lo social y el fin último de las sociedades humanas. Mientras muchos pensadores modernos, como Thomas Hobbes o Jean Jacques Rousseau, han derivado el Estado social de un hipotético Estado de naturaleza donde dominaba la figura del *homo homini lupus* ("el hombre es el lobo del hombre") o del buen salvaje,⁵⁷ Maquiavelo no se preocupa del problema del origen de lo social. Para él hay una especie de evidencia de que el mundo social está ya dado. Por ello, no le interesa indagar —más que de forma marginal— la bondad o la malicia, la fidelidad o la inconstancia, el sacrificio o la ingratitud de la naturaleza humana. Su interés se centra, no obstante, en la división que se forma en el estado social. Ese mundo social no estuvo unido en su origen ni estará reconciliado consigo mismo al final de la travesía humana. Las sociedades humanas no tienen un destino ineludible ya que están sometidas a una división interna irreductible que echa por la borda cualquier idea de solución

la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000, pp. 127-147.

definitiva del conflicto social. A diferencia de Marx, Maquiavelo reconoce la división social como constitutiva de la sociedad política y, por tanto, insuperable. En suma, ni el origen naturalista ni el destino manifiesto marxista⁵⁷ interpelan a Maquiavelo. Frente a la dialéctica de la necesidad, antepone la contingencia de los deseos humanos en la sociedad política.

A partir de esta contingencia, el escritor florentino desarrolla una nueva teoría de *lo político* que tiene como punto de partida una elaboración singular de la división entre sociedad civil y Estado, esto es, del modo como se constituye la sociedad política. Es ya un lugar común afirmar que Maquiavelo es el fundador de la ciencia política moderna y el primer pensador que hizo de la conquista y la conservación del Poder el objeto exclusivo de su reflexión. Para Lefort, la peculiaridad de la filosofía política maquiaveliana radica no tanto en su defensa de la autonomía de *la política* con respecto a la ética o la economía, sino en su reflexión sobre el ser de *lo político*, es decir, sobre los principios de constitución de la sociedad política. En efecto, tanto en *El Príncipe* como en los *Discursos*, sus obras principales, Maquiavelo se interesa por el problema de la fundación de la ciudad, por el modo de institución de las ciudades —asunto diferente al problema del origen de lo social—. Toda ciudad se ordena, según Maquiavelo, en función

⁵⁷ Una buena síntesis del modelo iusnaturalista de Hobbes y Rousseau puede encontrarse en: José Fernández Santillán, *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

⁵⁸ A pesar de las diferencias entre Maquiavelo y Marx, Lefort no desconoce algunas similitudes en las teorías de ambos pensadores, especialmente en su imagen sobre el realismo en la política: "El realismo maquiaveliano, como el marxista, procede de un conocimiento que abarca nada menos que la extensión de la historia humana y se prueba por la acción, en el júbilo de volver a lo real su verdadera identidad" (p. 148). Quien esté interesado en estudiar las similitudes entre ambos autores, puede consultar: Claude Lefort, "Reflexiones sociológicas sobre Maquiavelo y Marx: la política y lo real", en *Las formas de la historia...*, *op. cit.*, pp. 143-165.

de dos divisiones primordiales: la división entre la instancia del gobierno (Estado) y los gobernantes (la sociedad civil) y la división entre la facción de los dominantes (los llamados “Grandes”) y la masa de los dominados (el pueblo).

Maquiavelo comienza su reflexión sobre lo político con un análisis sobre el Poder. El escritor florentino concibe el poder en relación con la irreductible división social: “La reflexión sobre el poder está en el centro de su obra, pero por esta razón a sus ojos, la división social se juega en función del modo de división del poder y de la sociedad civil, ya que así se determinan las condiciones generales de los diversos tipos de sociedad”.⁵⁹ El poder no es una entidad empírica que surge por generación espontánea, sino es fruto de la lucha de clases. Sin embargo, la lucha de clases, a diferencia de Marx, no está fundada sobre una oposición de orden económico. Maquiavelo conoce la división de ricos y pobres, pero no la considera primordial. El antagonismo entre las clases se despliega en función de otros humores:

Porque en cualquier ciudad se encuentran estos dos tipos de *humores*: por un lado, el pueblo no desea ser dominado ni oprimido por los grandes, y, por otro, los grandes desean dominar y oprimir al pueblo; de estos dos contrapuestos apetitos nace en la ciudad uno de los tres efectos siguientes: o el principado, o la libertad, o el libertinaje.⁶⁰

En la óptica de Maquiavelo, la lucha de clases nace de dos *deseos* antagonísticos: el de los Grandes, de mandar y de oprimir; y el del pueblo, de no ser

⁵⁹ Claude Lefort, “Maquiavelo: la dimensión económica de lo político”, en *Las formas de la historia...*, *op. cit.*, p. 111.

mandado ni ser oprimido. La división social en función de la cual se ordena la sociedad no es fruto de una división empírica de las clases, localizable en la división del trabajo, ni tampoco de un rasgo inmutable de la naturaleza humana, sino del deseo de alguno o algunos de mandar y oprimir y el deseo de muchos de no ser mandados ni oprimidos. El antagonismo, entonces, se despliega en función del mando y de la opresión. Si la fórmula política clásica podría resumirse como una relación de poder en la que uno, algunos o muchos mandan y todos los demás obedecen,⁶¹ en Maquiavelo la fórmula política sufre una alteración radical: aquí los Grandes desean mandar y el pueblo desea desobedecer. Como resultado de la división del deseo se constituyen dos clases antagonistas. Dichas clases no ocupan una posición simétrica:

El deseo de los Grandes apunta hacia un objeto: *el otro*, y él se encarna en los signos que le aseguran su posición: riqueza, rango, prestigio. El deseo del pueblo, por el contrario, hablando rigurosamente, no tiene objeto. Es la operación de la negatividad. El pueblo puede desearlos ampliamente, pero en tanto que pueblo, no podría apoderarse de los emblemas del dominante, sin perder su posición.⁶²

El objeto del deseo de las clases no es el mismo. La imagen que dirige el deseo de los Grandes es la de *tener*. Tener, ¿qué cosa? Riqueza, rango, prestigio...

⁶⁰ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe* (1513), Madrid, Alianza, 1981, p. 72 (prólogo, traducción y notas de Miguel Ángel Granada). Cursivas mías.

⁶¹ La teoría clásica de las seis formas de gobierno (tres rectas: monarquía, aristocracia y *politia*; y tres desviaciones: tiranía, oligarquía y democracia) es la expuesta por Aristóteles en la *Política*. Para profundizar sobre el particular consultar: Norberto Bobbio, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 33-43.

⁶² Claude Lefort, "Maquiavelo: la dimensión económica de lo político", *op. cit.*, p. 112. Cursivas en el original.

La imagen que dirige el deseo del pueblo es la de *ser*. Ser, ¿qué cosa? Pueblo, nada más pero nada menos. El pueblo no puede desear la riqueza, el rango o el prestigio que desean los Grandes, porque correría el riesgo de negarse a sí mismo. Su identidad no es autónoma, positiva, pues depende directamente de la existencia de los Grandes. Sin los Grandes, el pueblo no es más que un discurso retórico. En el momento en el que algún integrante del pueblo desee riquezas, rango o prestigio, dejará de formar parte de su clase y pasará a las filas de los Grandes.

Del desgarramiento de ambos deseos, aparece el lugar del Poder: “un tercero, separado de los dos antagonistas, en el cual van a conjuntarse fantásticamente la dominación-opresión y la identificación social, en el cual se van a condensar *tener* y *ser*”.⁶³ Desde la óptica maquiaveliana, el poder no nace de un contrato voluntario entre los hombres (contractualismo) ni es la forma velada que defiende los intereses particulares de la clase dominante (marxismo), sino se engendra en la división social, es fruto de dos deseos contrapuestos, de dos apetitos por principio insaciables: “Toda política, la capaz de mantener la simbólica unidad de la sociedad política, como la que se quema en la fricción del conflicto social, se remite a ese inestable fundamento que es una sociedad dividida por dos deseos que no tienen su ser en sí mismos, sino en otro”.⁶⁴

El apoyo de las clases al Príncipe no es gratuito ni fortuito. Los Grandes otorgan su apoyo al Príncipe para continuar ejerciendo la opresión sobre el pueblo; el pueblo, por su parte, busca protegerse de un mal, la opresión de los

⁶³ *Ibid.*, pp. 112 y 113. Cursivas en el original.

⁶⁴ Esteban Molina, “Maquiavelo en la obra de Claude Lefort”, *Metapolítica*, México, vol. 4, núm. 13, enero-marzo de 2000, p. 71.

Grandes en el seno de la sociedad civil, a través de algo que si en *aparencia*⁶⁵ es un bien, se revela de inmediato como un mal menor, el dominio del Príncipe. El pueblo, podría afirmarse, cede a la dominación del Estado a favor de su defensa contra la opresión de los Grandes. Actúa bajo un esquema del daño menor: "Cuando el pueblo lucha para no ser oprimido está preparándose, sin embargo, para una opresión de nuevo género; cuando imagina el bien alcanza, sin embargo, otro mal, pero menor que aquel que se incuba en el seno de la sociedad civil".⁶⁶ El Estado nunca es el objeto de deseo del pueblo. Es, simplemente, un muro de contención contra el deseo de opresión de los Grandes.

Por su parte, el Estado o, si se quiere, el Príncipe puede decidir apoyar a los Grandes o al Pueblo. Si apoya a los primeros, corre el riesgo de confundirse con ellos y convertirse en enemigo del pueblo. Y no hay nada más difícil para un Príncipe que gobernar sin el apoyo del pueblo. Si apoya al segundo, puede contar con éste si se gana su confianza, es decir, si es capaz de mantenerse dentro de los límites que le impone la oposición de esos dos deseos. El apoyo del Estado hacia alguna de las dos clases nunca es absoluto, es decir, nunca llega al extremo de suprimir la división social. Ciertamente, en la institución del Estado se genera un distanciamiento de éste respecto de los agentes sociales que podría hacerle concebir la idea de la producción de una unidad de lo social mediante la anulación de la división. Pero esa unidad real de la sociedad, afirma Lefort, es sólo una ilusión, pues desconoce que el poder político "reproduce la división que tiene por

⁶⁵ Maquiavelo no desconoce la distinción entre el ser y el parecer; por el contrario, la interpretación que hace de la relación entre esencia y apariencia del poder permite establecer la ruptura que lleva a cabo con la filosofía política clásica. El atenimiento a lo aparente, dice Maquiavelo, es una condición de la institución y del ejercicio del poder político.

tarea superar". En otras palabras, "la institución del Estado se señala en una nueva división, irreductible a su vez, y que traspone sobre otro registro la división de clases: la división de sociedad civil y Estado".⁶⁷

Para Maquiavelo, existen distintas sociedades políticas que se diferencian en función de la manera como se articulan el deseo de los Grandes, el deseo del pueblo y el poder. Cada uno de ellos representa uno de los ángulos del triángulo. De hecho, si queremos saber cómo se determina el poder es conveniente examinar el carácter de la división social y cuál es la fuente del poder de la clase dominante. Maquiavelo, entonces, renuncia a la idea de una *esencia atemporal* de lo político, como presupone Aristóteles,⁶⁸ pero no a la idea de que en cada momento histórico se dan las condiciones que apuntan hacia la realización de una política mejor que otra o de un régimen mejor que otro. Así, reconoce varios tipos de monarquías y varios tipos de repúblicas. En particular, analiza dos oposiciones fundamentales: la primera, que se observa en el cuadro de las monarquías; y la segunda, entre monarquía y república. La primera, Maquiavelo la analiza en el cuarto capítulo de *El Príncipe*, donde compara el Estado en el que el poder está concentrado en las manos del príncipe, y éste aparece como el único amo y *todos* los hombres

⁶⁶ Esteban Molina, "Maquiavelo en la obra de Claude Lefort", *op. cit.*, p. 66.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 72.

⁶⁸ "Para Aristóteles, existe un lugar en que reina la estabilidad. No importa que sea ideal. El régimen que realice la *esencia* de la sociedad ha de tener una forma de ser natural en que cada componente, cada órgano, realiza la función para la que está constituido y que le asigna la pertenencia a esa comunidad que es la sociedad (...) No es éste, sin embargo, el método de Maquiavelo (quien) descubre el artificio de hablar en el lenguaje de una *esencia* de la sociedad y de los accidentes que le puedan sobrevivir. Cada situación social ha de ser pensada en sí misma y no confrontada a una *esencia* que pudiera calificar su grado de realidad, esto es, de naturalidad". Cfr. *Ibid.*, p. 70. *Cursivas mías*. Quien desee profundizar en el tema de la ruptura de Maquiavelo con la filosofía política clásica puede consultar la entrevista que Esteban Molina le hace a Claude Lefort en la revista *Metapolítica* ("Maquiavelo no es un técnico de la política", *op. cit.*, pp. 55-60).

—tanto los Grandes como el pueblo— como los esclavos (antigua Persia), con aquel donde el Príncipe está limitado por los barones, que poseen territorios y súbditos (Francia moderna). La segunda oposición, la estudia Maquiavelo en el primer libro (capítulo 55) de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. El autor florentino establece un contraste entre, por un lado, las ciudades alemanas que a sus ojos ofrecen el modelo de los pueblos libres —al cual se emparentan las repúblicas de Florencia, Venecia, Siena y Luca, en las cuales se conserva la libertad—, y, por el otro, los reinos de Francia y de España y todos los principados de Italia. La oposición entre la república y la monarquía se presenta en términos de igualdad-desigualdad. ¿Qué tipo de igualdad? Al respecto, Lefort señala:

De una manera general, la igualdad no se permite concebir en el registro de la realidad empírica. Sobre este registro no podemos leer sino señales de desigualdad. Es, diríamos, usando un lenguaje que evidentemente no era el de Maquiavelo, una información *simbólica*, en virtud de la cual se ha instaurado una experiencia singular de lo social, o para hablar con mayor rigor, la experiencia social *como tal*, o bien, lo que equivale a lo mismo, la de la sociedad política.⁶⁹

En la república, la igualdad entre los hombres no es real, en el sentido en el que la concibe la ciencia positiva, sino simbólica. A distancia de Marx, Maquiavelo no dice ni sugiere que es el modo de producción el que proporciona la definición de la formación social. Es, por el contrario, el fenómeno de la división,

⁶⁹ Claude Lefort, "Maquiavelo: la dimensión económica de lo político", *op. cit.*, p. 114. Cursivas en el original.

su carácter específico, lo que se revela decisivo, lo que permite descifrar la constitución simbólica de lo social.

Al mismo tiempo, Maquiavelo dirige su mirada hacia la historia de Roma. En ella descubre todos los signos de la política. La república romana pone en evidencia que el destino del Estado se determina en consecuencia de la relación que se establece entre Poder y división social. En el capítulo cuarto de los *Discursos*, el escritor florentino expone en qué consiste la virtud del modelo romano: "Sostengo que quienes censuran los conflictos entre la nobleza y el pueblo, condenan lo que fue la primera causa de la libertad de Roma, teniendo más en cuenta los tumultos y desórdenes ocurridos que los buenos ejemplos que produjeron".⁷⁰ Para Maquiavelo, la virtud de la república romana radica —aunque parezca paradójico a primera vista— en el conflicto que le era inherente. El conflicto en la Roma republicana entre la plebe y el Senado no era un factor de desintegración social sino un mecanismo de integración. Los deseos de las clases no son necesariamente malos, porque de ellos puede nacer una república fuerte. En contra de una opinión muy generalizada, Maquiavelo afirma que el desorden no sólo no es en sí mismo malo, existe en él algo que puede engendrar un orden, pero ese mismo orden no lo suprime.⁷¹ Aquel que busque cancelar la división

⁷⁰ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1516), en *Obras políticas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales-Instituto Cubano del Libro, 1971, p. 68 (traducción de Luis Navarro).

⁷¹ A propósito del papel civilizatorio del conflicto en el pensamiento de Maquiavelo, el filósofo mexicano Enrique Serrano afirma: "Aunque Maquiavelo advierte que el pluralismo de valores e intereses representa la fuente de los conflictos sociales, desde su punto de vista el conflicto no es, necesariamente, un factor de disolución social. Por el contrario, cuando el conflicto adquiere un carácter político, esto es, cuando se escenifica al interior de un orden civil, hace posible la estabilidad social". Cfr. "Maquiavelo, más allá del maquiavelismo", *op. cit.*, p. 73. Sobre el tema del conflicto político puede consultarse del mismo autor: *Filosofía*

social y, por tanto, terminar para siempre el conflicto, acabará por desdibujar la virtud republicana. El escritor florentino pone de manifiesto la función del conflicto como factor del cambio histórico. La historia no es sólo degradación o conservación de una esencia originaria, sino posibilidad de creación política.⁷²

La grandeza de Roma, según Maquiavelo, descansa en su habilidad para interponer entre nobles y plebeyos la institución de la Ley. Entre ambos deseos no mediaba un Príncipe absoluto, como en el principado, sino el Estado de derecho: “Pero esa mediación no significa el aislamiento de las clases en su ser, sino la inauguración de una nueva relación, de un nuevo vínculo: el político”.⁷³ La Ley y el Poder no son fieles a sí mismos, a su esencia, si no están expuestos a los efectos de los deseos del pueblo. Maquiavelo descubre en el conflicto de clases el fundamento de la libertad política: “En toda república hay dos apetitos, el de los nobles y el del pueblo. Todas las leyes que se hacen a favor de la libertad nacen del desacuerdo entre estos dos apetitos, y fácilmente se verá que así sucedió en Roma”.⁷⁴ En la República romana el hombre no obedece a otro hombre, sino obedece a la Ley. La institución de la Ley es la institución de una igualdad de principio entre los hombres que no se encuentra ni en la sociedad civil ni en la naturaleza. En suma, la división de la sociedad en dos apetitos, el de oprimir y el de no ser oprimido, es lo que da en Roma el fundamento a la República, el

del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social, México, Universidad Autónoma Metropolitana / Miguel Ángel Porrúa, 2001.

⁷² La idea de historia como creación política es desarrollada también por Castoriadis: “La historia es creación de sentido... y no puede haber ‘explicación’ de una creación; sólo puede haber una comprensión *ex post facto* de su sentido. Y ello es así muy particularmente cuando se trata de la creación masiva de sentidos originales e irreductibles que están en el núcleo de las diversas formas de sociedad y de las diversas culturas”. Cornelius Castoriadis, “El destino de los totalitarismos”, *op. cit.*, p. 51.

⁷³ Esteban Molina, “Maquiavelo en la obra de Claude Lefort”, *op. cit.*, p. 75.

régimen de la libertad, aquel en cual ningún hombre está sujeto a otro hombre, sino a la Ley.⁷⁵ El poder de la República no puede ser identificado con un individuo o un grupo de individuos; es la expresión de un poder anónimo: el gobierno de la Ley,⁷⁶ o, como suelen decir los abogados, el Imperio de la Ley.

Para Maquiavelo, la fuerza del deseo del pueblo mantiene abierto el principio de la Ley y la unidad del Estado. La Ley es fruto de una “desmesura”: el exceso del deseo de libertad de un pueblo. El contenido de las leyes está estrechamente ligado a la intensidad o no del deseo del pueblo. El Estado, por su parte, no es una simple fachada que oculta la dominación de la clase dominante. El deseo del pueblo, en clave maquiaveliana, prohíbe rebajar lo Universal al registro del dominio de clase: “Las aspiraciones de los pueblos libres rara vez son nocivas a la libertad, porque nacen de la opresión o de la sospecha de ser oprimido”.⁷⁷ Las instituciones de la república no se limitan a la protección de los intereses de la clase dominante sino al precio del poder y de la expansión del Estado. La ambición y rapacidad de los Grandes encuentran un freno en el derecho que se hace en cierta forma de acuerdo con los deseos del pueblo. Maquiavelo, según Lefort, “dibuja el cuadro de una sociedad en la que el Poder se separa de los

⁷⁴ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁵ Dicho en palabras de Esteban Molina: “Maquiavelo nos enseña que la libertad o es libertad política o no es libertad”. “Maquiavelo en la obra de Claude Lefort”, *op. cit.*, p. 75.

⁷⁶ Desde la Antigüedad, el problema de la relación entre el derecho y el poder fue planteado con esta pregunta: “¿Es mejor el gobierno de las leyes o el gobierno de los hombres?”. Aristóteles enunció una máxima que ha perdurado hasta nuestros días: “La ley no tiene pasiones que necesariamente se encuentran en cualquier alma humana”. Para profundizar en esta problemática, consultar: “El gobierno de las leyes”, en Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad...*, *op. cit.*, pp. 130-134.

⁷⁷ Nicolás Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, *op. cit.*, p. 68.

Grandes y, por ello, aunque oprimiendo al pueblo, dé una salida a su deseo rebajando a los poderosos".⁷⁸

Ahora bien, ¿quién puede defender mejor la libertad, los Grandes o el pueblo? Para Maquiavelo, el deseo de los Grandes puede llevar a la ruina a la libertad. El miedo a la pérdida, dice Maquiavelo en *El Príncipe*, es fuente de violencia: "Por encima de todas las cosas, (el Príncipe) debe abstenerse siempre de los bienes ajenos, porque los hombres olvidan con mayor rapidez la muerte de su padre que la *pérdida* de su patrimonio".⁷⁹ El apetito de riqueza, poder o fama nunca queda plenamente satisfecho ya que siempre queda un hueco que necesita ser llenado. La sed de poseer es insaciable: "para asegurar lo que se tiene, uno quiere siempre más". Sin embargo, la conducta del pueblo no se distingue en mucho de aquella que caracteriza a los Grandes. Su deseo está comúnmente motivado por la envidia y el odio hacia los Grandes. Luego entonces, ¿la libertad es esclava tanto de los Grandes como del pueblo? No. Maquiavelo afirma que las consecuencias de ambos deseos no son las mismas. Mientras que la especificidad del deseo de los Grandes es querer siempre más, la del pueblo es el no ser oprimido. Dicha negatividad coincide con la libertad de la ciudad, con la Ley. Dice Lefort:

En un sentido, ni el deseo de los Grandes, ni el del pueblo, pueden cumplirse a perfección. Bajo el signo de la positividad, o bajo el signo de la negatividad, nunca se apaga. Sin embargo, las posiciones de los antagonistas son diferentes. Los Grandes quieren tener siempre más aún; entre más poseen son más grandes. El pueblo, por el contrario, en su deseo de no ser dominado, oprimido, hace la prueba de una imposibilidad

⁷⁸ Claude Lefort, "Maquiavelo: la dimensión económica de lo político", *op. cit.*, p. 119.

⁷⁹ Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*, *op. cit.*, p. 101. Cursivas mías.

radical que lo hace desear esta metáfora del ser social: la Ley —y el Estado, en tanto que se instituye en su ámbito—. ⁸⁰

A los ojos de Maquiavelo, la dinámica social depende del impulso de un poder que, por muy dividido que esté del pueblo, representa un más allá de la división de clases, la deja actuar, explota los efectos, y a la vez consigue el apoyo de aquellos que dominan en la sociedad y encarna para los dominados la trascendencia de la Ley y del Estado.

Maquiavelo, en suma, elabora la irreconciliable diferencia entre la esfera de lo político y lo social, de la sociedad civil y el Estado. A partir de esa diferencia, Claude Lefort elabora una filosofía política de la democracia o, si se prefiere, de la libertad que no escatima esfuerzos para buscar las claves de la dimensión simbólica de la sociedad democrática. Pero éste, es un problema que abordaremos en el próximo capítulo.

⁸⁰ Claude Lefort, "Maquiavelo: la dimensión económica de lo político", *op. cit.*, p. 116.

2. LA INTERROGACIÓN DE LO POLÍTICO: EL DISPOSITIVO SIMBÓLICO DE LA DEMOCRACIA

*La democracia es el régimen del riesgo histórico
—otra manera de decir que es el régimen de la libertad—
y un régimen trágico.*

Cornelius Castoriadis

Cualquier pensamiento sobre la esfera de lo político adquiere visibilidad y consistencia en el momento en el que lo sometemos a la prueba de los acontecimientos. Sin el anclaje de la experiencia humana, caeríamos en la ilusión de la existencia de una lógica independiente de las ideas o de un saber puro que guarda íntimamente los secretos de su propia creación y reproducción. El filósofo francés Claude Lefort se niega a caer en la tentación de crear ideas refractarias a los acontecimientos de su tiempo. Su pensamiento nunca queda sellado ni vacunado contra aquellos sucesos que carecen de precedentes. Ante la emergencia de lo nuevo, Lefort se somete a una experiencia singular que no deja de asombrarnos: la de pensar sin red, es decir, sin pensamientos fijos y acabados. Desde el vértigo que provoca la sensación del vacío, el filósofo francés piensa la experiencia sociopolítica que marcó el siglo XX: el totalitarismo. El auge de esa nueva *forma de sociedad* tanto en su vertiente fascista como en su variante comunista nos coloca, según Lefort, en la necesidad de volver a interrogar a lo político, en este caso, a la democracia. Preguntar por la democracia implica “elucidar los principios generadores de un tipo de sociedad en virtud de los cuales

ésta puede relacionarse consigo misma de una manera singular a través de sus divisiones y también (...) desplegarse históricamente de una manera singular".⁸¹

Quienes piensen que todo lo que suena a democracia ya fue alguna vez dicho o implorado están equivocados. El sentido de la democracia requiere permanecer abierto a un debate por principio interminable, en el cual nadie puede asumirse como el depositario o el centinela de la última palabra. Aquel que intente ponerle un punto final a ese debate estará invocando los fantasmas que acaban por anular la libertad a favor de la servidumbre. Preguntar hoy por el significado de la cuestión democrática no es una tarea obtusa ni inútil ni tampoco una manía propia de especialistas o románticos trasnochados. Nuestro tiempo, sin duda alguna, es el tiempo de la democracia. Gobiernos, partidos y organizaciones políticas y sociales se definen y asumen públicamente como demócratas, construyen su ideario y discurso alrededor de los principios de la democracia, se deslindan o toman distancia de quienes profanan los ideales y valores democráticos, diseñan sus mecanismos internos de toma de decisión apelando al espíritu de la democracia y justifican sus acciones u omisiones en nombre del también llamado gobierno popular. Pocos, realmente pocos son los aparatos de gestión y socialización públicas que no acuden al expediente democrático para legitimarse frente a los suyos y los otros. Palabras como participación, representación, soberanía popular, sufragio universal, referéndum, plebiscito, iniciativa popular, ciudadanía, derechos humanos, publicidad, tolerancia, etcétera, han adquirido carta de

⁸¹ Claude Lefort, "Democracia y advenimiento de un 'lugar vacío'", en Claude Lefort, *La invención democrática* (1981), Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, p. 188 (traducción de Irene Agoff).

naturalidad en el vocabulario político contemporáneo y forman parte del imaginario colectivo.

Sin embargo, la discusión teórico-política en boga sobre la democracia no ha puesto suficiente atención en su significado *político*. Es más, la mayoría de las veces se le ha esfumado. El debate teórico-filosófico contemporáneo ha estado hegemonizado, entre otros, por las teorías elitistas⁸² y pluralistas⁸³ de la democracia, por las disciplinas que estudian las democracias,⁸⁴ por las teorías que recuperan la tradición clásica o moderna,⁸⁵ y, en el terreno normativo, por los enfoques liberales,⁸⁶ participativos⁸⁷ y, en el mejor de los casos, deliberativos⁸⁸ de la democracia.⁸⁹

⁸² La teoría elitista de la democracia tiene entre sus principales exponentes a Gaetano Mosca (*La clase política* (1896), México, Fondo de Cultura Económica, 1984; traducción de Marcos Lara; selección e introducción de Norberto Bobbio); Robert Michels (*Los partidos políticos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991); y Joseph A. Schumpeter (*Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid, Aguilar, 1968). En términos generales, para los elitistas la democracia se reduce a un método de selección de una élite política cualificada e imaginativa, capaz de adoptar las decisiones legislativas y administrativas necesarias.

⁸³ La democracia pluralista es desarrollada principalmente por Robert A. Dahl (*La poliarquía. Participación y oposición*, Madrid, Tecnos, 1989). Para este modelo, el carácter democrático de un régimen está garantizado por la existencia de múltiples grupos o múltiples minorías que gobiernan a nombre de la mayoría.

⁸⁴ Cuando se habla de democracias en plural se hace alusión a aquellos regímenes políticos occidentales que se basan en la doctrina liberal (también son llamados liberal-democracias de masas). Sobre las democracias existe una enorme literatura. Una visión de conjunto puede encontrarse en: Leonardo Morlino, "Las democracias", en Gianfranco Pasquino, Stefano Bartolini, Maurizio Cotta *et al.*, *Manual de ciencia política, op. cit.*, pp. 79-127.

⁸⁵ Pienso, principalmente, en Norberto Bobbio, quien recupera distintas tradiciones antiguas y modernas del pensamiento democrático. Cfr. Norberto Bobbio, *Estado, gobierno y sociedad, op. cit.*, pp. 188-233.

⁸⁶ Distintos autores liberales del siglo XX se han preocupado por elaborar una teoría democrática. Pienso, por ejemplo, en John Rawls, Robert Nozick, Isaiah Berlin, Karl Popper, Raymond Aron, etcétera. No es éste el lugar para analizar sus ideas democráticas. Para ello, remito al excelente libro de José Guilherme Merquior: *Liberalismo viejo y nuevo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

⁸⁷ La democracia participativa tiene como principal exponente a C.B. Macpherson, quien plantea un modelo de democracia que no se basaría en el mercado y que llevaría a sus últimas consecuencias los postulados y los valores de la libertad. Cfr. C.B. Macpherson, *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza, 1982.

⁸⁸ Una buena guía para aproximarse al modelo de la democracia deliberativa aparece en el *dossier*: "Democracia deliberativa" de la revista *Metapolítica*, México, vol. 4, núm. 14, abril-

Como señalamos más arriba, este conjunto de teorías democráticas no se han detenido a descifrar el significado simbólico de la democracia, vale decir, su sentido político. Por el contrario, la teoría política de la democracia se ha centrado fundamentalmente en el análisis empírico de sus bases institucionales o prácticas. Importantes, ciertamente, pero a todas luces insuficientes para construir una teoría de la democracia que esté a la altura de los desafíos de nuestro tiempo.⁹⁰

La obra de Lefort ha contribuido, en alguna medida, a llenar este vacío teórico. En efecto, en Lefort la democracia tiene un sentido instituyente que no se agota en lo instituido. Dicho sentido sólo puede ser rastreado a la luz del contraste de la sociedad democrática con la sociedad totalitaria.

Ante el telón de fondo del totalitarismo (la democracia) adquiere un nuevo relieve, y resulta evidente la imposibilidad de reducirla a un sistema de instituciones. Aparece a su vez como una *forma de sociedad*: y se impone la tarea de comprender aquello que constituye su singularidad,

junio de 2000, pp. 22-112, especialmente los artículos: Joshua Coen, "Procedimiento y sustancia en la democracia deliberativa" (pp. 24-47) y James Bohman, "La democracia deliberativa y sus críticos" (pp. 48-57). Para este modelo, la deliberación pública constituye, en términos generales, un proceso de cooperación entre los individuos que debe dar forma al ejercicio de la democracia.

⁸⁹ Una visión panorámica sobre las distintas teorías clásicas, modernas y contemporáneas de la democracia puede encontrarse en: Norberto Bobbio, "Democracia", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords), *Diccionario de Política*, op. cit., pp. 441-453; José Luis Tejeda González, *Las encrucijadas de la democracia moderna*, México, Plaza y Valdés / Universidad Autónoma de Nuevo León, 1996; Eduard Gonzalo y Ferran Requejo, "Democracia. Las razones de un sueño que genera monstruos", en Adela Cortina (dir.), *10 palabras clave en Filosofía política*, Navarra, Verbo Divino, 1998, pp. 25-96; Rafael del Águila, Fernando Vallespín et al., *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza, 1998; y Giovanni Sartori, "Democracia", en Giovanni Sartori, *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza, 1999, pp. 29-69.

⁹⁰ Quien esté interesado en profundizar en la crítica hacia las teorías empíricas de la democracia le recomiendo: Agapito Maestre, *El poder en vilo. En favor de la política*, Madrid, Tecnos, 1994, en especial el apartado: "Límites 'normativos' de la teoría empirista de la democracia" (pp. 242-262).

y lo que se presta a ser derribado, con el surgimiento de la sociedad totalitaria.⁹¹

En la óptica que nos abre Lefort, la democracia no puede ser reducida a una forma de gobierno o de Estado⁹² o a un mecanismo para la toma de decisiones por parte de la mayoría de los ciudadanos,⁹³ sino es, ante todo, una *forma de sociedad*, es decir, un tipo de constitución y un modo de vida radicalmente opuestos a la sociedad totalitaria. Con el fin de sentar las bases de su teoría sobre el dispositivo simbólico de la sociedad democrática, Lefort comienza un diálogo crítico con la obra de Alexis de Tocqueville (1805-1859), donde encuentra un momento original de la tradición democrática. A diferencia de la mayoría de sus contemporáneos, en Tocqueville la democracia no es una forma de gobierno, sino es *ya* una forma de sociedad que surge de las cenizas de la sociedad aristocrática. Dicho modelo de sociedad cuenta con virtudes pero también con contradicciones que Lefort no dejará pasar de largo. Con y contra Tocqueville, Lefort construirá su teoría de la

⁹¹ Claude Lefort, "La cuestión de la democracia", *op. cit.*, pp. 22 y 23. Cursivas mías.

⁹² En sintonía con estas ideas de Lefort, puede leerse el texto de Sergio Ortiz Leroux de presentación al *dossier*: "La cuestión democrática" (*Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre de 1997, pp. 509-510). "De las muchas definiciones del concepto de democracia conocidas suele descuidarse aquella que en lugar de considerarla como un modelo político, la describe como el imaginario social que permite a una colectividad tomar conciencia de sí misma. Por lo general, la cuestión democrática ha sido encajonada por las ciencias sociales, y en particular por la ciencia política, en la órbita del Estado, con lo cual se pierde de vista que la democracia es, por definición, un asunto que compete en primerísima instancia al 'demos'" (p. 509).

⁹³ Al igual que Lefort, Castoriadis se resiste a definir la democracia como un mero procedimiento: "Los procedimientos democráticos forman una parte importante, ciertamente, pero sólo una parte, de un régimen democrático. Deben ser verdaderamente democráticos en su espíritu. En el régimen ateniense, el primero que se puede llamar democrático, a pesar de todo, los procedimientos fueron instituidos no como simples 'medios', sino como momento de encarnación y de facilitación de los procesos que lo realizaban. La rotación, el sorteo, las elecciones, los tribunales populares no descansaban solamente en un postulado de la igual capacidad de todos para asumir los cargos públicos: eran las piezas de un proceso político educativo, de una *paideia* activa". Cornelius Castoriadis, "La democracia como procedimiento y como régimen", *Vuelta*, *op. cit.*, p. 28.

democracia moderna, la cual tiene —por cierto— uno de sus momentos estelares en la concepción de los derechos humanos como derechos políticos.

2.1. LA SOCIEDAD DEMOCRÁTICA: CON Y CONTRA TOCQUEVILLE

*Es extraordinario oír hablar de la valentía
que la libertad pone en los corazones
de aquellos que la defienden.*

Etienne de la Boétie

Tocqueville es un autor singular. Como todo gran pensador, nos instruye más por sus contradicciones, por su invitación al trabajo de la reflexión, por sus múltiples preguntas sin respuesta, que por sus conclusiones. Su prolífica obra⁹⁴ no se detiene en el inventario de aquellos elementos empíricos con los que aparenta encontrarse en su camino, sino que se dirige, según Claude Lefort, hacia las entrañas de la sociedad con el fin de practicar una especie de exploración de la *carne* de lo social. A esa carne le hace varios cortes como si se tratara de un medio vivo, es decir, de un medio diferenciado que se desarrolla sometido a la prueba de su división interna.

Tocqueville somete a sus lectores a una experiencia sin parangón: la de descifrar la *aventura* de la democracia moderna a partir de su origen. De ahí que no sean fácilmente equiparables, como expresa Tocqueville en su monumental obra *La democracia en América* (1835), la democracia apacible de los Estados Unidos con la democracia salvaje de Francia. La primera posee una maravillosa

⁹⁴ Una buena selección sobre su obra y algunos de los textos clave para la lectura del pensador francés puede encontrarse en: Eduardo Zamarrón, "Tocqueville: la reinención de la política. Bibliografía comentada", *Metapolítica*, México, vol. 4, núm. 13, enero-marzo de 2000, pp. 146-151.

combinación del “espíritu de la religión” y del “espíritu de la libertad”, de la que carece cruelmente la segunda. La primera presenta el fenómeno democrático en el estado puro; en la segunda, la democracia derribó todo lo que se encontraba a su paso y avanzó en medio de desórdenes. En Norteamérica, el origen de la nación coincide con la democracia; en Francia es difícil discernir entre lo que pertenece a la esencia de la democracia y lo imputable a los desórdenes resultantes de la destrucción del Antiguo Régimen, es decir, a los efectos de la Revolución.

Para Tocqueville, la igualdad de condiciones era el principio de la revolución democrática. Este era el hecho generador del que se deducían todos los demás. Por ello, se aplicó a detectar en la historia empírica las condiciones y el progreso de esa igualdad tanto en la Revolución americana como en la francesa. Ciertamente, el pensador francés estaba atento a la transformación del poder fruto de la revolución, pero la registraba también en el nivel de los hechos, apuntando que la monarquía se había preocupado por rebajar a la aristocracia y en promover a la burguesía para incrementar su propio poder. La acción de nivelación del poder del Estado aceleraba, entonces, el proceso de igualación de condiciones, al mismo tiempo que encontraba en él la condición de su éxito.

Sin embargo, Lefort no comparte el diagnóstico de Tocqueville sobre el origen de la democracia moderna, sobre todo su idea de la igualdad de condiciones como “hecho generador del que se deducen todos los demás”. Para Lefort, la revolución democrática no tiene su germen en las múltiples consecuencias que provoca la igualdad de condiciones,⁹⁵ sino es el resultado de

⁹⁵ Quien quiera profundizar en la crítica que hace Lefort a los esfuerzos de Tocqueville por hacer de la igualdad de condiciones —durante su examen de la sociedad americana— “el

una gran mutación histórica, a pesar de que sus premisas fueron asentadas hace mucho tiempo, y de una mutación de orden simbólico que puede registrarse en diversas direcciones:

Si bien (Tocqueville) busca el principio generador de la democracia en el estado social —la igualdad de las condiciones—, explora los cambios en todas direcciones, se interesa por los nexos sociales y las instituciones políticas, por el individuo, los mecanismos de la opinión, las formas de la sensibilidad y las formas del conocimiento, la religión, el derecho, la lengua, la literatura, la historia, etcétera.⁹⁶

Lefort toma distancia de Tocqueville, para concentrarse en la exploración que el político francés hace sobre la carne de la sociedad democrática. La primera virtud de la aventura democrática radica, según Tocqueville, no en su capacidad para facilitar la selección de los mejores gobernantes e incrementar la eficacia de éstos en la conducción de los asuntos públicos, sino en la efervescencia que provoca. Antes que un método para elegir al gobierno o para gobernar con eficacia, la democracia es un estado de ánimo contagioso, una forma de sociedad *salvaje*⁹⁷ de la que es difícil sustraerse. En efecto, la agitación

hecho generador del que todo hecho particular parece provenir", puede consultar: Claude Lefort, "De la igualdad a la libertad", en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político*, *op. cit.*, pp. 203-230. Al respecto, resulta ilustrativa la siguiente frase: "La revolución democrática posee una lógica propia, aún cuando es provocada y favorecida por la acción de los reyes; pero sería imposible limitarla al fenómeno de la igualdad de condiciones. Si tiende a destruir inicialmente a la monarquía, luego el poderío de los burgueses y los ricos, es porque su vocación es política, y su objetivo no sólo estriba en la supresión de los rangos y las distinciones hereditarias, se encarna contra toda forma visible de dominación, contra todos los modos de su encarnación en personas o en clases" (pp. 208 y 209). Cursivas mías.

⁹⁶ Claude Lefort, "La cuestión de la democracia", *op. cit.*, p. 23.

⁹⁷ La idea de democracia salvaje no es mía sino de Esteban Molina: "La escritura de Tocqueville pone de relieve el carácter indómito, *salvaje*, de la sociedad democrática. Cuando nadie tiene la clave de la libertad, cuando el individuo conoce de sí y de los otros tanto como desconoce, cuando, en definitiva, no hay un saber último de lo humano, la sociedad se

que reina en la esfera política democrática se comunica al resto de la sociedad civil y propicia iniciativas en todos los campos sociales: tanto en la circulación de las ideas como en las áreas de interés de todos. La democracia en clave tocquevilleana vale más por lo que consigue que se haga que por lo que hace por sí misma. Más que un guía o un profeta, la democracia es un detonador del cambio:

La democracia no da al pueblo el gobierno más hábil, pero logra lo que el gobierno más hábil no consigue: extiende por todo el cuerpo social una inquieta actividad, una fuerza abundante, una energía que no existen sin ella y que, por poco que las circunstancias sean favorables, prohíjan maravillas.⁹⁸

El carácter singular de la aventura democrática descansa, según Tocqueville, en su rechazo a la idea de un poder todopoderoso que, amparado en la representación de la voluntad colectiva, subordina los derechos individuales a su idea del bienestar público y a su visión de la dirección correcta que habría que conferir a la sociedad. Tocqueville nunca sustituye la noción de soberanía del individuo por la de la soberanía de la sociedad. La imagen de un pueblo único, homogéneo, transparente, con un destino común y con un conocimiento absoluto sobre sus metas y fines le resulta peligrosa, ya que en ella el individuo queda subordinado al imperativo de la cohesión social. Sin embargo, el rechazo de

convierte en un foco extraordinario de invención política". Esteban Molina, "Tocqueville: la incierta libertad", *Metapolítica*, México, vol. 4, núm. 13, enero-marzo de 2000, p. 128. Cursivas mías.

⁹⁸ Alexis de Tocqueville, *La democracia en América*. Citado en Claude Lefort, "Reversibilidad: libertad política y del individuo", en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político, op. cit.*, p. 189.

Tocqueville a los peligros del principio de la soberanía popular no lo lleva a defender la ficción de una armonía social engendrada por la combinación de las pasiones individuales. La suma de las pasiones individuales nunca será equivalente al interés común: mientras las primeras se asocian con la felicidad individual, el segundo con la libertad política. En consecuencia, su análisis sobre la singularidad de la aventura democrática toma distancia crítica tanto del colectivismo como del individualismo a ultranza.⁹⁹ Desde el momento en que el poder no representa la identidad particular de un individuo o un grupo, sino la generalidad de lo social, todos los individuos quedan convocados por igual para el trabajo político: “(en la democracia) los individuos *se descubren entre sí*, cada uno entre los demás, todos prometidos por igual al ejercicio de la autoridad pública o a su control”.¹⁰⁰

Este descubrimiento, según Lefort, no deja interpretarse dentro de los límites de una concepción historicista; no aparece como un acontecimiento contingente ligado a un modo de organización social entre otros, igualmente legítimos. Sólo en la sociedad democrática los individuos emergen, se hacen visibles, no sólo aparecen como iguales entre sí, sino que también se ven definidos y pueden

⁹⁹ En este punto, Tocqueville marca su raya tanto del *Contrato social* de Rousseau como de *La libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos* de Constant. Mientras el primero anula la libertad del individuo en la idea de la “voluntad general”, el segundo subordina la libertad a la felicidad privada. Frente al despotismo de la “voluntad general” de Rousseau y el garantismo del individualismo privatista de Constant, Tocqueville defiende el individualismo democrático. Para profundizar en la idea de individualismo democrático, recomiendo: Agapito Maestre, “A favor de un individualismo democrático: dialéctica abierta entre individuo y sociedad”, en *La escritura de la política*, México, Ediciones Cepcom, 2000, pp. 93-120; Juan Manuel Ros, “La crítica tocquevilleana del individualismo democrático”, en *Los dilemas de la democracia liberal. Sociedad y democracia en Tocqueville*, Barcelona, Crítica, 2001, pp. 25-94; y Paolo Flores d’Arcais, *El individuo libertario*, Barcelona, Seix Barral, 2001.

¹⁰⁰ Claude Lefort, “Reversibilidad: libertad política y del individuo”, *op. cit.*, p. 189. Cursivas en el original.

declararse como tales. El individuo no es anterior al derecho, surge de su seno. La libertad individual, convertida en un derecho humano, deja de ser el privilegio de unos cuantos —como en el absolutismo—, pierde sus condicionamientos particulares, se apega al hombre como tal.

El principio democrático de individuación es inseparable de la libertad política, es decir, de la libertad de configurar junto a otros una forma de vida social. Esta libertad política no podría traducirse exclusivamente en un sistema de instituciones destinado a la protección de la libertad individual; una y otra proceden, nos aclara Lefort, de la misma causa: “la emancipación de toda autoridad particular que se abrogaría el poder de decidir en función de sus propios fines lo que afecta al destino común”.¹⁰¹

Para Lefort, la libertad individual y la libertad política desarrolladas por Tocqueville revelan la esencia de *lo político*.¹⁰² En efecto, en el momento en el que los hombres se descubren en la aventura democrática como individuos y ciudadanos, nada es susceptible de materializar su libertad, por importantes que sean las leyes o las instituciones que la sostienen. La libertad política aparece, entonces, como una libertad peligrosa, indeterminada e indeterminable, que configura al individuo y atiza el fuego de la democracia. Cualquier remedio contra los males de la democracia —que no son pocos— no podría pasar por la

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 190.

¹⁰² Sobre lo político en Tocqueville, Lefort señala: “Sería imposible decir que Tocqueville aporta una nueva definición de lo político. El hecho reside en que conserva al término su particular significado en el análisis de la democracia americana, cuando distingue el estado social y sus consecuencias políticas, las asociaciones civiles y las asociaciones políticas, el poder administrativo y el poder político, las ideas, los sentimientos y las costumbres y el despotismo o la libertad política”. *Ibid.*, p. 193.

eliminación de la libertad política. El sacrificio de esa libertad equivaldría, nada más y nada menos, al sacrificio del individuo y de la democracia.

A partir de la constatación de que la libertad no es localizable empíricamente, no es una propiedad física ni un atributo de la existencia o de la coexistencia humanas, sino es constitutiva del individuo, una suerte de “instinto natural”, Tocqueville funda una nueva ciencia política o, si se quiere ser más preciso, una nueva filosofía política que pone en el centro los peligros de la libertad.¹⁰³ Esa nueva filosofía política confiere un sentido político a lo que hasta entonces escapaba a una reflexión limitada a la esfera del gobierno y sus partidos. Lo político en Tocqueville aparece como un ámbito de ensayo, como una experiencia de prueba y error de la libertad.¹⁰⁴

Tocqueville detecta las ambigüedades de la revolución democrática en todos los campos sociales. No solamente en el plano de las instituciones políticas, sino

¹⁰³ “La nueva ciencia política que Tocqueville desearía (...) parece muy singular: no se limita a conocer el funcionamiento de las instituciones; menos aún tiene algo que ver con la pseudociencia que predicán los partidarios de un cuerpo social cuyos movimientos serían rigurosamente regulados y donde casi cada quien sería asignado a su justo lugar, para desempeñar la función más útil al servicio de todos. *Es más una filosofía que una ciencia*. Evitando las ilusiones de una teoría de la organización, está hecha para enseñar el peligro de la libertad, no para alejarlo, sino para volverlo aceptable y buscar en el riesgo el medio para conjurar otros riesgos”. *Ibid.*, p. 190. *Cursivas mías*. Sobre el mismo asunto, Agapito Maestre afirma: “Tocqueville se adelantó un siglo como mínimo a nuestra manera de estudiar la política. Su crítica histórica al antiguo régimen, a la revolución francesa y a la democracia americana es otra forma, o mejor es la verdadera manera, de hacer ciencia política, un saber para un nuevo mundo donde no sólo se hable de liberación sino de libertad (...) La libertad es política o no es. Esta es la otra gran lección de Tocqueville: la creación de una ciencia política que nos haga libres. La nueva ciencia política de Tocqueville gira constantemente en torno a esa idea: únicamente el desarrollo de la libertad nos convierte en hombres”. Agapito Maestre, “Alexis de Tocqueville: la historia es de los vencidos”, *La Brecha*, Guadalajara, núm. 78, 18 de abril de 1999, p. 11.

¹⁰⁴ El liberalismo político de Tocqueville o, si se prefiere, su teoría política de la libertad, no deja rebajarse al nivel del liberalismo económico, que pretende contraer la libertad en la esfera económica: “El liberalismo político, tal y como es formulado por Tocqueville, pertenece a una ciencia diferente que la del liberalismo económico. En este último no duda en reconocer a un eventual aliado del despotismo”. Claude Lefort, “Reversibilidad: libertad política y del individuo”, *op. cit.*, p. 186.

también, y sobre todo, en el nivel de las conductas, mentalidades y representaciones sobre lo social. La revolución democrática supone un movimiento que impide a la sociedad fijarse en una forma determinada.¹⁰⁵ Su método de análisis se niega a reducir la dualidad de los fenómenos sociales a una visión única y excluyente: “A cada momento de su análisis, según Lefort, se ve constreñido a duplicar su observación, a pasar del haz al envés del fenómeno, a develar la contraparte de lo positivo —lo que se convierte en el nuevo signo de la libertad— o de lo negativo —lo que se convierte en el nuevo signo de la servidumbre”.¹⁰⁶

La sociedad democrática se enfrenta, según Tocqueville, a una contradicción general que resulta de la desaparición de cualquier fundamento último del orden social. Nada más ajeno al espíritu de la obra tocquevilleana que las visiones historicistas o naturalistas sobre el orden social. La contradicción general de la democracia la examina mediante el análisis del individuo, la ley y el poder. El individuo democrático aparece sometido a una paradoja que se antoja irresoluble: si bien es apartado de las antiguas redes de dependencia personal propias de la sociedad aristocrática, también se ve enfrentado a vivir una experiencia novedosa que lo mantiene aislado, desamparado y al borde del anonimato: la de juzgar y actuar de acuerdo a sus propias normas. Para escapar de la amenaza de disolución

¹⁰⁵ A propósito del movimiento en la democracia, Javier Campos Daroca señala: “A las democracias les gusta el movimiento por sí mismo. Cambian hasta sin necesidad. La democracia es el lugar de lo nuevo: opiniones nuevas, nuevas costumbres, relaciones que se alteran, nuevos conocimientos, hechos y verdades; sus hombres piden lo inesperado y lo nuevo, son nuevas sus palabras y expresiones. Una sociedad de rostro eternamente modificado”. Javier Campos Daroca, “Más democracia. El vértigo de Tocqueville”, *Metapolítica*, México, vol. 4, núm. 13, enero-marzo de 2000, p. 137.

¹⁰⁶ Claude Lefort, “La cuestión de la democracia”, *op. cit.*, p. 23.

de su identidad, de aparecer perdido entre la multitud, este individuo se une con sus semejantes, con sus iguales. Sólo con los otros, se encuentra a sí mismo; fuera de los otros, se pierde a sí mismo. La ley en la sociedad democrática se orienta, por una parte, hacia el polo de la voluntad colectiva, dando cabida a las nuevas exigencias que nacen del cambio de prácticas y mentalidades, y se compromete, por la otra, como consecuencia de la igualdad de condiciones, con una obra de homogeneización de las normas de comportamiento. El poder democrático, según Tocqueville, al tiempo que se libera de las redes arbitrarias y de todos los reductos particulares del poder asociado a una persona, corre el riesgo de aparecer como un poder de nadie, como un poder sin límites que encarna la voluntad general, la voluntad del pueblo y que asume la vocación de dirigir todos los detalles de la vida social:

Separado de la persona del príncipe, libre de la instancia trascendente que hacía de éste el garante del orden y la permanencia del cuerpo político, extraído de la duración alimenticia que le daba un carácter casi natural, ese poder aparece como el que la sociedad ejerce sobre sí misma. Resulta ilimitado desde que no conoce nada externo a ella misma. Producto de la sociedad, simultáneamente posee la vocación de producirla.¹⁰⁷

En suma, individuo, ley y poder están expuestos en la aventura democrática a un movimiento interminable que les impide petrificarse en una sola figura. Las dos cabezas del monstruo democrático —si se me permite la imagen— apuntan hacia dos polos opuestos: el de la libertad o el de la servidumbre. El peligro de

¹⁰⁷ Claude Lefort, "Reversibilidad: libertad política y del individuo", *op. cit.*, p. 187.

virar hacia alguno de los polos siempre está latente, es parte de la naturaleza democrática.¹⁰⁸

Sin embargo, Lefort no queda satisfecho con el camino avanzado por el pensamiento de Tocqueville. Si bien es cierto que este último abre una de las vías más fecundas para seguir explorando desde el presente a la democracia, también es cierto que el político y pensador francés no lleva su propio análisis hasta sus últimas consecuencias. Pareciera que Tocqueville queda paralizado ante los efectos que desatan sus propias premisas. Su exploración de las múltiples ambigüedades de la revolución democrática se detiene frecuentemente, a los ojos de Lefort, en la contraparte de cada fenómeno característico de la nueva sociedad, en lugar de perseverar en la búsqueda de la contraparte de la contraparte, es decir, en la negación de la negación:

A lo que no presta importancia (Tocqueville), es al trabajo que se hace o se rehace una y otra vez desde el segundo polo donde se petrifica la vida social. Es lo que revela el auge de las reivindicaciones, de las luchas por los derechos que ponen en jaque el punto de vista formal de la ley; la irrupción de un sentido de la historia y el despliegue de las múltiples perspectivas del conocimiento histórico, como consecuencia de la disolución casi orgánica de la duración, antiguamente contenida en las costumbres y las tradiciones; la heterogeneidad creciente de la vida social que acompaña la dominación del individuo por la sociedad y el Estado.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Sobre los peligros de la democracia, Esteban Molina señala: "Tocqueville intenta descubrir en las nuevas formas de la libertad los signos de una nueva servidumbre y, en esos mismos signos, los remedios que la democracia pone al alcance. Su análisis no nos permite componer la imagen de una sociedad conciliada consigo misma. Su exploración queda suspendida en la indeterminación". Esteban Molina, "Tocqueville: la incierta libertad", *op. cit.*, p. 127.

¹⁰⁹ Claude Lefort, "La cuestión de la democracia", *op. cit.*, pp. 24 y 25.

Tocqueville, según Lefort, no alcanza a medir el alcance del extraordinario acontecimiento que marca el arribo de la democracia moderna: la formación de un poder privado de su virtud de encarnación y del conocimiento de los fundamentos últimos de la legitimidad. Al mismo tiempo, el pensador francés no registra el establecimiento de una relación con la ley y el saber, libres de su relación con el poder, que implica la imposibilidad de referirse a un principio que trascendería el orden del pensamiento y de la acción humanas: "(Tocqueville) se detiene y se oculta ante la conclusión de que la experiencia de la libertad política y de la libertad individual, el surgimiento de una nueva idea del poder y del derecho coinciden con una nueva experiencia del saber, con el surgimiento de una nueva idea de la verdad".¹¹⁰

Con la democracia, nos sugiere Lefort, comienza una ruptura propiamente histórica en la que los fundamentos del poder, los fundamentos del derecho y los fundamentos del saber son puestos en tela de juicio.¹¹¹ En adelante, nadie podrá asumirse como el centinela de las razones últimas. La sociedad y el individuo democráticos se instituyen por una prueba radical: la de disolución de las referencias últimas de la certeza.

¹¹⁰ Claude Lefort, "Reversibilidad: libertad política y del individuo", *op. cit.*, p. 199.

¹¹¹ No sólo la democracia, como dice Lefort, es fruto de una ruptura histórica. Nosotros mismos, nuestra civilización occidental, nuestras propias ideas también son resultado, según Castoriadis, de una ruptura similar: "¿Y cuál es el origen de 'nuestro punto de vista'? Una creación histórica, una *ruptura histórica* que tuvo lugar por primera vez en la antigua Grecia, luego de nuevo en la Europa occidental a fines de la Edad Media, ruptura en virtud de la cual se creó por primera vez la autonomía en el sentido propio del término: la autonomía, no como *cercos*, sino como *apertura*. Esas sociedades representan, una vez más, una forma nueva de ser historicosocial y, en realidad, de ser sin más ni más: por primera vez en la historia de la humanidad, de la vida y, que sepamos del universo, nos encontramos en presencia de un ser que pone abiertamente en tela de juicio su propia ley de existencia, su propio orden dado". Cornelius Castoriadis, "Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial", en Cornelius Castoriadis, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, *op. cit.*, pp. 76 y 77. Cursivas mías.

La sociedad democrática desata, simultáneamente, una avalancha de energías que hacen imposible el predecir ni poner un alto a sus resultados. Mientras la aventura democrática esté en marcha, y los términos de la contradicción se desplacen unos a otros en un vértigo sin principio ni final, el sentido de lo que viene seguirá irremediablemente en suspenso. Sólo ese suspenso permitirá que no se apague la llama de la eferescencia que se enciende con la ruptura de la sociedad democrática.

Para Lefort, la democracia se revela como la sociedad histórica por excelencia, aquella forma de sociedad que acoge y preserva la *indeterminación*, en contraste con la sociedad totalitaria que, edificada bajo el signo del hombre nuevo, en realidad se erige en contra de esta indeterminación, y se dibuja secretamente en el mundo moderno como sociedad sin historia.¹¹² Esta indeterminación no es del orden de los hechos empíricos —como suponen la ciencia política y el marxismo—; no puede ser localizada en los hechos políticos, sociales, económicos o estéticos. Así como el nacimiento de la sociedad totalitaria cuestiona toda explicación que reduzca el suceso al nivel de la historia empírica (partido único, economía centralizada, movilización alta, ideología articulada, control policial de la vida pública, burocracia, etcétera), el nacimiento de la

¹¹² "Si es verdad que el régimen comunista, en orden a la construcción de un nuevo mundo y de un nuevo hombre, ha anunciado el fin de la historia y anegado que algo pudiera cuestionar el dogma del partido, me parece no menos cierto que (la democracia), al acoger el conflicto y el debate, en lo político y en lo social, abre un espacio a la posibilidad, a la innovación en todos los sentidos y se expone a lo desconocido. En pocas palabras, parece cierto que la democracia es la sociedad histórica por esencia". Claude Lefort, "¿Renacimiento de la democracia?", *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre de 1997, p. 583. Cursivas en el original.

democracia moderna señala, según Lefort, una mutación de orden simbólico,¹¹³ que puede ser explorada en la nueva posición del poder. Con la democracia, el lugar del poder se convierte en un *lugar simbólicamente vacío* que nadie puede ocupar de una vez y para siempre.

2.2. EL VACÍO SIMBÓLICO DEL PODER

*No hay individuo alguno que,
en un examen personal secreto y concienzudo,
no haya sentido con frecuencia cuán dulce es obedecer.*

Max Horkheimer

La democracia moderna es una forma de sociedad que se inaugura a principios del siglo XIX. Su nacimiento está íntimamente ligado a un acontecimiento que revolucionará al conjunto de la sociedad: la disolución de los indicadores de la certeza. La sociedad democrática coloca a los hombres y a sus instituciones, según Lefort, ante la prueba de una indeterminación radical. De ahora en adelante, los fundamentos de la distinción y de la semejanza entre los hombres dentro de cualquier sociedad democrática ya no encuentran carta de buena conducta en la naturaleza, los mitos o la religión. La democracia somete a los individuos ante el desafío de crear por sí mismos los fundamentos de su propia institución: "(En la democracia) los hombres son puestos a la tarea de interpretar sucesos, conductas e

¹¹³ El nacimiento de la democracia (y de la política) en la Grecia antigua supone también, en alguna medida, una mutación de orden simbólico, que Castoriadis ubica en el nivel de lo imaginario: "La creación de la democracia y de la filosofía, y de su vínculo, tiene una precondición esencial en la visión griega del mundo y de la vida humana, en el núcleo de lo imaginario griego. La mejor manera de aclarar esto sea tal vez referirse a las tres preguntas con las que Kant resumió los intereses del hombre. En cuanto a las dos primeras (¿qué puedo saber? y ¿qué debo hacer?), la interminable cuestión comienza en Grecia pero no hay una 'respuesta griega' a ellas. En cuanto a la tercera pregunta (¿qué me es lícito esperar?), hay una

instituciones sin ser capaces de recurrir a la autoridad de un juez superior".¹¹⁴ Por ello, es una forma de sociedad que no tiene ninguna garantía de éxito. El fantasma del totalitarismo siempre ronda las puertas de la democracia. No es fácil atreverse a vivir sin aferrarse o creer enérgicamente en algo o en alguien. No es fácil vencer la cobardía y la pereza para asumir nuestra mayoría de edad kantiana.

El origen de la democracia señala una mutación de orden simbólico, de orden político, cuyo mejor testimonio es la nueva posición del poder. Su singularidad se hace visible si preguntamos en qué se convierte el poder en la sociedad democrática y cuál era su posición y su figuración en el sistema monárquico¹¹⁵ del Antiguo Régimen.

En la monarquía, el poder se incorporaba en la persona del príncipe. Eso no quiere decir que detentaba un poder sin límites. El régimen no era despótico. El príncipe era un mediador entre los hombres y los dioses, o bien, bajo el efecto de la secularización de la actividad política, un mediador entre los hombres y las instancias trascendentes de la justicia soberana y la razón soberana. Sometido a la ley y por encima de las leyes, condensaba en su cuerpo, a la vez mortal e inmortal, el principio de la generación y orden en el reino.¹¹⁶

respuesta griega clara y precisa y es un rotundo y retumbante *nada*". Cornelius Castoriadis, "La *polis* griega y la creación de la democracia", *op. cit.*, p. 114.

¹¹⁴ Claude Lefort, "¿Renacimiento de la democracia?", *op. cit.*, p. 587.

¹¹⁵ Para Lefort, la singularidad de la monarquía no se localiza, como suponen los marxistas, en el nivel económico sino en el ámbito propiamente *político*. En el marco de la monarquía, que se desarrollaba originalmente dentro de una matriz teológico-política que se extiende a lo largo de la Edad Media, se dibujaron los rasgos del Estado y la nación y se dio una primera separación entre la sociedad civil y el Estado: "Lejos de reducirse a una institución superestructural, cuya función derivaría de la naturaleza del modo de producción, la monarquía, por su acción niveladora y unificadora del campo social y, simultáneamente, por su inscripción en ese campo, ha hecho posible el desarrollo de relaciones mercantiles y un modo de racionalización de las actividades que condicionaban el auge del capitalismo". Claude Lefort, "La cuestión de la democracia", *op. cit.*, pp. 25 y 26. No es la monarquía, en suma, la que surge del capitalismo, sino es el capitalismo el que surge de la monarquía.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 26.

El príncipe aparecía como la cabeza de ese cuerpo que era la sociedad. Su poder sacro y mortal¹¹⁷ se dirigía hacia un polo extramundano, incondicionado y su persona mortal se constituía en garante y representante del Uno —su representante carnal—, de la unidad del reino. El orden sagrado del “lado de allá” determinaba también de forma inamovible la sociedad del “lado de acá”. Por tanto, a la sociedad se contrapuso, en el orden sacro, un poder del lado de allá que adquiriría forma corpórea en la persona del príncipe y era representado por ella. La nación —digamos el reino— se figuraba a sí misma como un cuerpo, como una totalidad orgánica, como una unidad sustancial, de suerte que la distinción de rangos y condiciones, es decir, la jerarquía entre sus distintos miembros, reposaba sobre un fundamento incondicionado: “El poder, en tanto era encarnador, en tanto estaba incorporado en la persona del príncipe, *daba cuerpo* a la sociedad. Había un saber de lo que era el *uno* para el *otro*, saber latente pero eficaz, que resistía a las transformaciones de hecho, económicas y técnicas”.¹¹⁸

A partir de este modelo, Lefort perfila el rasgo revolucionario y sin precedente de la sociedad democrática. La democracia moderna comprueba una

¹¹⁷ El poder dual del príncipe se puede expresar gráficamente, según Rodé, Frankenberg y Dubiel, en la metáfora de los dos cuerpos del monarca: “Como cuerpo sacro representaba en este mundo, en su persona, el orden sacro e indisponible del lado de allá. Como cuerpo mortal en la cima de la jerarquía social encarnaba en su persona el orden terrenal completo y actuaba como intermediario del orden sacro que hacía reinar la razón”. Ulrich Rodé, Gunter Frankenberg y Helmut Dubiel, *La cuestión democrática*, Madrid, Huerga y Fierro, 1997, p. 141. La imagen de la doble naturaleza simbólica de la soberanía monárquica en el Occidente no es de los autores alemanes aquí citados; éstos la recuperan de E.H. Kantorowicz (*Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza, 1985). Aunque el tratado es el de un historiador del poder y del derecho, aparentemente acotado al medioevo y la monarquía, tiene un indudable alcance para el pensamiento político de nuestro tiempo. Quien desee profundizar en las ideas de Kantorowicz puede consultar: Morgan Quero, “Pura literatura. La política como representación”, *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 21, enero-febrero de 2002, pp. 80-92.

puesta en forma muy singular de la sociedad. De esa puesta en forma, lo que aparece, en primera instancia, es la nueva noción del lugar del poder como un *lugar vacio*, como un espacio potencialmente de todos que ninguna persona ni camarilla o grupo puede legítimamente ocupar y personificar. Obviamente, Lefort no está haciendo alusión aquí al dispositivo institucional de la democracia —el cual, por cierto, no lo desconoce, pero no lo considera prioritario para los propósitos de su investigación—. ¹¹⁹ Lo esencial, a sus ojos, es que en la democracia quienes ejercen la autoridad política o, mejor dicho, la soberanía son simples gobernantes y *no* pueden apropiarse del poder, incorporarlo. ¹²⁰ Dicho ejercicio se somete al procedimiento de una renovación periódica que implica una competencia regulada entre hombres, grupos y partidos que “supuestamente” (Lefort *dixit*) están encargados de drenar opiniones en toda la extensión de lo

¹¹⁸ Claude Lefort, “Democracia y advenimiento de un ‘lugar vacío’”, *op. cit.*, p. 189. Cursivas en el original.

¹¹⁹ El filósofo francés no desconoce la diferencia entre el desarrollo de *facto* de las sociedades democráticas y los principios que han ordenado a esas sociedades, es decir, entre su dispositivo institucional y su dispositivo simbólico: “En modo alguno olvido que las instituciones democráticas han sido constantemente utilizadas para limitar a una minoría los medios de acceso al poder, al conocimiento y al goce de los derechos. Tampoco olvido que la expansión del poder del Estado (...) fue favorecida por la posición de un poder anónimo. Pero elegí poner en evidencia un conjunto de fenómenos que me parecen desconocidos por lo general”. Claude Lefort, “La cuestión de la democracia”, *op. cit.*, p. 28. Quien quiera profundizar en la discusión sobre la diferencia entre los principios democráticos y la “democracia real”, puede consultar: Norberto Bobbio, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, especialmente el capítulo I (pp. 13-31). En este capítulo, Bobbio examina la diferencia entre los ideales democráticos y la “cruda realidad” a través de “seis falsas promesas”: el nacimiento de la sociedad pluralista, la reivindicación de los intereses, la persistencia de las oligarquías, el espacio limitado, el poder invisible y el ciudadano no educado.

¹²⁰ Para Rodel, Frankenberg y Dubiel, la despersonalización del poder puede rastrearse en el curso de la historia europea de los siglos XVII y XVIII: “Con la ejecución del monarca en el curso de las revoluciones democráticas, como en el caso de Jacobo II en Inglaterra y Luis XVI en Francia, termina a la vista de todos la personificación en el lado de acá de un intocable orden del lado de allá. *El lugar del poder queda literalmente vacío*. El resultado es una despersonificación tanto de la sociedad como del poder. Ambos se enfrentan en los sucesivos como *civil society* y régimen absolutista”. Ulrich Rodel, Gunter Frankenberg y Helmut Dubiel, *La cuestión democrática*, *op. cit.*, p. 144. Cursivas en el original.

social.¹²¹ La celebración periódica de elecciones garantiza que nadie pueda caer en la tentación de encarnar el poder. El lugar del poder sólo puede ser ocupado provisionalmente por los representantes de turno de la sociedad, nadie tomará posesión de él ni lo ocupará permanentemente.

La democracia, en clave lefortiana, implica también el reconocimiento de las minorías por parte de la(s) mayoría(s). Es más, la auténtica prueba de fuego de cualquier democracia es su modo de tratar a las minorías. En contra de una opinión muy generalizada, podría afirmarse que la democracia no es simplemente el gobierno de la mayoría; es, si se quiere ser más precisos, el gobierno de la mayoría pero con el consentimiento de las minorías. Sin la afirmación de los derechos de las minorías, la democracia es una mera ilusión, una invitación al suicidio, pues la mayoría puede decidir en cualquier momento ponerle fin a esa peligrosa aventura¹²² (por ejemplo, la llegada de Hitler al poder por la vía electoral en 1933). La aceptación de una competencia periódica y regulada

¹²¹ Lefort no se deja encantar por la idea de que los partidos representan fielmente los intereses de una parte de la sociedad: "Lo que los partidos buscan es vencer a sus adversarios. Y esto no sólo por las armas del debate, sino primeramente y de una manera constante, por la demagogia. Democracia y demagogia han estado ligadas sustancialmente desde la antigüedad. Este proceder de los partidos se manifiesta, en primer lugar, haciendo promesas que no van a ser cumplidas; en segundo lugar, desacreditando por todos los medios a los adversarios, y, en tercer lugar, utilizando medios ocultos (...) Estos partidos a menudo están más preocupados por su propia conservación que por el interés general". Claude Lefort, "Inventar la democracia", entrevista con C.L. realizada por Estaban Molina, *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre de 1997, pp. 619 y 620.

¹²² En sintonía con esta idea lefortiana, Agapito Maestre señala: "Si la política aparece establecida, después de la caída de las monarquías absolutas y la proclamación de la soberanía del pueblo, como una esfera autónoma sujeta a principios de racionalidad inmanente, entonces deberá no sólo permitirse sino sobre todo favorecerse la participación de las minorías como prueba de que el lugar del poder, antes ocupado por el monarca, ha quedado vacío: nadie podrá ya arrogarse el derecho a sentarse permanentemente en él en nombre de cualesquiera principios trascendentes; por el contrario, quién y cómo habrá de ejercerlo dependerá únicamente de la voluntad siempre histórica del pueblo. Por lo tanto, la participación activa de las minorías deja abierta la posibilidad de que sus reivindicaciones se conviertan algún día en decisiones mayoritarias". Agapito Maestre, "La cuestión democrática: para explicar las

implica el reconocimiento del conflicto político, su institucionalización. La institucionalización de este conflicto tiene por efecto instituir una *escena* en la cual el conflicto político es representado a los ojos de todos como necesario, irreductible y legítimo.¹²³ Poco importa, asegura Lefort, que cada partido proclame su vocación por defender el interés general y realizar la unión de la sociedad, el antagonismo acredita otra vocación, la de la sociedad por la división. En consecuencia, la sociedad democrática se articula a su interior no por la vía del consenso sino del conflicto político irreductible. Su unidad simbólica es fruto de su irreductible división. Lefort lo explica de la siguiente manera:

Vacío, inocupable —ya que ningún individuo ni ningún grupo pueden serle consustanciales—, al lugar del poder le es imposible adoptar figura alguna. Sólo son visibles los mecanismos de su ejercicio, o mejor dicho los hombres, simples mortales, que detentan la autoridad política. Nos equivocáramos al juzgar que el poder se aloja en lo sucesivo *en* la sociedad (...); sigue siendo la instancia por virtud de la cual ésta puede ser comprendida unitariamente (...). Pero esa instancia no se refiere a un polo incondicionado; en este sentido, marca un abismo entre el *interior* y el *exterior* de lo social, lo que instituye su relación; tácitamente se hace reconocer como puramente simbólica.¹²⁴

La democracia en la obra de Lefort, en suma, es una forma de sociedad que desactiva nuevos principios políticos: la noción de un lugar vacío porque ningún

transformaciones de la política", *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre de 1997, p. 546.

¹²³ El conflicto democrático tiene un efecto civilizador sí, y sólo sí cumple determinados presupuestos: "Esta forma de socialización sólo puede tener éxito si los adversarios en conflicto no son indiferentes y por tanto no se relacionan unos con otros de forma exclusivamente estratégica ni tratan a los adversarios como simple objeto de disposición, administración o en el mejor de los casos cuidado". Ulrich Rodel, Gunter Frankenberg y Helmut Dubiel, *La cuestión democrática*, *op. cit.*, p. 166.

individuo o grupo puede serle consustancial; la noción de un lugar infigurable que no está ni fuera ni dentro; la noción de una instancia puramente simbólica, en el sentido que no se localiza en lo real;¹²⁵ la noción de una sociedad enfrentada a la prueba de una pérdida del fundamento último; la noción del conflicto político como centro y eje de la socialización; la noción de la representación política como imagen de pluralidad y de unidad a la vez.

Este acontecimiento deja innumerables huellas. El fenómeno de la desincorporación del poder se acompaña, según Lefort, de una desintrincación entre la esfera del poder, la esfera de la ley y la esfera del conocimiento: "Desde que el poder cesa de manifestar el principio de generación y de organización de un cuerpo social, desde que cesa de condensar en sí las virtudes derivadas de una razón y de una justicia trascendentes, el derecho y el saber se afirman, ante él, en una exterioridad e irreductibilidad nuevas".¹²⁶

La autonomía del derecho con respecto al poder se vincula a la imposibilidad de fijar su esencia de una vez y para siempre. Su futuro en la democracia depende directamente de un debate sobre su fundamento y sobre la legitimidad de lo establecido y de lo que debe ser; igualmente, la autonomía del saber se deriva de un proceso de conocimiento continuo e inacabable que mantiene abierta la interrogación sobre los fundamentos de la verdad. En la sociedad democrática, el derecho y el saber no se dejan atrapar en un concepto fijo o estable; su movimiento provoca una búsqueda continúa de su fundamento. Por eso, más que

¹²⁴ Claude Lefort, "La cuestión de la democracia", *op. cit.*, p. 26.

¹²⁵ "La democracia moderna es el único régimen que subraya la distancia entre lo simbólico y lo real por medio de la noción de un poder que no se atrevería a apoderarse nadie, ya fuera

hablar de derecho o de saber en singular, habría que hablar de un devenir de los derechos y de los conocimientos en plural.

No menos importante resulta, en la óptica de Lefort, la relación que se establece entre la competencia movilizada por el ejercicio del poder y el conflicto en todos los ámbitos de la sociedad:

La sociedad relacionada consigo misma por efecto de la representación de una nación y de un pueblo homogéneos es una sociedad paradójicamente confrontada con la heterogeneidad de los intereses, creencias, opiniones de las costumbres en general; una sociedad en la cual la legitimación del conflicto propiamente político señala en dirección a la legitimación del conflicto en la sociedad y la cultura.¹²⁷

Para Lefort, el sentido profundo de los cambios en la esfera de la ley y del conocimiento se hace transparente si recordamos el modelo monárquico del Antiguo Régimen y lo comparamos con el modelo democrático moderno: mientras en la monarquía el poder daba cuerpo a la sociedad, en la democracia la sociedad se instituye como sociedad *sin* cuerpo, es decir, como sociedad que pone en jaque a la representación de una totalidad orgánica. Sin embargo, el hecho de que la sociedad democrática no pueda ser representada como un cuerpo, como una

príncipe o camarilla; su virtud es conducir a la sociedad a la prueba de su institución". Claude Lefort, "¿Permanencia de lo teológico-político?", *op. cit.*, p. 248.

¹²⁶ Claude Lefort, "La cuestión de la democracia", *op. cit.*, p. 27.

¹²⁷ Claude Lefort, "Democracia y advenimiento de un 'lugar vacío'", *op. cit.*, pp. 190 y 191. Sobre el vínculo entre el conflicto político y el conflicto social, puede consultarse también: Claude Lefort, "La representación no agota la democracia", en Mario R. Dos Santos (coord.), *¿Qué queda de la representación política?*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Argentina / Nueva Sociedad, 1992, pp. 139-145 (traducción de Gabriela Adelstein). "Diría que la institucionalización del conflicto político, a través de los partidos, tiene como consecuencia una legitimación tácita del conflicto dentro de la sociedad, del conflicto en todos los ámbitos, en todos los registros: del conflicto de intereses, de creencias, de opiniones,

totalidad orgánica, no quiere decir que ésta prescinda de toda unidad, que carezca de una identidad definida. Por el contrario, la imagen de la unión, según Lefort, se engendra en el seno mismo de la democracia moderna: “La nueva posición del poder es acompañada por una reelaboración simbólica, en virtud de la cual las nociones de Estado, de pueblo, de nación, de patria, de humanidad adquieren un significado igualmente nuevo”.¹²⁸ Esas simbolizaciones unitarias —como “pueblo”, “nación”, “patria” o “Estado”— pretenden anular la discordia y la conflictividad de la sociedad con el fin de llenar el vacío del poder. Sin embargo, la lucha por la identidad en la sociedad democrática siempre está ligada a un discurso político, a un debate ideológico entre diferentes personas y grupos que no alcanza a mimetizarse con alguna realidad sustancial:

La desaparición de la determinación natural, antaño unida a la persona del príncipe y a la existencia de una nobleza, presenta a la sociedad como exclusivamente social, en forma tal que el pueblo, la nación y el Estado se erigen como entidades universales, y todo individuo, todo grupo, se relacionan. Pero ni el Estado, ni el pueblo ni la nación figuran como realidades sustanciales. Su representación se halla en la dependencia de un *discurso político* y una elaboración sociológica e histórica siempre ligada al debate ideológico.¹²⁹

de formas de vida. La representación política mantiene el principio de diferencia sobre el cual se basa la sociedad democrática” (p. 142).

¹²⁸ Claude Lefort, “¿Permanencia de lo teológico-político?”, *op. cit.*, p. 250.

¹²⁹ Claude Lefort, “La cuestión de la democracia”, *op. cit.*, pp. 27 y 28. *Cursivas mías.* Sobre la noción de pueblo y nación, Esteban Molina afirma: “Si la noción de pueblo queda suspendida de una ambigüedad de la que una representación comunitarista de la democracia no puede dar cuenta, al considerarlo el sujeto de lo político, al atribuirle una identidad y una voluntad que no se reduce a la de los individuos que lo componen; otro tanto ocurre con el término ‘nación’ cuando se lo pretende mantener a pesar de su paso por la democracia, como un medio de socialización, compuesto de sentimientos religiosos. El pensamiento comunitarista, empeñado en establecer una continuidad histórica que dé prueba de lo absurdo de un mundo sin religión, obvia lo que supone el acontecimiento de la democracia, es decir, lo que significa que la identidad colectiva no se manifieste como el objeto de un consenso

La paradoja de la democracia se hace más evidente, según Lefort, con la institución del sufragio universal. Cuando la soberanía popular supuestamente debe manifestarse y actualizarse, cuando se podría pensar que se instituye un nuevo polo de identidad: el pueblo soberano o la voluntad general roussoniana (absoluta, infalible e irresistible), en ese momento las solidaridades sociales resultan deshechas y el ciudadano se ve extraído de todas las relaciones en las cuales se desarrolla la vida social para ser convertido en unidad contable: un hombre un voto.¹³⁰ El número sustituye a la sustancia: "No hay pueblo en acto fuera de la operación regulada del sufragio, y no hay poder susceptible de encararlo. El lugar del poder queda así tácitamente reconocido como un lugar vacío, por definición inocupable, un lugar simbólico, no como un lugar real".¹³¹ En las elecciones se determinan los triunfadores y los perdedores, los representantes elegidos para los órganos representativos y los detentadores de los cargos políticos, pero no se crea una voluntad general que el triunfador pueda encarnar.

En síntesis, la sociedad democrática se instituye y se mantiene, según Lefort, en la disolución de los puntos de referencia de la certeza. La democracia inaugura una historia en la que los hombres realizan la prueba de una indeterminación

espontáneo, como objeto de unanimidad: que la nación no puede darse más allá de un discurso que la nombre y que elabore su representación; que no es, por tanto, ajena al debate que suscita la interpretación". Esteban Molina, "Indeterminación democrática y totalitarismo: la filosofía política de Claude Lefort", *op. cit.*, p. 603.

¹³⁰ "El pueblo soberano, la sociedad civil en el momento de depositar el voto, no es simbolizada como una unidad sustancial de la sociedad, sino como un conglomerado atomizado y desunido de votos como unidades de recuento. Con ello resulta excluida también la personificación de la unidad del pueblo como soberano en un poder real". Ulrich Rodel, Gunter Frankenberg y Helmut Dubiel, *La cuestión democrática*, *op. cit.*, p. 173.

¹³¹ Claude Lefort, "Stalin y el stalinismo", en Claude Lefort, *La invención democrática*, *op. cit.*, pp. 62 y 63.

última, en cuanto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y en cuanto a la relación entre cada uno de ellos. Con la democracia se despliega en la práctica social, y ante el desconocimiento de los actores, una interrogación para la cual nadie tiene respuesta. Esa ambigüedad, aunque parezca paradójico a primera vista, es su principal fortaleza.¹³² Se trata de una aventura donde los actores no conocen el guión de los primeros ni de los últimos capítulos de la obra.

Sustentar esa forma de sociedad no es una tarea sencilla. Siempre está latente la posibilidad de un desajuste en el dispositivo democrático:

En una sociedad donde los fundamentos del orden político y del orden social se escamotean, donde lo adquirido jamás lleva el sello de la legitimidad plena, donde la diferencia de los estatutos deja de ser irreprochable, donde el derecho se revela dependiente del discurso que lo enuncia, donde el poder se ejerce en la dependencia del conflicto, la posibilidad de un desarreglo en la lógica democrática queda abierta.¹³³

La democracia es una forma de sociedad que carece de seguro de vida. Cuando crece la inseguridad de los individuos —como consecuencia de una crisis económica, de los destrozos provocados por una guerra o un desastre natural—, cuando el conflicto entre los grupos y las clases o entre las razas y las etnias se polariza hasta el extremo y no encuentra ya resolución simbólica en la esfera política, cuando el poder parece decaer hacia el plano de lo real, es decir, se

¹³² “La democracia no tiene por qué estar avergonzada de sus ambigüedades. La crítica es saludable mientras no se reduzca a vana pretensión de arrastrar a la Razón y a la Sinrazón ante un tribunal de apelación final. Ella debe vigilar para denunciar el relativismo, sin abandonar el sentido de relatividad que el sistema totalitario se empeñó en destruir”. Claude Lefort, “Repensar la política democrática”, *La Brecha*, Guadalajara, núm. 2, 3 de noviembre de 1997, p. 14.

¹³³ Claude Lefort, “La cuestión de la democracia”, *op. cit.*, pp. 28 y 29.

muestra dentro de la sociedad como algo *particular* al servicio de unos cuantos y, simultáneamente, ésta última aparece realmente fragmentada, cuando la búsqueda de la verdad es sustituida por la verdad revelada por el profeta de turno, entonces se desarrolla, según Lefort, el fantasma del pueblo-uno, la búsqueda de una unidad sustancial, de un cuerpo unido a su propia cabeza, de un poder encarnador, de un Estado liberado de la división. En ese momento, el fantasma adquiere un rostro aterrador: el totalitarismo.

La democracia no es una estación de paso rumbo a la estación terminal totalitaria. Si así fuera, estaríamos dándole a la democracia un tratamiento de simple causa y al totalitarismo de mera consecuencia. Para Lefort —recordemos— las relaciones causa-efecto pierden toda validez en el orden de lo simbólico. Por el contrario, la democracia es una forma de sociedad cruzada por el riesgo y la contradicción; una sociedad trágica donde el deseo de libertad puede ser eclipsado por el deseo de servidumbre: “Allí donde la pérdida de los fundamentos del orden político y del orden del mundo es sordamente experimentada, allí donde la institución de lo social hace surgir el sentido de una indeterminación última, el *deseo* de libertad conlleva la virtualidad de su inversión en *deseo* de servidumbre”.¹³⁴ En la óptica de Lefort, la sociedad democrática no ha encontrado en el pasado ni encontrará seguramente en el presente o en el futuro

¹³⁴ Claude Lefort, “Democracia y advenimiento de un ‘lugar vacío’”, *op. cit.*, p. 193. Cursivas mías. La idea de *deseo* de libertad y de servidumbre la recupera Lefort de la obra *El discurso de la servidumbre voluntaria* de Etienne de la Boétie: “Lo que sí queda aclarado y establecido, al oponer indirecta, pero rigurosamente, deseo de servidumbre a deseo de libertad, es la dimensión social del deseo humano. Desde el principio del discurso, se trataba de la libertad y de la servidumbre del pueblo, de la dominación del príncipe o tirano y de cómo subvertirla”. Claude Lefort, “El nombre de uno” (1976), en Etienne de la Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria: seguido de La Boétie y la cuestión de lo político*, Barcelona, Tusquets, 1981, p. 155 (traducción de Toni Vicens).

la vacuna contra el virus del totalitarismo. Con él tendrá que aprender a vivir y, si es posible, a sobrevivir. El futuro de la democracia ha de ser *invención* constante de democracia¹³⁵ o el riesgo totalitario es permanente. Invención que, por cierto, encuentra en la figura de los derechos humanos uno de sus capítulos estelares.

2.3. LOS DERECHOS DEL HOMBRE COMO DERECHOS POLÍTICOS

*Toda sociedad donde la garantía
de los derechos humanos no está asegurada,
no tiene Constitución.*

Artículo 16 de la Declaración Francesa de
los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789

No es posible pensar una sociedad democrática sin el pleno reconocimiento y ejercicio de los derechos del hombre. Estos derechos otorgan carta de legitimidad a una lucha real a favor de la libertad política y en contra de la opresión. En la obra del filósofo Claude Lefort, los derechos humanos aparecen ligados a una concepción general de la sociedad —lo que en tiempos antiguos se denominaba la ciudad— que encuentra en el totalitarismo su negación y en la democracia su

¹³⁵ Para profundizar en la imagen de la democracia como invención, recomiendo: César Cansino y Ángel Sermeño, "América Latina: una democracia toda por hacerse", *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre de 1997, pp. 557-571. "Los debates europeos sobre democracia elitista y democracia participativa, liberalismo y comunitarismo, Estado social y neoconservadurismo, no son apropiados para nuestras sociedades, pues el verdadero problema aquí consiste en *inventar la democracia*, entendiendo por lo anterior no sólo la cristalización de una determinada forma de gobierno sino, ante todo, la constitución de una forma de vida social, o sea, de sociedad" (pp. 557 y 558). *Cursivas mías*. En un tono similar puede consultarse: Enrique Serrano Gómez, "En torno al 'dispositivo simbólico' de la democracia", *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre de 1997, pp. 523-541. "Democracia significa democratización continua. Cuando se considera que la democracia ha cumplido con sus ideales, que se ha cerrado el abismo entre su ser y su deber-ser, ello es un síntoma de que se ha iniciado la decadencia que puede conducir, si se persiste en esa creencia, a su derrumbe. En la medida en que la democracia tiene como atributo esencial su apertura, la necesidad de la reforma permanente, su forma guarda siempre un cierto grado de indeterminación" (p. 531).

afirmación.¹³⁶ Los derechos humanos, según Lefort, no pueden ser reducidos a simples derechos naturales, individuales o formales sino se trata de derechos *políticos* cuya violación pone en cuestión no solamente la dignidad de los individuos —lo cual, por cierto, no es poca cosa—, sino también, y en primer lugar, la forma de la sociedad.

Sin embargo, pocos parecen percatarse de la radicalidad y novedad que plantea el reconocimiento de la institución de los derechos humanos. Algunos han clasificado a los derechos del hombre dentro del rubro de los derechos formales, burgueses, que en última instancia disimulan un sistema de dominación que se define en el nivel de las relaciones de producción y propiedad y de las relaciones de fuerza; otros, por el contrario, han instalado los derechos del hombre en el santuario de la moral privada, un santuario que cada individuo lleva en su espíritu o en su corazón; muchos más, por su parte, han hecho de los defensores de los derechos humanos en los regímenes totalitarios una suerte de mártires modernos y de la resistencia a la opresión un tipo de religión laica sin reparar mayormente en el sentido político de la lucha por los derechos humanos.

Lefort se niega a concebir los derechos humanos como derechos individuales; la naturaleza del individuo no es ajena al modo de constitución de la sociedad. Al mismo tiempo, nuestro autor no acepta que estos derechos sean calificados como “formales” ya que han posibilitado reivindicaciones concretas que han hecho evolucionar la condición de los hombres. El filósofo francés, asimismo, se resiste

¹³⁶ “Sólo podremos apreciar el desarrollo de la democracia y las oportunidades de la libertad a través del reconocimiento de la institución de los derechos del hombre, de los signos del surgimiento de un nuevo tipo de legitimidad y de un espacio público donde los individuos son

a definir la violación sistemática de los derechos humanos en los regímenes no democráticos como un exceso de fuerza o como un ejercicio defectuoso del poder por parte de la autoridad que no pone en tela de juicio la naturaleza del Estado. La violación de los derechos humanos en la sociedad totalitaria no es un asunto cuantitativo sino cualitativo, no es un problema coyuntural que pueda resolverse con políticas compensatorias sino es un dilema estructural, no es un tema que aluda a la apariencia sino a la esencia del régimen.

Frente a lecturas de esta naturaleza, Lefort defiende el significado político de los derechos humanos o, si se quiere, su dimensión simbólica¹³⁷ con el objeto de aquilatar en su justa proporción su potencial democrático. Los derechos humanos no son un accidente, un acierto o una concesión de las sociedades democráticas, sino son un estímulo sin el cual éstas no podrían reconocerse a sí mismas: "Así como hay razones para juzgar que recusar esos derechos (humanos) forma parte de la esencia del totalitarismo, también hay que guardarse de conferirles una *realidad* en nuestra propia sociedad. Esos derechos son uno de los principios generadores de la democracia".¹³⁸

a la vez producto y agente". Claude Lefort, "Los derechos del hombre y el Estado asistencial", en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político*, op. cit., p. 41.

¹³⁷ Lefort no desconoce la diferencia entre la dimensión simbólica y la aplicación práctica de los derechos del hombre. Por el contrario, el filósofo francés reconoce la diferencia entre los principios y la elaboración concreta de las leyes inspiradas en aquellos: los vicios de la legislación en tal o cual terreno, las iniquidades del funcionamiento judicial, los mecanismos de manipulación de la opinión pública, etcétera. Simplemente, Lefort quiere destacar que la dimensión simbólica de los derechos humanos acabó por ser constitutiva de la sociedad política: "Si sólo se tiene en cuenta la subordinación de la práctica jurídica a la conservación de un sistema de dominación y explotación, o si se confunde lo simbólico con lo ideológico, no se podrá percibir la lesión del tejido social que resulta de la denegación del principio de los derechos del hombre en el totalitarismo". Claude Lefort, "Derechos del hombre y política", en Claude Lefort, *La invención democrática*, op. cit., p. 26.

¹³⁸ *Idem*. Cursivas en el original.

El significado político de los derechos del hombre se hace visible, entonces, en el momento en el que se conciben las diferencias entre la sociedad democrática y la totalitaria. Para llevar a buen puerto esta iniciativa, Lefort propone romper con algunos prejuicios o pre-concepciones que han contaminado el debate sobre los derechos humanos. En primer lugar, el filósofo francés nos invita a tomar distancia de la interpretación que Karl Marx hizo de los derechos humanos en *La cuestión judía*. En este texto publicado en los "Anuarios francoalemanes", el filósofo alemán nacido en Tréveris señala que los derechos del hombre no son otros que los derechos del hombre egoísta, del miembro de la sociedad burguesa. Vale la pena reproducir en extenso la argumentación de Marx sobre este punto con el fin de entrar en materia:

Les droits de l'homme, los derechos humanos, se distinguen en cuanto tales de los *droits du citoyen*, los derechos políticos. ¿Quién es ese *homme* distinto del *citoyen*? Ni más ni menos que el *miembro de la sociedad burguesa*. ¿Por qué se llama "hombre", hombre a secas? ¿Por qué se llaman sus derechos *derechos humanos*? ¿Cómo explicar este hecho? Por la relación entre el Estado político y la sociedad burguesa, por lo que es la misma emancipación política.

Constatemos ante todo el hecho de que, a diferencia de los *droits du citoyen*, los llamados *derechos humanos*, los *droits de l'homme*, no son otra cosa que los derechos del *miembro de la sociedad burguesa*, es decir del hombre egoísta, separado del hombre y de la comunidad.¹³⁹

¹³⁹ Karl Marx, *La cuestión judía*, en *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes de 1844*, OME 5, Barcelona, Crítica, 1978, pp. 194 y 195 (traducción y notas de José María Ripalda). Cursivas en el original. Quien quiera profundizar en la crítica que hace Marx a los derechos humanos puede consultar: Umberto Cerroni, Ralph Miliband *et al.*, *Marx, el derecho y el Estado*, Barcelona, oikos-tau ediciones, 1969; Umberto Cerroni, *El pensamiento de Marx*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1980, especialmente el capítulo "Emancipación política y emancipación humana", pp. 138-149; y Carlos Eymar, *Karl Marx, crítico de los derechos*

Para Marx, los derechos humanos son simplemente una “ilusión política” de la que hay que tomar distancia. En efecto, el filósofo alemán retiene de la revolución burguesa lo que él denomina “emancipación política”, es decir, la delimitación de una esfera de la política como esfera de lo universal, a distancia de la verdadera sociedad, que resulta de la combinación de intereses particulares y existencias individuales. Marx considera esta emancipación política como un momento necesario pero transitorio —y no suficiente— en el proceso de emancipación humana. Proceso que llega a su fin con el advenimiento de la sociedad comunista, vale decir, con la abolición de las distinciones de clase y la abolición de la distinción de lo económico, de lo jurídico, de lo político, en lo social puro.¹⁴⁰ Y, dado que la burguesía concibe a la emancipación política como aquel momento de realización de la emancipación humana, Marx lo señala como el momento por excelencia de la ilusión política. Dicha ilusión coincide con la ilusión de la independencia de los elementos particulares de la vida civil, es decir, con la representación ilusoria de los derechos del hombre: “En otras palabras, la política y los derechos del hombre constituyen (en Marx) dos polos de una misma ilusión”.¹⁴¹

Sin embargo, la “ilusión política” no se encuentra, según Lefort, en la esfera de los derechos humanos sino en la propia cabeza del pensador alemán. Para

humanos, Madrid, Tecnos, 1987. Cabe recordar que en su crítica a los derechos humanos Marx sí fue fiel al marxismo.

¹⁴⁰ La diferencia entre emancipación política y emancipación humana en Marx puede ser estudiada en: Sergio Ortiz Leroux. *El problema de la democracia en el pensamiento socialista*, Tesis de Licenciatura en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM. 1996, especialmente el capítulo 2: “El problema de la democracia en Karl Marx”, pp. 82-105.

nuestro autor, la crítica de Marx a los derechos del hombre está mal fundamentada desde el principio. Marx queda atrapado en una versión ideológica de estos derechos que le impide examinar los cambios profundos que éstos introducen en la vida social. Cada uno de los artículos de la Declaración de los Derechos del Hombre de 1791 produce, según Lefort, una mutación histórica en la que el poder queda sujeto a límites y el derecho se afirma plenamente exterior al poder. Lo anterior puede documentarse si se revisa con cuidado —y sin prejuicios— el contenido de diversos artículos de la Declaración de 1791, en particular, los artículos correspondientes a la libertad,¹⁴² la libertad de opinión¹⁴³ y la ley escrita.¹⁴⁴

¹⁴¹ Claude Lefort, "Derechos del hombre y política", *op. cit.*, p. 16.

¹⁴² El artículo sobre la libertad estipula lo siguiente: Artículo 6: "La libertad consiste en *poder hacer* todo lo que *no perjudica* a otro" (cursivas mías). Marx señala que este derecho hace del hombre una "mónada" ["En la filosofía de Leibniz, entidad infinitesimal de naturaleza psicofísica que comprende la realidad última de todas las cosas. Cada mónada es una sustancia única indivisible y dinámica, que contiene en sí misma el principio del cambio y que se diferencia de las demás mónadas por su grado de conciencia". Cfr. *Diccionario Enciclopédico Santillana*, Madrid, Santillana, 1992, p. 946], pues no se funda en la relación del hombre con el hombre sino en la separación del hombre con el hombre. Para Lefort, la lectura de Marx es equivocada. Éste último privilegia la función negativa "no perjudicar", subordinándole la función positiva "poder hacer", sin reparar en que toda acción humana en el espacio público liga necesariamente al sujeto con otros sujetos. Marx, según Lefort, ignora el alcance práctico de la Declaración de este derecho que legitima la libertad de movimiento: el levantamiento de múltiples prohibiciones que pesaban sobre la acción del hombre antes de la revolución democrática, bajo el Antiguo Régimen.

¹⁴³ Marx se resiste, según Lefort, a analizar los dos artículos relativos a la libertad de opinión: Artículo 10: "Nadie puede ser molestado por sus opiniones, ni siquiera por las religiosas, con tal que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley", y Artículo 11: "La libre comunicación de los pensamientos y opiniones es uno de los derechos más valiosos del hombre; en consecuencia, todo ciudadano puede hablar, escribir, imprimir libremente, y sólo se responderá al abuso de esta libertad en los casos determinados por la ley". Su crítica a estos derechos se centra en la concepción burguesa de una sociedad compuesta de individuos y en la representación de la opinión como propiedad privada del individuo pensante. Sin embargo, esta representación esquivada, según Lefort, el sentido profundo de la transformación que provocan estos derechos, que permiten al hombre salir de sí mismo y unirse con los demás mediante la palabra, la escritura y el pensamiento: "Cuando a todos les es ofrecida la libertad de dirigirse a los demás y escucharlos, se instituye un espacio simbólico, sin fronteras definidas, por encima de toda autoridad que pretendiera regirlo y decidir lo que es pensable o no, lo que es decible o no. La palabra como tal, el pensamiento como tal, se revelan

Para Lefort, esta mutación histórica tiene un sello netamente político que puede rastrearse en el proceso de formación del Estado moderno bajo la figura del Estado monárquico:

¿Qué significa la “revolución política” moderna? No la disociación entre la instancia del poder y la instancia del derecho, disociación que ya integraba el principio del Estado monárquico, sino un fenómeno de desincorporación del poder y de desincorporación del derecho acompañando a la desaparición del “cuerpo del rey”, en el que se encarnaba la comunidad y se mediatizaba la justicia; y, al mismo tiempo, un fenómeno de desincorporación de la sociedad, cuya identidad, aunque ya personificada en la nación, no se separaba de la persona del monarca.¹⁴⁵

En oposición a Marx, Lefort visualiza a la “emancipación política” no como un momento de la “ilusión política” o como un velo cuya función sea enmascarar la realidad, sino como un acontecimiento sin precedentes que provoca simultáneamente la “desintrincación”¹⁴⁶ del principio del poder, del principio de la ley y del principio del saber. Después de la revolución democrática, el poder ya no encarna el derecho ni puede apropiarse de él, ni tampoco aparece escindido del

independientes de todo individuo en particular, sin ser la propiedad de nadie”. Claude Lefort, “Los derechos del hombre y el Estado asistencial”, *op. cit.*, p. 44.

¹⁴⁴ La Declaración de 1791 señala: Artículo 7: “Ningún hombre puede ser acusado, arrestado o detenido más que en los casos determinados por la ley y según las formas que ella prescriba...”; Artículo 8: “La ley sólo debe establecer penas estricta y evidentemente necesarias; y nadie puede ser castigado excepto en virtud de una ley establecida y promulgada con anterioridad al delito y legalmente aplicada”; y Artículo 9: “Todo hombre es presuntamente inocente hasta que se lo declare culpable...”. Según Lefort, Marx ignora en estos artículos la función reconocida a la ley escrita, la importancia que ésta adquiere en su separación de la esfera del poder. Con ello, Marx desaparece la dimensión de la ley como tal.

¹⁴⁵ Claude Lefort, “Derechos del hombre y política”, *op. cit.*, pp. 22 y 23.

¹⁴⁶ Desintrincación no es sinónimo de escisión, sino hace referencia a una nueva forma de articulación que nace de una ruptura. Esa articulación supone que ninguna de las partes condensa el sentido del todo.

mismo; su legitimidad aparece estrechamente ligada a un discurso jurídico que se actualiza permanentemente.¹⁴⁷ Como resultado de la revolución política moderna, la noción de derechos del hombre apunta en dirección de un centro que no puede ser controlado. Frente al poder, el derecho representará una exterioridad que no puede ser obviada: "Esos derechos del hombre marcan una separación entre el derecho y el poder. El derecho y el poder no se condensan ya en el mismo polo".¹⁴⁸

Ciertamente, en el Estado monárquico cristiano, nos dice Lefort, el Príncipe tenía que respetar distintos derechos (los del clero, la nobleza, las ciudades, las corporaciones) que se remontaban a un pasado que no podía ser borrado, pero se asumía que esos derechos constituían a la propia monarquía. El poder del monarca no conocía límites, pues el derecho aparecía como consustancial a su persona. Con la caída de la monarquía, el derecho fija un nuevo punto de arraigo: el hombre. De ahí la radicalidad de los derechos humanos. Sin embargo, al declararse los derechos del hombre surge la ficción del hombre sin determinación, de aquel hombre abstracto que critican tanto los marxistas como los

¹⁴⁷ De acuerdo con Max Weber, los tres tipos ideales de poder legítimo son: el poder tradicional, el poder legal-racional y el poder carismático. Los tres tipos de poder representan tres tipos diferentes de motivación: en el poder tradicional, el motivo de la obediencia es la creencia en la sacralidad de la persona del soberano; en el poder legal-racional, la creencia en la racionalidad del comportamiento conforme a leyes, es decir, a normas generales y abstractas que instituyen una relación *impersonal* entre gobernante y gobernado; y en el poder carismático, la creencia en los dotes extraordinarios del jefe. Cfr. Max Weber, *El político y el científico* (1919), Madrid, Alianza, 1967 (traducción de Francisco Rubio Llorente; introducción de Raymond Aron).

¹⁴⁸ Claude Lefort, "Los derechos del hombre y el Estado asistencial", *op. cit.*, p. 43.

conservadores.¹⁴⁹ Para Lefort, este hombre sin determinación no puede disociarse de lo *indeterminable*:

Desde el momento en que los derechos del hombre son planteados como última referencia, el derecho establecido queda sujeto a cuestionamiento. Está cada vez más en tela de juicio, a medida que voluntades colectivas o, si se prefiere, agentes sociales portadores de reivindicaciones nuevas, movilizan una fuerza que se opone a la que tiende a contener los efectos de los derechos reconocidos. Ahora bien, cuando el derecho está en cuestión, la sociedad, entendiéndolo por ella el orden establecido, también lo está.¹⁵⁰

Con el reconocimiento del hombre como el depositario y el destinatario últimos del derecho, el poder queda expuesto a límites que no puede evitar. El Estado de derecho democrático abre siempre la posibilidad de que los hombres se opongan al poder desde el plano del derecho. Esta oposición puede adquirir diferentes modalidades: negarse a pagar impuestos en determinadas circunstancias, acudir a otras formas de resistencia civil, recurrir al recurso de la insurrección frente a un gobierno ilegítimo,¹⁵¹ etcétera.

¹⁴⁹ Por ejemplo, Joseph de Maistre, destacado representante del tradicionalismo y adversario de la Ilustración, proclama: "he conocido italianos, rusos, españoles, ingleses, franceses, pero no conozco *al hombre*". Citado por Claude Lefort, "Derechos del hombre y política", *op. cit.*, p. 24. Cursivas mías.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵¹ En la historia de la filosofía política, distintos autores han justificado el derecho a la insurrección frente a un gobierno ilegítimo. John Locke es el principal de ellos. El pensador inglés reconoce el derecho de resistir al poder de los déspotas y establece cuatro casos en los que se puede cesar la obediencia hacia los gobernantes: la conquista, la usurpación, la tiranía y la disolución del gobierno. Cfr. John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil* (1690), Madrid, Alianza, 1990 (traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo). Quien quiera profundizar en la filosofía política de John Locke puede consultar: José F. Fernández Santillán, *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.

Entre el Estado democrático y el Estado de derecho se establece una relación singular. En la sociedad democrática se rebasan, según Lefort, las fronteras asignadas tradicionalmente al Estado de derecho: "(La democracia) sufre el ejercicio de derechos que todavía no tiene incorporados, y es teatro de una opugnación cuyo objeto no se reduce a la conservación de un pacto tácitamente establecido sino que surge de ciertos focos que el poder no puede controlar por completo".¹⁵² Gracias al reconocimiento de los derechos del hombre, se despliegan en el espacio público un conjunto de demandas sociales (derecho a la educación, al trabajo, a la huelga, a la salud, a la seguridad social, etcétera) que rebasan por mucho el estado de derecho establecido.¹⁵³

La sociedad democrática no puede renunciar a la permanente institución de derechos humanos so riesgo de acabar por traicionarse a sí misma. La democracia, sostiene Lefort, se instituye a partir del reconocimiento del *derecho a tener derechos*. Si la esencia del régimen totalitario es no admitir estos derechos —ya que eso implicaría una suerte de haraquiri—, la esencia de la democracia es afirmarlos en un vértigo sin principio ni fin. Claude Lefort señala que la eficacia simbólica de los derechos humanos como principios generadores de democracia radica en que estos derechos aparecen ligados a la conciencia de los derechos. Su importancia descansa no sólo en su objetivación jurídica, sino también en la adhesión que provocan entre los hombres. Sin embargo, la conciencia del derecho y su institucionalización mantienen una relación problemática: "Por un lado, la

¹⁵² Claude Lefort, "Derechos del hombre y política", *op. cit.*, p. 25.

¹⁵³ "La comprensión democrática del derecho implica la afirmación de una palabra —individual o colectiva— que, sin encontrar garantía en las leyes establecidas (...) hace valer

institución implica, con la formación de un corpus jurídico y de una casta de especialistas, la posibilidad de una ocultación de los mecanismos indispensables para el ejercicio efectivo de los derechos por parte de los interesados; por el otro, suministra el apoyo necesario para la conciencia del derecho".¹⁵⁴

Empero, esta contradicción no acaba por minar la dimensión simbólica, vale decir, *política* del derecho en la sociedad democrática. Sólo en la democracia, la conciencia del derecho es irreductible a cualquier objetivación jurídica; sólo en esta forma de régimen político, la sociedad tiene que descifrar por sí misma el sentido último del derecho. Nadie puede asumirse como el guía o profeta que definirá las diferencias entre las buenas leyes y las malas leyes.¹⁵⁵ La democracia moderna se funda sobre la base de la *legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo*, debate necesariamente sin garantía y sin término: "La división entre lo legítimo y lo ilegítimo no se materializa en el espacio social, solamente es sustraída a la certeza, pues nadie sabría ocupar el lugar de gran juez, pues ese vacío mantiene la exigencia del conocimiento".¹⁵⁶ La legitimidad del debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo supone que nadie ocupe el lugar del gran juez: ni un hombre providencial, ni un grupo, aunque fuera la mayoría. La justicia aparece

su autoridad en espera de la confirmación pública, en virtud de un llamado a la conciencia pública". Claude Lefort, "Los derechos del hombre y el Estado asistencial", *op. cit.*, p. 49.

¹⁵⁴ Claude Lefort, "Derechos del hombre y política", *op. cit.*, p. 26.

¹⁵⁵ En sintonía con esta afirmación, Castoriadis afirma que la democracia nació precisamente en la Grecia antigua, entre otras razones, porque sólo ahí se encuentra el primer ejemplo histórico de una sociedad que delibera explícitamente sobre sus leyes y que modifica esas leyes: "En otras partes, las leyes son heredadas de los antepasados o están dadas por los dioses o por el único Dios verdadero; pero esas leyes no son establecidas, es decir, no están creadas por hombres al cabo de una discusión colectiva sobre las leyes buenas y las leyes malas. Esta posición lleva a la pregunta que también tiene su origen en Grecia y que consiste en interrogar no sólo si esta ley es buena o es mala, sino en interrogar ¿qué significa que una ley sea buena o mala? En otras palabras, ¿qué es la justicia?". Cornelius Castoriadis, "La *polis* griega y la creación de la democracia", *op. cit.*, p. 114.

¹⁵⁶ Claude Lefort, "Los derechos del hombre y el Estado asistencial", *op. cit.*, p. 51.

ligada a la existencia de un espacio público que favorece el hablar, el escuchar, sin estar sujeto a la autoridad del otro.

La conciencia del derecho provoca múltiples secuelas en la sociedad política: se reivindican nuevos derechos (de primera, segunda, tercera, cuarta generación...); se activan numerosos grupos sociales (obreros, campesinos, colonos, comerciantes, pescadores, consumidores, ecologistas, pacifistas, etcétera); y se legitiman diferentes modos de existencia (feministas, toxicómanos, objetores de conciencia, homosexuales, bisexuales, transexuales, transgénicos, etcétera).

Claude Lefort afirma que el dispositivo simbólico de los derechos del hombre ha provocado cambios singulares en la estrategia y en el discurso de las luchas inspiradas en la noción de los derechos. En primer lugar, estas luchas no aspiran a una solución global de los conflictos sociales mediante la conquista o la destrucción del poder político. A contracorriente de cierta teleología marxista, el objetivo último de estas luchas no es el derrocamiento de la clase dominante, la instauración de la dictadura del proletariado y, en consecuencia, la extinción del Estado.¹⁵⁷ Su objetivo es menos ambicioso pero más efectivo: la instauración de un *poder social* que ponga en tela de juicio la legitimidad del Estado: “Vemos formarse así un poder social en el que alrededor del poder político se combinan

¹⁵⁷ V.I. Lenin desarrolla la teoría marxista sobre la extinción —mas no abolición como planteaban los anarquistas— del Estado: “La sustitución del Estado burgués por el Estado proletario es imposible sin una revolución violenta. La supresión del Estado proletario, es decir, la supresión de todo Estado, sólo es posible mediante un proceso de ‘extinción’”. V.I. Lenin. *El Estado y la Revolución*, en *Obras Escogidas*, tomo 2, Moscú, Editorial Progreso, 1981, p. 307.

una multiplicidad de elementos aparentemente distintos y cada vez menos formalmente independientes".¹⁵⁸

Ciertamente, el Estado puede recurrir en cualquier momento al monopolio legítimo de la violencia para aplicar la coerción, pero no es menos cierto que el fundamento legítimo de la violencia aparece cada vez más amenazado y el costo de usarla se eleva de manera considerable para los gobernantes. El poder puede negar por la vía de los hechos la aplicación del derecho, pero ya no posee el monopolio de su referencia. La conciencia del derecho rebasa por mucho la realidad del derecho.

En segundo lugar, las luchas inspiradas en la noción de los derechos ya no asumen su identidad bajo una figura homogénea —sea ésta el pueblo, la clase proletaria o el partido revolucionario— ni tienden a fusionarse en un solo contingente, sino, por el contrario, reconocen la heterogeneidad de sus reivindicaciones y la legitimidad de cada una de ellas. Más allá de sus múltiples orígenes e ideologías, estas luchas han adquirido su identidad bajo el cobijo de la imagen de la sociedad civil, ese referente simbólico que ofrece identidad a todos aquellos grupos o movimientos ciudadanos que circunscriben su acción fuera de la esfera del Estado, en contra del Estado o que defienden la autonomía de la sociedad con respecto al sistema político.¹⁵⁹ Autonomía del derecho frente al

¹⁵⁸ Claude Lefort, "Derechos del hombre y política", *op. cit.*, p. 28.

¹⁵⁹ El tema de la sociedad civil ha ganado una enorme legitimidad en la filosofía política contemporánea. Desde diversas tradiciones, escuelas y autores ha sido abordado este espacio simbólico materialmente de nadie y potencialmente de todos. Quien quiera profundizar en el debate teórico contemporáneo sobre la idea de la sociedad civil puede consultar, entre otros, los siguientes libros y artículos: John Keane, *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza, 1992; Víctor Pérez Díaz, *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, Alianza, 1993; Larry Diamond, "Repensar la sociedad civil", *Metapolítica*, vol. 1, núm. 2, abril-junio de 1997, pp. 185-198; César Cansino y Sergio Ortiz Leroux, "Nuevos enfoques sobre la sociedad civil",

poder. Autonomía de la sociedad civil frente al poder. Autonomía del saber frente al poder. He ahí los nuevos signos políticos de la sociedad democrática. En palabras de Lefort:

La *originalidad política* de la democracia, que me parece desconocida, es señalada en ese doble fenómeno: un poder consagrado a permanecer en busca de su propio fundamento, porque la ley y el poder ya no están incorporados en la persona de quien o quienes la ejercen, una sociedad que acoge el conflicto de las opiniones y el debate sobre los derechos, pues se han disuelto las referencias de la certeza que permitan a los hombres situarse en forma determinada los unos con respecto a los otros.¹⁶⁰

Metapolítica, vol. 1, núm. 2, abril-junio de 1997, pp. 211-226; Alberto J. Olvera (coord.), *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, México, El Colegio de México, 1999; y Jean L. Cohen y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.

¹⁶⁰ Claude Lefort, "Los derechos del hombre y el Estado asistencial", *op. cit.*, p. 46. Cursivas mías.

3. EL SECUESTRO DE LO POLÍTICO: LA SOCIEDAD TOTALITARIA

El estado totalitario intenta, a cualquier precio, controlar las ideas y las emociones de los sujetos al igual que controla sus acciones.

George Orwell

La aventura del pensamiento no está exenta de pruebas difíciles de superar. Siempre existe la posibilidad de encontrar en el camino acontecimientos cuya fisonomía no puede ser rastreada en el pasado. Acontecimientos que no alcanzan a ser descifrados completamente por las fórmulas universales, los sistemas aparentemente infalibles o las metáforas ideológicas. Sucesos confusos y enredados que no dejan seducirse a primera vista por los lugares comunes, y que invitan a ser pensados desde la innovación.

La emergencia de acontecimientos de esta naturaleza ha provocado distintas reacciones en el hombre. Ante el brote de lo imprevisto, siempre existe el recurso de refugiarse en lo ya conocido. "Más vale malo por conocido que bueno por conocer", murmuran por ahí los espíritus débiles. Para quienes piensan o se comportan así, nada de lo que acontece en el mundo es capaz de sorprender a los sentidos: para toda pregunta nueva existe una vieja respuesta, para toda consecuencia lógica existe una lógica premisa, para todo fenómeno existe una explicación. En el fondo, quienes presumen que todo lo saben o que todo lo conocen no hacen otra cosa más que evadirse de su propio tiempo. Su evasión es una forma sutil de resignación o, si se prefiere, de renuncia a medirse con la radicalidad de los hechos. Pero los acontecimientos son caprichosos, indisciplinados y también pueden llevarnos al puerto de la reconciliación. Para la

filósofa política Hannah Arendt, reconciliarse con el tiempo en el que vivimos no quiere decir resignarse a lo que adviene, sino indagar cómo en este mundo que habitamos ha podido nacer algo que carece de precedentes, puesto que, a fin de cuentas, no ha nacido de la nada o del vacío.

Claude Lefort nunca quiso resignarse ante los acontecimientos de su tiempo. Por más extraños, ajenos, crueles o dolorosos que resultarán estos sucesos, siempre sometió sus ideas a la experiencia de la reconciliación. Entre la resignación propia del ideólogo o el teólogo y la reconciliación afín al pensador o al filósofo, Lefort no dudó en apostar por la figura de los segundos. Su pensamiento no se dejó atrapar por el resentimiento, la condena fácil o el grito estridente, sino se dirigió a indagar las razones por las que nació el acontecimiento central del siglo XX: la sociedad totalitaria. “Hace ya tanto tiempo que tengo al totalitarismo por el hecho mayor de nuestra época —el cual plantea un enigma que llama a examinar de nuevo la génesis de las sociedades políticas—, que no puedo ceder al miedo a la moda”.¹⁶¹

En sus orígenes, el totalitarismo fue tomado como un concepto de derecha asociado a la reprobación del fascismo, el nacional-socialismo y el bolcheviquismo. Hacia la mitad de los años veinte del siglo pasado se empezó a hablar en Italia de Estado “totalitario”, *uno stato totalitario*, para señalar las características del Estado fascista como opuesto al Estado liberal.¹⁶² Sin embargo,

¹⁶¹ Claude Lefort, “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, *Vuelta, op. cit.*, p. 14.

¹⁶² La expresión totalitarismo se encuentra en la voz “fascismo” de la *Enciclopedia italiana* (1932), tanto en la parte escrita por Gentile como en la redactada por Mussolini, en que se afirma la novedad histórica de un partido que gobierna totalmente o totalitariamente una nación. En la Alemania nazi, por su parte, el término tuvo en cambio poco éxito, y se prefirió hablar de Estado “autoritario”. Para profundizar en los orígenes clásicos del totalitarismo,

el auge de la crítica al totalitarismo apareció después de la Segunda Guerra Mundial. Una vez desatado el conflicto ideológico entre las potencias occidentales (Estados Unidos, Francia e Inglaterra) y la Unión Soviética, la denuncia del totalitarismo cobró nuevos bríos y desencadenó una importante corriente de la opinión liberal. El comunismo comenzó a ser definido durante la posguerra como el sistema totalitario más elaborado y acabado, pues había resistido tanto a la destrucción del fascismo como a la del nacionalsocialismo.¹⁶³

Durante los años de la llamada "Guerra Fría", destaca la crítica que se hizo de los regímenes totalitarios desde el mirador de la literatura. En efecto, desde la *Rebelión de la Granja* (1945) y *1984* (1948) de George Orwell, hasta *El primer círculo* (1968) y *Archipiélago Gulag* (1973-75) de Alexander Solzhenitsin, pasando por la poesía de la destrucción de Paul Celan, la literatura apareció como el espacio vital que fue capaz de desentrañar, y no sólo condenar, el significado del fenómeno totalitario. Sin la obra de los escritores de ambos lados del Muro de Berlín, la humanidad no se habría enterado de los alcances monstruosos de un proyecto político que pretendió controlar los movimientos, el pensamiento y los sentimientos de los hombres.¹⁶⁴

consultar: Mario Stoppino, "Totalitarismo", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, op. cit., pp. 1571-1588.

¹⁶³ Uno de los mejores libros que resume la historia de la crítica hacia el totalitarismo es el de Enzo Traverso: *El totalitarismo: historia de un debate* (Buenos Aires, Eudeba / Universidad de Buenos Aires, 2001). En este libro, el autor se propone trazar el perfil de un debate que ha signado profundamente la cultura del siglo XX. "Estudiar la historia de esta controversia significa, según Traverso, enfrentarse a una multitud de voces disonantes en las que se entrelazan totalitarios y antitotalitarios, fascistas y demócratas, marxistas y liberales, progresistas y conservadores" (p. 12). Del mismo autor y sobre el mismo tema puede consultarse: *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001.

¹⁶⁴ La relación entre el totalitarismo y la literatura ha sido abordada desde distintos ángulos. Aquí me interesa resaltar el alcance político de la escritura, es decir, la relación entre la palabra y la acción política. Sobre este debate recomiendo los siguientes textos: George

Al mismo tiempo, la teoría política elaborada por la filósofa Hannah Arendt contribuyó en buena medida a profundizar la comprensión contemporánea de la sociedad totalitaria. Para la discípula de Jaspers y Heidegger, el totalitarismo no es un ejemplar entre otros del despotismo oriental, la tiranía o el absolutismo, sino es una forma de dominio radicalmente nueva. Este régimen no solamente destruye las capacidades políticas del hombre aislándolo en relación con la vida política, sino también tiende a destruir los grupos e instituciones que forman la red de relaciones privadas del hombre, sacándolo de este modo del mundo y privándolo hasta de su propio yo. No contento con lo anterior, el totalitarismo acaba por destruir, nos alerta Arendt, las principales categorías del pensamiento occidental: la política, lo público, la ley, la acción, la palabra y la revolución.¹⁶⁵

Orwell, "Literatura y totalitarismo", en *Escritos (1940-1948). Literatura y política*, Barcelona, Octaedro, 2001, pp. 69-72; Mario Vargas Llosa, "Literatura y política: dos visiones del mundo", en *Literatura y política*, México, Ariel / Cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey, 2001, pp. 43-72; Agapito Maestre, "Literatura y política", en *La escritura de la política, op. cit.*, pp. 78-91; Esteban Molina, "La maldad política: literatura y totalitarismo", *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 21, enero-febrero de 2002, pp. 65-75; y Fernando del Paso, "La realidad siempre supera a la ficción", entrevista con F.P. realizada por José Gómez Valle, *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 21, enero-febrero de 2002, pp. 46-49. Asimismo, existen numerosas novelas que han tratado el fenómeno totalitario. No me voy a detener a enumerarlas. Sólo quisiera recordar que el Premio Nóbel de Literatura 2002, Imre Kertész, escribió una de las mejores novelas sobre el totalitarismo: *Sin destino* (Barcelona, El acantilado, 2001).

¹⁶⁵ Sobre el alcance destructor del totalitarismo en la obra de Arendt, Lefort señala: "Estos referentes tuvieron que destruirse para llevar a cabo el proyecto de la dominación total. En efecto, ¿cómo alguien podría sostener la idea de que la política lo invade todo? Si no hay frontera entre la política y lo que no es política, entonces la política misma desaparece (...) cuando se considera que la ley se materializa en el supuesto movimiento de la Historia, o en el movimiento de la vida, entonces se pierde la noción de una trascendencia de la ley (...) lo que se llama 'acción' no es 'acción' cuando no hay actores, es decir, no hay iniciativas que se enfrentan a situaciones inéditas (...) lo que se llama 'palabra' deja de ser palabra cuando ésta ya no circula, cuando desaparece todo rastro de un diálogo y sólo uno, el amo, detenta el poder de decir (...) no es la capacidad de *comenzar*, propia a las revoluciones, lo que distingue al totalitarismo, sino, al contrario, el triunfo de una ideología que contiene en sí misma la respuesta a toda pregunta". Claude Lefort, "Hannah Arendt y la cuestión de lo político", en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt; el orgullo de pensar, op. cit.*, pp. 136 y 137. Cursivas en el original. Quien quiera profundizar en el pensamiento político de Arendt puede consultar: Fina Birulés y Manuel Cruz (comps.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios

Claude Lefort encontró en la teoría arendtiana sobre el totalitarismo un referente imprescindible para reconciliarse con los acontecimientos de su tiempo:

Cualquiera que descubriera hoy a Hannah Arendt no dejaría de observar con cuanto vigor ella abrió el camino para las *cuestiones del presente*, con cuanto rigor las articuló y trató de responder a ellas. No se trata tanto de afirmar que las respuestas que ella anticipa colmen necesariamente nuestras expectativas. Pero la interrogación subyacente a su propósito merece toda nuestra atención.¹⁶⁶

A los ojos de Lefort, Arendt fue la primera pensadora política capaz de desentrañar, y no sólo de denunciar, las claves del totalitarismo. Su monumental obra, *Los orígenes del totalitarismo* (1951),¹⁶⁷ no tiene parangón alguno en la historia del pensamiento occidental ya que ningún autor había señalado con tanto rigor el vínculo entre el pensar y el acontecimiento. En lo desconocido, ella ha puesto al descubierto mejor que nadie el lugar mismo donde nace el pensar, la fuerza que engendra el pensamiento: "H. Arendt fue sin duda una pensadora dedicada a la teoría e incluso una filósofa; pero no es por casualidad que ella siempre se defendió de esta calificación, porque en su obra se encuentra una tensión constante entre su deseo de elaborar una teoría y su voluntad de estar disponible ante los acontecimientos".¹⁶⁸

Constitucionales, 1994; y Paolo Flores d'Arcais, *Hannah Arendt, existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996.

¹⁶⁶ Claude Lefort, "Hannah Arendt y la cuestión de lo político", *op. cit.*, p. 132. Cursivas mías.

¹⁶⁷ Para Arendt, los orígenes del totalitarismo pueden rastrearse en el antisemitismo y el imperialismo. Cfr. *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998, especialmente la primera y la segunda partes.

¹⁶⁸ Claude Lefort, "Hannah Arendt y la cuestión de lo político", *op. cit.*, p. 134.

Sin embargo, Lefort no se dejó atrapar por cierto pesimismo que pareció cegar a Arendt. Desde su punto de vista, la reflexión de Arendt sobre los orígenes del totalitarismo, en especial sobre el antisemitismo, no procede de una teoría de *lo político*, ya que su análisis de lo político se circunscribe al estudio de los lazos que los judíos, constituidos como grupo separado, mantienen con el poder central en el periodo de auge del Estado nación, o bien al estudio de la relación que se establece entre el totalitarismo y el imperialismo.¹⁶⁹ Para Lefort, por el contrario, la emergencia del totalitarismo es un fenómeno eminentemente político ligado a la crisis de los fundamentos de la democracia. Ambas sociedades forman parte de un binomio inseparable. Sólo que en el totalitarismo, a diferencia de la democracia, lo político es *secuestrado* por un partido todopoderoso. En consecuencia, Lefort afirma, a contracorriente de Arendt, que el totalitarismo es un acontecimiento cuya fuerza devastadora no alcanza a arruinar todas las categorías del pensamiento político occidental, sino que invita a nombrarlas a partir de su negación: la democracia.

Lo que me parece desconcertante en H. Arendt es el signo de un desfallecimiento, es decir, haciendo una crítica legítima al capitalismo y al individualismo burgués, ella no se interesa nunca por la democracia como tal, la democracia moderna. ¿Acaso sería porque se trata de una democracia representativa, y que la noción de representación le resulta extraña o incluso repugnante? Siempre queda claro que si hubo un rasgo

¹⁶⁹ El análisis de la relación entre Lefort y Arendt exigiría por sí mismo un estudio aparte. Todo aquel que quiera profundizar en la crítica del primero a la segunda, en particular en su interpretación sobre el antisemitismo y la igualdad de condiciones, puede consultar el ensayo de Claude Lefort: "Hannah Arendt y el totalitarismo", en Claude Lefort, *La invención democrática*, op. cit., pp. 81-99.

común entre el totalitarismo nazi y el de tipo estaliniano lo fue el odio a la democracia. *De ésta ella no quiere saber nada.*¹⁷⁰

El totalitarismo en clave lefortiana se instituye a partir de la negación de los dispositivos simbólicos de la democracia, es decir, procede de la inversión de sentido del régimen político que se construyó a partir de la distinción entre el polo del poder, el polo de la ley y el polo del saber, y de la aceptación de la división social, el conflicto y la heterogeneidad social. Empero, pocos intelectuales —especialmente aquellos identificados con la izquierda—, se percataron en su momento de la singularidad de esta forma de sociedad política. A pesar de los múltiples testimonios, documentos y juicios sumarios que existieron sobre este régimen político, la opinión pública de izquierda no sufrió modificaciones sustantivas.¹⁷¹ La izquierda comunista y no comunista dejó a los conservadores o liberales la iniciativa de la crítica al totalitarismo ya que en sus orígenes este concepto fue inventado por la derecha y se le asoció a intereses reaccionarios. Desde su óptica maniquea, la lucha contra el imperialismo occidental y la crítica contra el sistema capitalista no podían detenerse o distraerse en cuestiones “menores” como el totalitarismo. No había que darle “armas al enemigo”, sostenían. Si bien es cierto que una parte de la izquierda criticó los excesos del comunismo soviético y condenó la formación de una capa burocrática a su

¹⁷⁰ Claude Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, *op. cit.*, p. 144. Cursivas mías.

¹⁷¹ A propósito de esta amnesia, el poeta mexicano Octavio Paz escribió: “Durante años y años los intelectuales latinoamericanos y muchos europeos se negaron a escuchar a los desterrados, disidentes y perseguidos cubanos. Pero es imposible tapan el sol con un dedo (...) Nuestros contemporáneos aman vivir, como los míticos hiperbóreos, entre tinieblas morales e intelectuales”. Octavio Paz, “América Latina y la democracia”, en Octavio Paz, *Sueño en*

interior, el avance de las desigualdades sociales, la extensión de los campos de concentración y el culto al “padrecito” Stalin, no menos cierto es que ésta se negó sistemáticamente a equiparar el estalinismo con el fascismo y a hablar de un Estado totalitario en la URSS. El estalinismo era un mal necesario o un simple accidente de la historia que servía para contrarrestar el avance del fascismo. El caso de los trotskistas, por poner un ejemplo, es paradigmático. A pesar de que León Trotsky avanzó un tramo en la crítica del estalinismo: “*¡El Estado soy yo!*, es casi una fórmula liberal, comparada con la realidad del régimen *totalitario* de Stalin (...) A diferencia del Rey Sol, Stalin puede decir con todo derecho: *¡la Sociedad soy yo!*”, sus herederos no se atrevieron a profundizar la brecha abierta por el héroe fundador, un héroe mortal e inmortal.¹⁷²

Nuestro autor no se quedó cruzado de brazos frente a las debilidades o insuficiencias teóricas del discurso de la *intelligentsia* de izquierdas. Al igual que otros pensadores de izquierda de su generación, como Cornelius Castoriadis¹⁷³ y

libertad. Escritos políticos, México, Seix Barral, 2001, p. 383 (selección y prólogo de Ivon Grenier).

¹⁷² “Los trotskistas no modificaron su juicio: para ellos, el fascismo fue y sigue siendo un medio forjado por el Gran Capital, en condiciones históricas determinadas, para reafirmar su dominación sobre el proletariado; a su vez entendieron y siguen entendiendo el stalinismo como el producto monstruoso de una situación en la que el fracaso de la revolución mundial disoció de la infraestructura socialista una superestructura burocrática, en la que sobre el Estado proletario se encaramó una casta parasitaria”. Claude Lefort, “La lógica totalitaria”, en Claude Lefort, *La invención democrática*, op. cit., p. 39. ¿Por qué la izquierda en general, y los trotskistas en particular, se negaron a emplear el concepto de totalitarismo? Porque, según Lefort, no piensan en términos políticos, es decir, carecen de una teoría del Estado, o si se quiere, de una concepción de la sociedad política. Para ellos, la realidad se revela a nivel de la economía: “Por haber circunscrito la esfera de la realidad a los límites de la economía, se volvía ciega a la estructura del sistema de producción cuando éste se imprimía explícitamente en el sistema político” (*Ibid.*, pp. 40 y 41).

¹⁷³ El filósofo griego explora en distintas obras —*La sociedad burocrática* (Barcelona, Tusquets, 1976), *La experiencia del movimiento obrero* (Barcelona, Tusquets, 1979), *La institución imaginaria de la sociedad* (Barcelona, Tusquets, 1983), *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto* (Barcelona, Gedisa, 1998), entre otras— el fenómeno de la burocracia en los partidos comunistas y la naturaleza de la URSS. En esta ocasión, por

Edgar Morin¹⁷⁴ —con quienes, por cierto, fundó las legendarias revistas *Socialisme ou Barbarie* y *Mai 68: La Brèche*¹⁷⁵—, Lefort se dio a la tarea de descifrar los signos políticos de la sociedad totalitaria. Para él, el problema del totalitarismo exige un nuevo enfoque de lo político. En especial, nuestro autor se

cuestiones de tiempo y espacio, no nos detendremos en las tesis castoriadianas. Eso exigiría realizar otro estudio. Sólo me gustaría recordar que Castoriadis exploraba ya desde 1944 la singularidad de estos fenómenos políticos: "En función también de lecturas de algunos libros milagrosamente salvados de las quemaduras de libros de la dictadura del general Metazas (...) comencé rápidamente a pensar que el concepto trotskista era incapaz de explicar tanto la naturaleza de la URSS como la de los partidos comunistas. La crítica del trotskismo y mi propio concepto tomaron forma de manera definitiva durante la primera tentativa de golpe de Estado estaliniano en Atenas, en diciembre de 1944 (...) Ello me llevó también a rechazar la idea de Trotsky de que Rusia era un 'Estado obrero degenerado' y a desarrollar el concepto, que considero todavía acertado, de que la Revolución Rusa había llevado a la instauración de un nuevo tipo de régimen de explotación y de opresión, donde se había formado una nueva clase dominante, la burocracia, alrededor del partido comunista. Denominé este régimen: capitalismo burocrático total y totalitario". Cfr. "El ascenso de la insignificancia", entrevista con Cornelius Castoriadis realizada por Oliver Morel, *Metapolítica*, México, vol. 2, núm. 8, octubre-diciembre de 1998, p. 744. Cursivas mías.

¹⁷⁴ A propósito del totalitarismo, el filósofo francés afirma: "Hasta el presente, la cuestión del totalitarismo (o 'estalinismo') tiende a ocultar la del imperialismo; la del imperialismo tiende a ocultar la del totalitarismo. Unos ven en la URSS una gran potencia dominadora, y desechan los caracteres totalitarios que no pueden entender. Otros ven una dictadura totalitaria centrada en su autopropagación, y no pueden imaginar que sea el motor de un expansionismo imperialista (...). Ahora bien, nosotros creemos que es cuestión de mantener los dos centros del problema (...). Hay que avanzar la prospección en ambas vías, la de la comprensión, todavía balbuciente, del totalitarismo comunista, y la de la comprensión, todavía embrionaria, del nuevo imperialismo. Claude Lefort avanza en la primera vía intentando profundizar la noción de totalitarismo, y con ella la de democracia, cuya inteligibilidad, según él ha comprendido de manera decisiva, es inseparable de la de totalitarismo; Cornelius Castoriadis avanza en la segunda vía. Por mi parte, voy a intentar unir ambos enfoques". Edgar Morin, *Qué es el totalitarismo: de la naturaleza de la URSS*, Barcelona, Anthropos, 1985, pp. 19 y 20.

¹⁷⁵ La revista *Socialisme ou Barbarie* fue fundada por Lefort y Castoriadis en 1949 y desaparece en 1965. Durante este periodo, la revista profundizó, primero, en la crítica del estalinismo, el trotskismo y el leninismo, y después, en la crítica del marxismo y el propio Marx. Por su parte, la revista *Mai 68: La Brèche* fue fundada en 1968 por Lefort, Castoriadis y Morin. En esta publicación, dichos autores manifiestan sus posiciones filosófico-políticas sobre los acontecimientos del mayo del 68 francés. Quien quiera conocer la historia intelectual de la revista *Socialisme ou Barbarie* —y las diferentes concepciones que Lefort y Castoriadis sostenían entonces sobre la naturaleza del partido revolucionario y la idea de la Revolución—, puede consultar el excelente ensayo de Esteban Molina: "*Socialismo o Barbarie*. Historia de un proyecto político", *Metapolítica*, México, vol. 2, núm. 8, octubre-diciembre de 1998, pp. 721-742. Asimismo, quien esté interesado en conocer la biografía personal e intelectual de Castoriadis, que se cruza en muchos momentos con la biografía política e intelectual de Lefort, puede revisar: Moisés López Rosas, "Cronología de la vida y la obra de Cornelius Castoriadis", *Metapolítica*, México, vol. 2, núm. 8, octubre-diciembre de 1998, pp. 757-760.

preocupó por desentrañar la lógica interna de la sociedad totalitaria y la naturaleza de la sociedad política que emergió en la Unión Soviética después de la Revolución Rusa de 1917. En la óptica que nos abre Lefort, ambos fenómenos políticos pertenecen a una misma matriz. A estos problemas teóricos dedicaremos los siguientes apartados.

3.1. LA LÓGICA DEL TOTALITARISMO

*Todo el poder autoritario, el totalitario,
aquel que quiere controlar el movimiento de la sociedad,
la vida entera de un país, de una nación,
quiere siempre convencernos de que la vida está bien hecha.*

Mario Vargas Llosa

El totalitarismo no surge del vacío. No es fruto de seres malignos ni de mentes perversas o sádicas con complejos de inferioridad. Stalin no es el estalinismo, el estalinismo no es Stalin. Tampoco es el resultado de un proceso de generación espontánea que guarda celosamente los secretos de su auto-reproducción. Mal haríamos en afirmar que no fue más que un paréntesis en la vida de una nación que no altera su curso regular. Mucho menos es una forma velada que asume el Gran Capital o una casta burocrática, parasitaria y transitoria, para reafirmar su dominación sobre el proletariado.¹⁷⁶ Ni se diga que es la estampa fiel de la ira de

¹⁷⁶ Lefort analiza las diferencias entre la burguesía y la burocracia en: *Eléments d'une critique de la bureaucratie* (París, Gallimard, 1979). Contrastando ambas, señala que existe un notable contraste en la solidez de la constitución de la burguesía como clase y la fragilidad de la posición de los miembros de la burocracia, quienes afrontaban una permanente amenaza de liquidación, cualquiera fuera su puesto y la autoridad que ejercieran, a causa de su sujeción al poder político. En este texto, Lefort estudia la división de clases que se instaló después de la Revolución Rusa, y el carácter específico de un Estado al que se vio soldada la clase dominante: la burocracia. Ésta no encontraba los fundamentos de su poder en la propiedad

los dioses ante los pecados de los hombres. El totalitarismo, por el contrario, es producto de una mutación política o, si se quiere, de una mutación de orden simbólico sin precedentes, que no puede ser ubicada en el registro empírico de los acontecimientos, pues en esta forma de sociedad se activa un nuevo sistema de representaciones que determina el curso mismo de los acontecimientos. Ni el despotismo oriental, el absolutismo o la tiranía pueden dar fe de la singularidad de esta forma de sociedad política.¹⁷⁷ Quien no lo quiera ver así está en todo su derecho de permanecer anclado en sus trincheras ideológicas, pero, con toda seguridad, será incapaz de determinar la naturaleza y el sentido de este raro "animal político".

Si, como mencionamos anteriormente, la democracia moderna se instituye a partir de la disolución de las señales últimas de la certidumbre, el totalitarismo se instituye a partir de la restitución de las creencias: "Que el totalitarismo se haya edificado por la violencia no debería hacernos olvidar que respondió a una exigencia desmesurada de *creencia* o, mejor, a un deseo de certeza acerca de la sustancia y el porvenir de la sociedad".¹⁷⁸ Si, al mismo tiempo, la democracia es

privada, sino colectiva, solidariamente: en su dependencia del poder del Estado, del Estado-partido que posea el conjunto de los medios de producción.

¹⁷⁷ El poeta mexicano Octavio Paz analiza en el ensayo "América Latina y la democracia" las diferencias entre el totalitarismo moderno y el absolutismo antiguo: "El parecido entre el totalitarismo contemporáneo y el antiguo absolutismo recubre, no obstante, diferencias profundas (...) Me limitaré a mencionar la central: la autoridad del monarca absoluto se ejercía en nombre de una instancia superior y sobrenatural, Dios; en el totalitarismo, el jefe ejerce la autoridad en nombre de su identificación con el partido, el proletariado y las leyes que rigen el desarrollo histórico. El jefe es la historia universal en persona. El Dios trascendente de los teólogos de los siglos XVI y XVII baja a la tierra y se vuelve 'proceso histórico'; a su vez el 'proceso histórico' encarna en este o aquel líder: Stalin, Mao, Fidel". Cfr. Octavio Paz, *Sueño en libertad. Escritos políticos, op. cit.*, p. 384.

¹⁷⁸ Claude Lefort, "Después del totalitarismo: creencia y descreencia en el siglo XX", *Vuelta*, vol. 19, núm. 224, julio de 1995, p. 54 (traducción de Danubio Torres Fierro). *Cursivas mías.* El enigma que nos lega el totalitarismo consiste, según Lefort, en la conjunción de la violencia y la creencia. Dicha creencia no es del todo ajena a la fe religiosa, pero se distingue

fruto de un acontecimiento que provoca simultáneamente la desintrincación del principio del poder, del principio de la ley y del principio del saber, el totalitarismo es el resultado de un proceso político de sentido inverso que supone la imbricación de lo económico, lo jurídico y lo cultural.

En el fondo, lo que se niega en el totalitarismo es el principio mismo de una distinción entre lo que corresponde al orden del poder, al orden de la ley y al orden del saber. Lo que se impone, en consecuencia, es un modelo de sociedad que se instituye sin divisiones, que tiene el control total de su organización y que se relaciona consigo mismo en todas sus partes. El Estado aparece y se representa como el principio instituyente, como el gran actor que detenta los medios de transformación social y del conocimiento último de todas las cosas.

¿Cuál es la lógica interna de este nuevo modelo de sociedad? El filósofo francés Claude Lefort analiza varios elementos que distinguen al totalitarismo. Obviamente, nuestro autor no se queda en el plano de la descripción empírica —ya otros han realizado esa tarea¹⁷⁹—, sino se dirige a analizar las representaciones simbólicas, es decir, la dimensión política-ideológica que un régimen traza de sí mismo, y con las cuales intenta dar sentido a su historia en perspectiva. Para Lefort, los fundamentos simbólicos de la política son tan importantes, cuando menos, como sus bases institucionales.

En primer lugar, el poder se afirma en el totalitarismo, según Lefort, como poder *social*: “personifica en cierto modo a la Sociedad misma como potencia consciente y actuante: la línea divisoria entre el Estado y la sociedad civil se

de ella porque se inscribe en la imagen de una sociedad liberada de cualquier división interna y encarna en ella, segura de la ley que la naturaleza o la historia le prescriben.

vuelve invisible".¹⁸⁰ Al tiempo que se borra la diferencia entre lo político y lo social, entre el Estado y la sociedad civil, se vuelve invisible la línea divisoria que distingue el poder político del poder administrativo y a la burocracia central de las burocracias locales. El aparato del Estado pierde toda independencia respecto del partido comunista y su dirección. El Partido no es un partido de gobierno o en el gobierno, como sucede en las democracias; es, por el contrario, un partido de Estado: el Estado es el Partido y el Partido es el Estado.

El poder político, señala Lefort, circula a través de sus múltiples agentes (los funcionarios del partido y de la policía secreta) en todas las esferas de la burocracia. Las relaciones particulares fundadas en la división del trabajo y en la división de funciones se disuelven y sólo subsiste una relación general entre los dirigentes y los ejecutores. A su vez, en el vértice del Partido y del Estado, sostiene Lefort, el poder se confunde con la posición de quien o quienes detentan la autoridad. Esta confusión no es accidental sino deliberada. Para el totalitarismo es fundamental que el Estado aparezca soldado con la sociedad y el poder político con el aparato del Estado. Dichas soldaduras, señala Lefort, acaban por invertir el sentido que anima a la democracia. En efecto, mientras en la sociedad democrática el lugar del poder aparece como un lugar simbólicamente vacío —materialmente de nadie y potencialmente de todos—, en el totalitarismo ese lugar se materializa en un órgano (en última instancia, en un individuo: el *Egócrata* de Solzhenitsin), capaz de concentrar en sí mismo todas las fuerzas de la sociedad.

¹⁷⁹ *Vid. infra*, cita núm. 24.

¹⁸⁰ Claude Lefort, "La lógica totalitaria", *op. cit.*, p. 46.

En segundo lugar, en el totalitarismo se niega el principio de una división interna de la sociedad: “Todos los signos de esa división, que no ha desaparecido en absoluto, son referidos a la existencia de capas sociales (kulaks, burgueses) provenientes del Antiguo Régimen, o a la de elementos acusados de trabajar por cuenta del imperialismo extranjero”.¹⁸¹ La sociedad totalitaria es concebida de tal manera que se dificulta o imposibilita la formación de clases o grupos con intereses antagónicos. El conflicto democrático que nace de la confrontación de ideas, intereses o formas de vida opuestos es anulado por la representación de una sociedad total reconciliada con cada una de sus partes. La afirmación de esa totalidad requiere, asimismo, de la negación de la diferencia de todas aquellas normas por las que se define cada modo de actividad y cada institución. Cualquier diferenciación de funciones, profesiones, normas e instituciones sociales queda subordinada a los fines de la gran organización socialista. “Todo dentro del socialismo, nada fuera de él”, es una de las fórmulas de legitimación interna más socorridas por los propagandistas del comunismo. En última instancia, lo que se rechaza en el totalitarismo es: “la propia noción de heterogeneidad social, la noción de una variedad de modos de vida, conductas, creencias, opiniones, por cuanto esa variedad contradice radicalmente la imagen de una sociedad acorde consigo misma”.¹⁸²

Esta tarea de homogeneización social, de normalización y, en el extremo, de penalización de las costumbres, opiniones y modos de vida distintos, es llevada a

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 47.

¹⁸² *Idem.*

cabo desde el vértice del poder. Nada parece escapársele. Penetra en los rincones sociales más oscuros y secretos.¹⁸³

Para Lefort, los dos momentos del proyecto totalitario: la anulación de los signos de la división entre el Estado y la sociedad y de la división social interna, implican una “desdiferenciación” de las instancias que rigen la constitución de una sociedad política. A diferencia de lo que acontece en la democracia, en el totalitarismo no existen criterios últimos de la ley ni criterios últimos del conocimiento que se le escapen al poder. El partido-Estado, en suma, *secuestra* la esfera de *lo político*:

El totalitarismo supone la concepción de una sociedad que se basta a sí misma y, puesto que la sociedad se significa en el poder, la de un poder que se basta a sí mismo (...) El proceso de identificación entre el poder y la sociedad, el proceso de homogeneización del espacio social, el proceso de cierre tanto de la sociedad como del poder, se embonan y pasan a constituir el sistema totalitario. Con éste queda restablecida la idea de un orden “natural”, pero ese orden es entendido como social racional.¹⁸⁴

Ese nuevo orden político requiere de un discurso ideológico para justificar su dominio ante los súbditos. Se trata, en pocas palabras, de un conjunto de representaciones clave que componen su matriz ideológica. Recordemos que el

¹⁸³ George Orwell ha recreado este proyecto de normalización, uniformización y control sociales bajo la figura del llamado “Big Brother”. En su novela futurista *1984* (Barcelona, Ediciones Destino, 1999), el Gran Hermano es quien ocupa el *panóptico* desde donde todo se ve y se controla. El término panóptico no es gratuito. El filósofo Michel Foucault hace referencia a este concepto en su obra *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* (México, siglo Veintiuno editores, 1976) cuando describe la naturaleza material de las prisiones en el siglo XVIII, en las cuales era posible tener vigilados a todos los presos en cualquier momento y desde un punto específico. Quizá sin quererlo, Foucault estudia un proceso histórico: el nacimiento de la prisión en la modernidad, que bien puede ayudar a ilustrar parte de la singularidad del totalitarismo.

totalitarismo no es el resultado de un grupo de sádicos o locos que ambicionan el poder. Por el contrario, su surgimiento y consolidación se favorecieron siempre del asentimiento de una masa importante de la población.¹⁸⁵

El primer recurso ideológico es la imagen del pueblo-Uno: "Poco importa que durante cierto lapso el pueblo se confunda con el proletariado: se concibe entonces a éste, míticamente, como la clase universal en la que se absorben todos los elementos que laboran en la edificación del socialismo".¹⁸⁶ Gracias a esta representación se niega que la división sea constitutiva de la sociedad. La imagen del pueblo como esencia se combina con la de un poder-Uno,¹⁸⁷ un poder que se concentra en las fronteras del órgano dirigente y finalmente en un individuo que encarna la unidad y la voluntad populares. Ambas imágenes se distinguen pero a la vez se complementan: el pueblo-Uno sólo puede ser figurado y enunciado por un "gran Otro": el Proletariado, el Partido, el Comité Central y, en última instancia, el gran individuo. Esta figura última del poder se separa del conjunto social, domina la totalidad desde arriba y se confunde con el pueblo-Uno al tiempo que es su cabeza.

De igual manera, el pueblo-Uno adquiere su identidad a partir de un elemento extraño: el Enemigo. El proyecto totalitario no reconoce la alteridad democrática

¹⁸⁴ Claude Lefort, "La lógica totalitaria", *op. cit.*, p. 48.

¹⁸⁵ A propósito del consenso totalitario, resultan curiosas, por decir lo menos, las defensas que se hicieron en su momento del régimen soviético (y que ahora se hacen al régimen cubano) por la enorme simpatía popular con que contaba. Precisamente, los totalitarismos se distinguen de otro tipo de regímenes políticos porque gozan de un alto respaldo popular. Por ello, Fidel Castro, al igual que Stalin en su momento, sigue teniendo numerosos seguidores al interior, y también al exterior, de Cuba.

¹⁸⁶ Claude Lefort, "La lógica totalitaria", *op. cit.*, p. 48.

¹⁸⁷ La idea del Uno (sea el pueblo o el poder), la recupera Lefort del famoso *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra Uno* (1576) de Etienne de la Boétie. Cfr. Claude Lefort, "El nombre de uno", *op. cit.*, pp. 135-195.

que presupone la legitimidad del discurso y la acción públicos de los muchos otros. El Otro sólo puede aparecer bajo el estigma del enemigo.¹⁸⁸ En el mundo llamado socialista no puede haber otra división que entre el pueblo-Uno y sus enemigos: división entre lo interior y lo exterior, entre lo imprescindible y lo prescindible. Ese Otro no es otro que el otro del afuera: el extranjero, el agente del imperialismo. Si ese enemigo o ese Otro no existe, eso es lo de menos, en cualquier momento puede ser inventado: "La constitución del pueblo-Uno exige la producción incesante de enemigos. No sólo es necesario convertir fantásticamente adversarios reales del régimen y opositores reales en figuras del Otro maléfico; hay que inventarlas".¹⁸⁹ Mientras en la democracia, todos los individuos son inocentes hasta que un tribunal imparcial demuestre su culpabilidad, en el totalitarismo todos son potencialmente culpables hasta que ellos mismos demuestren su inocencia. Sólo mediante la amenaza real o ficticia del enemigo identificado o identificable, el pueblo puede mantener actualizada su unidad. La clave del éxito de esta representación radica en que siempre permanezca abierta la expectativa de cerrar filas ante el peligro que representa el enemigo. Nada mejor para ello que recurrir a la teoría del complot. Detrás de toda forma de acción innovadora o independiente, está un complot en potencia.

¹⁸⁸ Esta representación del Otro como enemigo es deudora de la teoría de la política desarrollada por el filósofo alemán Carl Schmitt. Para este autor, la esfera de la política coincide con la esfera de la relación amigo-enemigo. De acuerdo con esta definición, el campo de origen y de aplicación de la política sería el antagonismo y su función consistiría en la actividad de asociar y defender a los amigos y de dividir y combatir a los enemigos. Quien quiera conocer a fondo la teoría política de Schmitt puede consultar: Carl Schmitt, *El concepto de lo político* (1933), Buenos Aires, Folios Ediciones, 1984 (traducción de Eduardo Molina y Vedia y Raúl Crisafio).

¹⁸⁹ Claude Lefort, "La imagen del cuerpo y el totalitarismo", *op. cit.*, p. 16.

Lefort asocia esta forma de identidad negativa con lo que llama la “metáfora del cuerpo”. La integridad de ese cuerpo social —como la de cualquier otro— depende de la eliminación de los *parásitos*:

Las campañas de exclusión, de persecución, el terror durante toda una época, ponen de manifiesto una imagen nueva del cuerpo social. El enemigo del pueblo es considerado como un *parásito* o *residuo* que hay que eliminar (...). La persecución de los enemigos del pueblo se ejerce en nombre de un ideal de profilaxis social. Lo que está en cuestión es siempre la integridad del cuerpo. Todo ocurre como si el cuerpo debiese asegurarse de su propia identidad, expulsando sus residuos o bien como si debiese cerrarse sobre sí mismo sustrayéndose al exterior, conjurando la amenaza de una fractura que hace pesar sobre él la intrusión de elementos extranjeros.¹⁹⁰

Esta lógica de la identificación bajo la figura del cuerpo ofrece sentido a la condensación que se opera entre el principio del poder, el principio de la ley y el principio del conocimiento. La negación de la división social va acompañada de la negación de la distinción simbólica que es constitutiva de la sociedad. Nada es exterior a lo social y al órgano que lo personifica desprendiéndose de él. La dimensión de la ley y la dimensión del saber tienden a esfumarse: “Se produce una especie de positivización de la ley, evidente en la intensa actividad legislativa, jurídica, al servicio del Estado totalitario, y una especie de positivización del conocimiento, evidente en la intensa actividad ideológica —empresa fantástica que tiende a producir, a fijar el fundamento último del conocimiento en todos los

¹⁹⁰ *Idem*. Cursivas mías. Sobre esta representación, no está de más recordar que el régimen cubano denominó “gusanos” a sus *parásitos* internos. Sin duda, el nombre resulta muy

dominios”,¹⁹¹ Según Lefort, lo que se observa en el totalitarismo, en el fondo, es una tentativa de apropiación, por parte del poder, de la ley y el conocimiento de los principios y fines últimos de la vida social. Es, en pocas palabras, lo que aquí hemos denominado como el *secuestro de lo político*.

Junto con la metáfora del cuerpo, el totalitarismo recurre a la imagen ideológica de la organización. En Lefort, la imagen del cuerpo natural se combina con la imagen de la máquina artificial.¹⁹² En su conjunto, la sociedad totalitaria es visualizada como una vasta organización que encierra una red de micro organizaciones. Esta representación, nos dice Lefort, se desdobra: mientras, por una parte, aparece la imagen de una organización general en la que se inscriben todos los individuos y en la que encuentran predeterminados su condición y su función particulares, por la otra, la sociedad es presentada al mismo tiempo como una materia amorfa que hay que organizar y que está abierta a la intervención frecuente del ingeniero o el constructor comunista. Organización de la desorganización social, organización de lo organizable, he aquí las virtudes de esta representación.

Desde la óptica que nos abre Lefort, la metáfora del cuerpo y la representación de la organización someten al dirigente de la sociedad totalitaria a una contradicción irresoluble:

ilustrativo, ya que entre los múltiples significados de la palabra “gusano” está precisamente el de “persona de ínfima importancia”, es decir, aquella que resulta prescindible.

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 16 y 17.

¹⁹² “En un caso el agente político se halla disuelto en un *nosotros* que habla, oye —lee lo real— a través de él, identificándose así con el partido, con el cuerpo del pueblo y, al mismo tiempo, figurándose, mediante esta misma identificación, la cabeza de este cuerpo, atribuyéndose la conciencia. En el otro caso el mismo agente se muestra a la vez como pieza de la máquina, o como uno de sus órganos, o como correa de transmisión —metáfora

Por un lado se confunde con el pueblo, con el proletariado, con el partido; está incorporado a él, disuelto como individuo en el "Nosotros" comunista, o bien es una correa de transmisión dentro de la Organización, de la Máquina; por la otra, ocupa la posición del Amo, de aquel que ve todo, o bien del organizador, del activista, del movilizador de masas.¹⁹³

Dos representaciones más completan la matriz ideológica del totalitarismo. La primera es la de la creación social-histórica. Ésta descansa sobre el mito de una materia social ofrecida en forma pura al poder del organizador. Cual si fuera una doncella, la sociedad totalitaria está dispuesta en cualquier momento a perder su inocencia frente al organizador. Siempre es posible en la sociedad hacer tabla rasa del pasado y crear una sociedad y un hombre completamente nuevos que no le deban nada a su historia o biografía personal. Al igual que en la Revolución francesa, en el totalitarismo la tradición no tiene derecho de peaje. El pasado puede ser borrado por un decreto que hace del presente y el futuro el principio y el fin últimos. La fe en el porvenir, en el advenimiento inevitable del paraíso comunista, justifica todas las acciones presentes, en particular todos los sacrificios de las nuevas generaciones. El hombre comunista es el hombre del mañana. Esta idea de creación como sacrificio va acompañada, según Lefort, de un rechazo absoluto de toda forma de innovación que transgrediera los límites de un futuro ya conocido y controlado. La historia no se hace a cada momento sino es fijada y

frecuentemente utilizada— y maquinista —activista que decide el funcionamiento y la producción de la sociedad". *Ibid.*, p. 17.

¹⁹³ Claude Lefort, "La lógica totalitaria", *op. cit.*, p. 49.

conocida de antemano.¹⁹⁴ Lo desconocido, imprevisible e indeterminable son las figuras del enemigo, nos dice Lefort.

La segunda representación es la de la transparencia de la sociedad a sí misma: “Desde el momento en que el Estado tiende a confundirse con la sociedad, ya no hay sólo presunción de un punto de vista de racionalidad sobre el conjunto de las actividades: este punto de vista es ahora el del poder que, por mediación de sus agentes políticos, policiales, planificadores, posee el conocimiento entero de todos los aspectos de la realidad social”.¹⁹⁵ Este conocimiento pretende ser el de la sociedad sobre sí misma. Todos los individuos deben conocer los objetivos y resultados de la empresa socialista. Sin embargo, sostiene Lefort, el objetivo de la transparencia resulta ser, contradictoriamente, el de la opacidad. El “todo” debe mantenerse en secreto, no deja a cada una de sus partes conocer su función particular. Es así como el ideal del secreto resulta ser la contracara del ideal del conocimiento.

Este conjunto de representaciones resultan muy eficaces para legitimar hacia dentro al régimen totalitario. Con el fin de apreciar esa eficacia, nos dice Lefort, tenemos que abandonar el nivel de abstracción y analizar algunos sustitutos que le permiten inscribirse en la vida social. El principal de esos sustitutos es el Partido. En el momento en que se instala el régimen totalitario, el Partido se convierte en el agente privilegiado del proceso de simbiosis entre el poder y el pueblo y del proceso de homogeneización y uniformización de la vida social. Para cumplir

¹⁹⁴ Al respecto, Lefort afirma: “(El totalitarismo) es un régimen que se presenta como revolucionario, que hace tabla rasa del pasado y que se consagra a la creación del ‘hombre nuevo’. (Sin embargo) es el triunfo de una máquina intelectual que produce las consecuencias

estas funciones, el Partido se tiene que desdoblarse en numerosas organizaciones de masas:

Mientras que por un lado penetra por todas partes en el edificio del Estado hasta dislocar sus articulaciones convencionales y utilizarlo como simple fachada del poder político, por el otro hace surgir decenas y cientos de microcuerpos en los que es fundamental que su naturaleza parezca distinta de la suya, de tal modo que se simulen la especificidad y autonomía de relaciones puramente sociales, es decir, no políticas, pero que le son consustanciales.¹⁹⁶

En cada una de estas microorganizaciones tienen que reproducirse las representaciones que le otorgan sentido a la gran organización. Así pues, cualquier relación social, cualquier forma de intercambio, de comunicación o de reacción que otorgue carta de naturalidad a iniciativas o propuestas particulares, imprevistas, indeterminadas, desconocidas, ubicadas fuera del espacio del nosotros, pasan a ser objeto de crítica y de ataque. El nosotros comunista no admite la presencia del vosotros liberal.

Para Lefort, en suma, todo aquel que desconozca este conjunto de representaciones simbólicas que llevan a la disolución del sujeto en un gran "nosotros" comunista, estará imposibilitado de comprender la forma cómo se ejerce la dominación totalitaria. Y sin la comprensión de la lógica de esta forma de dominación, el totalitarismo seguirá apareciendo a los ojos de los mortales

a partir de los principios, como si el pensamiento estuviese desconectado de la experiencia de lo real". Claude Lefort, "Hannah Arendt y lo político", *op. cit.*, pp. 135 y 137.

¹⁹⁵ Claude Lefort, "La lógica totalitaria", *op. cit.*, p. 50.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 51.

como un suceso, ciertamente terrible, pero a fin de cuentas fruto del vacío, el accidente histórico o la acción de mentes perversas y sádicas.

3.2. EL ESTALINISMO O LA FUSIÓN ENTRE LO POLÍTICO Y LO SOCIAL

*¡Qué necesidad hay de pensar (¡y además por sí mismo!)
cuando el asentimiento general es que todo va tan bien!
Pensar con su propia cabeza equivale a convertirse
al instante en "contrarrevolucionario". Listo para Siberia.*

André Gide

Comúnmente suele asociarse al estalinismo con la figura de Josef Stalin. La vida y obra del estadista soviético nacido en Georgia es el límite temporal y espacial de ese peculiar periodo de la historia soviética. Antes de la afirmación de la autoridad del dictador Stalin, el estalinismo no aparecía por ninguna parte. Después de la muerte del también llamado "padrecito de los pueblos", su huella desaparecerá para siempre. Para quienes razonan de esta manera, toda la fuerza simbólica de este acontecimiento moderno que marcó buena parte del siglo XX queda reducida a las virtudes o a los defectos, a las hazañas o a los crímenes, a los aciertos o a los excesos de un solo hombre. Sin Stalin, razonan, el estalinismo no hubiese existido. El leninismo, el trotskismo, el maoísmo o el castrismo, aseguran, pertenecen a una familia política distinta.

Claude Lefort no queda satisfecho con esta modalidad de aprehender el estalinismo. Para él, el fenómeno estalinista no es reducible a la vida de una persona sino es una forma de sociedad en la que se conjugan, ciertamente, la referencia inevitable a un individuo, pero, sobre todo, una significación política. A

fin de revelar ese significado, Lefort propone recuperar una idea de lo político —la cual, por cierto, ha sido ampliamente ignorada por la ciencia política positivista y el marxismo—¹⁹⁷ que permita explorar los principios generadores de esa forma de sociedad. Dicha teoría de lo político debe tomar distancia, según Lefort, de dos actitudes que poco o nada ayudan a transparentar el concepto de estalinismo y mucho entorpecen su comprensión.

La primera actitud es la de la historiografía tradicional, que reduce la facultad del juicio a la simple descripción de los hechos políticos, sociales y económicos, sin presupuesto teórico alguno:

El examen de Stalin y del stalinismo se confunde entonces con el de un periodo que comienza cuando se afirma plenamente la autoridad del dictador, y que se cierra con su muerte. Tiene en cuenta, por cierto, los cambios sobrevenidos en los métodos de gobierno, así como la naturaleza o el funcionamiento de las instituciones, pero siempre implicándolos en el relato de los acontecimientos.¹⁹⁸

Esta historia “historicista” enfrenta serios obstáculos a la hora de medirse con la emergencia del totalitarismo de corte estalinista. El principal de ellos es que resulta impotente para justificar el inicio, la duración o el final de ese periodo de la historia soviética. Cada historiador acomodará el curso de los hechos de acuerdo a aquellos que para él sean importantes o secundarios, sin reparar mayormente en algún presupuesto teórico. Lefort, por el contrario, señala que el concepto estalinismo no designa simplemente al gobierno de Stalin, sino a una

¹⁹⁷ Ver capítulo 1, especialmente el apartado 1.1. “Crisis de los saberes sobre lo político”.

¹⁹⁸ Claude Lefort, “Stalin y el stalinismo”, *op. cit.*, p. 54.

forma política determinada, vale decir, un ejercicio singular del poder y, en tanto éste afecta a la sociedad entera, un modo de organización y disciplina, un conjunto de conductas, actitudes y valores que dieron su fisonomía al régimen soviético. Sin una teoría previa, sería prácticamente imposible rastrear los signos de esa forma peculiar de ejercicio de la política y el poder.

La segunda actitud de la que se aparta Lefort es la de aquellos opositores al régimen estalinista —los trotskistas, principalmente¹⁹⁹— que señalan que este fenómeno sólo podría definirse en la esfera de la interpretación marxista-leninista, con la salvedad de imaginar una historia determinada de antemano por el advenimiento inevitable del socialismo, cuyas peripecias o extravíos provocaron el nacimiento de una formación monstruosa. El concepto de estalinismo, según esta interpretación, está presidido por una teoría de la filiación y de la desnaturalización: “Tanto desde el punto de vista de los principios como de la práctica, aparece (el estalinismo) como un vástago socialista al que las vicisitudes de lo real habrían sustraído de la dinámica revolucionaria y que se habría dedicado únicamente a su propia conservación, a expensas de todas las fuerzas que ponen en peligro su supervivencia”.²⁰⁰

Esta teoría mezcla dos ideas del estalinismo: como un sistema y como producto de las circunstancias. Sin embargo, para Lefort dicha teoría no alcanza a

¹⁹⁹ Quien quiera profundizar en la crítica que hace Lefort a la interpretación de Trotsky del estalinismo puede consultar: *Ibid.*, pp. 55-58. Al respecto, Lefort identifica dos momentos estelares de la interpretación trotskista: en el primero, cuando trata de dar cuenta del ascenso de Stalin, las circunstancias suministran lo esencial de la interpretación; y el segundo, donde se pone en evidencia la finalidad específica del sistema estaliniano. Quizá la mejor recuperación que se ha realizado sobre la crítica lefortiana al modelo de revolución trotskista se encuentra en: Esteban Molina, *La incierta libertad. Totalitarismo y democracia en Claude Lefort*, México, Ediciones Cepcom, 2001, especialmente en el capítulo I: “La revolución trotskista”, pp. 25-47.

descifrar plenamente el significado del estalinismo ya que se queda a la mitad del camino entre un compromiso de conceptualización teórica sobre la naturaleza del régimen soviético y una historia descriptiva. Detrás de este compromiso se esconde, según Lefort, el miedo a enfrentar cualquier cuestionamiento a la validez epistemológica de la teoría marxista de la historia, de la sociedad y de la revolución; cualquier crítica a la teoría leninista del partido como vanguardia ilustrada de la revolución; y todo cuestionamiento a la lógica interna del sistema estalinista. La premisa de esta actitud es muy sencilla: si los acontecimientos desmienten a la teoría, la culpa no es de la teoría sino de los acontecimientos: "allí donde se observa una mutación, la instauración de la dictadura stalinista, que hace de la violencia generalizada un principio de gobierno, se descubre un monstruoso producto de las circunstancias".²⁰¹

Después de tomar distancia de los enfoques histórico-descriptivo y teleológico-marxista, ya que éstos no alcanzan a descifrar la naturaleza de una formación política,²⁰² Lefort se da a la tarea de explorar un camino distinto. Ese camino no es otro que el camino de *lo político*:

El stalinismo es en apariencia el nombre que se le da a la manera como Stalin ejerce el poder, por extensión, a la manera en que éste es ejercido (...) en todo el horizonte de la sociedad. Sin embargo, este ejercicio traduce una singular determinación y figuración del lugar del poder, las

²⁰⁰ Claude Lefort, "Stalin y el stalinismo", *op. cit.*, p. 55.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 58.

²⁰² Lefort no desconoce la importancia de este tipo de enfoques, pero critica abiertamente su validez epistemológica, pues éstos acaban por colocar, como se dice coloquialmente, la carreta delante de los bueyes: "En síntesis, la noción que nos hacemos de la identidad específica de ciertos fenómenos *precede* y *guía* la tentativa de describir su génesis. Tiene que ser establecida la hipótesis y elaborada y enunciada la idea para que se las pueda someter rigurosamente a la prueba de la interpretación". *Ibid.*, p. 59. *Cursivas mías.*

cuales no van una sin la otra, pues cuando está en juego el poder político no es posible disociar el hecho de la representación (...). Por otra parte, la propia noción del lugar del poder implica una determinación y una figuración singulares del espacio social, de sus divisiones internas y de sus articulaciones, sobre todo de clases; y también de las dimensiones simbólicas según las cuales ese espacio se ordena, es decir, se diferencia y se relaciona consigo mismo; quiero decir, de las dimensiones política, económica, jurídica y cultural.²⁰³

En la óptica que nos abre Lefort, el pensamiento sobre el totalitarismo de corte estalinista requiere ser orientado por un conocimiento de lo político que se centre en los principios generadores de las sociedades, es decir, en la puesta en forma y la puesta en escena de un conjunto social diferenciado. Esta elaboración colectiva tiende a producir una visión de la sociedad o a exhibirla ante sí misma como la mejor de las sociedades. La representación del estalinismo constata fielmente lo anterior.

En primer lugar, la dictadura estalinista no se representa ni es percibida como transitoria.²⁰⁴ Ciertamente, la dictadura del proletariado tiene que evolucionar

²⁰³ *Ibid.*, pp. 60 y 61.

²⁰⁴ El significado clásico de la palabra dictadura (la dictadura romana) hace alusión a un órgano extraordinario y temporal que se podía activar, según procedimientos y dentro de límites constitucionalmente definidos, para hacer frente a una situación de emergencia. El fin para el que se nombraba a un dictador estaba claramente delimitado, y el dictador debía atenerse a él: la conducción de una guerra o la solución de una crisis interna. Los poderes del dictador eran amplísimos (ejercía el pleno mando militar, sus actos no eran sometibles a la intervención de los tribunales, sus decretos tenían valor de ley gracias a la duración de su cargo, contra sus sentencias penales el ciudadano no podía apelar, etcétera). Sin embargo, no eran poderes ilimitados: el dictador no podía abolir o cambiar la constitución, declarar la guerra, imponer nuevos impuestos fiscales a los ciudadanos. Pero, sobre todo, la dictadura romana estaba circunscrita dentro de límites temporales muy rígidos. No podía durar más de seis meses. Esta rigurosa restricción temporal era el marco característico de la institución y repercutía con eficacia en la conducta del dictador, quien sabía que en un breve lapso volverían a entrar en vigor todos los límites y todos los controles constitucionales. Cfr. Mario Stoppino, "Dictadura", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política*, *op. cit.*, pp. 492-494.

presuntamente hacia su supresión en la sociedad comunista; empero, esta evolución es definida como histórica-natural.²⁰⁵ Sin embargo, nos dice Lefort, este supuesto marxista oculta la verdad profunda del totalitarismo: “el más alto grado de potencia del Estado coincide con una indivisión de la sociedad y el Estado; cuando más invade éste a la sociedad, menos se distingue de ella”.²⁰⁶ El dictador moderno no tiene poderes extraordinarios y temporales como sí los tenía el dictador romano antiguo. Su posición está vinculada a la afirmación de una nueva forma de legitimidad, que corresponde al pueblo soviético, al proletariado, al partido comunista, al comité central o al secretario general mediante la edificación del socialismo.

En segundo lugar, la autoridad de Stalin parece inscrita en la esencia del régimen. El hombre y el régimen aparecen fusionados a tal grado que Stalin aparece como un simple ejecutor o, si se quiere, como una pieza más de una maquinaria perfectamente aceitada. Sin embargo, Stalin manda y es obedecido, afirma Lefort, en tanto individuo.

En tercer lugar, el poder al que está *soldado* Stalin, no representa una mediación entre una potencia trascendente y el pueblo: “no se topa con límites que le vendrían impuestos por la religión, el derecho, los valores intemporales. Se trata de un poder puramente social, investido en un individuo”.²⁰⁷ A diferencia de la democracia, en el totalitarismo estalinista el lugar del poder no aparece como

²⁰⁵ En palabras de Octavio Paz: “Como la voluntad divina, la historia (comunista) es una instancia superior inmune a las erráticas y contradictorias opiniones de las masas. Sería inútil tratar de refutar esta concepción: no es una doctrina sino una creencia”. Cfr. “América Latina y la democracia”, *op. cit.*, p. 384.

²⁰⁶ Claude Lefort, “Stalin y el stalinismo”, *op. cit.*, p. 62.

²⁰⁷ *Idem.*

un lugar simbólicamente vacío —materialmente de nadie y potencialmente de todos—, sino como un lugar ocupado gracias a la plena afirmación de la potencia y la voluntad del dirigente, que se supone coincide con la plena afirmación de la potencia y de la voluntad del pueblo.

En cuarto lugar, la legitimación del poder en el estalinismo descansa en una imagen del pueblo soviético a partir de la cual éste se encuentra presente de manera permanente. El pueblo en acto nunca está ausente o de vacaciones. Cual si fuera una simple prostituta, siempre está a disposición de los más bajos instintos del poder: “La noción de una *intemporalidad* del pueblo, que implica la conservación de su identidad a despecho de la sucesión de generaciones, se combina entonces con la de una *temporalidad* singular en virtud de la cual su identidad reviste una expresión incesante”.²⁰⁸

En quinto lugar, en la sociedad estalinista aparece una nueva determinación-figuración de la sociedad. En efecto, el poder estalinista tiene como equivalente la figura del pueblo-uno: “Un gran viviente, la sociedad concebida como individuo colectivo, que actúa, que se va haciendo a sí mismo, que toma posesión de todas sus facultades para realizarse, desembarazándose de todo cuanto le es extraño: un *cuerpo* que tiene el recurso de controlar los movimientos de cada uno de sus órganos y de cada uno de sus miembros”.²⁰⁹

Como en ningún otro régimen político, en el estalinismo se actualiza fantásticamente la idea de la unidad del cuerpo social. La división, entonces, ya no parece constitutiva de la sociedad, pues adopta la figura de una división externa.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 63. *Cursivas mías.*

²⁰⁹ *Idem.* *Cursivas en el original.*

La afirmación del nosotros interno se hace a costa de la expulsión del otro o los muchos otros al exterior. En el fondo, el estalinismo se instituye a sí mismo a partir de la absoluta intolerancia a toda forma de asociación, de movilización, de solidaridad o de expresión que se traduzca en iniciativas individuales o colectivas independientes. El costo de la independencia es muy alto: el exilio o el ostracismo.

En sexto lugar, en el estalinismo, nos dice Lefort, los referentes simbólicos de la experiencia son anulados. El poder no tiene fronteras definidas, no reconoce fuera de él ningún imperativo económico, jurídico, científico, estético o artístico. Todas las creencias, opiniones y actividades en la sociedad parecen depender por entero de la apreciación y decisión supremas del Amo supremo. En Stalin se manifiesta el pueblo-productor, el pueblo científico, el pueblo juez, el pueblo-artista. Nada se le escapa al Amo. Él condensa las razones, los deseos y los humores de la sociedad.

En suma, Claude Lefort representa al estalinismo como un régimen totalitario en el que lo político y lo social, el Estado y la sociedad civil no se diferencian sino se fusionan:

El poder no ejerce solamente una potencia de hecho; la cosa estriba en la representación. No hay distancia entre la posición de los dirigentes y el poder, ni entre el poder de Estado y la sociedad. La noción de una sociedad civil se desdibuja. En el interior de lo que nos hemos acostumbrado a pensar como Estado, no hay diferenciación de principios entre ámbitos de competencia. En el interior de la sociedad no hay

valores, no hay normas independientes en función de las cuales se ordenarían sectores específicos de actividad.²¹⁰

El agente de la fusión entre el Estado y la sociedad civil no es otro que el partido. En efecto, la cadena de identificaciones entre el Pueblo, el Proletariado, el Estado y Stalin, y la operación de reducción de lo social al pueblo-uno, supone la operación de un mediador: el Partido Comunista. El totalitarismo se establece y conforma por su intermedio: "Implicado en todos los ámbitos y en todas las prácticas, parece consistir en el conjunto del tejido social y, máximamente activo, se muestra como el agente omnipresente de su producción".²¹¹

El partido es el órgano impreso en la sociedad entera y se constituye como su expresión general. Gracias al partido, los sujetos son constantemente absorbidos por el colectivo, las determinaciones particulares de la práctica y del conocimiento quedan aniquiladas y queda suprimida la propia dimensión de la realidad.

De ahí que el estalinismo, en clave lefortiana, no puede ser reducido a una teoría de los "excesos" de Stalin o de la "desviación" estalinista. Mucho menos puede ser calificado como un "accidente" de la historia. Por el contrario, el fenómeno estalinista sólo puede ser descifrado desde una teoría de lo político que ponga acento en los principios generadores de esa forma de sociedad. En el estalinismo, la posición del poder es de tal magnitud que al momento de desaparecer la distinción entre el Estado y la sociedad civil, éste se erige como dominante, adquiere una fantástica pretensión de decirlo todo y a mandar sobre todos, sin tolerar obstáculo alguno. Y, al mismo tiempo, es de tal magnitud la

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 64 y 65.

imagen del pueblo como pueblo-uno y de todo representante de la división social como extraño, que cualquier individuo o grupo que escape por un momento de su control es declarado como un enemigo potencial. La operación queda sellada por ambos lados. La fantasía totalitaria es capaz de convertir la pesadilla estalinista en la mejor de las sociedades posibles.

²¹¹ *Ibid.*, p. 65.

CONCLUSIONES

Con la llegada del siglo XXI, muchos analistas han afirmado en público que el totalitarismo ya es cosa del pasado. Entre las numerosas sorpresas que deparó el arribo del Tercer Milenio de nuestra era, destaca precisamente el “final” de los regímenes políticos que se instituyeron a partir de la imbricación entre el polo del poder, el polo del saber y el polo del derecho, y de la negación de la división, el conflicto y la heterogeneidad sociales. Los demonios del totalitarismo, aseguran, ya fueron exorcizados por los ángeles de la democracia. Después de la larga noche totalitaria, se avizora un prometedor amanecer democrático que ya no será interrumpido por nada ni por nadie. El nazismo y el estalinismo sólo fueron paréntesis —ciertamente traumáticos—, pero paréntesis al fin y al cabo en la vida normal de la Alemania y la Unión Soviética de mediados del siglo pasado. Después de Stalin y Hitler, el totalitarismo se reduce a una simple reliquia histórica.

El filósofo francés Claude Lefort no comparte el optimismo de todos aquellos que afirman que el totalitarismo ya fue depositado por la democracia en el basurero de la historia. Una historia, dicho sea de paso, que muchos quisieron denunciar pero pocos se atrevieron a desentrañar. Desde su punto de vista, la democracia moderna, por el contrario, no ha encontrado en el presente ni encontrará seguramente en el futuro la vacuna contra el virus totalitario. Siempre que la incertidumbre que activa la sociedad democrática deviene insoportable por razones políticas, económicas o sociales; siempre que el deseo de pensamiento es

sustituido por una exigencia desmesurada de creencia, aparece en el horizonte inmediato el fantasma totalitario. Nada sencillo resulta vivir en una forma de sociedad en donde no existen garantías últimas sobre el sentido y el futuro del poder, el derecho y el saber sino todo está sujeto a una invención permanente. La democracia, en clave lefortiana, no es una forma de gobierno o de Estado, ni tampoco es un procedimiento o un mecanismo para la toma de decisiones por parte de la mayoría de los ciudadanos, sino es, ante todo, una *forma de sociedad* que requiere inventarse a sí misma de manera constante o el riesgo de retroceder al totalitarismo es inevitable. La democracia moderna, no lo olvidemos, carece de seguro de vida.

Ciertamente, muchas de las bases institucionales, de los rasgos empíricos o positivos del régimen comunista han desaparecido, han cambiado o han perdido mucho de su identidad original. Con la caída del Muro de Berlín en 1989 y la desintegración y posterior desaparición de la Unión Soviética a principios de la década de los noventa, el totalitarismo pareciera haber recibido un golpe mortal. La democracia, según este argumento, llegó para quedarse de una vez y para siempre en el nuevo milenio. Los enemigos de la democracia, afirman, ya no son los viejos totalitarismos de derecha o izquierda, sino los fundamentalismos religiosos, el terrorismo y los nacionalismos extremistas.

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas como aparentan a primera vista. En efecto, si nos detenemos o contentamos con este nivel de la reflexión corremos el riesgo de confundir, traspapelar o mezclar dos dimensiones de análisis que Claude Lefort se ha preocupado en distinguir, en diferenciar claramente: el dispositivo institucional y el dispositivo simbólico de los regímenes políticos

modernos, es decir, la diferencia que existe entre el desarrollo de *facto* de las sociedades democráticas o totalitarias y los principios que le han dado sentido a esas formas de sociedad. En la obra de Lefort, no lo olvidemos, el análisis crítico de las representaciones simbólicas (lo instituyente), es decir, de la dimensión político-ideológica que un régimen traza de sí mismo, y con las cuales intenta dar sentido a su historia en perspectiva, tiene un estatuto propio y es, cuando menos, tan importante, como sus bases institucionales (lo instituido).

Lo político, en clave lefortiana, tiene un sentido *instituyente* que no puede agotarse de ninguna manera en lo *instituido*. Reducir la esfera de lo político a una teoría de las instituciones políticas, lo que comúnmente llamamos el Estado, el gobierno o los partidos políticos —como hace la ciencia política de corte positivista—, o a una superestructura jurídica-ideológica —como hace el Marx-marxismo y los marxismos posteriores—, es desconocer su excedente de sentido. Pensar a lo político, por el contrario, es volver a colocar en el centro de la reflexión los principios generadores de la sociedad o, mejor dicho, los principios fundadores de las diversas formas de sociedad. Una sociedad se distingue de otra, según Lefort, por su *régimen político*, es decir, por una cierta *puesta en forma* de la coexistencia humana o, si se quiere, por un modo particular de institución de la sociedad. Aquello que la filosofía política clásica denominaba la *polis* o la ciudad, y Platón inauguró mediante el examen de la *politeia*. Puesta en forma que implica una *puesta en sentido* y una *puesta en escena* de las relaciones sociales, pues una sociedad sólo puede alcanzarse a sí misma a través de la institución de las

condiciones de su inteligibilidad y de la representación de sí misma mediante numerosos signos.

Si lo anterior es correcto, entonces no existen razones suficientes para afirmar que el totalitarismo desapareció definitivamente de la faz de la tierra por el simple hecho de que murió el nazismo y desapareció el comunismo soviético. No hablaremos aquí de los casos de Cuba o Corea del Norte. Esos regímenes ameritarían otro estudio que no haremos en este momento. Por el contrario, afirmamos que el fantasma del totalitarismo continúa interpelando a las sociedades del presente porque las representaciones simbólicas que le dieron sentido y proyección histórica a ese régimen político continúan seduciendo el imaginario de los mortales. En cualquier momento, como advirtió magistralmente Tocqueville, el deseo de libertad que alimenta a la democracia puede mutar en deseo de servidumbre totalitario. Nadie está exento de despertarse una mañana convertido, como Gregorio Samsa, en un repugnante bicho.

La democracia, afirma Castoriadis, es el régimen del riesgo histórico y, por eso, es un régimen trágico. La tragedia de la democracia radica, entre otras cosas, en que en cualquier momento el deseo de creer firmemente en algo o alguien mortal o inmortal puede sustituir al deseo de pensar libremente los acontecimientos; las certezas acerca de la naturaleza, el sentido y el porvenir de la sociedad pueden remplazar a las incertidumbres sobre el origen y el destino de lo social; y la voluntad del Uno (sea éste el partido político, el César democrático, el demagogo mediático o el mesías universal) puede erigirse como depositaria o heredera de la voluntad de los muchos o de todos. Vivir en una democracia es mucho más difícil que vivir bajo la tutela del totalitarismo. La democracia le exige

al ciudadano de a pie un deseo de libertad, una pasión por la exploración de lo desconocido, una voluntad de autonomía individual, en pocas palabras, una mayoría de edad que el totalitarismo jamás le va a reclamar. Por pereza o cobardía una gran mayoría de hombres continúan a gusto en su estado de pupilos, en su eterna minoría de edad: “¡Es tan cómodo no estar emancipado!”, dice Kant.

La democracia no es una estación de paso necesaria rumbo a la terminal totalitaria. Si así fuera, estaríamos dándole a la democracia un tratamiento de simple causa y al totalitarismo de mera consecuencia. Para Lefort, las relaciones causa-efecto pierden toda validez en el orden de lo simbólico. Empero, el peligro de caer en las redes de la servidumbre voluntaria (De la Boétie) siempre está latente en la sociedad democrática. Cuando crece la inseguridad de los individuos —como consecuencia, por ejemplo, de una crisis económica o de los destrozos provocados por una guerra—; cuando el conflicto entre los grupos, las clases, las etnias o las nacionalidades se polariza hasta el extremo y no encuentra ya resolución simbólica y provisional en la esfera política; cuando el poder parece decaer hacia el plano de lo real, es decir, se muestra dentro de la sociedad como algo particular al servicio de unos cuantos, y, simultáneamente, esta última aparece realmente fragmentada; cuando la búsqueda de la verdad es sustituida por la Verdad revelada por Dios, la Historia o la Naturaleza (con mayúsculas); entonces se desarrolla, según nuestro autor, el fantasma del pueblo-Uno, la búsqueda de una unidad sustancial, de un cuerpo unido a su propia cabeza, de un poder encarnador, de un Estado liberado de la división. En ese momento, el fantasma adquiere un rostro aterrador: el totalitarismo.

Nadie como Claude Lefort ha advertido con tanta claridad y profundidad el vínculo trágico entre la democracia y el totalitarismo. A diferencia de la filósofa Hannah Arendt, Lefort señala que la emergencia del totalitarismo debe ser leída como un acontecimiento singular que no acaba por arruinar todas las categorías del pensamiento occidental (la política, lo público, la ley, la acción, la palabra y la revolución), sino que invita a ser tratado como un fenómeno eminentemente político ligado a la crisis de los fundamentos de la democracia. Su principal aportación a la filosofía política contemporánea radica, precisamente, en que consigue articular *filosóficamente* las categorías de democracia y totalitarismo. Pensar a la democracia moderna fuera de la órbita del totalitarismo nazi y estalinista, es abandonar a la libertad democrática a la suerte de la servidumbre totalitaria. Pensar a la democracia más allá o más acá del campo de estudio de la filosofía política es apostar por una forma de saber sin sabiduría política. En efecto, nuestro autor elabora, en respuesta al fenómeno totalitario, una filosofía política *de* la libertad o, si se quiere, del totalitarismo como negación de los dispositivos simbólicos de la democracia, que tiene como punto de partida una nueva teoría de *lo político*.

Para el filósofo francés fundador de las míticas revistas *Socialisme ou Barbarie* y *Mai 68: La Brèche*, lo político no es un hecho social (diferenciable empíricamente de otros hechos sociales, como el económico, el jurídico, el científico, el religioso, etcétera), una cosa, un dato, una conducta o una superestructura jurídica-ideológica que se determina al nivel del trabajo, al nivel de lo económico, sino es, ante todo, un espacio simbólico al cual debemos arrancarle su significado. Acotar la esfera de lo político a una teoría de lo político-

institucional, lo que comúnmente llamamos el Estado, o a una superestructura jurídica-ideológica, es desconocer su sentido instituyente. Interrogar a lo político, por el contrario, es volver a pensar los principios que le dan sentido y visión de futuro a cualquier forma de sociedad. Principios que nos remiten a los límites o las fronteras que toda sociedad debe darse a sí misma para aprender a vivir y convivir con sus propios demonios y fantasmas. Principios, al mismo tiempo, que nos traen a la memoria las tres preguntas con las que Kant resumió los intereses del hombre en toda sociedad: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, y ¿qué me es lícito esperar? Interrogar a lo político moderno, en consecuencia, es interrogar los principios generadores de la democracia moderna como antítesis de los principios del totalitarismo.

La sociedad totalitaria, según Lefort, se instituye a partir de la negación de los dispositivos simbólicos que le dan sentido a la democracia. Su nacimiento es producto de una mutación política o, si se quiere, de una mutación de orden simbólico sin precedentes, que no puede ser ubicada en el registro empírico de los acontecimientos (partido único y ausencia de pluralismo, burocracia, alta movilización social, pequeño grupo o líder en el vértice del partido, límites no previsibles al poder del líder del partido, etcétera), pues en esta forma de sociedad se activa un nuevo sistema de representaciones (la imagen del Pueblo-Uno, el Otro como enemigo identificado o identificable, la metáfora del cuerpo y de la organización, la creación social-histórica permanente, la transparencia de la sociedad a sí misma, etcétera) que determina el curso mismo de los acontecimientos. Ni el despotismo oriental, el absolutismo o la tiranía pueden dar cuenta de la singularidad de esta forma de sociedad política.

Si la democracia moderna se instituye a partir de la disolución de las señales últimas de certidumbre, es decir, de la *legitimidad* del debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo, lo justo y lo injusto, lo bello y lo feo, lo tolerable y lo intolerable; el totalitarismo se instituye a partir de la restitución de las creencias o, si se quiere, de las certezas acerca de la sustancia y el porvenir de la sociedad. Si la sociedad democrática se instituye a raíz del reconocimiento del *derecho* de los hombres a tener derechos, es decir, de la institución permanente e inacabada de los derechos humanos, ya que la validez de éstos no se encuentra ni en el arbitrio de un individuo o grupo, ni en un orden metafísico (natural, histórico, divino, etcétera), sino se localiza en el reconocimiento de los miembros de la sociedad como "personas" libres e iguales (sujetos de derechos y deberes); en el totalitarismo los derechos fundamentales no son admitidos ya que en esta forma de sociedad el poder y el derecho no están separados sino aparecen condensados en un mismo polo. Si, al mismo tiempo, la democracia moderna se instituye a partir de la noción del lugar del poder como un lugar simbólicamente vacío que ninguna persona ni camarilla o grupo puede legítimamente ocupar o personificar; el totalitarismo, por el contrario, se funda alrededor de la idea del poder como un poder social que personifica en cierto modo a la sociedad misma como potencia consciente y actuante. Lo que en el fondo se niega en el totalitarismo es el principio mismo de una distinción entre lo que corresponde al orden del poder, al orden de la ley y al orden del saber. La línea divisoria entre el Estado y la sociedad civil se vuelve invisible. Lo que se afirma, en consecuencia, es un modelo de sociedad que se instituye sin divisiones, que tiene el control total de su organización y que se relaciona consigo mismo en todas sus partes. El Estado-

Partido aparece y se representa como el principio instituyente, como el gran actor que detenta los medios de transformación social y del conocimiento último de todas las cosas. Nada se le escapa. El totalitarismo se establece y conforma por su intermedio.

Pensar el modo de institución de la democracia y del totalitarismo es volver a colocar el análisis de la esfera de lo político, es decir, de las representaciones simbólicas, en el lugar que por derecho le corresponde. Un lugar que, desafortunadamente, no ha sido suficientemente reconocido por las Ciencias Sociales y Políticas, que olvidan esta esfera singular o, en el mejor de los casos, la visualizan como algo secundario, derivado de la naturaleza empírica del poder. En la óptica de Lefort, por el contrario, lo político tiene un estatuto particular que imposibilita cualquier reducción de sentido. Rebajar dicha esfera —como señalamos anteriormente— al campo de lo económico, lo jurídico, lo ético o lo religioso, es aportar por un saber político vaciado de contenido, vale decir, un saber sin sabiduría.

Todo vacío requiere ser llenado. Aquí no será la excepción que confirma la regla. Estoy convencido de que la mejor manera de defender un nuevo saber con sabiduría política —en este caso, una nueva Ciencia Política— es mediante el ejercicio abierto, directo y responsable de la crítica constructiva. Sin la práctica constante de la crítica y la autocrítica, los saberes políticos pueden caer en el peor de los engaños: el autoengaño.

En algún lugar de *La democracia en América*, Tocqueville llama a fundar una nueva Ciencia Política para una nueva sociedad. La sociedad a la que hace alusión

el político y pensador francés en su ya clásico libro es la democracia americana de sus sueños. La democracia de nuestros días también reclama una nueva forma de Ciencia Política. La agitación, energía e iniciativas que desata la sociedad democrática por todos los campos sociales, tanto en la circulación de ideas como en las áreas de interés común, no puede ser ignorada por la Ciencia Política del nuevo milenio. Si ésta no quiere darle la espalda a los acontecimientos de nuestro tiempo, entonces tendrá que abrirse a esos mensajes que emergen desde la sociedad civil.

La nueva Ciencia Política, como ha dicho Agapito Maestre, no sólo debe centrarse en la idea de liberación, sino en la de libertad. No se trata simplemente de liberarnos de algo —libertad negativa— para disfrutar y realizarnos en lugares privados (como supone la tradición liberal de corte económico), sino de ejercer nuestra libertad —libertad positiva— en los ámbitos comunes, públicos (como supone la tradición republicana). La libertad es algo más que liberación. La libertad es política o no es libertad.

La nueva Ciencia Política tiene en la filosofía política de Claude Lefort un referente imprescindible. El filósofo francés piensa y repiensa lo político desde la indignación que le provoca el constatar que el deseo de libertad cada vez es más eclipsado por la voluntad de servidumbre. Si no queremos quedar atrapados en las redes de la fascinación totalitaria, entonces tendremos que mantener abierto nuestro pensamiento sobre lo político y nuestra interrogación sobre el sentido de la democracia moderna. Claude Lefort invita a sus lectores a pensar lo político con el objeto de defender la libertad. Su pensamiento, evidentemente, no es

ingenuo ni desapasionado. Por el contrario, es un pensamiento que nace del deseo de reconciliación, más no resignación, con los acontecimientos que marcaron su tiempo y circunstancia. Ya cada uno de nosotros podrá asumir su mayoría de edad a fin de aceptar o rechazar esa invitación.

Sólo me resta, finalmente, hacer votos para que la lectura de este trabajo provoque en quien ose navegar por sus páginas la sensación de encontrarse en medio de un oasis sin poder saciar completamente su sed. Si así ocurriera, el lector hipotético de esta investigación viviría en carne propia la experiencia de un deseo ilimitado que no puede satisfacerse plenamente. Esa experiencia es, nada más y nada menos, que la experiencia de la democracia o, siguiendo a Lefort, la experiencia de la libertad.

BIBLIOGRAFÍA*

I. Obras de y sobre Claude Lefort

a) Libros

- Lefort, Claude, *Eléments d'une critique de la bureaucratie*, París, Gallimard, 1979.
- Lefort, Claude, "Maurice Merleau-Ponty" (1974), en Yvon Belaval (dir.), *La filosofía en el siglo XX*, México, Siglo XXI editores, 1981, pp. 252-269 (traducción de Catalina Gallego).
- Lefort, Claude, "El nombre de uno" (1976), en Etienne de la Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria; seguido de La Boétie y la cuestión de lo político*, Barcelona, Tusquets, 1981, pp. 135-195 (traducción de Toni Vicens).
- Lefort, Claude, "Maquiavelo: la dimensión económica de lo político", en Claude Lefort, *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política* (1978), México, Fondo de Cultura Económica, 1988, pp. 109-119 (traducción de Enrique Lombera Pallares).
- Lefort, Claude, "Reflexiones sociológicas sobre Maquiavelo y Marx: la política y lo real", en *Las formas de la historia..., op. cit.*, pp. 143-165.
- Lefort, Claude, "Marx: de una visión de la historia a otra", en Claude Lefort, *Las formas de la historia..., op. cit.*, pp. 166-198.
- Lefort, Claude, "Esbozo de una génesis de la ideología en las sociedades modernas", en Claude Lefort, *Las formas de la historia..., op. cit.*, pp. 236-279.
- Lefort, Claude, "La cuestión de la democracia", en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político* (1986), Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 1991, pp. 17-29 (traducción de Emmanuel Carballo Villaseñor).

* Los libros y artículos de Claude Lefort aparecen ordenados de forma cronológica según su publicación en castellano. Los otros libros y artículos aparecen ordenados alfabéticamente.

- Lefort, Claude, “Los derechos del hombre y el Estado asistencial”, en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político, op. cit.*, pp. 31-56.
- Lefort, Claude, “Relectura del *Manifiesto Comunista*”, en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político, op. cit.*, pp. 167-181.
- Lefort, Claude, “Reversibilidad: libertad política y del individuo”, en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político, op. cit.*, pp. 185-202.
- Lefort, Claude, “De la igualdad a la libertad”, en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político, op. cit.*, pp. 203-230.
- Lefort, Claude, “¿Permanencia de lo teológico-político?”, en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político, op. cit.*, pp. 233-277.
- Lefort, Claude, “Derechos del hombre y política”, en Claude Lefort, *La invención democrática* (1981), Buenos Aires, Nueva Visión, 1990, pp. 9-36 (traducción de Irene Agoff).
- Lefort, Claude, “La lógica totalitaria”, en Claude Lefort, *La invención democrática, op. cit.*, pp. 37-52.
- Lefort, Claude, “Stalin y el stalinismo”, en Claude Lefort, *La invención democrática, op. cit.*, pp. 53-66.
- Lefort, Claude, “Hannah Arendt y el totalitarismo”, en Claude Lefort, *La invención democrática, op. cit.*, pp. 81-99.
- Lefort, Claude, “Democracia y advenimiento de un ‘lugar vacío’”, en Claude Lefort, *La invención democrática, op. cit.*, pp. 187-193.
- Lefort, Claude, “La representación no agota la democracia”, en Mario R. Dos Santos (coord.), *¿Qué queda de la representación política?*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales-Argentina / Nueva Sociedad, 1992, pp. 139-145 (traducción de Gabriela Adelstein).
- Lefort, Claude, *Writing. The Political Test*, Durham y Londres, Duke University Press, 2000.
- Lefort, Claude, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político” (1986), en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt: el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 131-144 (traducción de Angela Ackermann).

- Molina, Esteban, *La incierta libertad. Totalitarismo y democracia en Claude Lefort*, México, Ediciones Cepcom, 2001.
- Pottier, Hugues, *Claude Lefort: La découverte du politique*, París, Michalon, 1997.

b) *Revistas y periódicos*

- Lefort, Claude, “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, *Vuelta*, México, vol. VII, núm. 76, marzo de 1983, pp. 14-19 (traducción de Julián Meza).
- Lefort, Claude, “¿Soy un filósofo?”, *Vuelta*, México, vol. IX, núm. 107, octubre de 1985, pp. 19-25 (traducción de Aurelio Asiain).
- Lefort, Claude, “Después del totalitarismo: creencia y descreencia en el siglo XX”, *Vuelta*, México, vol. 19, núm. 224, julio de 1995, pp. 54-56 (traducción de Danubio Torres Fierro).
- Lefort, Claude, “Renacimiento de la democracia?”, *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre de 1997, pp. 579-591 (traducción del inglés de Agapito Maestre y Esteban Molina).
- Lefort, Claude, “Inventar la democracia”, entrevista con C.L. realizada por Esteban Molina, *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre de 1997, pp. 617-627.
- Lefort, Claude, “Repensar la política democrática”, *La Brecha*, Guadalajara, núm. 2, 3 de noviembre de 1997, pp. 13 y 14 (traducción del inglés de Agapito Maestre y Esteban Molina).
- Lefort, Claude, “Bin Laden y los suyos marcarán el proceso de globalización”, entrevista con C.L. realizada por Josep Ramoneda, *El País*, Madrid, 9 de diciembre de 2001, pp. 6 y 7.
- Lefort, Claude, “Maquiavelismo: significado político de una representación”, *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 23, mayo-junio de 2002, pp. 51-54 (traducción de Esteban Molina).
- Lefort, Claude, “Maquiavelo no es un técnico de la política”, entrevista con C.L. realizada por Esteban Molina, *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 23, mayo-junio de 2002, pp. 55-60.

- Molina, Esteban, "Indeterminación democrática y totalitarismo: la filosofía política de Claude Lefort", *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre de 1997, pp. 593-615.
- Molina, Esteban, "Socialismo o Barbarie. Historia de un proyecto político", *Metapolítica*, México, vol. 2, núm. 8, octubre-diciembre de 1998, pp. 721-742.
- Molina, Esteban, "Maquiavelo en la obra de Claude Lefort", *Metapolítica*, México, vol. 4, núm. 13, enero-marzo de 2000, pp. 64-81.

II. Otra bibliografía

a) Libros

- Águila, Rafael del, Fernando Vallespín *et al.*, *La democracia en sus textos*, Madrid, Alianza Editorial, 1998.
- Almond, Gabriel A., *Una disciplina segmentada. Escuelas y corrientes en las ciencias políticas*, México, Colegio Nacional de Ciencias Políticas, A.C. / Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Almond, Gabriel A., "Ciencia política: la historia de la disciplina", en Robert Goodin y Hanz-Dieter Klingemann (eds.), *Nuevo Manual de Ciencia Política*, tomo I, Madrid, Ediciones Istmo, 2002, pp. 83-149.
- Arendt, Hannah, *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre reflexión política*, Barcelona, Península, 1996.
- Arendt, Hannah, *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós / Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1997.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1998.
- Badillo O'Farrell, Pablo, *Fundamentos de filosofía política*, Madrid, Tecnos, 1998.
- Birulés, Fina (comp.), *Hannah Arendt; el orgullo de pensar*, Barcelona, Gedisa, 2000.

- Birulés, Fina y Manuel Cruz (comps.), *En torno a Hannah Arendt*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- Bobbio, Norberto, *El futuro de la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Bobbio, Norberto, *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- Bobbio, Norberto, *Estado, gobierno y sociedad: por una teoría general de la política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- Bobbio, Norberto, "Democracia", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords), *Diccionario de Política*, 6ª edición corregida y aumentada, México, Siglo Veintiuno editores, 1991, pp. 441-453.
- Boétie, Etienne de la, *Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno (1576)*, Madrid, Tecnos, 1986 (estudio preliminar, traducción y notas de José María Hernández-Rubio).
- Cansino, César, *Historia de las ideas políticas. Fundamentos filosóficos y dilemas metodológicos*, México, Ediciones Cepcom, 1998.
- Cansino, César, *La ciencia política de fin de siglo (conversaciones con Gabriel Almond, Robert Dahl, David Easton et al.)*, Madrid, Huerga y Fierro, 1999.
- Castoriadis, Cornelius, *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 1998.
- Castoriadis, Cornelius, *El ascenso de la insignificancia. Las encrucijadas del laberinto IV*, Madrid, Cátedra / Universitat de Valencia, 1998.
- Cerroni, Umberto, *El pensamiento de Marx*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1980.
- Cerroni, Umberto, Ralph Miliband et al., *Marx, el derecho y el Estado*, Barcelona, oikos-tau ediciones, 1969.
- Coen, Jean L. y Andrew Arato, *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Dahl, Robert A., *La poliarquía. Participación y oposición*, Madrid, Tecnos, 1989.

- *Diccionario Enciclopédico Santillana*, Madrid, Santillana, 1992.
- Durkheim, Emile, *Las reglas del método sociológico* (1895), México, Ediciones Coyoacán, 1994 (traducción de Antonio Ferrer y Robert).
- Eymar, Carlos, *Karl Marx, crítico de los derechos humanos*, Madrid, Tecnos, 1987.
- Fernández Santillán, José F., *Hobbes y Rousseau. Entre la autocracia y la democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Fernández Santillán, José F., *Locke y Kant. Ensayos de filosofía política*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992.
- Flores d'Arcais, Paolo, *Hannah Arendt, existencia y libertad*, Madrid, Tecnos, 1996.
- Flores d'Arcais, Paolo, *El individuo libertario*, Barcelona, Seix Barral, 2001.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar; nacimiento de la prisión*, México, Siglo Veintiuno editores, 1976.
- Gide, André, *Regreso de la U.R.S.S.*, Barcelona, Muchnik Editores, 1982.
- Gonzalo; Eduard y Ferran Requejo, "Democracia. Las razones de un sueño que genera monstruos", en Adela Cortina (dir.), *10 palabras clave en Filosofía política*, Navarra, Verbo Divino, 1998, pp. 25-96.
- Held, David, *Modelos de democracia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Hilb, Claudia, "Maquiavelo, la república y la 'virtu'", en Tomás Várnagy (comp.), *Fortuna y Virtud en la República Democrática. Ensayos sobre Maquiavelo*, Buenos Aires, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000, pp. 127-147.
- Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia* (1784), México, Fondo de Cultura Económica, segunda edición, 1979 (prólogo y traducción de Eugenio Imaz).
- Kantorowicz, E.H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.
- Keane, John, *Democracia y sociedad civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1992.
- Kertész, Imre, *Sin destino*, Barcelona, El acantilado, 2001.
- Lenin, V.I., *El Estado y la Revolución*, en *Obras Escogidas*, tomo 2, Moscú, Editorial Progreso, 1981.

- Locke, John (1690), *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1990 (traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo).
- Macpherson, C.B., *La democracia liberal y su época*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- Maestre, Agapito, *El poder en vilo. En favor de la política*, Madrid, Tecnos, 1994.
- Maestre, Agapito, *El vértigo de la democracia*, Madrid, Huerga y Fierro, 1996.
- Maestre, Agapito, *La escritura de la política*, México, Ediciones Cepcom, 2000.
- Maquiavelo, Nicolás, *El Príncipe* (1513), Madrid, Alianza Editorial, 1981 (prólogo, traducción y notas de Miguel Ángel Granada).
- Maquiavelo, Nicolás, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (1516), en *Obras políticas*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales-Instituto Cubano del Libro, 1971, pp. 55-300 (traducción de Luis Navarro).
- Marsh, David y Gerry Stoker (eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1997.
- Martínez Rodríguez, Fernando, *Merleau-Ponty (1908-1961)*, Madrid, Ediciones del Orto, 1995.
- Marx, Karl y Friedrich Engels, *Manifiesto del Partido Comunista (1848)*, en *Obras Escogidas*, tomo I, Moscú, Editorial Progreso, 1973, pp. 110-140 (traducción de Editorial Progreso).
- Marx, Karl, *La cuestión judía*, en *Manuscritos de París. Anuarios francoalemanes de 1844*, OME 5, Barcelona, Crítica, 1978, pp. 178-208 (traducción y notas de José María Ripalda).
- Merquior, José Guilherme, *Liberalismo viejo y nuevo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Michels, Robert, *Los partidos políticos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- Morin, Edgar, *Qué es el totalitarismo; de la naturaleza de la URSS*, Barcelona, Anthropos, 1985.

- Morlino, Leonardo, "Las democracias", en Gianfranco Pasquino, Stefano Bartolini, Maurizio Cotta *et al.*, *Manual de ciencia política*, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1988, pp. 79-127.
- Morlino, Leonardo, "Los autoritarismos", en Gianfranco Pasquino, Stefano Bartolini, Maurizio Cotta *et al.*, *Manual de ciencia política, op. cit.*, pp. 129-177.
- Mosca, Gaetano, *La clase política* (1896), México, Fondo de Cultura Económica, 1984 (traducción de Marcos Lara; selección e introducción de Norberto Bobbio).
- Olvera, Alberto J. (coord.), *La sociedad civil. De la teoría a la realidad*, México, El Colegio de México, 1999.
- Ortiz Leroux, Sergio, *El problema de la democracia en el pensamiento socialista*, Tesis de Licenciatura en Ciencia Política, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales-UNAM, 1996.
- Orwell, George, *1984*, Barcelona, Ediciones Destino, 1999.
- Orwell, George, *Escritos (1940-1948). Literatura y política*, Barcelona, Octaedro, 2001.
- Pasquino, Gianfranco, "Naturaleza y evolución de la disciplina", en Gianfranco Pasquino, Stefano Bartolini, Maurizio Cotta *et al.*, *Manual de ciencia política, op. cit.*, pp. 15-38.
- Paz, Octavio, "América Latina y la democracia", en Octavio Paz, *Sueño en libertad. Escritos políticos*, México, Seix Barral, 2001, pp. 369-394 (selección y prólogo de Yvon Grenier).
- Pérez Díaz, Víctor, *La primacía de la sociedad civil*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.
- Pistone, Sergio, "Maquiavelismo", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política, op. cit.*, p. 935.
- Portinaro, Pier Paolo, "Poder político", en Laura Baca Olamendi, Judit Bokser-Liwierant *et al.* (comps.), *Léxico de la Política*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / Consejo Nacional de Ciencia y

Tecnología / Fundación Heinrich Boll / Fondo de Cultura Económica, 2000, pp. 549-553.

- Rodel, Ulrich, Gunter Frankenberg y Helmut Dubiel, *La cuestión democrática*, Madrid, Huerga y Fierro, 1997.
- Ros, Juan Manuel, *Los dilemas de la democracia liberal. Sociedad y democracia en Tocqueville*, Barcelona, Crítica, 2001.
- Sartori, Giovanni, *La política; lógica y método en las ciencias sociales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.
- Sartori, Giovanni, "Democracia", en Giovanni Sartori, *Elementos de teoría política*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 29-69.
- Savater, Fernando, *Pensamientos arriesgados*, Madrid, La esfera de los Libros, 2002.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político* (1933), Buenos Aires, Folios Ediciones, 1984 (traducción de Eduardo Molina y Vedia y Raúl Crisafio).
- Schumpeter, Joseph A., *Capitalismo, socialismo y democracia*, Madrid, Aguilar, 1968.
- Serrano Gómez, Enrique, *Filosofía del conflicto político. Necesidad y contingencia del orden social*, México, Universidad Autónoma Metropolitana / Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- Stoppino, Mario, "Dictadura", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política, op. cit.*, pp. 492-504.
- Stoppino, Mario, "Totalitarismo", en Norberto Bobbio, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino (coords.), *Diccionario de Política, op. cit.*, pp. 1571-1588.
- Taibo, Carlos, "Rupturas y críticas al Estado liberal: socialismo, comunismo y fascismos", en Rafael del Águila (ed.), *Manual de Ciencia Política*, Madrid, Trotta, 1997, pp. 81-105.
- Tejada González, José Luis, *Las encrucijadas de la democracia moderna*, México, Plaza y Valdés / Universidad Autónoma de Nuevo León, 1996.
- Traverso, Enzo, *El totalitarismo; historia de un debate*, Buenos Aires, Eudeba / Universidad de Buenos Aires, 2001.

- Traverso, Enzo, *La historia desgarrada. Ensayo sobre Auschwitz y los intelectuales*, Barcelona, Herder, 2001.
- Vargas Llosa, Mario, *Literatura y política*, México, Ariel / Cátedra Alfonso Reyes del Tecnológico de Monterrey, 2001.
- Velasco Gómez, Ambrosio, *Teoría política: Filosofía e Historia ¿Anacrónicos o Anticuarios?*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1995.
- Weber, Max, *El político y el científico* (1919), Madrid, Alianza Editorial, 1967 (traducción de Francisco Rubio Llorente; introducción de Raymond Aron).

b) *Revistas y periódicos*

- Bohman, James, “La democracia deliberativa y sus críticos”, *Metapolítica*, México, vol. 4, núm. 14, abril-junio de 2000, pp. 48-57.
- Campos Daroca, Javier, “Heródoto y la metapolítica”, *Metapolítica*, México, vol. 3, núm. 9, enero-marzo de 1999, pp. 11-32.
- Campos Daroca, Javier, “Más democracia. El vértigo de Tocqueville”, *Metapolítica*, México, vol. 4, núm. 13, enero-marzo de 2000, pp. 136-139.
- Cansino, César, “Teoría política: historia y filosofía”, *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 1, enero-marzo de 1997, pp. 9-38.
- Cansino, César, “¿Cómo leer a los clásicos?”, *Metapolítica*, México, vol. 2, núm. 8, octubre-diciembre de 1998, pp. 609-625.
- Cansino, César y Sergio Ortiz Leroux, “Nuevos enfoques sobre la sociedad civil”, *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 2, abril-junio de 1997, pp. 211-226.
- Cansino, César y Ángel Sermeño, “América Latina: una democracia toda por hacerse”, *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre de 1997, pp. 557-571.
- Castoriadis, Cornelius, “La democracia como procedimiento y como régimen”, *Vuelta*, México, año XIX, núm. 227, octubre de 1995, pp. 23-32.
- Castoriadis, Cornelius, “El ascenso de la insignificancia”, entrevista con C.C. realizada por Oliver Morel, *Metapolítica*, México, vol. 2, núm. 8, octubre-diciembre de 1998, pp. 743-755.

- Coen, Joshua, "Procedimiento y sustancia en la democracia deliberativa", *Metapolítica*, México, vol. 4, núm. 14, abril-junio de 2000, pp. 24-47.
- Connolly, William E., "Los límites del pluralismo: Volver a Tocqueville", *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 21, enero-febrero de 2002, pp. 18-33.
- Del Paso, Fernando, "La realidad siempre supera a la ficción", entrevista con F.P. realizada por José Gómez Valle, *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 21, enero-febrero de 2002, pp. 46-49.
- Diamond, Larry, "Repensar la sociedad civil", *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 2, abril-junio de 1997, pp. 185-198.
- López Rosas, Moisés, "Cronología de la vida y la obra de Cornelius Castoriadis", *Metapolítica*, México, vol. 2, núm. 8, octubre-diciembre de 1998, pp. 757-760.
- Maestre, Agapito, "La cuestión democrática: para explicar las transformaciones de la política", *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre de 1997, pp. 543-555.
- Maestre, Agapito, "Alexis de Tocqueville: la historia es de los vencidos", *La Brecha*, Guadalajara, núm. 78, 18 de abril de 1999, pp. 10 y 11.
- Maestre, Agapito, "¿Cómo leer a los clásicos? El alcance político de la lectura y la modelación lectora del pensamiento", *Metapolítica*, México, vol. 4, núm. 13, enero-marzo de 2000, pp. 11-31.
- Molina, Esteban, "Tocqueville: la incierta libertad", *Metapolítica*, México, vol. 4, núm. 13, enero-marzo de 2000, pp. 126-135.
- Molina, Esteban, "La maldad política: literatura y totalitarismo", *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 21, enero-febrero de 2002, pp. 65-75.
- Molina, Esteban, "Maquiavelo en Nueva York", *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 23, mayo-junio de 2002, pp. 107-112.
- Ortiz Leroux, Sergio, "Presentación" al *dossier*: "La cuestión democrática", *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre de 1997, pp. 509 y 510.
- Ortiz Leroux, Sergio, "Presentación", *Metapolítica*, México, vol. 2, núm. 7, julio-septiembre de 1998, pp. 407 y 408.

- Quero, Morgan, “*Pura literatura*. La política como representación”, *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 21, enero-febrero de 2002, pp. 80-92.
- Serrano Gómez, Enrique, “En torno al ‘dispositivo simbólico’ de la democracia”, *Metapolítica*, México, vol. 1, núm. 4, octubre-diciembre de 1997, pp. 523-541.
- Serrano Gómez, Enrique, “Maquiavelo, más allá del maquiavelismo”, *Metapolítica*, México, vol. 6, núm. 23, mayo-junio de 2002, pp. 62-73.
- Zamarrón, Eduardo, “Tocqueville: la reinención de la política. Bibliografía comentada”, *Metapolítica*, México, vol. 4, núm. 13, enero-marzo de 2000, pp. 146-151.