

## PODER Y DEMOCRACIA EN CLAUDE LEFORT\*

### *Power and Democracy in Claude Lefort*

FERNANDO GUTIÉRREZ\*\*

*Profesor de Filosofía, México*

#### RESUMEN

En breve introducción indico los términos del pensamiento de Lefort sobre el poder y la democracia, así como el propósito del presente ensayo. En la primera parte abordo el concepto de poder mediante el enfoque simbólico que le es propio, siguiendo especialmente su lectura de Maquiavelo. En la segunda, expongo su concepción de la democracia en la perspectiva de su reflexión acerca de las investigaciones de Tocqueville, que le indican la mutación esencial que significó el nacimiento de la democracia moderna y sus características fundamentales; al término de esta parte vemos la fusión de ambas nociones. Finalmente, planteo algunas conclusiones críticas y aspectos pendientes a desarrollar de su pensamiento.

**Palabras clave:** Poder político, democracia, división, simbólico, modernidad.

#### ABSTRACT

*In a brief introduction, I indicate the terms of Lefort's thought on power and democracy, as well as the purpose of this essay. In the first part, I tackle the concept of power through his own symbolic approach following his thoughts on Machiavelli. In the second part, I expose his conception of democracy in the perspective of his reflection on the research of Tocqueville, which indicates to him the essential mutation that meant the birth of modern democracy and its fundamental characteristics; at the end of this part, we see the fusion of both notions. Finally, I expose some critical conclusions and future aspects to develop of his thought.*

**Key words:** Political power, democracy, division, symbolism, modernity.

\* Agradezco las observaciones y sugerencias de los réferis anónimos sobre este ensayo. Han sido excelentes y me han permitido precisar aspectos clave de mi investigación.

\*\* Investigador independiente. Doctorado filosofía, Universidad de Navarra; tesis: "La potestad política en Santo Tomás de Aquino", 1989. Licenciado filosofía, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla.

El 3 de octubre de 2010, a los 86 años de edad, falleció el filósofo francés Claude Lefort. Formado durante su juventud en la filosofía de Maurice Merleau-Ponty, leyó a Marx desde ese enfoque y se convirtió en un demoleedor crítico del marxismo y de su totalitarismo, por lo que J. P. Sartre lo catalogó de loco<sup>1</sup> y burgués. Era un espíritu indómito, siempre a la búsqueda de la verdad como aventura de la escritura e intentó descifrarla en los acontecimientos que le salían al encuentro, por lo que se alejó del dogmatismo<sup>2</sup> marxista de forma definitiva a comienzos de los años sesenta. Desde su reflexión para interpretar el fenómeno totalitario desplegó una conceptualización de lo político y del poder que hunde sus raíces en la mejor tradición moderna, la inaugurada por Maquiavelo, y alcanzó también una comprensión original de la democracia moderna leyendo sus orígenes en Tocqueville.

Su tratamiento de estos tópicos es eminentemente especulativo, donde el poder es visto en clave simbólica, filosófica, más allá de las descripciones que elaboran la sociología y la ciencia política contemporáneas. Su comprensión de la democracia usa la investigación histórica y se profundiza con su peculiar comprensión del poder político. La ve, más que como un régimen, como una sociedad donde el dispositivo del poder es “un lugar vacío”. La asistematicidad en la exposición de su pensamiento es típica, por lo que no hallamos en manera pura y separada estos conceptos. Enseguida trato de presentarlos de este modo, procurando su comprensión a partir de algunos de sus trabajos. Espero no traicionar su espíritu, que es fundamentalmente el de un filósofo de la política.

## I. EL PODER POLÍTICO

Lefort es, en cierto modo, un investigador de las formas o identidades de lo político-social en los diversos momentos de la historia moderna. Una forma política no es, para él, lo mismo que régimen político o forma de gobierno en su acepción convencional. “La noción de Lefort sobre la forma política de la sociedad –dice un investigador– transgrede las típicas concepciones políticas angloamericanas”.<sup>3</sup> Algunas veces le llama “régimen”, pero el significado que le da es mucho más complejo, como cuando enfatizando su dimensión temporal describe a la democracia moderna:

Más allá de un sistema de instituciones políticas históricamente determinadas, designo con este término un proceso de larga duración: aquello que Tocqueville llamaba la

<sup>1</sup> Molina (2004: 1). Es el mejor conocedor de Lefort en español, ha publicado dos de sus obras además de varios artículos y entrevistas. En “J.-P. Sartre y la cuestión del totalitarismo”, expone ese debate.

<sup>2</sup> Lefort (1983: 15). Resalta así su filiación merleau-pontiana, desde la que nació su crítica: “*Mi formación es filosófica y la adquirí cuando aún estaba en el liceo de Merleau-Ponty: un pensador que tenía el don de romper las certidumbres, de introducir la complicación allí donde se buscaba la simplificación, que rehusaba la distinción del sujeto y del objeto, que enseñaba que las verdaderas preguntas no se agotan en las respuestas, que no proceden solamente de nosotros, sino que son el índice de nuestra frecuentación del mundo, de los otros, del ser mismo. 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.*”

<sup>3</sup> Steinmetz-Jenkins (2009: 104).

revolución democrática, que veía nacer en Francia bajo el Antiguo Régimen y que, a partir de su propio tiempo, no ha dejado de continuarse.<sup>4</sup>

Indaga las identidades políticas para interpretar a cabalidad el fenómeno totalitario, organización de la sociedad que salía completamente de los parámetros clásicos, pues poseía un alto grado de negación de lo social y una concentración descomunal del poder. Su afiliación al marxismo desde muy joven y la apreciación contradictoria de su desenvolvimiento práctico, ocasionaron en él la búsqueda de una explicación racional; no le satisfacía, por ilusorio, el determinismo histórico basado en los cambios de los procesos de producción establecido por Marx.

### La realidad en clave simbólica

Se percibe la influencia merleau-pontiana cuando refiriéndose a lo social aprecia Lefort dos niveles: lo invisible instituyente y lo visible instituido. En el fondo, esa distinción está sustentada en una ontología que no acepta la separación entre el sujeto y el objeto, entre el yo y el mundo. Aquello que no admite la distinción ontológica es llamado por Merleau-Ponty “la carne del mundo”, o el ser primordial total. Es lo invisible, y por una diferenciación dentro de él, surge lo visible, que jamás agota a aquél. La dimensión visible es instituida por la invisible, que al hacerlo se oculta o queda encubierta. Es como la cosa vista y aquello contra lo que se ve; lo visto es supeditado al antecedente no percibido y en el cual se apoya.

La dimensión de lo invisible o transempírico que instituye a lo experimentable y en él se oculta, funda el sentido simbólico propio de todo lo inteligible y de las obras culturales. Los expositores de esta vertiente filosófica sostienen que la religión, los mitos, el arte, la ciencia, la política, el lenguaje y, en general todo lo humano, son realidades que están traspasados y habitados por un sentido simbólico, que remite a un más allá de la experiencia inmediata.<sup>5</sup> Para Claude Lefort la religión y la política tienen relevantemente ese carácter, por ser instituyentes de todo un entramado de relaciones e interacciones con un significado que determina las esferas de la vida humana individual y social. Regulan el acceso simbólico al mundo y a través de sus articulaciones internas condicionan el modo de ser de una sociedad, pues crean un extenso esquema espacio-tiempo a través del cual los eventos empíricos de lo social ocurren en forma unitaria, con puntos referenciales que proveen de identidad y coherencia a las relaciones sociales. “Tanto lo político como lo religioso –establece en un ensayo– colocan el pensamiento filosófico en presencia de lo simbólico [...], en el sentido de que ambos gobiernan, mediante sus articulaciones internas, un acceso al mundo”.<sup>6</sup> En su ensayo “The Permanence of the Theologico-Political?”, Lefort aborda la influencia de lo simbólico-teológico en lo político, y establece además una delimitación epistemológica que atañe a los alcances de la ciencia política positiva y de la filosofía política.

<sup>4</sup> Lefort (1983: 18).

<sup>5</sup> Cfr. Cassirer (1971).

<sup>6</sup> Lefort (1989: 157).

## Lo político y la política

Desde la asunción de los conceptos de Merleau-Ponty de lo invisible instituyente y lo visible instituido, Claude Lefort distingue y relaciona internamente lo significado por los términos “*le politique*” y “*la politique*”, que corresponden respectivamente, en el orden del conocimiento social, a lo político (*political*) como comprensión de la sociedad o conocimiento profundo de la misma, y a la política (*politics*) como discurso secundario en el nivel empírico. Lo político (*le politique* o *the political*) se refiere a la dimensión instituyente, la forma abundante e inabarcable que determina el aparecer de la política (*la politique* o *the politics*), es decir, las acciones, procesos e instituciones específicas que no se explican por sí mismas y apuntan siempre a una forma más profunda de la sociedad. Lo político provee de sentido a las relaciones y dota de identidad al espacio social; se deja ver en la política y la condiciona, pero también queda encubierto, como se dijo. Es como la obra representada, la cual tiene el sentido y la trama (la tejedura) que condiciona la escena; se expresa en ésta, pero nunca de forma cabal o plena, pues queda velado su afán de expresión absoluta de la belleza. La escena sería como la política (*la politique*), particular y contingente, en la que se manifiesta-oculta lo político (*le politique*), el sentido de la obra. Estas distinciones no son exclusivas de Lefort, pues las vemos en varios teóricos políticos provenientes del marxismo y de la izquierda heideggeriana,<sup>7</sup> pero en él presentan peculiaridades propias.

En una breve contribución denominada “¿Cuál ciencia política?”, Lefort caracteriza “lo político-simbólico” distinguiéndolo todavía más radicalmente de la llamada “actividad política” contingente, cuando escribe:

[...] es la constitución del espacio social, la forma de la sociedad, la esencia de lo que antaño se denominaba la ciudad [...]. Así, lo político se revela no en aquello que llamamos actividad política, sino en ese doble movimiento de aparición y ocultamiento del modo de institución de la sociedad. [...]. [...], es la acción de dar forma (al espacio social). Esta acción significa asimismo dar sentido y poner en escena.<sup>8</sup>

Lo político y la política (no la mera actividad política) no están separados, sino unidos misteriosamente. Uno es el sentido oculto y pleno, la otra, es siempre particular y contingente, a la vista y en un presente cuyo pasado es inmediato. En una entrevista hace diez años, Lefort expresaba que los ve conectados como la tradición o las formas de convivencia que perviven en una sociedad y lo nuevo que se establece; nada se funda a partir de cero, y lo que preexiste se expresa de algún modo en lo nuevo.<sup>9</sup> Pero en el nivel conceptual son esencialmente distintos. En el siguiente texto, citado por Bernard Flynn, lo expresa Lefort así:

Cuando hablamos de organización simbólica o constitución simbólica, buscamos profundizar más allá de las prácticas y de las relaciones, más allá de las instituciones que emergen como hechos dados, ya sean naturales o históricos, una urdimbre de

<sup>7</sup> Marchart (2009).

<sup>8</sup> (2006a: 106).

<sup>9</sup> Molina (2003: 60). Es una entrevista muy rica por la espontaneidad y profundidad de sus respuestas.

articulaciones que no son deducibles de la naturaleza o de la historia, pero que ordenan la aprensión de lo que se presenta a sí mismo como real.<sup>10</sup>

La dimensión simbólica de “lo político” se refiere a la raíz, a lo que hace posible como real lo que vemos. Su importancia radica en que articula y ordena la aprensión de lo que la sociedad toma como real, y por ello conecta a los hombres dentro de un espacio contingente y específico (la política) y determina su fluir.

### Carácter simbólico del poder

El gran problema de los problemas de la política, el “dominio del hombre sobre el hombre”,<sup>11</sup> no fue escamoteado por Lefort ni tratado de modo superficial. “Su trayectoria intelectual –dice Molina– es inseparable de la pregunta por el significado del poder en la sociedad moderna [...]”.<sup>12</sup> Por lo que con base en sus postulados filosóficos y en congruencia con los resultados de sus investigaciones históricas y sociológicas, puede concluir: “En cualquier sociedad el poder tiene una función simbólica que no se traduce por el simple hecho de la dominación”.<sup>13</sup> Al no identificarlo con la simple “dominación” no lo reduce al nivel fáctico. Esta no asimilación nace de sus conceptos anteriormente vistos y de su lectura e interpretación de Maquiavelo así como de sus reflexiones sobre el *Discurso de la servidumbre voluntaria*, de La Boétie, como se verá luego.

De conformidad con el carácter simbólico del espacio público, el poder político es el principal nodo, instituyente de las condiciones de la sociedad, pues la articula a partir de sus muchos componentes y divisiones constitutivas. De aquí parte una de sus críticas más contundentes al totalitarismo socialista, uniforme de la sociedad y negador a priori de la división característica de la vida social:

En el fundamento del totalitarismo –expresa Lefort– se localiza la representación del pueblo-Uno. Comprendemos que se niega que la división sea constitutiva de la sociedad. En el mundo socialista sólo podría haber división entre el pueblo y sus enemigos: una división entre el interior y el exterior y no una división interna.<sup>14</sup>

Como hemos visto, lo simbólico a nivel social establece lo que una sociedad toma como real, lo que piensa de sí misma, donde el poder juega el papel más determinante. Por eso no es posible reducirlo al dominio o a un nivel empírico, donde se puede imaginar que una clase que oprime a otras o que el gobernante de turno provisto de poder fáctico, sean el fundamental referente de unidad, de lo que dependa que toda la sociedad sea una e idéntica. En otro lugar, al señalar la dialéctica de su constitución, nos da algunas pautas:

En todas sus formas (el poder) nos remite siempre al mismo enigma: el de una articulación interior-exterior, el de una división que instituye un espacio común, el

<sup>10</sup> Flynn (2005: 118).

<sup>11</sup> Sartori (1984: 216).

<sup>12</sup> Molina (2007: 1).

<sup>13</sup> Molina (2003: 59).

<sup>14</sup> Lefort (1983: 16).

de una ruptura que simultáneamente es un poner en relación, el de un movimiento de exteriorización de lo social que es uno con el de su interiorización.<sup>15</sup>

Es decir, la representación simbólica del poder por la sociedad es como una “exteriorización” que no niega, sino que asume como propia la división y oposición de sus diversos estratos. En esto Lefort es deudor de Maquiavelo, quien explicó el Principado y la República a partir de los deseos o humores contrarios de las clases sociales relevantes: el de dominar y el de no ser dominado.<sup>16</sup> Las divisiones y oposiciones de clase conforman una relación, un espacio común en donde la identidad social y el poder emergen como una autoextracción, un “salir fuera” en cuanto representación de sí misma de la propia sociedad. Es desde sus divisiones y confrontaciones y gracias a ellas, como articulaciones ocultas e instituyentes, de donde emergen la unidad y la identidad representadas como poder de la sociedad. A la vez, el poder se mantiene en la “interioridad” social de ese espacio articulado.

Por ser esencialmente simbólico, como a “distancia”, pero “desde dentro”, el poder en una sociedad exige del gobernante que lo alcanza o en quien se concreta en un momento dado, que se sitúe en esas coordenadas que le anteceden, pues sólo desde ellas podrá o no ejercer su acción política, el gobierno o el poder fáctico. Debe situarse siempre sobre el entramado simbólico vivido y significado por la sociedad, al cual necesita saber leer, descifrar y asumir. De esto dependen el éxito o el fracaso, la gloria o el desastre, no sólo del gobierno en turno sino de la sociedad misma.

Las descripciones empíricas institucionales y de todos los aspectos externos del poder, aun siendo tan importantes en una perspectiva pragmática no nos muestran la esencia del mismo ni su conexión con la realidad interna de lo social y político, y no pueden señalar la misión fundamental de un gobierno. El alcance del conocimiento positivo sobre la política se muestra corto, y no puede cancelar *a priori* la necesidad de una explicación de orden filosófico.

La importancia de la pluralidad y de la división, más aún de la confrontación o conflicto entre las partes constitutivas de una sociedad, como “la carne” desde la cual emerge la representación simbólica de la identidad y del poder de la misma, fueron asumidas del estudio de Maquiavelo sobre cuyo pensamiento hizo su tesis doctoral.<sup>17</sup> Realizó de su obra una lectura profunda, interpretándola filosóficamente, a 500 años de distancia pero desde los dramas del siglo XX. No lo vio como un mero técnico del poder, un ensayista de los acontecimientos políticos de su tiempo que sin ningún prejuicio alentaría los actos de sus protagonistas para ser imitados. Descubrió más bien al hombre maduro, experimentado, al intelectual que en la calma de su finca de campo, ya retirado, daba

<sup>15</sup> Lefort (1989: 159). Esta explicación es muy original, por eso la ponemos textual: “Whatever its form, it always refers to the same enigma: that of an internal-external articulation, of a division that institutes of a common space, of a break that establishes relations, of a movement of the externalization of the social that goes hand in hand with its internalization”. El poder como un péndulo, aplicado al gobierno: la sociedad lo reconoce, esto es la exteriorización; pero no incondicionadamente, conservando el poder en su interioridad, en su estructura subjetiva de sentido.

<sup>16</sup> Maquiavelo (1993: 161; 1987: 39).

<sup>17</sup> Publicada en 1972 como *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, su edición castellana vio la luz a mediados de 2010, bajo el título *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. Claude Lefort reconoce su deuda, 567.

forma a sus apuntes e intuiciones y se entregaba a descifrar lo profundo de la política, la ontología del poder. Si Maquiavelo describió descarnadamente el conflicto político, en realidad tan solo relató con realismo una constante de la historia del hombre. Pero, además, esa confrontación se le mostró como la fecunda clave hermenéutica de comprensión de la sociedad y del poder. Es lo que Lefort encontró en su interpretación de la obra del florentino.

### Desde las entrañas del conflicto

Veamos, en resumen, cómo Lefort interpretó que la división maquiavélica de los dos humores o deseos está en la raíz de la institución política y del poder. Como sabemos, Maquiavelo describió el desarrollo del Principado y los avatares de la República romana, respectivamente, en su *De Principatibus* (*Sobre los principados*, popularizada como *El príncipe*) y en los *Discorsi* (*Discursos sobre la primera década de Tito Livio*). Sostiene que uno de esos deseos o humores, el que corresponde a “los grandes” en el Principado medieval-renacentista y a los patricios (del Senado) en la República romana, quiere “dominar o someter”; el otro es el humor (deseo) del pueblo y de “la plebe”, respectivamente, que “no quiere ser dominado u obedecer”. Estos deseos son irreductibles, se definen uno por el otro o se implican, se encuentran uno frente al otro en una tensión constante. Lefort induce que de ellos surge el espacio social y político como una identidad, como un todo vertebrado.

La oposición y tensión de esos deseos da origen al Principado en las ciudades italianas, el cual aparece como superación dialéctica para contener y unir a los poderosos, que en su afán de dominio se confrontan y dividen, y para la protección del pueblo que acepta y promueve obedecer a uno antes que quedar sometido a la rapiña de “los grandes”. Es decir, el principado surge para el recíproco beneficio de los contendientes. En *De principatibus*, una vez expuestos los principados por herencia y los mixtos, Maquiavelo desarrolla ampliamente desde el capítulo VI su discurso del “principado nuevo” (*al tutto nuovi e di principe e di stato*) que culmina con el “*de principatu civili*” (capítulo IX) porque quiso mostrar cómo el reino, entre conflictos y confrontaciones, se transpola simbólicamente en un individuo, o viceversa, un individuo es convertido en símbolo del Estado. Por eso se puede afirmar, como lo hace Lefort, que el tema central del *De principatibus* es la naturaleza del Estado y la acción humana, la diferencia y relación dinámica entre Estado y sociedad civil; su centro y referente gravitacional es el poder y su institución como aceptación. En los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, donde Maquiavelo trata las distintas formas de gobierno, Lefort encuentra el lugar de la diferencia de los tiempos y de la interpretación<sup>18</sup> de aquella pugna de los dos humores planteada en *De Principatibus*. Manifiestamente expresa el florentino que en la República romana el conflicto es fecundo en instituciones innovadoras, como “el tribuno de la plebe” o los “guardianes de la libertad”, y principalmente de las buenas leyes, principios de igualdad y de libertad políticas. La valoración positiva de la conflictividad parte de

<sup>18</sup> Lefort (2010: 283).

la consideración del potencial de la libertad, sustentada además en hechos históricos e instituciones contundentes de la República Romana. Como paralelo y simétrico, pero en un contexto más sosegado, le resultó a Lefort la descripción tocquevillana de la institución democrática en Norteamérica, como lo expone en la *Democracia en América*. Volveremos sobre esto al final.

Así pues, “los grandes” del Renacimiento y los del Senado romano, por su deseo, procuran principalmente conservar e incrementar sus intereses y su dominio. El pueblo y la plebe, en contraste, ante todo despliegan un impulso negativo: repeler el dominio de aquéllos; su deseo parece más limpio u “honesto”,<sup>19</sup> sin que se tome esto como la afirmación de que el pueblo sea bueno. La honestidad de su deseo consiste en que la repulsa a ser dominado no tiene el interés viciado de la propiedad y de someter; sólo quiere lo que el deseo de dominio niega: la libertad. Por tanto, es un “deseo no de tener sino de ser”,<sup>20</sup> pues eso es ante todo la libertad. Se concluye: “del encuentro confrontativo” del deseo de dominación de los poderosos y del deseo de mantenerse libres y protegidos del pueblo, se produce una excedencia social, un plus de instituciones y de mejores leyes. Tal es la razón por la que Maquiavelo indica que más allá del ruido y de las sublevaciones, la República romana ha sido el mejor régimen. Claude Lefort afirma “(...), es superior a todos los otros regímenes: se presta al movimiento. Experimentando la inestabilidad consigue tener la mayor estabilidad”.<sup>21</sup> Maquiavelo, además, postulaba de este modo fundado lo que convenía a su amada Florencia. Para ambos la república democrática representa la organización política adecuada de cualquier sociedad, en cierto modo natural, pues surge de la división y del conflicto y alcanza un dinamismo equilibrado.

Es claro que el planteamiento maquiavélico no consideró sólo la división “de hecho”, a nivel sociológico, de dos o más clases que se enfrentan por motivos económicos, por diferencias de estatus o por otras razones. Aristóteles<sup>22</sup> de modo pormenorizado trató de esto en su *Política*. La innovación de Maquiavelo es que llevó el análisis al orden intrasubjetivo e intersubjetivo, a un nivel meta-social, porque desde la división empírica va hasta su raíz: los deseos y su oposición dialéctica, dominio y libertad, que reflejan finalmente la estructura interna del hombre, desde donde fluye, se conforma e instituye lo social y lo político.

La concepción simbólica lefortiana del poder sintetiza también el descubrimiento de Étienne de La Boétie, aquel joven que con su *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, a mitad del siglo XVI, fue extremadamente subversivo. Cuestionaba los fundamentos de la dominación cuando no era producto de conquista ni se mantenía únicamente por la fuerza de las armas. Lefort cita algunas de las provocadoras preguntas que La Boétie, en su discurso, dirige a los súbditos: “¿cómo es que tiene [el príncipe] algún poder sobre vosotros, sino es por vosotros? ¿Cómo osaría perseguiros si no hubiera sido en

<sup>19</sup> Maquiavelo (1993: 163). En este pasaje del *De Principatibus*, sus editores remiten a una cita del Cap. 1, 29 del *Discorsi*, donde Maquiavelo establece el mismo principio.

<sup>20</sup> Molina (2007: 26).

<sup>21</sup> Lefort (2010: 577).

<sup>22</sup> Bekker (1963: 108-110). En el Libro IV, 3, 1289 b 30-40, el Filósofo describe con detalle las distintas divisiones, y en 1290 b 5-15 expone las diferencias y relaciones entre democracia y oligarquía.

confabulación con vosotros (*s'il n'avait intelligence avec vous*)?"<sup>23</sup> Para Lefort como para La Boétie, entonces, no hay otra explicación: lo que hace diferente al príncipe, su poder y su ejercicio, es la aceptación y la ayuda que le otorgan sus propios súbditos. El poder no emana del cetro o de la corona, radica en el imaginario de los hombres, ellos "lo conciben" y "lo aceptan", y a partir de esto lo instituyen. Esto puede generalizarse a cualquier ordenamiento político y es compatible con el principio maquiavélico de que el poder emerge de las divisiones y confrontaciones de los deseos que "se encuentran", configurando un entramado en el seno social.

En síntesis, el "estatuto del poder" no es, dice en otro lugar Lefort "[...], simple órgano de dominación, sino instancia de la legitimidad y de la identidad".<sup>24</sup> Ser gobernante (príncipe, presidente, primer ministro) es "ser reconocido". No es posible separar la acción del hombre que ejerce el poder de la representación que la sociedad se forma de ella; quien gobierna es lo que a los ojos de los ciudadanos es el gobernante. Como dispositivo simbólico, el poder radica de modo instituyente en la figuración que despliega la sociedad como un todo, creando el espacio y las condiciones para su permanencia; así, se localiza ya en la separación-división de las partes que se unen y afirman mediante el acuerdo como también en la aceptación voluntaria de la autoridad por los ciudadanos. Desde allí se concreta en la persona (externalización) que asume el gobierno de ese entramado social, hacia el cual debe mirar el gobernante, ya que le antecede y en él se mantiene el poder (internalización).

La división constitutiva de la sociedad no desaparece instituido el principado o el gobierno en cuanto coordinación de voluntades y acciones, pues los deseos opuestos y las confrontaciones sociales son su condición. Se mantiene la división y se agrega una más: el pueblo o sociedad civil y el Estado (principado o república).<sup>25</sup> Desde este ángulo se ve lo ilusoria de la concepción intelectualista de Thomas Hobbes, para quien las divisiones y oposiciones de los individuos, propia del "estado de naturaleza", tendrían que desaparecer por la acción del Estado cuya primera misión es reducir a todos a la unidad. El Estado, históricamente en la época moderna, es la conformación política de la nación, pero no la expresa ni agota en toda su subjetividad y mucho menos le corresponde homogeneizarla. Cuando lo ha intentado, la sociedad-nación puede ser oprimida y acotada en un primer momento, pero luego rebasa y desborda los límites del Estado. Los cambios durante la revolución de terciopelo o la caída de la "cortina de hierro" en la Europa centro-oriental a finales de los 80 del siglo pasado, pueden ser leídos desde esta división-relación, ya que soterradamente la sociedad se expresaba desde su cultura, sus vivencias y resistencias a la opresión, y fracturó de ese modo los encuadres forzados del Estado totalitario comunista. Otro factor de esas transformaciones fue el indiscutido fracaso económico de ese modo de determinar a la sociedad.

<sup>23</sup> Lefort (2007b: 301-2). En su sentida conferencia pronunciada el año 2000, con motivo de la instalación de los archivos Hannah Arendt en Berlín, publicada hace cuatro años en español.

<sup>24</sup> (1983: 19).

<sup>25</sup> Lefort (1983: 16 y 18).

Volviendo a nuestro autor, resulta evidente que situado el poder en los deseos opuestos, en la división y el conflicto, su ejercicio y la consistencia de la sociedad se colocan sobre arena movediza, en una fragilidad extrema. El riesgo y la incertidumbre son el signo, la tensión entre la sociedad y el poder político no puede ser ocultada. Lefort encontró en Maquiavelo, en los orígenes de la modernidad, el intento de buscar los fundamentos y el estatus del poder de la sociedad en sí misma, en la irreductibilidad de su división y en la dinámica de la confrontación política. Como clave de fondo la proyección de la libertad y de un peso igual a todas las partes. Se trata de una forma de fundamentación antiutópica y sin referentes de otro orden, como el mito, la religión o lo sobrenatural.

En esa noción simbólica del poder político, donde el imaginario social y las condiciones reales de la convivencia son asumidas, Lefort fusiona la enseñanza extraída de Maquiavelo y su visión filosófica merleau-pontiana. Eso mismo subyace y es confirmado en su comprensión de la democracia moderna, cuya génesis histórica encuentra relatada en la obra de Alexis de Tocqueville. De este genial autor, resalta Darío Roldán, lo primero que reclama la atención de Lefort es “la compleja relación que encuentra entre la libertad y la igualdad”.<sup>26</sup>

## II. LA DEMOCRACIA MODERNA

### Paradojas de la democracia

La democracia, según Aristóteles, es de las formas de gobierno “desviadas la más moderada”, y según él mismo en las antiguas ciudades griegas que no tenían leyes se degradaba hacia algo que “ya no era democracia” sino el dominio de los demagogos y aduladores.<sup>27</sup> También la democracia, en su versión moderna, ha sido el camino empedrado para que Hitler se erigiera y estableciera uno de los totalitarismos más sanguinarios del siglo XX. Hoy se constata que cuando la democracia inicia en países en vías de desarrollo y en las transiciones de regímenes militares autoritarios, facilita el acceso al poder a demagogos redentores que pretenden perpetuarse en él, o bien representa el contexto apropiado para que la clase política y sus partidos jueguen con las necesidades y los sueños de los pueblos. Además, desde sus orígenes y hasta la fecha es posible identificar en ella varias paradojas o ambivalencias sin solución, algunas de las cuales Claude Lefort encontró en las lúcidas descripciones de Tocqueville.<sup>28</sup> Una es la de la soberanía atribuida al pueblo, la voluntad general o popular, que suele invocarse teóricamente como pilar de la democracia, pero que se difumina al actualizarse el sufragio, ya que entonces lo que cuenta es el número del ciudadano en cuanto individuo y no la representación colectiva; se añade que el ciudadano al votar renuncia a su voluntad individual depositando en un representante todo el significado de su participación política. Fue J. J. Rousseau el oponente más radical a esta negación de la “*volunté générale*”. Otra gran ambivalencia es

<sup>26</sup> Roldán (ed.) (2007: XXX).

<sup>27</sup> Bekker (1963: 114).

<sup>28</sup> Roldán (ed.) (2007: XXXIV-V).

la representación, en actual crisis severa, porque no está claro cuándo el representante actúa a nombre propio o de su proyecto y cuándo y cómo a nombre de los representados. Está también el problema de las mayorías y su relación con las minorías, que se “resuelve” las más de las veces de un modo nada democrático, pues se impone irracionalmente la cantidad y se aplasta al oponente sin miramiento alguno.

No obstante todos sus problemas la democracia estructurada en estado de derecho es considerada, hoy por hoy, como la adecuada y legítima forma de organizar la vida política. La Iglesia católica que se mostró siempre renuente a reconocerla como manifestación legítima del orden temporal, laico, ha venido a expresar en palabras del cardenal Joseph Ratzinger una valoración positiva:

Efectivamente el hecho de que se garantice la participación colectiva en la creación de las leyes y en la administración justa del poder es el motivo fundamental para considerar que la democracia es la forma más adecuada de ordenamiento político.<sup>29</sup>

Todos los pueblos buscan alcanzarla, y al establecerla padecen sus contradicciones pero no están dispuestos a dar marcha atrás. Lefort sondea sus raíces históricas y el modo como se transmutó el poder desde el Antiguo régimen a la democracia. Esto es quizá la clave fundamental de su filosofía política.

### En la carne de la revolución democrática

Leyendo la escritura de Tocqueville, Lefort encontró un como destazamiento o disección de los procesos sociales, políticos y económicos de los siglos XVII y XVIII, un penetrar “la carne de lo social” del Antiguo régimen y de la sociedad post-revolucionaria para descubrir su fisiología, aquello que identificaba como la “igualdad de condiciones” y sus notas características.

Las grandes obras tocquevillanas, *La democracia en América* y *El Antiguo régimen y la revolución*, describen la irrupción de un formidable e inédito “poder social” en la vida de los pueblos del viejo y del nuevo mundo. Si bien la evolución y exabruptos eran de diferente ritmo y magnitud en ambas latitudes (Francia y los Estados Unidos), se complementaban y dejaban captar la esencia de lo que estaba surgiendo. El nuevo y desatado poder social es puesto de manifiesto en el siguiente pasaje de *La democracia en América*, que Lefort cita<sup>30</sup> textualmente:

<sup>29</sup> Ratzinger (2004), debate con Jürgen Habermas sobre las bases morales del Estado liberal. En destacados discursos ya como líder religioso sostiene esa valoración.

<sup>30</sup> (1985a: 4). En este peculiar ensayo al que sus editores llaman “Revesibilidad” (al parecer una mala traducción, con evidentes descuidos de edición, pues está sin paginado y con innumerables faltas de ortografía, cuyo título he comprobado es “Reversibilidad”, pero es el que tenía a mano y me he atrevido a darle cierta forma y a ponerle número a las páginas con que ahora cito), Lefort expone ampliamente su exploración histórico-conceptual sobre el nacimiento de la democracia a la par que compara las nociones de libertad individual y libertad política en Tocqueville y en Benjamín Constant, citando del primero las dos obras indicadas y sin que se mencione edición; de las obras de Tocqueville se refieren varios textos que utilizo como aparecen en el escrito y con el paginado allí anotado. (Apenas conseguí la versión en español publicada en México por la Universidad de Guadalajara de *Ensayos sobre lo político*, 1991, donde compruebo lo aseverado en el paréntesis anterior).

La democracia no le da al pueblo el gobierno más hábil, pero hace lo que el gobierno más hábil es impotente para crear: extiende por todo el cuerpo social una inquietante actividad, una fuerza superabundante y una energía que no existen nunca sin ella y que, por poco que las circunstancias le sean favorables, produce maravillas (D., I, 255).

Claude Lefort resalta una observación inquietante de Tocqueville en *El Antiguo régimen y la revolución*, donde contrasta ese nuevo soberano masivo en el que los individuos son iguales y la concentración del poder en el “estado tutelar” del despotismo:

Un pueblo compuesto de individuos, casi semejantes y enteramente iguales, esta masa confusa reconocida como el único soberano, pero cuidadosamente privado de todas las facultades que podrían permitirle dirigir y vigilar ella misma su gobierno. Por encima de ella un mandatario único, encargado de hacer todo en su nombre, sin consultarla (A., I, 213).<sup>31</sup>

Esta realidad ambivalente y nueva es también destacada en *La democracia en América*:

A medida que las condiciones se igualan en un pueblo –observa Tocqueville–, los individuos parecen más pequeños y la sociedad más grande, o más bien cada individuo se pierde en la masa y no se percibe más que la vasta y magnífica imagen del pueblo (D, I, 298).

Lefort comenta inmediatamente: “Es notable su inteligencia de la alienación que acompaña a la visión del pueblo; pero también es notable su inteligencia de la sociedad y del poder...”.<sup>32</sup>

Para Tocqueville, en efecto, estos dos fenómenos no tenían parangón en la historia, por eso establece que “las antiguas palabras de democracia y tiranía no les convienen en absoluto” (*La democracia en América*, II, 324)”, siempre citado por Lefort.<sup>33</sup> Es decir, observa por un lado a la nueva democracia fundamentalmente distinta a las conocidas hasta entonces, y por otro la realidad apabullante del poder central burocrático del nepotismo (quizá profecía del totalitarismo padecido en el siglo XX) que no puede ser identificado con la tiranía clásica. Para Lefort, quien hace un comentario enseguida, se trata de un tipo de dominio totalmente nuevo que, “producto de la sociedad, tiene, simultáneamente la vocación de producirla; las fronteras de las existencias personales le son desconocidas, dado que se presenta como el agente de todos”.<sup>34</sup> El fenómeno le señala, por tanto, una modalidad de la configuración del poder muy distinta a la que había tenido vigencia durante la Edad Media y el Renacimiento, donde las raíces del mismo eran atribuidas a factores extramundanos.

Enseguida un texto fundamental de *El Antiguo régimen y la revolución*, que Lefort estructura y condensa en negativo y positivo para resaltar esa mutación del poder:

<sup>31</sup> (1985a: 3).

<sup>32</sup> (1985a: 11).

<sup>33</sup> (1985a: 2).

<sup>34</sup> (1985a: 2).

Este inmenso poder social que los economistas imaginan no es sólo más grande que cualquiera de aquellos que tienen ante los ojos, difiere también por el origen y la índole [...]: no emana directamente de Dios; no se apega a la tradición; es impersonal; ya no se llama el rey, sino el Estado; no es el heredero de una familia; es el producto y representante de todos y debe doblegar el derecho de cada uno a la voluntad de todos (A, 216).

Y a continuación su comentario pertinente:

La facultad de transformación de los hombres que se asocia al poder se muestra ligada, paradójicamente, a su modo de engendrarse en el seno mismo de la sociedad. Y por esto merece plenamente el nombre de poder social. Separado de la persona del príncipe, libre de la instancia trascendente que hacía de este último el garante del orden y de la permanencia del cuerpo político, extraído de la duración nutricia que lo hacía casi natural, este poder aparece como el que ejerce la sociedad sobre ella misma. Se vuelve ilimitado desde el momento en que ésta ya no conoce nada fuera de ella misma.<sup>35</sup>

Por tanto, vemos claramente cómo Lefort quiere mostrar ante todo el cambio esencial del poder, su ubicación en el polo de la sociedad y la desintrincación de todos aquellos factores que anteriormente eran sus referentes, trascendentes y naturales. El poder en la nueva sociedad democrática que se perfila ya no está más en las estructuras de la monarquía, en el rey, con todo el significado que tenía. El poder ahora está permeando la totalidad social, es un “verdadero poder social”, producto y productor de la sociedad misma.

Por lo que respecta a los individuos, en la nueva sociedad que describe Tocqueville “la igualdad de condiciones” se manifiesta en la pérdida del sentido de una comunidad estructurada en la que cada uno vivía bajo la mirada de todos y todos se mostraban a la suya, como ocurría en el modelo de la sociedad aristocrática. En efecto, ésta se ordenaba según múltiples redes de dependencia personal. Una cadena unía entonces al último eslabón con el primero, al campesino con el rey, pero, como juzga también Tocqueville, “la imagen misma de la sociedad era oscura y se perdía sin cesar en medio de todos los poderes que regían a los ciudadanos (D, II, 334)”.<sup>36</sup> El castillo, el señorío, la comuna, la corporación eran los espacios donde los hombres se relacionaban unos con otros y cada uno percibía a alguien por encima o por debajo de él. El hundimiento de una autoridad que garantizaba aquí y allá la naturaleza del vínculo social, pero que también establecía la desigualdad, fue el resultado de la revolución de 1789 en Francia. En este contexto, Tocqueville lo describe de forma directa, la búsqueda de la igualdad democrática consistió en el gran motor. Mientras que en Norteamérica el fenómeno democrático fue fundacional, no tenía tanto que ver con destrabar las barreras de la igualdad sino más bien con establecer los cauces de la libertad individual. El individualismo y la virtud cívica, el diverso modo en que son apreciados los factores religiosos en relación con la

<sup>35</sup> (1985a: 2).

<sup>36</sup> (1985a: 10-11).

cosa pública, a la postre han generado las líneas diversas del liberalismo, pero sobre todo las variantes de la realidad democrática en Europa y Norteamérica, como delinea Lefort en un ensayo reeditado recientemente.<sup>37</sup>

### La democracia y “el lugar vacío” del poder

El surgimiento de la democracia post-revolucionaria fue precedido por el desarrollo del individualismo, del que daban cuenta Tocqueville, Constant y tantos otros, y por el crecimiento enorme del Estado secular, estructura burocrática plenamente identificada con el rey (“el Estado soy yo”, Luis XIV). Estos factores, previos a la floración de la democracia moderna, sin duda la potenciaron por la exasperación y contradicción que implicaban al chocar con las estructuras reales y mentales de corte medieval aún vigentes. Para captar mejor la mutación del poder como dispositivo simbólico en el cambio democrático, Lefort en distintos trabajos recurre a su consideración desde la perspectiva de la Revolución francesa.

Tengamos en cuenta, como contexto, que al menos desde un siglo y medio antes de la Revolución se desenvolvía con vigor el pensamiento secularizante y científico, impulsado en el campo filosófico por Descartes y otros que enfocaron la comprensión del mundo y del hombre de forma distinta y más pragmática, y en el de las ciencias naturales por Galileo, Copérnico y varios más, que con nuevos métodos potenciaron el desarrollo de la investigación empírica. Mientras, eran mantenidos polos referenciales profundos en las sociedades europeas, cuyas raíces históricas eran mucho más remotas. El significado simbólico cultural en el imaginario social era de suma importancia porque mantenía la unidad de los individuos y de los diversos estratos sociales que se visualizaban como un todo, un cuerpo estructurado y unificado. En esa totalidad cuasi corpórea cobraba una relevancia singular la figura del rey en cuanto símbolo viviente del poder, como lo ha demostrado ampliamente la teología política de E. H. Kantorowicz<sup>38</sup> quien investigó el significado de los dos cuerpos del rey (1985), y que Lefort asume plenamente.<sup>39</sup>

En efecto, como detentador del poder el monarca era la cabeza y representaba al cuerpo de la sociedad entera, es decir, en él ese todo se reflejaba simbólicamente. La fuerza del simbolismo del rey era enorme si recapacitamos en que tenía una doble corporeidad: por un lado estaba ligado a una dinastía que se perdía en el tiempo, la legitimidad natural por la sangre; desde otro ángulo y debido al influjo religioso, el rey era visto trascendiendo el tiempo y la naturaleza, pues su legitimidad venía de Dios mismo según la enseñanza de San Pablo, *Non est enim potestas nisi a Deo; quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt* (Rom 13,1). Con el rey a la cabeza la sociedad se veía también a sí misma en un orden místico y espiritual. El poder simbólico del monarca, la identidad social, por tanto, era de orden trascendental.

<sup>37</sup> Lefort (1993, 2007: 1-17).

<sup>38</sup> Kantorowicz (1985).

<sup>39</sup> (1983: 18). Lefort califica como “magistralmente demostrado” por el autor polaco el “origen teológico-político” de esta simbología de raíces medievales. En su breve reflexión autobiográfica “¿Soy un filósofo?” reconoce: “le consagré un seminario durante un año entero”, a la obra de Kantorowicz.

Esto se construyó paulatinamente y se mantuvo intacto durante la Edad Media. En el Antiguo régimen el rey, visto desde la mentalidad colectiva, conservó esas notas esenciales aun cuando su poder absoluto se postulara como meramente secular, distinto y sin deber nada a Dios, o aun si estaba en conflicto con la Iglesia. Mantenía su consistencia simbólica, su legitimidad, gracias a los mismos referentes medievales. Por eso durante el Estado absoluto sus varios cuerpos o estamentos sociales, y los individuos en ellos, encontraban su identidad en el cuerpo del rey, garante del entramado. Por lo que la destrucción del símbolo significará la mutación radical de la sociedad. Estas consideraciones le permiten a Lefort concluir así:

La revolución democrática, mucho tiempo subterránea, explota cuando se haya destruido el cuerpo del rey, cuando cae la cabeza del cuerpo político, cuando, a la vez, la corporeidad de lo social se disuelve. Entonces se produce lo que osaría llamar una desincorporación de los individuos. Es este un fenómeno extraordinario [...].<sup>40</sup>

La “desincorporación”, enfatizada de ese modo, expresa en sí misma para Lefort la mutación esencial del símbolo del poder político. Se trata de un cambio cuasi “sustancial” visto en el plano social y político. No es sólo que los hombres quedan por sí como mónadas individuales en condiciones plenas de igualdad y de libertad. También ocurre, dice enseguida Lefort, el “desprendimiento de la sociedad civil fuera del Estado”,<sup>41</sup> pues desaparecido el cuerpo del rey (uno con el estado), no tendrá ya cómo contenerla. Finalmente, la legitimidad de orden trascendente ha desaparecido definitivamente con la caída del símbolo-cuerpo del poder. Todo esto significó la “desincorporación”, y con ello la mutación esencial del poder y de la sociedad. En adelante el fundamento de éste y de la vida social no se encontrará en instancias físicamente definidas, tampoco en un “más allá” dinástico y extratemporal, mucho menos en una totalidad omniabarcante como pretendía el Estado. Sólo quedan los individuos y la sociedad.

El símbolo del poder se ha trasladado y como difuminado al mismo tiempo, ya que no radica más en algo tangible como representación. Por el carácter desincorporado, indeterminado y difuso de la sociedad, cuya marca ahora más que nunca es la división, Lefort afirma:

El poder aparece como un lugar vacío, y aquellos que lo ejercen como simples mortales no lo ocupan sino temporalmente y no sabrían instalarse en él sino por la fuerza o por la astucia; [...]: la unidad no podrá, en lo sucesivo, hacer desaparecer la división social. La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inaprensible, ingobernable, en la que el pueblo será llamado soberano, es cierto, pero dónde no dejará de preguntarse sobre su identidad, en donde ésta permanecerá latente.<sup>42</sup>

Nadie que gobierne podrá esgrimir, ya que el poder le pertenece de una vez y para siempre. Sólo podrán por un tiempo ejercerlo, y siempre sobre el vacío o abismo de la sociedad y sus divisiones-oposiciones. La noción del *poder como un lugar vacío*, como un

<sup>40</sup> (1983: 18).

<sup>41</sup> (1983: 18).

<sup>42</sup> (1983: 18).

espacio potencialmente de todos, pero que ninguna persona ni camarilla o grupo puede legítimamente ocupar ni personificar, es el rasgo principal de la democracia moderna. Esta es la especial aportación de Claude Lefort. El carácter simbólico del poder es en ella más nítido, ya que en la Edad Media se construyó un artificio imaginario, una condensación, por influencia principalmente de la teología religiosa, sostiene Lefort,<sup>43</sup> que lo encarnó en un individuo o dinastía. Ahora no puede tener esa representación: no hay un lugar, un cuerpo para el poder.

Alguno<sup>44</sup> ha interpretado que Claude Lefort pone el acento en el “pueblo soberano”,<sup>45</sup> el cual por ser indeterminado representaría el nuevo lugar del poder, el símbolo del mismo “como lugar vacío”. Esto sería lo propio de la democracia moderna. No me parece que sea así, porque el pueblo ha sido siempre una noción indefinida, mítica, y referente para justificar cualquier cosa. Además, desde la perspectiva de Maquiavelo que asume Lefort, el pueblo, aun si lo identificamos con la sociedad civil, es una parte de la división social o un elemento de la constitución simbólica del poder, no el depositario o el lugar del mismo. Para Lefort, como muestra el último párrafo citado, el pueblo no tiene identidad porque ésta siempre “permanecerá latente”. Conviene aquí hacer una breve exégesis de los conceptos expuestos en un pequeño escrito de gran riqueza conceptual, donde Lefort busca responder a la pregunta “¿En qué se muestra esencialmente diferente la democracia moderna de la democracia antigua?”,<sup>46</sup> que esencialmente era la de las ciudades griegas. Señala que en ambas se afirma “el principio de que el poder no podría ser apropiado por cualquiera”; sin embargo, en la democracia antigua “[...] el poder es asignado a la asamblea de los ciudadanos. Es un poder comunitario que se edifica a favor de borrar la división social”. Explica que esta finalidad tenían tanto el mecanismo de rotación en los cargos como el intercambio de posiciones entre quienes gobernaban. La asamblea de los ciudadanos actuaba como soberana siguiendo el principio de unanimidad para determinar lo anterior. “Por tanto –afirma Lefort–, no confundamos la idea de un poder que no pertenece a nadie con la idea que designa un lugar vacío”. En la democracia moderna el pueblo no puede ser depositario del poder “[...] a pesar de ser afirmada la soberanía del pueblo”, enfatiza. La razón es que el pueblo o la nación no son una comunidad o asamblea que pueda realmente decidir. Sin mencionarlo, Lefort da por supuesto que la democracia antigua era directa cuando se constituía la asamblea, mientras que la moderna no puede serlo de la misma forma. Por eso, acorde con su principio del “poder como lugar vacío”, dice enseguida en el texto que comentamos:

<sup>43</sup> (1989: 176-7).

<sup>44</sup> Lindahl (1996: 47-72).

<sup>45</sup> Me parece que Hans Lindahl no aprecia adecuadamente la noción simbólica del poder, y pretende más bien justificar con la noción del pueblo soberano como nuevo lugar del poder a la democracia en clave del Estado liberal. Veo que para Lefort la noción de “pueblo soberano” es un absolutismo, y está a un paso del “pueblo-Uno” –concepto muy suyo–, que significa el totalitarismo. Cuando describe pendularmente al poder, diciendo “mientras aparece separado del príncipe, mientras que se enuncia como poder de nadie, mientras que hace señas hacia un foco –lo repito– latente” (“La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, 19), apenas podría apuntar hacia la denominada “soberanía del pueblo”, o hacia el pueblo más propiamente dicho.

<sup>46</sup> Lefort (2006: 112).

[...], el ejercicio del poder es siempre dependiente del conflicto político, y éste confirma y mantiene el conflicto de intereses, de creencias y de opiniones en la sociedad. Por la misma razón el poder político no remite a un “afuera”, que sea asignable a los dioses, o a un orden del universo, ni a un “adentro” que sea completamente positivo.<sup>47</sup>

Sin mencionar la representación como componente de la democracia moderna, parece calificarla de no “completamente positiva”, es decir, no realiza de forma cabal el sentido simbólico del poder. Además, queda claro que el poder político fáctico no puede ni debe desaparecer la división de la sociedad, más bien debe lidiar con el conflicto y la diferencia.

### Maquiavelo y Tocqueville, síntesis lefortiana

La noción del “poder como un lugar vacío”, espigada por Lefort de la lectura de *El Antiguo régimen y la revolución* de Tocqueville, quien le mostró la mutación esencial que sufrió aquel en el nacimiento de la democracia moderna, y consolidada con la mediación de sus reflexiones sobre la obra de Kantorowicz, tiene concordancia con su visión del poder como un dispositivo simbólico extraído de Maquiavelo y de La Boétie. Es un concepto de poder que impide reducirlo a sus manifestaciones fácticas y tangibles, aun cuando en ellas se muestre, pues su naturaleza se encuentra en la propia estructura del espacio público social, múltiple, diverso y contrapuesto. Más aún, radica en los deseos y anhelos más profundos de libertad y de dominio de los hombres, que al expresarse generan un equilibrio con sentido dinámico que es el ámbito de lo político.

Maquiavelo y Tocqueville tienen una valoración positiva del “imaginario social”, lo cual les permite con realismo y sin demasiado sesgo ideológico apreciar aspectos vitales de la dinámica social y política. Por eso, sobreleyendo Lefort desde el enfoque filosófico heredado de Merleau-Ponty, puede descubrir esa tejedura de sentido de la vida política que aquéllos describieron, y con ello inducir sus conceptos clave de filosofía política.

Ya señalamos antes la simetría entre los *Discursos de la primera década de Tito Livio* y *La democracia en América* por lo que se refiere al rol determinante de la libertad en la conformación de las instituciones. El papel de la libertad está descrito de forma estridente en la obra de Maquiavelo (como ya vimos) y sosegado en la de Tocqueville, pero mostrando igual o más fecundidad y eficacia, pues en Norteamérica los descendientes de los migrantes ponían las bases del “gobierno de sí mismas” (*self government*) de las comunas y de las libertades del individuo<sup>48</sup> en un contexto fundacional, basados en un “gusto maduro y reflexivo por la libertad”, dice Tocqueville. Además, como es sabido, el juego dialéctico de las aspiraciones a la igualdad y a la libertad constituyen el criterio de las reflexiones tocquevillanas en *El Antiguo régimen y la revolución* y también en *La democracia en América*. En Maquiavelo no es menor el papel que atribuye a la igualdad, ya que en sus obras asigna un estatus de igualdad (no económica) a las clases de los “grandes” y el pueblo que se confrontan entre sí y que se relacionan con

<sup>47</sup> Lefort (2006: 112).

<sup>48</sup> Roldán (2007: 4) en su presentación, cita a Lefort en estos términos donde expone la relación entre democracia y liberalismo.

el príncipe, así como al plebeyo y a sus representantes ante el Senado y los patricios en la república romana.

Cabe recordar que Lefort tiene como trasfondo de sus lecturas de Maquiavelo y de Tocqueville la disputa con el marxismo, que enfatizaba los procesos económicos de producción como la clave hermenéutica de su determinismo histórico, soslayando lo específicamente político. En aquellos autores descubre la clave de la conformación de lo propiamente político, que tiene autonomía y diferencia respecto a lo meramente económico. El cambio político no está determinado por los procesos de producción y las estructuras económicas, sino por lo que está detrás, algo más profundo y constante: la “economía de los deseos”. Se trata del despliegue de la libertad y de la igualdad de las diversas clases e intereses sociales. La libertad y la igualdad de condiciones representan los vectores-anhelos determinantes de la estructura institucional y política, pues expresadas en esos deseos que “se encuentran y dialogan”, aun en lo que callan y gritan (con frecuencia), vienen a crear y permear de simbolismo y de dinamismo el espacio social y político. De este modo consigue Lefort sintetizar a aquellos dos grandes teóricos y a proyectar su comprensión de la forma democrática de la nueva sociedad con el simbólico “lugar vacío del poder” en ella.

Teniendo a la libertad y a la igualdad como principios generadores y articuladores de la convivencia y de las relaciones políticas, económicas y culturales, se explica también la desintrincación en esta realidad democrática nueva de los aspectos vinculados con el saber y con la ley. La caída del rey como cuerpo del poder desanudó todos los hilos que allí se unían, y la democracia no se estableció como el dispositivo político que los pretendiera volver a juntar. Por eso dice Lefort:

La sociedad democrática moderna se me presenta, de hecho, como esta sociedad donde el poder, la ley y el conocimiento se hallan sometidos a la prueba de una indeterminación radical, como el teatro de una aventura ingobernable donde lo que es instituido jamás es establecido, lo conocido permanece minado por lo desconocido [...].<sup>49</sup>

Al enfatizar este nuevo estatus del saber y del derecho, el individuo y la sociedad civil emergen como dueños de una libertad ilimitada y de una igualdad desconocida, no concedidas ni sustentadas en esferas de otra índole. La condición democrática es la sociedad que se debate en sus divisiones y conflictos –“se conforma escindiéndose”-, que en la indeterminación y carencia de un lugar fijo para el poder, desde la fragilidad de no tener definiciones preestablecidas está no obstante siempre abierta al sentido. Es “la sociedad histórica por excelencia”.<sup>50</sup>

<sup>49</sup> (1983: 19).

<sup>50</sup> (1983: 19).

### III. APRECIACIONES FINALES

Aun cuando los conceptos de Lefort sobre el poder y la democracia se sitúan en el contexto de la modernidad, que busca desplegar una racionalidad que prescinde de cualquier presupuesto de orden teológico-religioso e intenta construir los principios de la convivencia política a partir de una autonomía radical de la razón y de la libertad,<sup>51</sup> en su caso no parece existir una negación de la importancia de lo teológico y su relación con lo político.

Cimenta filosóficamente sus nociones de poder y de democracia de modo original en la investigación histórica y sociológica, consiguiendo una comprensión de lo peculiarmente político por encima de prejuicios ideológicos y positivistas. Esto ayuda a superar el horizonte de la ciencia política hegemónica, en crisis<sup>52</sup> por su sometimiento al hiperfactualismo y a la medición cuantitativa de la democracia y de la compleja realidad política.

Su pensamiento, que prescinde de cualquier referencialidad a valores y verdades absolutos preestablecidos, no está reñido sin embargo con la antropología filosófica ni con la ética. Al contrario, por asumir los derechos humanos así como la dimensión axiológica de lo político<sup>53</sup> abre una posibilidad de relación creativa.

Algunos aspectos relacionados con su idea de democracia, como sus riesgos y desafíos (el totalitarismo, el mercado, la burocracia) así como los derechos humanos, quedan pendientes de ser abordados en otro momento para completar el cuadro de su teoría política.

### REFERENCIAS

- Aristóteles. 1963. *Política*, versión española, introducción y notas de Antonio Gómez Robledo, edición bilingüe, UNAM, México.
- Cansino, César. 2010. *La muerte de la ciencia política*. Random House Mondadori, México.
- Cassirer, Ernst. 1971. *Filosofía de las formas simbólicas*, I. *El lenguaje*, trad. Armando Morones, Fondo de Cultura Económica, México.
- Entin, Gabriel. 2010. [En línea] BibliotecaDeBagdad/EDL15-11-2010 [Consulta: 20-12-2010].
- Flynn, Bernard. 2005. *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political* (Illinois, Evanston: Northwestern University Press).
- Kantorowicz, Ernst H. 1985. *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid.
- Lefort, Claude. 2010. *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, Trotta, Madrid.
- Lefort, Claude. 2007. "Liberalismo y democracia", en *Lecturas de Tocqueville*, Darío Roldán (ed.) Siglo XXI, España.
- Lefort, Claude. 2007a. *El arte de escribir y lo político*, edición y prólogo de Esteban Molina, Herder, Barcelona.
- Lefort, Claude. 2007b. "Negarse a pensar el totalitarismo", *Estudios Sociológicos*, vol. XXV, n. 74, Colegio de México, México: 297-308.
- Lefort, Claude. 2006. "La democracia de los modernos", *Metapolítica* n. 45, México: 112.
- Lefort, Claude. 2006a. "¿Cuál ciencia política?", *Metapolítica*, n. 49, México: 106.

<sup>51</sup> Manent (2003: 12, 132-3 y 200-1).

<sup>52</sup> Sartori (2004: 349-354); Zolo (2007: 51-69); Cansino (2010: 377 pp).

<sup>53</sup> Molina (2003: 56).

- Lefort, Claude. 1991. *Ensayos sobre lo político*, Universidad de Guadalajara, México.
- Lefort, Claude. 1989. "The Permanence of the Theologico-Political?" trad. David Macey, in *Democracy and Political Theory* (Minnesota, Minneapolis: University of Minnesota Press, 148-187. [En línea] <http://www.english.ucla.edu/faculty/gallaghe/files/HentdeVries.pdf> [Consulta: 3-4-2011].
- Lefort, Claude. 1985. "¿Soy un filósofo?", trad. Aurelio Asiain, *VUELTA*, vol. 9, n. 107: 19-25.
- Lefort, Claude. 1985a. "Reversibilidad", 1©ITAM Derechos Reservados, *ESTUDIOS. filosofía/historia/letras*, México. [En línea] [http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio03/sec\\_29.html](http://biblioteca.itam.mx/estudios/estudio/estudio03/sec_29.html) [Consulta: 15-3-2011].
- Lefort, Claude. 1983. "La imagen del cuerpo y el totalitarismo", trad. Julián Meza, *VUELTA*, vol. 7, n. 76: 14-19.
- Lefort, Claude. 1972. *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, París, Gallimard.
- Lindahl, Hans. 1996. "El pueblo soberano. El régimen simbólico del poder político en la democracia", *Revista de Estudios Políticos* (Nueva Época, núm. 94 [Centro de Estudios Políticos y Constitucionales]). Madrid: 47-72.
- Manent, Pierre. 2003. *Curso de filosofía política*, trad. de Marcos Mayer, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Maquiavelo, Nicolás. 1993. *De principatibus*, edición bilingüe, trad. Elisur Arteaga Nava y Laura Trigueros Gaisman, Trillas, México.
- Maquiavelo, Nicolás. 1987. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. de Ana Martínez Arancón, Alianza, Madrid.
- Marchart, Oliver. 2009. *El pensamiento político posfundacional*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Molina, Esteban. 2007. Prólogo a *El arte de escribir y lo político*, edición preparada por él mismo, Herder, Barcelona.
- Molina, Esteban. 2005. "J.-P. Sartre y la cuestión del totalitarismo", *Revista de Filosofía* n. 35 (Universidad de Murcia): 157-164.
- Molina, Esteban. 2004. Prólogo a *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, edición preparada por él mismo, Anthropos, Barcelona.
- Molina, Esteban. 2003. "Claude Lefort. A propósito de Cornelius Castoriadis", entrevista a Claude Lefort, *Claves de Razón Práctica*, n. 131, Madrid: 56-61.
- Molina, Esteban. 2000. "Maquiavelo en la obra de Claude Lefort", *Metapolítica*, vol. IV, n. 13, México: 64-81.
- Ratzinger, Joseph. 2004. Posicionamiento en la discusión sobre las bases morales del estado liberal, ponencia leída el 19 de enero de 2004, en la "Tarde de discusión" con Jürgen Habermas, organizada por la Academia Católica de Baviera en Munich. [En línea] [http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate\\_Habermas\\_Ratzinger.htm](http://www.mercaba.org/ARTICULOS/D/debate_Habermas_Ratzinger.htm) [Consulta: 19-5-2011].
- Roldán, Darío (ed.). 2007. Presentación *Lecturas de Tocqueville*, Siglo XXI, España.
- Sartori, Giovanni. 1984. *La política; lógica y método de las ciencias sociales*, FCE, México.
- Sartori, Giovanni. 2004. "¿Hacia dónde va la ciencia política?", trad. Susana Moreno Parada, *Política y gobierno*, vol. XI, n. 2, CIIDE, México: 349-354.
- Steinmetz-Jenkins, D. 2009. "Claude Lefort and the Illegitimacy of Modernity", in *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 10 N° 1 (published with support from Villanova University, University of Denver, University of Central Arkansas, York College of Pennsylvania, and Lebanon Valley College): 102-117.
- Zolo, Danilo. 2007. "La 'tragedia' de la ciencia política", trad. César Cansino, *Temas y debates*, n. 14/ Dossier/México: 51-69.

**Fernando Gutiérrez.** Doctor en filosofía por la Universidad de Navarra (1989), con la tesis "La potestad política en Santo Tomás de Aquino". Imparte cursos de antropología filosófica, filosofía política y filosofía de la educación. Actualmente se desempeña como investigador independiente, y ocasionalmente colabora con el CISAV (Centro de Investigación Social Avanzada), de Querétaro, México, y con otras instituciones universitarias.  
E-mail: fdogtz03@hotmail.com