

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

ESCUELA DE SOCIOLOGÍA Y CIENCIAS POLÍTICAS

**DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE SOCIÓLOGO
CON MENCIÓN EN CIENCIA POLÍTICA**

LO POLÍTICO EN EL PENSAMIENTO DE CLAUDE LEFORT

JOSÉ ANTONIO VILLARREAL VELÁSQUEZ

DIRECTOR: MIGUEL CHAVARRIA

QUITO, 2012

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	3
ANTECEDENTES	11
JUSTIFICACIÓN	13
CAPITULO I	16
LEFORT Y LA LECTURA SOBRE LO POLÍTICO EN MAQUIAVELO.	16
<i>El PRÍNCIPE</i> DE MAQUIAVELO Y EL SIGNIFICADO POLÍTICO DE LA LECTURA DE LEFORT	19
SOBRE EL ESPACIO DONDE SE INSCRIBE EL PODER.	22
LA <i>VIRTÙ</i> Y LA FUNDACIÓN DEL ESTADO.	28
LA DIVISIÓN SOCIAL, EL CONFLICTO DE CLASES Y EL PUEBLO.	35
LOS DISCURSOS: SOBRE LA PRIMERA DÉCADA DE TITO LIVIO	40
CRÍTICA A LA REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE ROMA: EL ARGUMENTO DEMOCRÁTICO OCULTO Y EL PUEBLO.	43
CAPITULO II	51
LO POLÍTICO PENSADO EN LA REVOLUCIÓN Y LA DEMOCRACIA .	51
PENSANDO LA REVOLUCIÓN.	51
LA DEMOCRACIA	70
CAPITULO III	81
EL TOTALITARISMO	81
DOS MOMENTOS PARA PENSAR EL TOTALITARISMO	82
CONCLUSIONES	97
BIBLIOGRAFÍA	106

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo constituye una lectura interpretativa sobre el pensamiento de Claude Lefort. Es un ejercicio de construcción de una lección sobre *lo político*. Lección que intentará, para los lectores, así como lo hizo nuestro autor con nosotros, poner en evidencia los aspectos fundamentales de una postura diferente sobre la comprensión de la política, que puede ser escuchada en una lectura que precisa abandonar las dicotómicas separaciones entre quien escribe y quien lee, para en el texto y por él, instituir un intercambio de experiencias manifiestas en la gramática del trabajo que presentamos a continuación.

Si tuviéramos que referirnos a Lefort diríamos, con los riesgos que siempre acarrea una definición, que él es un maestro-escritor. Maestro en su vocación por la enseñanza y la parte de su vida que, en buena parte influenciado por la fenomenología de su guía y amigo Merleau-Ponty, dedicó a estudiar o mejor dicho a repensar los fenómenos políticos y sociales que, por cuestiones del azar, acontecieron en su época o aquellos que, ya sin tener una “correspondencia” temporal, eran fundamentales para entender la naturaleza política de la Modernidad; de la sociedad moderna que al contemplar de su mirada y al sentir de su experiencia se volvía incierta.

Como escritor, Lefort impulsó un arte. Aquel que por la pluma dibuja el universo simbólico en el que se instituye el *mundo de la vida* donde un autor aparece y en el cual actúa con su pensamiento, como una manera de sentirse parte del mismo. El *arte de escribir* lefortiano conjugó su adicción por la literatura y su pasión por la filosofía, en procura de ir más allá de lo establecido, visibilizar la dimensión oculta del Ser por la conciencia que resguarda la literalidad de las palabras. Su arte es un arte de *lo político*, que se vuelve sensible a la luz del sentido que todo texto esconde y que la *voluntad de saber* añora comprender.

Para entender lo político en Lefort, apoyándonos en Merleau-Ponty, diremos que él encarna y como cuerpo participa de un momento del Ser de la Modernidad donde los paradigmas constitutivos que fomentaban su imagen entraron en crisis. ¡Lefort no es un simple producto de su tiempo, aparece ahí para pensarlo! El espíritu lefortiano decidió aventurarse frente a estos paradigmas, para más que conquistarlos, mirarlos desde dentro y desde ahí interrogar a sus fundamentos, a la legitimidad que a ellos les otorgaba el fantasma de la metafísica.

Pero ¿cuál es el imaginario que representa al Ser y el tiempo de Lefort? Es el imaginario que pregona el triunfo de la Modernidad y el que, al mismo tiempo, sufre el embate de su declive. Para cuando Lefort escribe, las modernas sociedades industriales, que son realmente modernas sociedades políticas, habían demostrado que en su “desarrollo”, cada vez más, resultaban ser insuficientes los recursos conceptuales con los cuales la Teoría, Filosofía y Ciencia Política habían intentado dar una respuesta a los fenómenos sociales y políticos que acontecieron durante el siglo XX, y que de alguna manera, para nuestro interés, continúan presentes en el siglo XXI, como mutaciones simbólicas diferentes.

Después de una larga época reflexionada por la tradición del pensamiento político occidental, la idea de *la política*, caracterizada siempre por la presencia de un fundamento de tipo metafísico, filosófico, histórico y/o sociológico, entraba en cuestión. Conceptos recurrentes como la democracia o advenimientos de terribles hechos como el totalitarismo, desafiaban las formas del pensar y del actuar; las formas del Ser, según las cuales se acostumbró a explicar el acontecer, como creían muchos, histórico-racional de la humanidad.

De repente, es después de la Segunda Guerra Mundial, que aparece una urgencia por repensar el *estado de la sociedad*, el sentido de la comunidad, la significación del poder del Estado, etc., es decir, se interroga a la naturaleza política de la constitución del mundo.

Más allá de los *ismos*(marxismos, leninismos, estalinismos, liberalismos, capitalismo, cristianismos, etc.), en el ambiente se percibía, para utilizar una metáfora de Merleau-Ponty, *una latencia en el horizonte* del paradigma científico (social y en lo político) y de la tradición que, para conocer las nuevas formas en las que se escenificaba lo social, se representaba el poder, la Autoridad, el orden, etc.; debía rebasar las fronteras del silencio reproducido por las instituciones que lo sostenían y en las cuales se podía localizar su esencia. Más que nada, era la política en su acepción tradicional lo que estaba en crisis, si aceptamos de ésta únicamente su estatus como medio para alcanzar un fin.

Digámoslo así, lo que se configura para su época y con lo cual Lefort sintonizó es la mirada sobre un aspecto óptico del Ser, la política, y su dimensión ontológica, lo político. Lefort está en la brecha que se crea en la diferenciación entre la política y lo

político. Entendiendo al primero como el mundo visible de las instituciones, normas, mecanismos, procedimientos, etc.; y el segundo como el momento mismo de la institución del Ser social.

No se trata de hacer aquí una historia conceptual del término, sino de recordar ciertos momentos que lo hacen posible y de los cuales, Lefort, no está divorciado.

Por ejemplo, en un texto editado hace 79 años, Carl Schmitt¹, por primera vez dentro de la lengua germanohablante, nos remitió ya a pensar *lo político* por sobre *la política*. Para Schmitt, “el concepto de Estado supone el de lo político”, siendo *lo político*, más que una simple acción vivenciada en las instituciones establecidas, un momento fundacional que surge en la indeterminación; un instante cargado de relaciones de poder con diferentes grados de intensidad. *Lo político* es el momento donde se inscribe la posibilidad de establecer una relación entre amigo y enemigo como fundamento de la decisión soberana.

El concepto de *lo político* de Schmitt emergió como una respuesta crítica a un conjunto de ejercicios de ocultamiento progresivos, practicados desde la tradición de la filosofía política antigua² que, apropiados por el positivismo jurídico o el liberalismo en su vertiente política, pretendieron dejarlo bajo la sombra de las denominaciones tradicionalistas y positivistas materializadas en el imperio de la ley, la validez universal del derecho y la dinámica de un mundo neutral, economizado-despolitizado, que gravita en el centro de una ingenua obsesión por la búsqueda de la “paz perpetua”, la universalidad del consenso y de la “humanidad”.

Propuestas como estas que posteriormente, para la década de los 50, sumadas a la voz de Heidegger hicieron eco en Francia. Levinas, Sartre y Merleau-Ponty, como principales lectores tempranos de Heidegger (no por ello los únicos), fueron quienes percibieron en él y se interesaron por los planteamientos direccionados a la deconstrucción de la metafísica kantiana imperante y el sentido último en la constitución del *ser*. Sentido que se expresaba bajo la fórmula de “ser siempre el mismo”. Ellos, junto con Heidegger, propiciaron la deconstrucción del paradigma

¹ Schmitt, Carl: “El concepto de lo político. Alianza Editorial Madrid. 1998”.

²Desarrollada de menor manera por la obra de Rancière (1996), cuando en “desacuerdo”, filosofía y política coinciden para denunciar el escándalo de la política: su no fundamento, su actividad paradójica y, para advertir sobre el debacle de la misma filosofía manifiesta en las figuras de la arquipolítica platónica, la parapolítica aristotélica y la metapolítica de los marxistas.

cartesiano, atentaron contra la autosuficiencia y la finitud del individuo, que funcionó tan bien como principio heredado por la teoría política del liberalismo.

El pensamiento heideggeriano se convirtió en figura importante a ser retomada para una reflexión filosófica que superase las barreras del pensamiento óntico y mostrase las determinaciones ontológicas del Ser. Con él, el ejercicio de deconstrucción de las categorías del pensamiento positivista que enmarcaban la comprensión del mundo comenzaba a tomar forma en una propuesta antagónica a lo establecido. Así como también, la crítica se hacía efectiva sobre la problemática y tajante separación entre el sujeto y el objeto que tan bien la proceso Merleau-Ponty y, muy tempranamente se encuentra en los escritos del aún marxista Lefort.

Es en base a ésta relectura de Heidegger, realizada por Merleau-Ponty, que Lefort trabajará el inicio de su texto dedicado a Maquiavelo. Quien no sólo lo atrajo por sus coincidencias con Marx al pensar la lucha de clases como principio de división de la sociedad, sino porque en él ya se anunciaban ciertas señales de un *algo* distinto. Se sentía una latencia oculta en el conflicto de clases que no respondía a la determinación económica, sino a la dimensión de los deseos humanos, a los apetitos de gobernar y de no ser gobernados.

La ontología heideggeriana, releída por Merleau-Ponty, escenifica la formación fenomenológica del Ser. Elementos que para Lefort serán adquiridos en términos políticos, es decir como una forma posible de institución de lo social que se debate entre lo visible y lo invisible. La primera línea, si podemos otorgar un orden numérico, frente a la tradición que Lefort debate y combate es la de la metafísica, la cual, como lo hemos visto tuvo como antecedente, el conocimiento último del fundamento del Ser en su manifestación colectiva o individual.

Convencido como lo estuvo Merleau-Ponty de que “el Ser es aquello que exige de nosotros creación para que tengamos experiencia de él” (Merleau-Ponty, citado en Lefort, 2010:11), Lefort se empeñó en enfrentar las mitologías políticas en boga. Aquellas que en un amplio abanico de propuestas teóricas y metodológicas encarnaban la verdad de su tiempo. ¿Qué era sino el Estado más que el poder político institucionalizado? ¿Qué significa la democracia si no una forma de gobierno entre muchas otras? ¿Qué representaba la revolución más que un hecho en el devenir histórico?; y el totalitarismo ¿solamente era una forma de gobierno aplicada sobre la

determinación de las estructuras de producción? Ni que decir sobre la libertad y los derechos humanos.

La fenomenología de Merleau-Ponty en Lefort, adquirió una potencialidad política incesante al momento de problematizar los problemas y los conceptos acríticamente aceptados por la filosofía política tradicional y la ciencia de la política, ambos inconscientes saberes reproductores del fantasma metafísico. En respuesta a ellas Lefort propuso el desarrollo de una sensibilidad distinta para captar lo inasible, las rupturas y ambigüedades de las que el mundo está hecho, mismas que solamente son posibles de entenderlas por el sentido que adquieren en el instante de *lo político*.

No solamente la influencia heideggeriana marcó la década en cuestión y las posteriores. En los años 60 y 70, a la par podemos decir que el otro “gran saber” de la modernidad, aquel que era reconocido por entender el desarrollo histórico de las fuerzas de producción, el marxismo, empezaba a presentar fisuras de profundidad.

Parecía imposible, pero en el marxismo en el cual Lefort se formó inicialmente, se habían abierto una especie de grietas tendenciales, originadas en las mismas ambigüedades del pensamiento de Marx, explotadas o enterradas por sus interpretaciones en el ámbito académico y político (posteriormente señaladas por la *ouvrè* de Lefort). Grietas que lo que hicieron fue generar, lo que Kuhn (1996) ha denominado, una “revuelta paradigmática”, al interior de una argumentación teórica que, realmente para la fecha, funcionaba más como un cuerpo ortodoxo y dogmático.

Parecía ser que el marxismo olvidaba lo que Marx nos enseñó: el valor de la crítica. Después de la Revolución Rusa acontecida en Octubre de 1917, la encarnación progresiva de “la verdad” por parte del Partido, marcó la diferencia. A la vez que la Izquierda organizada se preocupaba por reclamar su potestad sobre la interpretación litúrgica de la palabra escrita en el *Capital* y otros textos de Marx, como por ejemplo el *Manifiesto Comunista*, prefería dejar de lado lo que en esos textos el mismo Marx quiso decir o descifrar dentro de la constitución del mundo capitalista.

Tal vez lo que El marxismo no quería ver, más que las contradicciones, eran las incertidumbres de la misma teoría que, aunque alcanzara la implantación de un modo de producción diferente, el socialismo, no hubiesen sido resueltas. Para Lefort, la lucha contra el capital o mejor dicho, la lucha de clases no podía tener fin, el Estado Socialista, representado en la figura de la dictadura del proletariado, no era un simple

“junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa” (Marx, 1997:24) utilizado como el instrumento de la dominación. Para Lefort, como irá definiendo su postura frente al marxismo, lo político no es un epifenómeno que, como superestructura de la base económica, desaparecerá cuando ésta sea vencida y transformada. En oposición al marxismo (aún cuando en su juventud era parte de un ala trotskista), Lefort reclamó su incapacidad para ver lo político, él criticó que la no actuación política de la Izquierda frente al consolidación de la U.R.S.S., que más que ser un gobierno de los trabajadores era el gobierno de la clase burocrática. Crítica que en su desarrollo posterior lo llevará a visibilizar la imagen del cuerpo totalitario.

Con Marx y más allá de Marx, Lefort sobrepasa los limitantes impuestos por el cientificismo hegemónico del estructuralismo ortodoxo que, entre otras cosas, lo anclaban a defender el rol histórico de la clase trabajadora. Pero aún más significativo que aquello, con Maquiavelo y de alguna manera con Marx, nuestro autor, propone, como dice Marchart (2009:14), un pensamiento político *posfundacional*, si por este comprendemos una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales³.

Con la irrupción de otras epistemes cuestionadoras como la hermenéutica Husserl, el psicoanálisis de Lacan, la lingüística del segundo Wittgenstein, etc. Se abrió otra puerta para sospechar del paradigma de la modernidad y como lo hemos venido mirando de cerca, se pudo reivindicar la especificidad de *lo político*. Cuando el universo de lo pensado y lo pensable se agrietó, sus certezas quedaron a flote y, para el caso que nos interesa, la política, también pensada desde éstas corrientes, mostraba su escándalo, como diría Rancière (1996), el no tener fundamento.

Lefort no es ajeno a este sentir y en permanente diálogo con estas epistemes, apoyado en su arte de escribir y en relectura de que había hecho no solo de Maquiavelo y Marx, sino también de Tocqueville, Quinet, Michelet, La Boétie, entre otros, etc.; desarrolló una voluntad para resistir y desarticular los *núcleos de verdad* sobre la autosuficiencia del sujeto, su racionalidad absoluta, el uso del lenguaje y la composición del carácter material de la vida en aquello denominado como lo social.

³La especificidad de lo político, abrió una puerta para la entrada de epistemes cuestionadas por la sospecha del paradigma científico moderno, que para las décadas de los 60 y 70 ya había copado a cabalidad el universo de lo pensable. Hablamos de conocimientos provenientes de la hermenéutica, el psicoanálisis de Lacan, la lingüística del segundo Wittgenstein, etc.

Así, más que asistir a un “retorno de lo político” (Mouffe, 2007) con Lefort, nos situamos en su propio terreno. En los albores de su intermitente visibilidad – invisibilidad: la institución de lo social. *Lo político se presenta* como un acontecimiento fundante y siempre fallido en deferencia a la positividad de *la política* convertida en sistema, en ciencia.

Lo político no es un objeto de estudio, no tiene determinación y carece de fundamento alguno. Lo político, no puede ser domesticado, tipologizado o encasillado; hay que comprenderlo en la complejidad de su problemática, su historia y sus antinomias constitutivas al decir de Rosanvallon (2002:43). En él, poder, conflicto y antagonismo habitan como partes de una permanente dinámica belicosa que confluye e insiste en su imagen inasible.

Lo político para Lefort, no tiene un significado particular y menos aún delimitación fehaciente en el hecho de su “propia” existencia. Éste se presenta como un antecesor de la política, se muestra en la posibilidad de constitución de un espacio social, en la forma que adquiere una sociedad; como aparición y ocultamiento.

Aparición, en el sentido en que emerge a lo visible el proceso bajo por el cual se ordena y unifica la sociedad, a través de sus divisiones; ocultamiento, en el sentido en que un sitio de la política (sitio donde se ejerce la competencia entre partidos y donde se forma y se renueva la instancia general del poder) es designado como particular, mientras se disimula el principio generador de la configuración del conjunto (Lefort, 1996:39).

Pensar *lo político*, junto con Lefort, es apropiarse de la interrogante sobre las diferencias existentes entre las formas de sociedad. Es reencontrarnos con ese “algo”, que se vio disuelto por el poder de la objetivación del científico de la política, para el que no hay, no puede y no debe haber una dimensión preexistente a la acción del espacio ya adecuado para el “normal desarrollo” de la vida política.

Lo político podrá ser entendido como un momento de poder compartido, en el que siempre es factible empezar algo nuevo. Construir un nuevo manifiesto es, como lo describe Lefort, poner en práctica una acción con doble significado: el de dar sentido y poner en escena.

Dar sentido puesto que el espacio social se despliega como espacio de inteligibilidad, articulándose de acuerdo a un modo singular de discriminación de lo real y lo imaginario, de lo verdadero y lo falso, de lo justo y lo injusto, de lo lícito y de lo

prohibido, de lo normal y lo patológico. Poner en escena porque este espacio contiene una representación incompleta de sí mismo en su constitución aristocrática, monárquica o despótica, democrática o totalitaria (Lefort, 2004:39).

La estructura del presente análisis se divide en tres capítulos que permiten entender lo político en la propuesta de Lefort.

El capítulo I es una lectura sobre la interpretación lefortiana de la obra de Maquiavelo. En él, se construye una argumentación que va desde la lectura de *El Príncipe* hasta los Discursos, por la cual se extraen los principales conceptos presentes en el pensamiento político de Lefort. Por ejemplo, encontramos el principio de la división social como fundamento del *vacío de poder* donde se hace la sociedad; la *virtù*, como acción política en el *Ser en común*; la libertad como parte inherente a lo político; la imagen del cuerpo político unido al príncipe bajo la conjunción de los deseos y humores. Además, el capítulo resalta la importancia de pensar en la República, como sociedad histórica, democrática, rescatada del discurso oligárquico y filosófico del que los florentinos decían ser herederos directos.

El capítulo II plantea pensar *lo político* en la Revolución y la Democracia. Para pensar la revolución, hablamos de ella. Nos introducimos en los textos de Lefort, para captar sus principales inquietudes sobre el hecho revolucionario, el cual lejos está de ser definido por el proceso histórico y la pauperización de las condiciones de vida. La revolución democrática es un fenómeno político que trajo consigo la disolución de los indicadores de certeza. Con ella, los dos cuerpos del rey desaparecieron de la escena pública y la representación del poder se transformó. Se inauguró el *régimen democrático* para el que no existe fundamento ni poseedor absoluto. El acápite trabaja sobre la equivalencia lefortiana entre lo político, la revolución y la democracia.

Finalmente, el capítulo III trata sobre “el fenómeno capital de nuestro tiempo”: el totalitarismo. Se sintetizan los dos momentos por los cuales esta mutación simbólica del poder, originada en la revolución democrática, se instituyó. Interpretamos a este régimen como aparato burocrático y como cuerpo político. La primera figura descrita en sus años, donde a pesar de su militancia en la Izquierda y su formación marxista, ya se denotan los rasgos de una sensibilidad por pensar a la URSS en términos políticos y; la segunda cuando, una vez culminado su estudio sobre Maquiavelo, se impone una voluntad de saber para entender la constitución del Ser en la realización,

representación y encarnación de un universo simbólico. La imagen del cuerpo del totalitarismo, nos ayuda a entender la constitución del hombre – máquina: el Estado.

ANTECEDENTES

Claude Lefort, nació en París en 1924 y murió en 2010. Sus estudios secundarios los realizó en el Liceo Carnot, donde conoció tempranamente y tuvo por profesor a Maurice Merleau-Ponty (1908-61); el cual lo acompañó como maestro y amigo durante su corta estadía en el Partido Comunista (1943-48) y sobre todo, como guía en el desarrollo de su pensamiento y obra. Lefort al hablar sobre él dice:

Las cuestiones de las que trataba Merleau-Ponty me hacían sentir que habitaban en mí antes que las descubriera. Tenía una manera singular de preguntar. Antes de instruirnos sobre lo que ya sabía, al hablar parecía inventar su pensamiento. Era un espectáculo insólito e inquietante. Por primera vez, aunque fuera demasiado rebelde para afirmarlo, encontraba en este profesor a un maestro que sabía sustraerse a la posición de magisterio (2004:20).

Sus estudios superiores fueron realizados en el Liceo Henri IV y en la Sorbona, donde obtuvo el título de Agrégé de Filosofía (1949) y Doctor en Letras y Ciencias Humanas en 1972 con el estudio titulado: *Le travail de l'œuvre Machiavel*. Un trabajo que le llevó más de 20 años y que podemos decir se encuentra esparcido de diferente manera en varios de sus textos, sobre todo en los que se refieren al totalitarismo y la democracia.

Desde el inicio de su carrera Lefort supo compaginar su pasión por la enseñanza y la escritura, los cuales, no estuvieron lejos de sus años de militancia en el Partido Comunista Francés, dentro de una ala Trotskista (1943-48) y posteriormente, junto con Cornelio Castoriadis, cuando ya había abandonado las filas del Partido por discrepancias surgidas en torno a la concepción de la URSS, en la fundación y publicación de la revista *Socialisme ou barbarie* (1949-58) de la cual terminó por alejarse cuando sintió que ésta se estaba transformando también en una organización política.

Lefort, fue profesor en el Liceo de Nîmes y posteriormente en el Liceo de Reims (1949-51). Profesor de la Universidad de São Paulo, Brasil (1952-53); asistente en la Sorbona (1953-55); Director del Departamento de Sociología de la Facultad de Letras de Caen (1965-71) y Director de estudios en la Ecole des hautes études en sciences sociales (1975-89).

Pese a su experiencia, a la postura crítica que desarrolló al interior del campo de la filosofía y, sobretodo, su rechazo fehaciente a quienes querían hacer de ésta un saber innecesario para pensar la política, Lefort no quiso ser reconocido como un filósofo. Cuando se pregunta ¿cómo llegue a la filosofía?⁴, se respondió así: “aceptar el nombre de filósofo me crea una dificultad creciente. Mis reticencias, me digo, no consisten en el desagrado de verme etiquetado: más bien temo usurpar un título que no estoy seguro de merecer y que cada vez es más temerario reivindicar” (Lefort, 2004:4).

Lefort no aceptó ser llamado filósofo, si para serlo debía reconocer a la Filosofía como “sistema último” o “modo de trascendencia”. Frente a esto, él se preocupó por dejar una puerta abierta para, antes de exaltarla, rescatar a la Filosofía como una forma distinta que active *el pensamiento*, como interpretación y escritura.

La sensibilidad que se necesitó para entender *lo político*, nació por azar de una favorable desviación por interrogar las “verdades” y diluir las certidumbres sobre el universo de *lo político*. Como lector de Maquiavelo, Marx, Tocqueville, La Boétie, Michelet, Quinet, entre otros, no quiso buscar en ellos una fuente normativa para *el deber ser de la política* (como lo hace el filósofo de la política) sino, para a través de la hermenéutica, ser capaz de inmiscuirse en un terreno olvidado e inasible, alguna vez contado por ellos; un mundo repleto de significaciones, ambigüedades y enigmas, manifiestos en *su arte de escribir*.

Son los secretos del *arte de escribir* sobre los que reflexiona Lefort, pero también es un arte de la escritura el que él desarrolla. Un arte que se convirtió en una forma de acercarse al momento donde lo social cobra vida y se instituye. El instante en que el Ser se debate como visible e invisible para utilizar las palabras de Merleau-Ponty.

La gran producción literaria de Lefort como escritor- pensador de lo político, más que en libros, los encontramos en textos publicados en varias revistas francesas de carácter académico políticas, como por ejemplo: junto a Merleau-Ponty, en la revista *Les Temps modernes* a partir de 1945, de la cual salió después de haber tenido una seria discrepancia con Sartre al criticar su carácter antimarxista en la concepción del proletariado y del Partido, así como su defensa ciega al régimen burocrático de la URSS; crítica que fue respondida por Sartre, calificando a Lefort de ser “un joven intelectual burgués que juega a filósofo del proletariado” (Molina, 2005:162). Formó parte de la dirección de *Textures*, (1972-75), *Libre*(1975-79), *Passé-présent* (1982-85),

⁴Lefort, Claude. *La incertidumbre democrática*. Anthropos editorial. Barcelona, 2004.

Le Temps de la réflexion y colaboró con *Esprit* hasta los últimos días de su vida.

JUSTIFICACIÓN

¿Por qué estudiar *lo político* con Lefort? Porque en su pensamiento encontramos la huella de un olvido. El olvido de la institución de lo social. Frente al avance de las autodenominadas “ciencias duras” y la composición de un campo del saber científico sobre la política, Lefort ha sido un pensador que no se ha dejado engañar por las realidades primeras del objetivismo que reducen e igualan, en última instancia, a la política y a la democracia a un conjunto de instituciones que funcionan dentro de un todo organizado, normado, conductual y positivizado.

Un autor como Lefort se convierte en importante al momento que permite que busquemos las interrogantes sobre *lo político*; admitiendo con él la existencia de la diferencia entre la política y lo político. La primera a ser entendida como una dimensión óptica y lo segundo como su dimensión ontológica⁵. Aquello que capta nuestros sentidos, lo visible del Ser de la política, intenta encubrir una dimensión, que en las sociedades modernas precisa ser pensada antes que explicada; interpretada, en lugar de objetivada. Una realidad que, en un acentuado avance, desde la época de pos guerra del siglo XX, hasta el actual siglo XXI, cada vez ha denotado mayores elementos que han puesto en jaque las categorías últimas del análisis de la tradición de la Teoría y la Filosofía política clásicas.

Creemos que el pensamiento de Lefort nos puede llevar a los confines de lo político, es decir, para utilizar una expresión de Bataille, al *non savoir* del conocimiento de la teoría, filosofía y ciencia de la política. Su obra es una puerta de entrada a un saber, por fortuna, incompleto, inacabado, pero altamente potencial y por qué no subversivo, que intenta incrustarse en los problemas resueltos o no, que han sido planteados en base a la necesidad de categorizar la política como la esfera humana que representa un medio para alcanzar el bien común, el bienestar, la paz perpetua, la comunidad, la libertad, el poder popular, la dictadura del proletariado o la del mercado (que para el caso se convierten en lo mismo), etc.

⁵Al igual que en el pensamiento filosófico, donde sólo podemos inferir la diferencia onto - ontológica, partiendo de la incompletud de lo óptico, en el discurso de la teoría política únicamente podemos inferir la diferencia político-política -y, por lo tanto, “lo político” como el momento cuya plena actualización siempre se pospone aunque siempre se logra parcialmente- partiendo de la imposibilidad de la sociedad, lo que equivale a la imposibilidad de proporcionar una definición última a la política (Marchart 2009;20).

Estudiar lo político con Lefort, es hablar de él. De la sensibilidad adquirida en su experiencia de vida como aprendiz y maestro-escritor de la interpretación que la Fenomenología puede aportar para entender la institución de un mundo social o de un *régimen*, como él prefirió denominarlo. Pero también, es un aprendizaje para captar al Ser donde aparecemos y del cual al formamos parte. Ser del que somos cuerpo y en el que nuestra existencia es puesta al límite en el momento que entendemos que la vida se hace en la disputa permanente por poseer, dominar o resistir a nuestros apetitos y a los de los Otros, los cuales están en permanente conflicto por simbolizar donde, porqué y a quién pertenece el poder para construir un mundo en común.

Como vemos, *lo político* en Lefort, nos ayudará a percibir más allá de las categorías del filosofía política de la tradición y de la moderna ciencia política. Nuestro interés se compagina en la relectura hecha por nuestro autor sobre los textos de aquellos que tuvieron la voluntad, para en el camino, abandonar las certezas que el discurso imperante del universo simbólico al cual pertenecían, les demandaba.

Escuchar a Maquiavelo, Marx, Tocqueville, La Boétie, Arendt, solo para citar a unos cuantos, así como también ser participes de la lección de Merleau-Ponty, nos sirven para con Lefort, por ejemplo, pensar al Estado como figura simbólica del poder que emana desde la sociedad y que retorna a la misma, para representarla como unidad. También para deconstruir los cimientos de un humanismo de reserva absoluta frente a los elementos no racionales del hombre que se presentan como generadores de la acción política. O, como sería el caso de la libertad, que entendida como un bien que escapa al espacio de convivencia compartida, no da cuenta de su creación colectiva ni de la misma acción que ésta involucra el momento de desear tener un mundo en común.

Las grandes categorías de la ciencia política también pueden ser pensadas a través de Lefort. Sobre todo aquella que hoy es el objeto de análisis privilegiado: la democracia. La dinámica política de nuestro mundo y de nuestras sociedades no puede permanecer encasillada en el “Sistema Político”, el “Sistema de Partidos”, el “Sistema Electoral”. En ellas no empieza ni termina el ser de la política. Siempre hay un *algo* más, un momento donde no solo éstas tan afamadas nociones cobran vida, sino donde se visibiliza la constitución del mundo al que pretenden gobernar, donde ellas son posibles. Esto es el momento de *lo político*.

Buscar que significa la democracia en el pensamiento lefortiano, como también saber cómo se constituyó el régimen totalitario (que resulta fundamental pensarlo para entender a la democracia), nos ubica en el terreno de lo simbólico, donde lo más importante es entender lo que está sobre y detrás de los fenómenos sociales y políticos más importantes de nuestra época: “la sociedad histórica” (la democracia) y el “hecho capital de la modernidad” (el totalitarismo). Dos fenómenos que en la obra de Lefort comparten el ser mutaciones simbólicas de la representación del poder.

Finalmente, estudiar lo político en Lefort, se justifica en el hecho de su ausencia. Lastimosamente pese a la riqueza que mantiene una obra de estas características, son escasos, por no decir nulos, los estudios sobre nuestro intérprete de lo político. La academia ecuatoriana no cuenta en sus registros escritos o indagación sucinta sobre el trabajo lefortiano. So pena de aquello, ni siquiera lo escuchamos en las aulas quienes decidimos estudiar a la política. ¿Tal vez será porque ella misma no desea ser pensada?

Digámoslo así, justificamos este trabajo por la exigencia de extraer una lección!

CAPITULO I

LEFORT Y LA LECTURA SOBRE LO POLÍTICO EN MAQUIAVELO.

La lectura de la obra de Maquiavelo, realizada por Lefort, debe ser entendida como un ejercicio hermenéutico que busca interpretar los escritos italianos *en movimiento*, captar en ellos, o a través de ellos el conjunto de informaciones que hicieron del texto un material indispensable para pensar *lo político* de una manera distinta.

La investigación de Lefort, que comprende tanto a “El príncipe” (2008) cuanto a “*Los Discorsi*” (2000), se caracteriza por una aguda y sistemática argumentación que resalta *lo insólito* de la propuesta maquiavélica, aquello que, por la defensa de planteamientos superficiales, ceñidos a la presentación de Maquiavelo como un gran hacedor de “tratados de la política”, ha permanecido ajeno a los ojos y al sentir de quienes podríamos encontrar en esta Gran obra uno o varios sentidos discordantes para su enunciación.

La interpretación de Lefort (2010: 491), hace imposible anudar una relación con el discurso de la obra sin descubrirse prendido en ella; imposible interrogar este discurso sin que las preguntas vuelvan sobre nosotros. El trabajo del pensar del que surge el sentido supone que renunciemos a distinguir entre el sujeto y el objeto de la pregunta, o como decíamos, a determinar en la singular conversación que instituye la lectura la distancia “real” que hay del uno al otro. Nunca podemos disponer libremente de esta distancia; es más bien ella la que dispone de nosotros.

Así, Lefort nos invita a introducirnos en la literalidad de las palabras haciendo un recorrido del ser objetivo que nunca las ha poseído. Él nos convida a ser partícipes de un diálogo y un discurso no terminados, entre el lector que se abre cuanto más lo hace su autor, de esta manera llegando ambos al encuentro de una dimensión oculta de lo escrito donde es posible hablar y ser escuchado, vivenciando la experiencia de una obra que sucumbe a la interrelación de quienes se incrustan en ella.

Interpretar a Maquiavelo, en la propuesta de Lefort, precisa tener una disposición hacia la carencia que se genera en lo que Merleau-Ponty denomina el *entrecruzamiento* del entender y el ser entendido, carencia que no es sino correlato de la indeterminación y el azar que atraviesan la finitud del ser de “la realidad” donde se produce un texto determinado.

En las manos de Lefort, la obra maquiavélica abandona su característica de objeto de estudio, entre el *hablar y el escuchar* las palabras se dividen entre lo que dicen y lo que en ellas se escucha. La literalidad de la enunciación queda sobrando, es difuminada en función del sacrificio que también realiza el presupuesto de la existencia metafísica de un sujeto que escribe y otro que lee.

Los textos maquiavélicos, adquieren su importancia política, para Lefort, en la medida que permiten marcar una diferencia con los planteamientos tradicionalistas que coligaron al pensamiento político de la modernidad y que despreciaron el *no – saber* de la política, su escándalo en palabras de Rancière: el no tener fundamento.

Lefort, intenta mostrar que Maquiavelo fue quien, por primera vez, nos lanzó al campo de la indeterminación, al ámbito *post metafísico* de la reflexión política, aquel lugar donde los “ismos” son sobrepuestos por la negatividad y por su ausencia. El italiano no presenta la realidad en sus formas, sino que hace de ellas entidades fabricadas en el vacío y en la fuerza de un momento fundacional y efímero. La obra maquiaveliana se constituye en la crítica de lo que aparece, en la inversión de las apariencias, en la conversión de un trabajo del pensar que usa toda su significación particular, en un capital *significante* (Lefort, 2010:252).

Maquiavelo, abrió una fisura en el paradigma político, puso de manifiesto la imposibilidad de otorgar determinación y principio a la polis, a pesar de que éste supuestamente tenga como fin la reproducción de un precepto de justicia que sea proporcional a las partes. Para la lectura de Lefort, el florentino, dimitió con el entendimiento de una Ciudad reconciliada en sí misma, en su Ser. Confrontó con la idea de una República que se reencuentra y se reproduce en la supremacía absoluta (o propiedad exclusiva) de ley y el olvido del *pueblo*, siempre sujeto a la acción vegetativa de la conducta republicana.

Lo que capta la atención, en ambos escritos de Lefort sobre Maquiavelo, es el problema de la división social (gobernantes y gobernados), mismo que dista de la discusión de la teoría política clásica que intenta dilucidar el momento originario del poder, su ordenamiento y legitimación en la separación que se da entre el estado de naturaleza y el estado civil.

La división social, aparece en el pensamiento de Maquiavelo, según Lefort, en la evidencia de un mundo social ya dado, constituido en un hecho de fundamentación primero y precario. La división aparece en la fundación, en los actos de institución sobre los cuales se constituye la Ciudad. Por eso, la división social es constitutiva a toda sociedad política. Dice Lefort, en base a ésta se genera la distinción entre quienes mandan y obedecen, entre gobernantes y gobernados, ella es el espacio donde el conflicto cobra vida y fecunda su “espíritu” de movilidad y transformación permanente. Espíritu que no puede llevar la carga de ninguna determinación metafísica.

Así, por ejemplo, en posición contraria a la teoría marxista, la dominación no podría ser pensada en términos de una explotación basada en la propiedad o no de los medios de producción; la dominación toma forma en el encuentro conflictivo, belicoso, en el litigio de dos humores: uno que lleva a mandar y a oprimir y otro que busca no ser mandado ni oprimido.

Maquiavelo mostró la potencialidad inscrita en la conflictividad de la acción humana, destacó en la libertad su negatividad, la posibilidad del rechazo frente a la dominación, haciendo del *pueblo* una entidad, que unida en la precariedad de *lo político*, logra demostrar la ruptura presente en toda lógica de apropiación y la no existencia de una definición en última instancia, que son necesidad de unos cuantos.

Realizar una lectura de *lo político*, tanto para nosotros, cuanto para Lefort, en el pensamiento de Maquiavelo, significará abandonar cualquier pretensión de extraer, de él, leyes y principios con carácter universal. Será, pensar *lo político* como inasible, captarlo en movimiento, interpretarlo en lo fundante, recuperarlo en su aparecer y en su olvido. Es ubicarse junto a la división, a la indeterminación, al azar que acompaña a la Historia y a todas las oportunidades que ofrece la acción.

A continuación, esbozamos el tratamiento de “El Príncipe” de donde extraeremos los significados ocultos que alientan a la filosofía política de Lefort, los cuales se constituirán en las bases de su obra posterior, sobre todo, en lo que a esta investigación consigna: su concepción sobre la Democracia y el Totalitarismo, ambas como figuras de la Modernidad a ser estudiadas en los capítulos II y III respectivamente. Después, dentro del mismo acápite que presenciamos, junto a nuestro intérprete, analizaremos en lo que hemos titulado “*Los Discorsi (Sopra la Prima Deca di Tito Livio): una crítica a la imagen de la gran Roma*”, la radicalidad de

los argumentos manifestados por el italiano en contra de la Tradición y la interpretación antidemocrática que de la República se escribe.

***El Príncipe* de Maquiavelo y el significado político de la lectura de Lefort**

Las obras de los grandes escritores del pasado son muy hermosas, incluso por fuera. Y, sin embargo, su belleza visible es pura fealdad si se la compara con los tesoros ocultos, que sólo se revelan después de un trabajo muy largo, nunca fácil, pero siempre placentero⁶.

La lectura de *El Príncipe* realizada por Lefort, intenta construir una nueva relación del pensamiento con la política. Él retoma este primer momento de la preocupación maquiaveliana para dar cuenta de la posibilidad del surgimiento de una empresa epistemológica donde la teoría se vincule a la práctica, la historia a la filosofía. La obra de Maquiavelo se convierte para el intérprete en una fuente del quehacer reflexivo sobre aquello que, más allá del orden del discurso, se encuentra presente en lo no dicho, en el silencio de la política, en lo que el obrar pretendió olvidar sin prejuicio ni culpa alguna.

Para Lefort, *El Príncipe* no puede ser considerado como un simple tratado político con pretensiones de ser convertido en la obra maestra de un “técnico” de la (ciencia) política. *El Príncipe* no es un escrito que detalla las exhortaciones de un sabio consejero frente a las perpetuaciones de su rey o por la dificultosa consecución de un principado nuevo:

El argumento de *El Príncipe*, en efecto, no recuerda al de los tratados escolásticos consagrados al mismo asunto, ni al de las obras de la Antigüedad, a las que estaríamos tentados de compararlo. El autor no sitúa las relaciones del príncipe con sus súbditos dentro del marco más general de las relaciones del hombre con sus semejantes, con la Naturaleza o con Dios. No parte de una definición del Estado o de la relación social, y en ningún lugar parece preocuparse por ofrecer explícitamente tal definición. Tampoco compara en mayor medida el régimen fundado en la autoridad del príncipe con otras formas de organización política (Lefort, 2010: 161).

El Príncipe es una obra que irrumpe en el campo discursivo donde se inscribe, producto de la experiencia del pensamiento de su autor y de las condiciones que

⁶Strauss, Leo. *La persecución y el arte de escribir*. Amorrurtu editores. Buenos Aires – Madrid, 2009.

modelan la dimensión social en la que se encuentra inscrita (se muestra la interrelación de un objeto de la experiencia en un objeto de conocimiento), abre un nuevo camino para el entendimiento de *lo político* y nos invita a reflexionar sobre la importancia del poder en la institución de lo social⁷.

En la figura del príncipe se muestra un Maquiavelo como hombre de acción que teoriza su experiencia, un teórico que está a la vez dentro y fuera del pensamiento, que no confunde teoría y práctica, sino tiende un puente entre ellas, para hacer legible *la política y lo político* en un mismo momento de su interpretación.

Lefort hace del texto un instrumento de la hermenéutica, en él encontramos un sinfín de conceptos de su propio pensamiento filosófico y político, así como también los propuestos por su maestro Merleau-Ponty. Su lectura evade la ortodoxia y los fundamentalismos, simplemente se deja arrastrar por la gramática oculta de la obra; que si bien es cierto, como él mismo lo dice, en un primer momento puede llevarnos a ser prisioneros de un sentido que disimula tener una orientación y univocidad, pronto nos ubica en las rupturas, disgregaciones y movimientos por las cuales la reflexión del italiano está permeada.

Es así que, el método de Lefort comprende una introducción en el lenguaje para ver cómo se hacen las palabras, para interpretar la construcción y deconstrucción de los argumentos, intenta develar la importancia de los ejemplos citados en el diálogo entre lo particular y lo universal. Bajo cuestionamiento queda la sencillez que se pretende otorgarle a la obra (por el corto tiempo que tardó su elaboración) y el orden que aparenta su textualidad, que no son sino resultados apresuradamente obtenidos por el ansia del científico anclado a la reafirmación de lo visible.

Él quiere entender la formación de una teoría política que en su búsqueda por la articulación y un orden de la realidad social, descubre, sin voluntad de hacerlo, un desorden que la constituye y la reformula, la enfrenta a sí misma, la corroe y la fundamenta, un desorden que sólo aparece en los momentos en los que el análisis maquiavélico, al instante de imprimir una línea teórica, una y otra vez se encuentra con la exhibición de un mundo gobernado por la indeterminación, por hechos no

⁷ ¿Qué significa sino, desde la perspectiva lefortiana hacer referencia a las dos primeras hipótesis planteadas por el italiano en su escrito, las cuales aluden a las clases de principados y sobre todo a las maneras de adquirirlos?. Si, como lo muestra el mismo Lefort, Maquiavelo se vio inclinado por la segunda conjetura, donde la toma del poder fue el elemento que captó su atención y fue a partir de este hecho como elaboró su clasificación.

vinculados, inconexos, por la plasticidad de *lo político* y por supuesto, por su constitución inasible que es capaz de romper cualquier coherencia teórica.

Es en El Príncipe donde Lefort interpreta la sagacidad del pensamiento de Maquiavelo para captar *lo político* desligado de cualquier sujeción positiva o religiosa. Capítulo a capítulo comprende la aplicación de los argumentos sobre una materia confusa, destacando no una falencia literaria del autor, sino el uso de una mirada distinta que ve en la política un conjunto de acciones dispares y potenciales que no pueden ser objetivadas por la necesidad de aprenderlas, estudiarlas y sacramentarlas.

Lefort nos cautiva en una lectura de El príncipe compuesta por una serie de oposiciones conceptuales, discontinuidades donde aparecen innovaciones temáticas y discursivas que no proveen un sólo camino para entenderlo, sino dejan abierta la puerta para la captación de un sentido siempre difuso y activo.

El Maquiavelo que le interesa a Lefort, es aquel que en su texto desagrega la lógica de la composición en la irrupción del movimiento que se da por el enfrentamiento de las hipótesis sobre la fundación del Estado y el cambio radical de su régimen, la distinción entre armas propias y armas extranjeras, entre *virtù* y Fortuna, etc.

Así cuando nos aproximamos a la obra, el paisaje cambia, las fronteras que circunscribían los fragmentos del discurso, al principio tan claras, se difuminan. En primer lugar, es preciso renunciar a la idea de que el capítulo de introducción contiene un plan, admitir más bien que proporciona el sucedáneo de un plan y prepararse, por tanto, a buscar el sentido simultáneamente en la línea de lo que es indicado y más allá de ella en la región todavía indeterminada que dicha línea tan sólo perfila. En segundo lugar, los conceptos en función de los cuales se articula el argumento se revelan ambiguos: “principado nuevo” se opone a “principado hereditario”, pero a continuación se escinde para designar *Estado nuevo y propiedad de un príncipe nuevo*. “Pueblo libre” se opone en primer lugar a “pueblo acostumbrado a vivir bajo un príncipe”, después connota a la vez “pueblo vinculado a sus leyes” –el cual puede estar sometido a un príncipe- y “república”; *virtù*, sobre todo, se proyecta en múltiples direcciones, formando con “Fortuna” una pareja discriminadora que posee más de un sentido: simultáneamente, bisagra en el razonamiento – pieza necesaria de la máquina del discurso- simple trampantojo y símbolo cuyo contenido se enriquece y se diferencia poco a poco (Lefort, 2010: 174).

La lectura de Lefort sobre Maquiavelo permite admirar la reflexividad del texto, la experiencia de la crítica y el arte de escribir que el italiano unifica al describir varios pensamientos a la vez, situaciones políticas complejas y una multiplicidad de rostros del príncipe. En su obra el saber y el hacer se reformulan en la constancia del ejercicio intelectual que se replantea en su sentido inicial.

Cuando Lefort lee el escrito de Maquiavelo enfatiza su entendimiento en la forma de plantear las cuestiones políticas por parte del autor del Príncipe. Para él, interpreta Lefort, bastó con someter al silencio aquellas consideraciones filosóficas, morales y religiosas en las cuales, los principales elementos conceptuales (origen y finalidad del Estado, la función del príncipe en la sociedad, etc.) de los tratados políticos tradicionales (clásicos y cristianos) habían encontrado su fundamentación última.

Sobre el espacio donde se inscribe el poder.

Al comenzar la lectura de *El príncipe*, Lefort circunscribe curiosamente su interés, más que en una descripción sobre la tipología de principados (hereditarios, nuevos, eclesiásticos) que la encontramos desagregada en los capítulos I, II, III, IX, XI de la obra maquiavélica, en una pregunta que atravesaría a todos éstos: *¿de qué maneras se obtienen, cómo se gobiernan y cómo son conservados?*

Esta pregunta, como lo dice Lefort:

Es una pregunta que no surge del interior de un discurso y de un mundo ordenados, donde quien plantea y quien se supone que debe tomarla a su cargo sólo tendrán que reconocer el lugar que les es asignado, sino que más bien sale al encuentro de conocimientos y operaciones destinadas a articularse, por sí mismos, unos con otros, en el nivel de la particularidad que les es propia, y a instalar al pensador y al agente en la función de un sujeto que se ha convertido en garante, para sí mismo de su propia actividad (2010:180).

Para Maquiavelo, según Lefort, lo importante es comprender cómo el poder se estructura en la sociedad, cómo él adquiere una figura determinada, sin importar cual sea ésta. La reflexión del autor italiano y la atención lefortiana que se presta a la misma, conjugan su preocupación sobre el espacio político que se define para la consolidación simbólica del príncipe como figura e imagen de la representación del poder de una sociedad. Espacio que, al instituirse sobre un vacío originario, no sólo abandona cualquier supuesto de trascendencia, sino que también deja abierta la

puerta para pensar en él la posibilidad de *la acción* de los sujetos (quienes quieren gobernar y quienes no quieren ser gobernados) que hacen efectiva su existencia⁸.

El análisis de los principados hereditarios y adquiridos, incluso los eclesiásticos, las figuras del príncipe antiguo y del príncipe nuevo, son utilizados como ejemplos para demostrar la institución simbólica del poder en la sociedad. Los capítulos II y posteriormente el VI y VII son los escenarios para generar nuestra discusión, la cual como antecedente conlleva el distanciamiento con la Tradición al no admitir, tal como lo interpreta Lefort, la preexistencia del Estado, a la acción política, como símbolo topológico del poder.

Empecemos por la figura del principado hereditario. La “naturalidad” en la que este modo de gobierno ha hecho cuerpo, y en la que ha basado su dogma “mantener en vigor los antiguos principios de gobierno”, se pone en entredicho por los planteamientos maquiavélicos, con el sólo hecho de plantear que discutirá “las formas en que estos principados se pueden gobernar y conservar” (Maquiavelo, 2008:38).

La herencia del “príncipe natural” puede existir por efecto de la costumbre, el tiempo que la ha sedimentado y el *habitus* que la reproduce. Este principio de antigüedad que se transfiere de una generación a otra, por más estable (el príncipe no tiene causas, ni necesidad de atacar a sus súbditos) y legítimamente reconocido que parezca ser (el heredero es más amado que el príncipe nuevo), como lo escribe Lefort, parafraseando a Maquiavelo, se sostiene por “la antigüedad y la larga continuación del poder hereditario que abolen, con el recuerdo de su origen, las razones para un cambio” (Lefort, 2010:183).

La antigüedad, la larga continuación, la costumbre, son supuestos elaborados, eternos y trascendentes porque así se han impuesto, así se los ha hecho, se los quiere ver y entender. Son principios con eficacia simbólica que generan una aceptación natural de la autoridad del príncipe heredero, pero también como lo dice Maquiavelo, en tanto que “generan una mutación, dejan siempre puesta la base para la edificación de otra”(Maquiavelo, 2008:38).

⁸El apareamiento de la *acción* devela el terreno indeterminado sobre el cual aparece la figura del príncipe. Contradice cualquier supuesta esencia que otro razonamiento moral o teológico quisiera otorgarle. Con la acción se muestra que el príncipe no es, se construye, en un campo de existencia compartida, marcado por la búsqueda infinita por mantener o tomar una posición de poder, un campo soluble, atravesado por la potencialidad de su acción y la de otros que comparten conflictivamente su existencia: el pueblo o los súbditos.

El principado hereditario, nos muestra Lefort en el momento maquiaveliano, es un reino que consolida su estabilidad bajo los signos de la antigüedad del poder gubernamental, la historia, el territorio y el conjunto de los súbditos, no porque en su práctica encuentre asidero de legitimación en designio alguno, finalidad natural o principio íntimo del cuerpo social, sino que como toda verdad, éste se debe a una construcción política - social que ha logrado perdurar en el tiempo hasta convertirse en “natural” o consustancial a la vida de quienes en él aparecen y a él se acostumbran.

La verdad es entonces, por tanto, que su poder se beneficia de una habituación a la opresión: la permanencia del dominante debilita la resistencia de los dominados, de tal suerte que su sumisión se obtiene con el menor esfuerzo (Lefort, 2010: 183).

Sin embargo, ¿qué pasa cuando aquellos que no quieren ser oprimidos, conjugan sus deseos de libertad con la aparición de un príncipe nuevo, permanente enemigo de la costumbre y la tradición? El orden hereditario es puesto en crisis y la costumbre se desnuda ante el límite de su precariedad que se origina en la amenaza de una existencia antagónica.

Así, de Maquiavelo, nuestro intérprete extrae la “evidencia” de que todo régimen “natural” se construye en la intensidad de un momento conflictual. Todo “reino de paz” necesita de la guerra (o su amenaza) para existir. Toda estabilidad, diría Lefort, debe ser pensada en función de la inestabilidad. Ahí aparece la deferencia: el príncipe nuevo.

En la obra de Maquiavelo, el príncipe nuevo (*el príncipe nuovó*) no es solamente un adversario más en disputa por un reinado específico que puede o no alcanzar su fin si sabe jugar estratégicamente en los límites de la política. Su novedad radica en el hecho de que él representa la finitud de la costumbre, la irrupción en la continuidad de la herencia y la transgresión de lo sensible. Es nuevo porque vuelve visible al vacío sobre el cual lo hereditario se levanta.

El príncipe nuevo es la figura representativa de una innovación marcada por la ausencia latente de todo aquello que existe por fuera de lo establecido y de la tradición o por aquello que siendo parte de un mismo reino, se esfumó en la memoria de la unidad y la armonía de las partes del principado. Pero sobre todo, el príncipe nuevo es quien disputa la localización simbólica del poder, su reproducción y el establecimiento de un distinto centro gravitacional para el mismo, centro sobre el cual gira la relación

entre quienes mandan y obedecen, en el que hay litigio por estar sobre el “amor” y el “desamor” de los súbditos hacia el príncipe.

Para la reflexión lefortiana, el príncipe nuevo despliega una acción que se desarrolla dentro de un espacio de correlación de fuerzas que es determinante y determinado por ella. Éste es un espacio donde la política se asimila a la guerra y dentro del cual él se impone y se adapta, incrementa o conserva potencia. Su acción simboliza el deseo de conquistar el poder, unificar un principado, contender por y para consolidar al pueblo, articular lo particular en lo universal.

En su avance, utilizando las palabras de Maquiavelo, “los hombres se deben acariciar o matar”; el *no heredero*, camina hacia la conquista superando una variedad de obstáculos para los cuales utiliza, la violencia pura para subyugar a las resistencias (aniquilar al príncipe antiguo y toda su dinastía) y el poder, para hacer reconocer su fuerza frente a sus pares y a sus adversarios.

...el príncipe no triunfa por el solo hecho de ser el más fuerte, pues tiene que mantenerse, durar, coexistir con aquellos a los que domina, imponer día tras día su autoridad, contener día tras día los desórdenes nacientes (Lefort, 2010:186).

La estampa del príncipe nuevo nos deja una lección sobre la sociedad que se confronta a la contingencia de su organización y a la exigencia de borrarla, esto es, se ocupa siempre de darse razón de lo que es: lo que es ha de ser como debe ser (Lefort, 1986: 26).

Hasta aquí, ya sea en el caso de la acción del príncipe heredero o del nuevo, no cabe duda que el poder se instituye de una manera simbólica como representación de lo social, pero para que podamos tener una comprensión más global de la propuesta maquiaveliana es necesario que tratemos dos interrogantes sumamente importantes:

A) ¿Qué entiende Lefort como poder?

Para Lefort, el poder no puede estar contenido en un conjunto de instituciones, él es el que da forma y sentido a estas instituciones. El poder no es un objeto que ha de ser adquirido, sino una relación de dominio donde se alcanza una determinada posición

gracias a la cual el resto de personas hacen lo que alguien manda⁹. Con su concepto Lefort se acerca al argumento planteado por Hannah Arendt¹⁰ para entender el poder.

Según ella, el poder corresponde a la capacidad humana no simplemente para actuar, sino para actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo; pertenece a un grupo y sigue existiendo mientras el grupo se mantenga unido. Al contrario, la fuerza, que utilizamos en el habla cotidiana como sinónimo de violencia, sirve como medio de coacción, tiene un carácter instrumental y se circunscribe a un ámbito de la naturaleza que indica la energía liberada por movimientos físicos o sociales.

Así, como Arendt, Lefort se aparta de la tradición del pensamiento de la época moderna¹¹ que confunde poder y violencia bajo un mismo término y lo sintetizan en el Estado¹². Ambos se distinguen con claridad de la creencia de la existencia de una dominación política del *hombre sobre el hombre* que legitima su acción en el puro ejercicio de la fuerza.

Los dos nos proveen de una interpretación para *lo político* que - ya sea desde la perspectiva arendtiana y la ubicación que ella da a estos conceptos de acuerdo a la realidad que corresponden o la reflexión de Lefort en cuanto el poder como una acción simbólica de transformación – recupera al poder en una dimensión de existencia compartida entre los hombres, sin una localización exacta, lo miran como una potencia irrigada entre los seres, en la reciprocidad de sus acciones.

B) ¿Qué implica el cambio de un régimen a otro?.

La distinción entre un príncipe heredero y uno conquistador, el tránsito de lo antiguo a lo nuevo, de lo natural a lo no – natural opera, no como un acuerdo de ambas partes y

⁹ Así la política es una forma de alcanzar la capacidad de emitir un juicio político como diría Arendt, es decir, un juicio desde un punto de vista ampliado, una posición en un conjunto de relaciones conflictuales, ella surge en el estar entre los hombres.

¹⁰ Arendt, Hannah. Sobre la violencia, Alianza editorial. España, 2010, p.60,61.

¹¹ Dice Arendt (2008:77), cuando hablamos del final de una tradición no pretendemos negar; como es obvio, que mucha gente, incluso tal vez la mayoría (aunque esto lo dudo), todavía viva según criterios tradicionales. Lo que importa es que desde el siglo XIX la tradición ha permanecido en un silencio impenetrable cada vez que le han salido al paso cuestiones específicamente modernas, y que la vida política, allí donde se ha modernizado y ha sufrido los cambios de la industrialización y la igualdad universal, ha invalidado sus criterios constantemente.

¹² Recordemos la definición expuesta en el Manifiesto comunista de Marx sobre el Estado como “El comité de negocios de la burguesía”, como instrumento de opresión de la clase dominante. O la idea weberiana que hace del Estado “el dominio de los hombres sobre los hombres” basado en los medios de violencia legítima.

menos aún como una acción racional productora de consensos. Su tránsito es y sólo puede ser resultado de un instante político, de una acción confrontativa, convulsionada y destructiva que disputa la obediencia de los súbditos, el amor del pueblo.

Aquí no hay *reconocimientos deliberativos*, hay actos de exclusión cruentos, enfrentamientos de fuerzas que aspiran llegar a un punto de equilibrio. Por eso, el paso de un régimen a otro no se establece por la firma de un contrato, éste se hace en un momento de fundación sin principio establecido ni devenir histórico, donde el uno se sobre impone al otro, y el vencedor incorpora al vencido, lo adhesiona a su “espíritu” y lo silencia¹³.

Pasar de lo natural a lo *no - natural* pone de manifiesto al arte de gobierno no como un recetario de consejos, sino como una práctica política destinada a la expansión y acumulación de fuerzas y a la vez a la posesión de las mismas. Aquí se disputan las afinidades, lealtades, el respeto y la identidad con, hacia y desde los súbditos, la inscripción que se ejecute en sus corazones, el principio de autoridad; así como también las distancias que se marcan con el *amigo o el enemigo* en pos de someterlo y desbaratar cualquier iniciativa que tenga por motivación reconquistar lo perdido.

En conclusión, preocuparse por la manera de cómo obtener y conservar un principado marca la separación de Maquiavelo con el pensamiento de la Tradición política y su necesidad de encontrar en el Estado o más allá de él, un principio legítimo para la jerarquización de sus partes, instituyente de su Ser.

La *no existencia* de una justificación filosófica, moral o religiosa que de cuenta del origen del Estado (o principado), rescatada por Lefort en la obra de Maquiavelo, nos coloca en una nueva posición para interpretar la institución del poder político en una sociedad. Estamos claros, un principado (bajo cualquier denominación que éste tenga) es una entidad incompleta, contingente, no metafísica, su estructuración depende de los actos de institución (que son actos de fundación) que lo circundan y lo moldean. Un principado se hace en la conflictividad que se desata por la localización simbólica del poder.

¹³La *arcaicidad de lo moderno*, es el concepto utilizado por Roberto Esposito para mostrar como El Estado Moderno, no sólo no elimina el miedo a partir del cual originariamente se genera, sino que se funda precisamente en él, haciéndolo motor y garantía de su propio funcionamiento. Esto significa, dice el autor, que una época –la modernidad- que se define así misma sobre la base de la ruptura con el origen, lleva por eso dentro de sí una impronta indeleble de conflicto y violencia. El origen tiene una permanencia en el tiempo de su retirada. Ver en Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2007. Pág. 61.

En las lecturas sobre lo político de Lefort, el análisis del príncipe hereditario y el príncipe nuevo, no busca construir una definición de los mismos, al contrario dejan clara la lógica de la interpretación sobre el sentido de la acción de los sujetos que comparten su existencia en un mundo de significaciones comunes, al respecto, nuestra reflexión no separa al sujeto (príncipe) del objeto (principado) como dos entidades mónadas entre las cuales la distancia es acrecentada por un aparente conocimiento particular y sustancial.

Príncipe y principado se corresponden y empatan en el mismo momento político. El príncipe heredero como figura representante del principado hereditario tributa de los beneficios de la costumbre, pero su acción (aunque al parecer no tenga mucha importancia) procura la reproducción de una economía política del poder de la tradición y todo lo que ella implica. El príncipe nuevo es quien deshace el régimen de dominación de la herencia, pelea por arrebatar al pueblo de su "condición primera" e implanta nuevas instituciones, un nuevo principado que le da sostenibilidad y fuerza a su poder conforme se asiente en el tiempo.

Un principado nuevo y un hereditario se originan en un denominador común: los dos se levantan de un vacío fundacional, precisan ocultar su incompletud y buscan construir una arquitectura simbólica para el poder que los represente. El poder político en ellos, no remite a un afuera (la divinidad, los imperativos categóricos), ni a un adentro positivo; los dos se fundan y se mantienen por la acción de quienes en ellos aparecen, pero sobre todo de quienes en ellos agonizan en la manifestación conflictiva de sus deseos para gobernar y para no ser gobernados.

La *virtù* y la fundación del Estado.

En el capítulo VI de la obra en cuestión, Lefort demostrará que la alusión maquiaveliana a la virtud (en su traducción castellana) como sinónimo de la *excelencia de los hombres* (*eccelestissimi*), es una homología que resultaría simplificadora para entender el problema de la virtud política de un príncipe. Creemos que para Lefort, lo que Maquiavelo intenta demostrar son dos cosas:

- a) la *virtù* no puede ser reducida a una simple forma de conocimiento individual necesario para toma del poder y la evasión de la Fortuna,
- b) no es un hecho propio de la moral y la conducta que ésta demanda.

La *virtù* del príncipe se corresponde a la fundación del Estado, la empresa *más notable, más peligrosa y más gloriosa* (Lefort, 2010:199) que se ofrece para Maquiavelo, en palabras de Lefort. La *virtù aparece y se comprende* en la relación que se instituye entre el príncipe y los súbditos, en el encuentro de su acción, por lo tanto fuera de la supuesta posesión lucrativa y solipsista de un individuo. Ella se muestra en el interior de la coexistencia social que la regula y la sitúa en el lugar donde el poder se instala se disputa y se glorifica.

La *virtù* del príncipe, en Maquiavelo, no corresponde a una exaltación del sujeto de conocimiento (como posición precursora del sujeto cartesiano), con ella no se intenta sustraer metafísicamente al gobernante hacia una posición epistemológica ajena y superior del lugar marcado por la pluralidad del conjunto de los seres y sus deseos en el que su vida adquiere sentido. La *virtù* nace en la colectividad y no tiene contenido alguno, más allá del que su propio accionar y de la interpretación que se le otorgue.

El príncipe aparece entonces como un actor cuya conducta es determinada por las exigencias de la situación y cuya potencia propia, en consecuencia es indisociable de la inteligencia que adquiere de la relación de potencias: es, o no, capaz de reconocer este orden, y si lo consigue, lo hace a condición de dominar la confusión de los acontecimientos, de resistir a la tentación de utilizar unos medios que, por ser eficaces inmediatamente, están destinados a volverse contra él (por ejemplo aliarse con una potencia extranjera que no dejará de convertirse en enemiga una vez que se haya asentado en el país en que él opera), es decir, a fin de cuentas, de librarse de la contingencia de los hechos presentes y de los móviles mismo que le hacen actuar (Lefort, 2010:188).

Lefort resalta en la obra de Maquiavelo que la *virtù* de un príncipe no posee estatus epistemológico, ni religioso alguno. Al mismo tiempo que los fundamentos de la filosofía política tradicional fueron ignorados por el italiano, cuando escribimos sobre el espacio donde se inscribe el poder, se diluye cualquier imagen de un príncipe legítimo “que gobierna para el bien de sus súbditos conforme a un plan divino o natural” (Lefort, 2010:187) justificando su conducta en un principio de valor universal.

Como veremos en las historia de Agatocles y Borgia, Maquiavelo no se interesará por los méritos la conducta del gobernante. Más allá del bien y del mal, en la lectura lefortiana descubrimos un autor dispuesto a mostrar el sentido que la acción humana adquiere cuando de conquistar y consolidar el poder político se trata. Su reflexión nos

invita a atravesar los límites de lo sensible y lo visible, colocándonos en el terreno de la construcción de las representaciones simbólicas que todo ser social elabora de sí mismo y de su mundo.

Los personajes de Borgia y Agatocles son retomados por la interpretación lefortiana, para visibilizar lo oculto del por qué ellos constituyen para Maquiavelo un ejemplar de “hombres de excelencia”. A pesar de sus diferencias - el primero que aparece como un político *prudente y virtuoso* y el segundo caracterizado por la crueldad e inhumanidad- ambos, hacen legible un entendimiento distinto sobre la *virtù* en el que se resalta, no una estimación personal a sus hazañas, sino la agencialidad al imprimir su voluntad en el curso de las cosas.

Al librarse de sus condiciones primeras, es decir, de la dependencia que los ata a las armas y a las fuerzas ajenas para, por sus propios medios alcanzar el principado, aprendemos de Maquiavelo que “el invertir el equilibrio de fuerzas” y “el depender de sí mismo” no fueron producto de una estrategia política individualista sino que dependieron de la fusión creada en cada caso entre el príncipe y su pueblo, fusión que fue posible en la combinación de lo que líneas más arriba describimos ya como potencia y violencia.

En efecto, el mérito de Borgia consiste en haber sabido forjarse los instrumentos de una potencia que debía hacer de él en poco tiempo el príncipe más temible de Italia. Mientras que al comienzo debía su reputación a tropas mercenarias o extranjeras –aquellas de que le había provisto el papa, su padre o a las del rey de Francia-, no cesó hasta que hubo formado un ejército que le rindiese entera obediencia. Juzgada en sí misma, esta acción debería parecerle a todo el mundo digna de alabanza. Pero el arte del autor consiste en presentarla de tal manera que sea indisoluble de la política de la violencia, de crueldad y de astucia cuya competencia es la de asegurar la autoridad del príncipe (Lefort, 2010: 202).

El siciliano Agatocles llegó a ser rey de Siracusa no sólo a partir de una condición privada, sino incluso ínfima y despreciable. Hijo de un ollero, llevó durante su vida una conducta criminal; sin embargo, combinó sus maldades con tanta virtud de ánimo y de cuerpo que, dedicado a la carrera de las armas, alcanzó el puesto de pretor de Siracusa pasando por todos los grados. Consolidado en este puesto y habiendo decidido convertirse en príncipe y conservar por la violencia y sin obligaciones hacia los demás aquello que de común acuerdo le había sido concebido – tras ponerse en connivencia con el cartaginés Amílcar, que por aquel tiempo se encontraba con sus ejércitos en Sicilia-, convocó una mañana al pueblo y al senado de Siracusa, como si tuvieran

que deliberar asuntos concernientes a la república, y a la señal convenida hizo que sus soldados mataran a todos los senadores y a los más ricos de la población. Muertos éstos ocupó y conservó el principado de aquella ciudad sin ningún tipo de oposición interna (Maquiavelo, 2008:67).

La *virtù* se deja ver en los personajes descritos por Maquiavelo, en la narrativa que acompaña toda consecución de poder, en la capacidad para edificar una arquitectura política para su autoridad que instituya una relación política de *consentimiento* y *obediencia*, en la interrelación entre potencia y violencia. La *virtù* aparece en movimiento, no es un medio para alcanzar un fin, está en el proceso de fundación del Estado entre el acto de violencia y la búsqueda práctica del consentimiento popular, de la coacción de la confianza, por eso es distinta de la noción de virtud de Aristóteles¹⁴, para el cual ésta es entendida como un atributo particular en potencia, propio del magistrado y “no idéntica de la que tienen a quienes gobierna”.

Un príncipe virtuoso se hace en la utilización de la fuerza y la obtención del reconocimiento mayoritario, éste no es el Rey Filósofo platónico que alcanza la luz en el exterior de la caverna. Su autoridad, para utilizar un concepto de Merleau-Ponty ésta dentro de una *lógica de la contingencia*, en donde se asegura el respeto y al mismo tiempo un status diferente al de sus pares, se gana o no el cariño y la amistad de sus súbditos, como varias veces lo dice Maquiavelo, sobre todo, se evita su *no-odio* como producto de la inestabilidad del propio pueblo:

... la naturaleza de los pueblos es inconsistente: resulta fácil convencerlos de una cosas, pero es difícil mantenerlos convencidos. Por eso conviene estar preparado, de manera que cuando dejen de creer se les pueda hacer creer por la fuerza. Moisés, Ciro, Teso y Rómulo no hubieran podido hacer observar a sus pueblos durante mucho tiempo sus instituciones de haber estado desarmados (Maquiavelo, 2008:57).

Lefort señala que el que Agatocles privilegie la fuerza en su conquista, no significa para Maquiavelo, que él sea inferior a Borgia en el campo de la acción política. El *gran capitán* Agatocles, comparte con el *gran político* Borgia la condición de establecer una relación con los súbditos que se beneficia, de una manera u otra, por la agencialidad de sus gobernantes. Sus imágenes son compatibles.

¹⁴Aristóteles. La política. Talleres de gráficas modernas. Bogotá – Colombia. 1999.

Escribe Maquiavelo¹⁵ sobre el tirano de Siracusa: “*liberó a Siracusa del asedio*”, “*llego al principado por los favores de nadie sino a través de los grados militares, ganados además con mil molestias y peligros*”, “*y alcanzado su objetivo, se mantuvo gracias a sus muchas decisiones animosas y arriesgadas*”, dejándonos notar que, si bien todos los demás elementos que marcan la vida del capitán pueden desprestigiarlo (incluso su condición económica) ante un lector poco suspicaz y reactivo a la violencia, su actuación no se limita a la instrumentalización de la fuerza ya que ésta pronto debe diluirse con el asentamiento de la potencia¹⁶, el enraizamiento del príncipe en el Estado y por lo tanto el engrandecimiento de sus dominios¹⁷ y su gloria.

Para nuestro autor, los adjetivos con los que Maquiavelo califica la biografía política de Agatocles (bestial, crueldad, inhumanidad), no son suficientes para hacer incongruentes las preguntas que podamos formular sobre la posesión o no de la virtud del tirano. Mentira, irreligión, dice Lefort, no son confundidas en la obra maquiavélica con la virtud, pero eso no quiere decir que en el desenvolverse de la acción del príncipe éstas no se encuentren presentes y aporten a su magnificencia.

Con el rey de Siracusa –como lo es con Borgia-, El príncipe rescata el *valor y el sentido* de la acción política (mucho más importantes que los fines de la misma), en la cual leemos que la perversidad y los deseos hacen parte así como también la interpretación que de ésta que realizan sus pares. En su escrito, en el capítulo XVIII, Maquiavelo refiere a la frase según la cual “es necesario que el príncipe sepa actuar como bestia y como hombre” rompiendo así con los supuestos del Humanismo clásico y liberando la idea que se tenía sobre el género humano.

Maquiavelo presenta, según Lefort, una concepción distinta del ser humano en su dimensión ontológica: hombre y bestia son dos partes del ser político, entre las dos se fabrica su imagen (el príncipe sólo existe para los demás, su ser está en el exterior), imagen del príncipe donde está la constitución misma de lo político.

¹⁵ Maquiavelo Nicolás. El Príncipe. Alianza editorial Madrid, 2008 p.67 y 68.

¹⁶ Lefort utiliza en el texto dos frases significativas para referirse al respecto de esta temática:

- Dice sobre Maquiavelo, que en el punto en que se interrumpe su análisis político, comienza la discusión sobre la potencia militar del príncipe.
- Y en otra parte señala: un principado necesita de una política fundada en las armas y un sistema militar fundado en la política.

¹⁷ A la lucha directa en vistas a la dominación le sucede una lucha indirecta que implica el reconocimiento de sí por el otro; al poder de la muerte del que se deduce la acción, le sucede el de la vida que exige consentir el intercambio (Lefort, 2010:209).

Lo político tiene esta ambigüedad fundamental: el príncipe encarna la imagen imaginaria que le asigna su función social mientras, a su vez ésta lo domina; su deseo de poder y de gloria ha metaforizado los deseos de los súbditos. Así vemos que las condiciones mismas que le aseguran un acceso a lo real también lo enmascaran de esa realidad. Hay un punto ciego en la tarea del príncipe. El punto ciego es el punto de intersección entre su propio deseo y los deseos de los súbditos (Flynn, B., 2008:68).

Sabiendo utilizar e imitar a la zorra o al león dependiendo “los vientos y las variaciones de la fortuna”, el príncipe precisa moverse en un mundo de múltiples relaciones y significados en el que puede adoptar, para sus súbditos, los rostros de la *fidelidad, humanidad, integralidad, religiosidad*, sin fingirlos y a pesar de no habituarlos o creer en aquellos. La imagen que el príncipe proyecta constituye un elemento central en la lectura de Lefort, ésta representa un símbolo de identificación y unificación del gobernante para con su principado. En ella se condensan el conjunto de aspiraciones y pulsiones.

Bestia y hombre se conjugan en la imagen del príncipe y se muestran en la astucia de éste para gobernarse y gobernar a sus súbditos. Con esto no queremos decir que la cuestión tratada bajo el libro maquiaveliano, contenga problemática psicológica alguna que resalte la imposibilidad del “sí mismo y su conciencia”, tampoco nos refiere a una adelantada exaltación del cálculo racional en búsqueda de la maximización de los beneficios individuales, menos aún se hablará en forma alguna de cinismos y pragmatismos.

Lo que con el intérprete se materializa es que el aparecer del príncipe bajo la máscara del león o del zorro, dependerá siempre de su condición “*cummunus*” como origen y fuente de su potencia política, el vínculo entre el ser y parecer del príncipe se somete al decir de los gobernados y por ende a la configuración, como lo diría Leo Strauss, de la eficacia simbólica del poder por parte del príncipe.

Lefort nos plantea, en el texto maquiaveliano, una comprensión del mundo político desde adentro a través de una *filosofía reflexiva* que no distingue entre lo que se percibe y lo percibido del príncipe. Siguiendo a Merleau – Ponty (2010:41) intenta una y otra vez explicar que el emprendimiento de reconquistar explícitamente todo lo que somos y hacemos implícitamente, significa que lo que somos en definitiva como naturales, lo somos primero activamente como naturantes, que el mundo sólo es nuestro lugar natal porque primero somos como espíritus de la cuna del mundo.

La presencia del príncipe es tributaria de un mundo que comparte su energía; el manejarse a veces con brutalidad otrora con sapiencia, no es cuestión de la simple mistificación como recurso político, es efecto de la fabricación de un imaginario y de la puesta en escena de un espectáculo de asistencia compartida, donde él existirá mientras mantenga estupefactos a sus súbditos. Sus cualidades deben mostrarlo frente “a los ojos de los soldados y de los pueblos tan admirable que estos últimos permanecían de alguna manera atónitos y estupefactos, y los otros reverentes y satisfechos” (Maquiavelo, 2008:113). Él debe ser y parecer un hombre entre los hombres, debe ser percibido más que un simple mortal: su simple nombre “se confunde, a sus ojos, con la grandeza del Estado” (Lefort, 2010:424 en Flynn, 2008:62). Él debe ponerse por encima de cualquier conflicto social.

La astucia del gobernante es avizorada en un juego de espejos donde sus ojos reflejan en los ojos de los otros y de éstos en viceversa. Como escribe Lefort, la astucia encuentra su justificación en un orden beneficioso para todos que sorteé, maquiavélicamente hablando la volubilidad de los hombres y su deseo de pasar de una posición a otra. Con ella y en ella se realiza el libido de la sociedad en armonía con la política principesca que se impone sobre ella, dando paso a una metamorfosis de la sociedad civil en sociedad política.

El examen lefortiano sobre la *virtù* del príncipe en Maquiavelo y su correspondencia con la “gloriosa fundación” nos demanda sobrepasar el marco de referencia propuesto tanto por la filosofía política clásica y su idea del Bien Común, cuanto la dualidad valorativa de lo bueno y lo malo para entender el sentido de la acción del sujeto. Maquiavelo es un intérprete del sentido de la acción del príncipe que, con y entre los hombres, al levantar su poder por encima de la Sociedad, la subordina y adquiere un reconocimiento de sí, de su imagen, de su autoridad¹⁸.

La enseñanza de Maquiavelo es que el príncipe, en su condición humana, no es un hombre caracterizado simplemente por la astucia de la razón o por la pulsión desbordada en la incasable búsqueda de la satisfacción de su apetito de poder y vanagloria. El príncipe es un sujeto político inscrito en una trama de relaciones vivenciadas en la experiencia de su existencia, en la pluralidad circundante donde,

¹⁸El inicio de un principado instaura la separación simbólica entre Estado y sociedad, aquella máxima que, al mismo tiempo de ser pregonada por el liberalismo como una de sus tesis más representativas, es incapaz de ser reconocida más allá de una figura óptica que guarda un correlato ontológico fundante.

como dice Lefort (2010:259), no puede unirse a los otros más que a través del espacio que éstos le reservan como suyo propio.

La *virtù* como imagen de la acción política siempre encuentra sus límites en el universo compartido de significados y símbolos de una colectividad. Convencido como lo estuvo Merleau- Ponty de que “el ser es aquello que exige de nosotros creación para que tengamos experiencia de él” (Merleau-Ponty citado en Lefort, 2010:11). Lefort postula la idea de que la encarnación de un príncipe virtuoso es dependiente de la coexistencia de los otros, su fuerza radica en la interpretación que de su *virtù* se haga. Un príncipe, tirano o no, no puede escapar del sentir de sus conciudadanos y de los códigos que se establecen para ser conllevados, no puede haber poder de fabricación o de interpretación fuera de la sociedad (Flynn, 2008:66).

Lefort presenta en el análisis de la *virtù* un Maquiavelo discrepante con las falsas dicotomías de lo real y lo sustancioso, lo racional y lo pasional, la esencia y la existencia, él nos deja ver que no hay otra cosa en la historia que lo que *aparece*, es decir, las acciones de los hombres y los acontecimientos entorno a los cuales éstas se anudan (Lefort, 2010: 190).

La división social, el conflicto de clases y el pueblo.

Si hay algo que realmente ha cautivado la atención de Lefort, en su lectura sobre Maquiavelo, es el problema de la división social: la existencia en todas las ciudades de dos tipos de humores: el querer gobernar y no ser gobernando.

El argumento lefortiano es el siguiente:

Es de una oposición constitutiva de lo político –e irreductible a primera vista- de lo que se hace preciso hablar, y no de una distinción de hecho. Pues lo que hace que los Grandes sean grandes y que el pueblo sea pueblo, no es que tengan por su fortuna, por sus costumbres o por su función un estatuto distinto asociado a intereses específicos y divergentes, sino que – Maquiavelo lo dice sin ambages- unos desean mandar y oprimir y otros no ser mandados ni oprimidos (2010:211,212).

En el encuentro de *dos apetitos insaciables* se funda una Ciudad, una República, los gobernantes se encuentran con los gobernados en el lugar donde la significación de

su antagonismo conflictivo se activa debido a la mutua referencia y *experiencia*¹⁹ que sus acciones disponen.

Con la división social, aquello que se creía un espacio de reificación sobre situaciones zanjadas: la comunidad, es puesta a discusión. Ella carece, en la obra de Maquiavelo, de una base material o trascendental que *a priori* pueda obsequiarle un estatuto para sus realización definitiva, “el centro del corazón de los cuerpos parlantes”, para utilizar las palabras de Rancière²⁰, se devela en una torsión primera, distorsión o condición constitutiva y litigante que origina el *demós* y su ruptura de la normalidad de la existencia y la calidad de quienes están presentes ahí²¹.

Creemos que para Lefort, la división social, es importante por dos cosas: **a)** Recalca el desgarramiento interior al que se someten los “territorios del príncipe”, enseñando que los puntos de apoyo en los que se sostiene su reino son productos de antagonismos irreductibles que habitan su Ser y que por lo tanto, cualquier deseo de su unidad no es más que un plegue efímero que intenta ocultar los actos de institución subyacentes a todo Estado y; **b)** Un príncipe se hace dentro de un espacio en común donde sabe que despliega su acción sobre un terreno movedizo que lo obliga, para alcanzar la gloria, a consolidar su poder junto a una de las partes en conflicto (el pueblo) y por encima de esta fragmentación originaria y permanente que lo antecede.

¹⁹La *experiencia* para Bataille es la que empuja a la vida hacia fuera, hacia la caída, el accidente, ésta es la que lleva al sujeto fuera de sí, por eso sólo se la experimenta en la falta, en la ausencia. Con ella sabemos que no existe un sujeto de experiencia, porque esta última termina con él, con la subjetividad finita. Es a través de la *experiencia* la forma de cuestionar al sujeto, de dividirlo, desanclarlo, transformarlo, disolverlo. Ésta mantiene la apertura que ya somos, no oculta sino exhibe la herida en y de nuestra existencia. Ver en Bataille, George. *La experiencia interior*. Taurus, 1972.

²⁰ Rancière Jacques. *El desacuerdo. Política y Filosofía*. Nueva Visión. Argentina. 1996.

²¹ Esto es presentado por Rancière como la razón del desacuerdo entre Filosofía y Política o, como él lo denomina el origen de la política. La razón del desacuerdo se presenta como el momento de tratar de fundamentar la política por parte de la filosofía. El momento de plantear el problema de la comunidad, de cómo los individuos construyen un colectivo como espacio de pertenencia compartida. Hay un desacuerdo en el entender sobre la idea de igualdad que, desde la filosofía es un intento permanente por la fundamentación y desde la política ésta es el resultado de un acto de institución, de un momento fundacional, no determinado, y potencialmente radical.

El desacuerdo se encuentra en la idea de vacío, de carencia e indeterminación de la política, que la filosofía se desespera por llenar. La filosofía no comprende que la comunidad no puede ser entendida como un todo organizado en la armonía de sus partes, que *la polis* no tiene ninguna superioridad ejercida por un principio natural de constitución y, menos aún ésta tiene una cuenta perfecta de sus partes.

En la comunidad existen divisiones, antagonismos, daños causados por las ventajas que pretenden perpetuarse en la inmutabilidad de una génesis metafísica, daños y ventajas sobre los que se basa la acción política más que para darles un sentido, para detener la marcha de los mismos, para irrumpir en su normalidad, para ponerlos a prueba y someterlos a la revuelta de la irrupción y el litigio.

Hay desacuerdo en la cuenta de las partes, en la determinación de la distribución de lo común, en los equilibrios establecidos en el ejercicio del poder, en la formación de una comunidad de iguales. Para la política, la cuenta de las partes es falsa, doble y errónea, se somete a la distorsión y no a la proporción, a la libertad en lugar de la igualdad geométrica. Hay desacuerdo cuando se quiere hacer depender a la política de lo social, olvidando que ella (la política) está siempre antes de la comunidad, es la que le da forma.

De esta manera todo régimen político para Maquiavelo, se caracteriza por la inestabilidad que aqueja el orden que éste pretende alcanzar. En un camino contrario al de Aristóteles, para el cual, la esencia que poseen los Estados debe encontrar en su desarrollo la sincronía de las partes en la igual capacidad para mandar y ser mandado, el italiano propone un *no – fundamento* genético, abierto a la indeterminación del conflicto, del cual puede surgir de cualquier acontecimiento.

La división interna de la sociedad, para Lefort, permite visibilizar al conflicto político, al mismo tiempo como antagonismo de clases y como fuente de cohesión social. A pesar de lo paradójico que esto pueda sonar, la idea que subsiste a la tesis lefortiana es que sólo en el conflicto los individuos y los grupos pueden aparecer y pertenecer a un mundo en común. El conflicto es constitutivo de toda sociedad y de todo régimen político, las confrontaciones inconmensurables que en él se alimentan, como lo afirma Carl Schmitt: son una posibilidad siempre presente, son nuestra condición ontológica²².

La división civil de Maquiavelo retorna la *lucha de clases* a un primer plano, develando que la partición social no responde a una condición de hecho. En su formulación, los grupos humanos se manifiestan como clases que conjugan *deseos, apetitos, envidias, exigencias, clases* que se enfrentan a otras que habitúan estos mismos elementos, pero en sentido contradictorio. Éste no es un conflicto por un bien material, o por la distribución de la propiedad de los medios de producción, es un conflicto de deseos, donde las riquezas representan un plus en la estructura de dominación que intenta implementarse.

A diferencia del marxismo, en Lefort, el conflicto de clases que atraviesa al Ser social no puede ni es deseable que encuentre una solución final, como también (lo veremos en el capítulo III) precisa el Totalitarismo, su característica confrontacional debe permanecer como lo señaló Merleau-Ponty como una *hiperdialéctica*, es decir una dialéctica sin síntesis. Con esta reflexión Lefort no hace sino mostrar que una clase siempre existirá por la carencia que otra clase le increpa, una y otra clase constituyen objetos de deseo inmediato, para las cuales, la historia de los tres metales platónicos no son suficientes para estabilizar sus empeños de apropiación mutua.

²²Schmitt, Carl. *El concepto de lo político*. Alianza Editorial, S.A. 1998.

Aquello que los sociólogos hemos defendido como la Sociedad, soporta el escándalo del desnudo señalado por su conflictividad ontológica, por lo tanto su incompletud e inteligibilidad. Con la interpretación de Lefort aprendemos que lo social se somete a litigio, a la *disolución permanente de sus indicadores de certeza*.

Llegamos aquí al punto exacto donde cabría preguntarse: en un contexto atravesado y modelado por la conflictiva relación de sus partes ¿cómo triunfa el príncipe?. Triunfa cuando conquista al *pueblo*, cuando lo sustrae de la opresión que se encuentra sometido. El pueblo es aquel nombre que, parafraseando a Rancière, arrebatada a la comunidad, es una “forma de subjetivación de esa distorsión inmemorial y siempre actual por la cual el orden de lo social se simboliza” (Rancière, 2010:36).

...Maquiavelo hablaba de una manera muy general de las relaciones del príncipe con sus súbditos. En los capítulos III y IV hacía alusión a las divisiones que suscitan la creación del *ordini nuovi*, pero sin precisar su naturaleza. En el octavo no había hecho más que señalar –como de pasada- que Agatocles había condenado a muerte a los senadores y a los ciudadanos más ricos. Ahora se revela que el concepto de pueblo encubre una oposición. O, por decirlo de otra manera, que en el interior del pueblo, comunidad aparente a la que el Estado asigna su identidad, se descubre la masa de los “sin-poder”, “pueblo” en el sentido preciso que lo sustrae de la unidad ficticia que el lenguaje político le impone (Lefort, 2010:212).

Para Lefort, el pueblo es una categoría dicotómica: a) en la generalidad de su *oeuvre* lo distancia del anarquismo que anhela la existencia de una vaciedad absoluta de “la realidad” y; b) en la lectura sobre El Príncipe, su articulación aparece como indispensable para el mantenimiento de un principado y la (re)formulación de los imperativos políticos que hacen posible que éste se convierta en un régimen²³ de gobierno específico.

La gloria del príncipe está en la coincidencia de su deseo y del deseo del demos en la encarnación de un cuerpo y de un discurso que representen las aspiraciones de aquellos que no quieren ser dominados (“para conocer bien la naturaleza de los pueblos hay que ser príncipe y para conocer bien la de los príncipes hay que ser pueblo”).

La inversión del pueblo en la imagen del príncipe les da una unidad política a través de la cual su estado como objeto natural del deseo de la nobleza queda superado. La unidad de un poder separado sobre y por encima de la sociedad “reproduce la

²³ Lefort utiliza la palabra *régimen* como sinónimo de una forma de organización política.

división que era su tarea superar”; y como hemos visto ésta unidad del cuerpo político, tal como la unidad del cuerpo mismo, nunca se logra de manera efectiva o por completo (Flynn, 2008:67).

El vínculo entre gobernante y gobernados se forma cuando el primero se apropia de lo que para Bourdieu se denomina *la voz legítima de mando*²⁴, al poseer una autoridad simbólica suficientemente fuerte y reconocida para hablarse en nombre de un todo, activando primordialmente la lucha por la restitución de los innostrados.

En este juego confrontacional de adhesiones y posiciones en base a la propiedades articuladoras del discurso como espacio del poder, la utilización de la violencia encuentra su límite. El príncipe encarna la comunidad imaginaria y construye, por encima de los conflictos, una unidad de seguridad donde su pueblo con convicción obedece, sus vidas se emparentan en la *co- acción* de una “alma” que los identifica y los adhesiona a la mutua dependencia.

La enseñanza maquiavélica, transmitida por Lefort, es que un principado no nace de la ingenuidad que condena al engaño a las masas, ellas “se dejan engañar”, son copartícipes del artificio político del príncipe. Ningún espacio compartido y construido para la significación del poder proviene de un acuerdo efectuado en una *situación discursiva ideal*²⁵ o en un *estado de terror* en el que se confrontan todos contra todos. El enraizamiento del príncipe en el principado se debe al equilibrio provisorio, no irresoluble del conflicto originario de los dos *umori* opuestos.

Por ésta razón, la interpretación lefortiana permanece incrédula frente a la existencia de una circunstancia inicial que, a manera de hipótesis teórica - histórica, intenta reconstruir los orígenes del Estado sea como resultado de un contrato social²⁶ o, como sustitución del estado de naturaleza bajo la figura del dios mortal, el gran hombre o la gran máquina²⁷.

²⁴La *voz legítima de mando* debe ser entendida dentro del trabajo de Bourdieu (2005) y su concepción del lenguaje, como un instrumento de poder y acción más que de comunicación. El lenguaje no tiene un poder inherente así mismo, sino que está siempre respaldado por un tipo de autoridad y legitimidad otorgada por un grupo social.

²⁵ Habermas Jürgen. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2003.

²⁶El problema fundamental de Lefort, dice Flynn (2008: 49), con la teoría del contrato es que pulveriza y homogeniza la sociedad, y lleva así implícita la imagen de una sociedad desarticulada, una imagen que ninguna investigación antropológica sostiene.

²⁷Las tres son las figuras identificadas por Carl Schmitt en la teoría política de Hobbes para describir al Leviatán. “The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes. Meaning and failure of a political symbol”. Chicago University Press, 2008.

A diferencia de Hobbes, para quien el miedo que entraña la igual capacidad de los hombres para lastimarse constituye la génesis del Estado, la política y la justificación de su ejercicio, Lefort cree que éstos se reproducen en un entramado de relaciones de poder y conflicto entre gobernantes y gobernados, que se hacen y se reconocen entre sí en medio del intercambio y la oposición de representaciones simbólicas, sobre todo de aquellas que surgen del *demos* y su potencialidad política, porque de ellas, en mayor medida, depende la institución de la imagen del gobernante que supo como arrebatarse a “su” pueblo de las condiciones de dominación primeras.

Al vínculo forjado en la disociación y la sospecha individual sobre la que se sostiene el alma del Leviatán (la soberanía), al sacrificio a favor de la conservación de la propiedad vital de cada ser humano, al temor de la muerte en general que es ocasionado en el estado de naturaleza, se contraponen por Maquiavelo y Lefort, una alternativa para entender *lo político* como un momento conflictual donde el yo no corre ningún peligro de destrucción, sino aquel que sería el que lo obliga a volver sobre una reafirmación de “sí mismo” por fuera de los otros.

Lo *político* expresado en la literatura lefortiana, retomando a Heidegger - sin que Lefort lo diga o, de modo alguno lo encontremos citado en la obra que estamos analizando aquí-, nos coloca en las “fronteras de la existencia y en la impropiedad del sujeto, en la relación de éste con respecto al objeto”; en una relación/separación que ya para Merleau-Ponty fue siempre sospechosa y contradictoria fenomenológicamente hablando²⁸.

Los Discursos: Sobre la Primera Década de Tito Livio²⁹

Una vez que hemos recorrido los caminos de *El Príncipe*, en nuestra búsqueda por los elementos conceptuales presentes en la reflexión sobre *lo político* de Lefort, es necesario, para avanzar en la investigación, migrar a otro texto de Maquiavelo: *Los Discorsi*. En ellos, a diferencia del tratamiento sobre *El Príncipe*, no señalaremos mayores detalles y nos concentraremos en la explicación de los principales conceptos de la filosofía política de Lefort, ratificando el obrar del escritor: abandonamos la pasividad de la lectura positivista para insertarnos en la literalidad de las palabras,

²⁸ Nosotros vemos las cosas mismas, el mundo es eso que vemos: las fórmulas de este tipo expresan una fe que es común al hombre natural y al filósofo desde que abre los ojos, remiten a un fundamento profundo de opiniones mudas implicadas en nuestra vida. Pero esta fe tiene algo extraño: si uno busca articularla en tesis o enunciado, si uno se pregunta lo que es nosotros, lo que es ver y lo que es cosa o mudo, entra en un laberinto de dificultades y contradicciones (Merleau-Ponty, 2010: 17).

²⁹ Los Discorsi: Sopra la Prima Deca di Tito Livio.

entender su sentido, recuperar su olvido y escuchar lo que el florentino susurra a oídos del intérprete y aquello que él tiene que comentar para el autor.

¿Qué significa pasar de El príncipe a Los Discorsi?, ¿hay una relación entre ambos textos maquiavelianos?, se pregunta Lefort a manera de introducción a ésta obra. Evidentemente, pese a las negación infundada por la no textualidad de su aceptación, los elementos políticos más sobresalientes que constituyeron la reflexión del primer texto, atendidos ya en este trabajo, acompañan las ideas presentadas por el nuevo libro: *qué es el poder, la acción política, la división del Estado y la sociedad, la división de clases y la de los deseos de clase*; mas ahora, la forma de ser presentados se muestra como una vía para complementar *algo* no tratado por la empresa de pensamiento político maquiaveliano vivenciada e iniciada, al menos, catorce años antes de 1513.

Ese *algo* en palabras de Lefort, tiene que ver con *el origen*, el origen del campo de la política, como *espacio - mundo* de representación de aquello donde confluyen y se muestra, una vez más para utilizar la propuesta de Merleau-Ponty, el *entrecruzamiento* de lo conocido y no lo no conocido sobre el conjunto de variantes socio-históricas que permiten la articulación del mismo campo y que no por esto, abandonarían la importancia del Sujeto en la constitución de la política y la historia como fue dicho en El Príncipe.

En esta obra, Lefort resalta de Maquiavelo su invitación (la misma que fue hecha ya para sus contemporáneos especialmente a los jóvenes con quien compartió en los jardines Oricellari), a tratar de realizar una interpretación, no una identificación de la acción política de los Antiguos, interpretación que demanda una relectura de los textos del pasado en los que, como Maquiavelo mismo lo dijo hay “que gustar del placer que encierran”.

Para Lefort, es en el epítome que vamos a interpretar donde Maquiavelo se introduce en el interior del discurso dominante de la política, representado por el discurso de Tito Livio, para develar así la tesis antidemocrática frente a la que la Tradición sucumbe. En los Discursos, el italiano critica el servilismo teórico brindado a quienes se dicen ser los dueños de la Ciudad: las oligarquías, la tiranía.

Con los Discorsi, Maquiavelo hace visible el poder invisible de la retórica dominante y potencia la fuerza de un argumento democrático donde *el pueblo* es el protagonista

indiscutible. En el escrito se amplía el deseo maquiavélico por trasladar del pasado una significación oculta y ocultada de *lo político* preconizada por la lectura literal y no crítica que de ella se realiza en los textos “inmemoriales”, dice Lefort. En *Los Discorsi* se escucha el silencio guardado por *El príncipe*, cuando del comienzo del discurso político queremos hablar.

Maquiavelo toma de Roma, como referencia simbólica, su nombre, quiere ver lo que de ella fue borrado en el lenguaje y en los signos. La lección expresada es que la república romana no es un objeto que se basta así mismo y del cual debemos extraer propiedades y características con pretensión de universalidad, en Roma hay que escuchar lo que aquellos que en ella y por ella existieron y ahora tienen algo que contar.

Acostumbrado ya a perderse gustoso en la apariencia del orden lógico que posee la estructura de los textos maquiavélicos, Lefort nos propone emplazar a discusión el centro de atención florentina, materia del relato de Tito Livio: Roma. Para él, Roma, en el pensamiento de Maquiavelo, no es un modelo a seguir, es un *escenario* de confluencia de un sinfín de elementos que hacen posible el aparecer de *lo político, la institución del poder*.

Con Roma, historia y política se entrelazan en un mismo lugar, las categorías del tiempo y espacio se mostraran en su incompletud constitutiva. Las fronteras entre el pasado y el presente que cautivan a la historiografía³⁰ se diluyen en la interpretación que subvierte y reclama con ímpetu la indeterminación del Ser social.

La representación maquiaveliana de Roma es la de un *advenimiento*³¹ en el que el autor liga su pensamiento y teje sus juicios para comprender la significación de la experiencia política.

Roma no es solamente la doble materia de un relato y de una enseñanza. Así concebida, representa un Estado cuyas instituciones y empresas se dejan circunscribir en un espacio y

³⁰ Las distancias que nos separan del pasado son “verdad” por las representaciones que de ellas construimos y dejamos que se petrifiquen en el pensamiento, adquiriendo así una apariencia provocadora para cualquier explicación que fácil reivindica el dogma de la existencia de un proceso continuo y coherente de un sin fin de acontecimientos llamado historia.

³¹ El advenimiento a diferencia del acontecimiento, no es indisolublemente singular y, a diferencia de la esencia, no está sujeto a una repetición idéntica; a pesar de ser histórico, el advenimiento tiene una significación que rebosa su singularidad. Continúa presidiendo en un lugar y momentos determinados; abre posibilidades, incluso posibilidades de las cuales no se da cuenta él mismo (Flynn, 2008:80).

un tiempo ofrecidos a la investigación del historiador; se presenta a la tentativa de quien, con la intención de suscitar a la imitación, describe las situaciones en las que la Ciudad o los individuos se distinguieron. Roma es también, como se muestra al comienzo de la obra, la encarnación de un tipo socio – histórico cuyos rasgos se definen en oposición a los otros tipos. Considerada como tal, proporciona el término de una comparación de la ciertos Estados de la Antigüedad o ciertos Estados modernos, singularmente Florencia, representan los otros términos (Lefort, 2010:281).

Crítica a la representación política de Roma: el argumento democrático oculto y el pueblo.

Pensar Roma, no es elaborar una apología de la antigüedad, menos aún es renovar la garantía del pensamiento de los autores clásicos y cristianos, de la cual Maquiavelo no ha sido o no a querido ser beneficiario directo. Al reelaborar su interpretación, Maquiavelo, a través de Lefort, consigue clarificarnos un camino para reaprender la República, para hacer visible su Ser político en el conflicto que la desgarró, su facultad para ordenarlos y dominar su historia, su diferencia de la Tiranía.

Son justamente los diez primeros capítulos de Los Discorsi que hacen referencia a Roma y su majestuosidad, hablan de su Constitución política. Sin extraviarnos en los engañosos argumentos que confieren a ésta un status de sociedad política similar a Esparta en cuanto a la no posesión de un origen servil (como el de Florencia) y, al mérito de la inventiva de Licurgo en su ordenamiento legal perfecto (Constitución mixta), Lefort nos conduce por los escabrosos senderos de la obra maquiaveliana hacia el *no-saber* de la misma (lo no visto por los florentinos) hacia una interpretación donde lo que es elogiado no es su orden sino *el accidente*: la desunión entre la plebe y el Senado.

Con el accidente que la representa, se resalta para nosotros, una vez más la importancia del conflicto, del cual, también ya hicimos referencia en el acápite precedente, pero ahora, junto a nuestro autor y su intérprete, ampliaremos algunas de sus características. El conflicto es un conflicto de clases antagónicas en su existencia y en sus deseos; éste es un conflicto que al mismo tiempo que desgarró Roma por su interior la constituye, la caracteriza y hace posible su grandeza. En él y su potencial político las formas de la vida institucional y social de la República cobran vida.

La importancia que de él se desprende desde el pensamiento de Maquiavelo hacia las palabras de Lefort, lleva a nuestro expositor a simbolizar a Roma como un espacio potenciado por y potenciador de conflictos, irreductibles a las ambiciones normativas que los circundan y los esconden bajo la defensa del imperio de la ley. El conflicto político hace de Roma una comunidad sujeta al movimiento que éste genera, una sociedad histórica de la que se debe resaltar, a diferencia de Esparta, una armonía no mecanicista y legalista, basada en un “primer momento” que sobrepasa cualquier positivismo jurídico³², su origen fundacional.

Con esta idea, Maquiavelo confronta la teoría cíclica de las formas de gobierno propuesta por Aristóteles (democracia – aristocracia – oligarquía - tiranía), para él, el tránsito de un gobierno a otro no opera por el desarrollo natural de un atributo intrínsecamente otorgado, su lugar, es reemplazado por el juego de fuerzas que se enfrentan en un lugar y tiempo por ellas mismo elaborado.

Lo que Lefort, extrae del pensamiento de Maquiavelo es su decisión (muchas veces camuflada) para combatir los conceptos metafísicos que, incrustados en la Tradición del pensamiento político, toman formas seductoras para el trabajo del teórico de la política que las incorpora con naturalidad acrítica a sus causas, como la ley, el *nomos*, nociones tan familiares e irrefutables que por la misma razón aparentemente son fundamentales.

Aquella discusión propuesta por Polibio que hace de la Constitución la solución final al hecho de la conflictividad humana, la misma que de alguna manera es expuesta años después por Kant, al hacer que la voluntad individual dependa de una ley que al antecederla la que contenga, proteja a los hombres de su maldad y los permita vivir en comunidad, sucumbe frente a la presencia del conflicto como consustancial tanto a la fundación cuanto a la cotidianeidad de la gran Roma³³.

³²Recordemos que para Carl Schmitt (1998), en la búsqueda del concepto de lo político se comprende toda una crítica a los conocedores del *ius publicum Europaeum* por intentar infravalorar la distinción política básica que se forma como momento previo a todo Estado: la relación entre *amigo* y *enemigo*.

³³ La fundación de Roma profundiza el argumento político tratado en El Príncipe, cuando respondimos a la pregunta de qué modos se obtienen y cómo se mantienen los principados. Ésta es un momento de violencia primera que no termina ahí. Las acciones inmorales imputadas a la figura de Rómulo, no se convierten en determinantes de su función de gobierno, cuando como dice Lefort (2010:311), éste debía ser elogiado por haber querido instituir un gobierno libre en lugar de una tiranía, cuando Rómulo, hizo lo que un príncipe nuevo debe hacer: buscar el apoyo de su pueblo y junto a él construir la idea del bien en común. El momento fundacional enseña, como en El Príncipe, el valor de la acción política que lo acompaña, sobre todo cuando de generar una resimbolización del poder se trata.

La figura de Rómulo encuentra equivalentes en la figura del príncipe *nuovi*, en cuanto como fundador, para dar grandeza a su empresa, busca equipararse, con la venia del pueblo, a la majestuosidad del Estado, preservar lo que necesite, reformular el conjunto de las instituciones o implantar nuevas

Lo que fija la naturaleza de un régimen no son las intenciones del príncipe, ni la forma de sus instituciones. Lo que fija es la relación que el establece con el conjunto de sus súbditos o ciudadanos y, más profundamente, la relación que éstos establecen entre sí, según el grado de igualdad o de desigualdad alcanzado (Lefort, 2010:315).

El conflicto que ocasiona la división de las clases implica, en Maquiavelo, antagonizar con dos presupuestos reinantes en la interpretación tradicional que de Roma se acostumbra a elogiar. El primero de origen legal, según el cual la ley es el elemento ideal para la mediación de las relaciones humanas por tener una cualidad neutral, otorgada por la abstracción de la razón que la elabora. El segundo de procedencia de la moral (sobre todo cristiana) que hizo del imperio un espacio adaptable para el bien común, la paz y la conciliación eterna.

Para él, la *virtù* de la República no se simplifica en el respeto a sus leyes, ni en la legitimación de una máxima moral que la aventaja y sirve para equilibrar las desproporciones generadas por las buenas o malas conductas de sus ciudadanos. La *virtù* de Roma, como lo dice Maquiavelo “contra la opinione di molti”, emerge de “aquellos tumultos que muchos inconsideradamente condenan”, de la belicosidad “natural” del hombre que enfrenta los deseos de quienes quieren gobernar y quienes resisten a ser gobernados, deseos que siempre inscriben un campo de fuerzas sociales en el que se hunde toda ley.

Con una posición foránea, podríamos plantear apropiándonos de algunos supuestos de Rancière que, lo que Maquiavelo empezaba a cuestionar con Los Discorsi en el interior del pensamiento político tradicional era el orden de la *Politeia*, la presuposición de la inexistencia de un vacío en el que se erigió el espacio y el tiempo de la comunidad romana. Creer que Roma era ella por su ley, desaparecería lo que es consustancial al modo de ser de la misma ley: “la política presente en la exterioridad de su escritura” (Rancière, 2010:90).

instituciones, establecer alianzas, construir acuerdos, propiciar disensos, dar vida a la relación entre *amigos y enemigos*.

El problema de la fundación no es moral, de Rómulo aprendemos a perder la fe en los hombres que edificaron instituciones libres. Maquiavelo escribe de él que fue quien supo conquistar el favor del pueblo, haciendo que su intención cuente menos que su conducta, el asesinato no lo condenó a la tiranía, porque el régimen que instaló fue uno de hombres libres.

El italiano, dice Lefort, se convierte en un desollador de los argumentos reduccionistas del conflicto en defensa ciega o sustitutiva de ley y su supuesta capacidad de unificación humana con miras a un porvenir prometedor. La ley toma fuerza y figura en el espacio común de aparecer de los hombres libres, espacio donde la acción manifiesta en el convivir del Ser social incluye instantes de creación e imaginación constantes.

Aquí, una vez más, nos volvemos a encontrar, en paralelo, con el pensamiento de Hannah Arendt³⁴, para quien la *lex romana* a diferencia e incluso en oposición a lo que los griegos entendían por *nomos* significa propiamente “vínculo duradero” que une a los hombres no mediante una acción violenta o un dictado sino a través de un acuerdo y un convenio mutuos. Hacer la ley –dice ella- está ligado al hablar y replicar, es decir, a algo que, según los griegos y romanos, estaba en el centro de todo *lo político*.

En Roma, continúa la alemana:

...la ley de las doce tablas, por muy influida que puede estar en los detalles por los modelos griegos, ya no es obra de un hombre individual sino el tratado entre dos partidos en lucha, el patriciado y los plebeyos, lucha que requería el consentimiento de todo el pueblo, aquel *consensus omnium* al que la historia romana siempre atribuía en la redacción de las leyes un “rol incomparable” (1995:120).

Qué es lo que ocurre cuando una Ciudad niega su conflictividad, la división que la desgarrar en búsqueda de una interpretación “aséptica” de sí misma. Ella se corrompe³⁵.

La sociedad política, dice Maquiavelo, se parece al cuerpo, sometido a las excitaciones, que muchas veces necesita desfogar (*sfogare*). Cuando estos espacio son nulos, aparece la corrupción en la Ciudad, cuando se niega la verdad del deseo y de la agresión, se recusa el conflicto de clases, se prohíbe la reivindicación del pueblo y oculta la negación y la represión bajo un discurso sobre el orden y la paz (Lefort 2010: 303). La corrupción-continúa Lefort- no es un estado naturalmente degenerativo del cuerpo político cuyo contrario sería la integridad, esta no tiene nada de natural, se provoca por la negación de su momento constitutivo.

³⁴Arendt, Hannah ¿Qué es la política?. Paidós, Barcelona,1997. Pag.199-120

³⁵Además de esta Lefort señala dos forma de corrupción: a) por el abuso de los gobernantes que tienen hambre desmedida por las riquezas más que los humores y; b) cuando una religión pretende hacer de la herencia algo inmutable.

En una sociedad que niega su división, lo público no existe. Lo público se forma en la confluencia de los apetitos de gobernantes y gobernados, entre el sobre salto de los deseos de apropiación y no apropiación, éste se sobrepone a la carencia de fundamento social y se reproduce sobre todo por la libertad que acompaña al pueblo que se apropia de ella y es su guardián. Lo público es una construcción incesante de un mundo *en común*, en él se determina el manejo de la economía interna del poder, en él y por él la institucionalidad cobra vida.

¿Qué significan si no las instituciones en Roma?. Un resultado del vínculo político que se establece *entre los hombres*, no un producto de las manos del *homo faber* y menos una necesidad del *animal laborans*. Las instituciones en Roma tienen una significación *común, pública, no particular ni privada*³⁶.

Lefort cita tres ejemplos claros descritos en la obra de Maquiavelo:

- *La Acusación Pública*: que es una instancia que permite a todos los ciudadanos tener voz, descargar el odio de clase que les habita y el deseo de clase de no ser oprimidos, es la pieza maestra que se nutre de la división de los humores de la sociedad. Ella sustituye o transforma la violencia privada en “violencia” pública, tratando de disminuir la incidencia de las conspiraciones, las fracciones y los rumores tan propios de la decadencia política.
- *La institución de la Autoridad*: ella se levanta del antagonismo entre el pueblo y quienes quieren gobernar. Ella se consolida en el lugar del poder que éstos le otorgan, más aún cuando da fe del deseo de libertad del pueblo, permitiendo así la separación entre sociedad civil y Estado. La relación que sostiene la autoridad es de *protección y obediencia*, protección no reducida al ámbito de la seguridad, porque como lo explica Lefort, si ello aconteciera, la protección convertiría a quienes en ella solamente justifican su aparecer en presos de la voluntad de aquellos que aparentan intensificarla, quedando los primeros sometidos a la obediencia absoluta de los segundos, de la costumbre en detrimento de la democracia, es decir, de la acción política.

³⁶A diferencia de Hannah Arendt donde la esfera de luminosidad, lo público, no tiene mayor relación con la esfera de las necesidades, lo privado, en Lefort encontramos, sobre todo en la institución de la Acusación Pública; un mayor intercambio de deseos y sentidos entre las dos. En su pensamiento no existe una separación radical entre estos dos “mundos”.

- *La Dictadura*: que aparece con un hecho de concentración del poder en manos de una autoridad como medio que dispone una república para paliar sus diferencias naturales (2010: 324). La Dictadura está contemplada dentro del marco de la ley para ser utilizada en un momento excepcional, en una situación extraordinaria en la que se requiere de la decisión inmediata y soberana del actor político. Pero esta institución solamente surge por la “conciencia” de lo accidental que subyace (el accidente propio de su historia) a la república y el por el peligro que representa para la misma si, la conflictividad rebasaría un nivel de intensidad político que la lleve a la violencia.

Del conflicto de clases que atraviesa la República y sus instituciones, aprendemos de Maquiavelo como un elemento significativo en la obra de Lefort, la importancia de la libertad y la potencia manifiesta en ella, a través de la escenificación del pueblo.

La libertad en la propuesta de Maquiavelo, aparece, sin reducirse a ello, en el apetito de los oprimidos, es negatividad pura, rechazo a la opresión (Lefort, 2010:294). Ésta surge en el exceso del deseo sobre el apetito, en el origen de la Ciudad, en el desorden que la antecede como imprescindible para obtener su orden.

La libertad se corresponde con el pueblo, con el hecho democrático y la potencialidad que éste conlleva. El ser libre significa, más que el deseo por poseer y adquirir, hacer visible el deseo de no ser oprimido, de resistir, de aparecer y de existir en un mundo donde los instintos de quienes gobiernan por ser infinitos, son reprochables, sobre todo, cuando de suplantar *lo político* por un afán de aniquilación de su opuesto-carente se trata³⁷.

El tema de la libertad, inscrito en la lucha de clases, “la falta del otro”³⁸, para Lefort, constituye en el pensamiento de Maquiavelo también, una presencia innegable de la subjetividad manifiesta en *lo político* bajo la figura del deseo de la posesión o de la no posesión, el de la conservación y el de la liberación³⁹. Su designio, como lo explica Lefort (2010: 299) es el de referir al deseo las instancias del orden político que tradicionalmente son deducidas de la razón o de la naturaleza.

³⁷El deseo de quienes poseen es el más peligroso por el hecho de que el temor a perder excita las mismas violencias que el deseo de adquirir, y por el hecho, además de que las preocupaciones por adquirir empuja a querer obtener siempre más (Lefort, 2010: 296).

³⁸Lacan, Jacques. El Seminario. Libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, texto establecido por Jacques-Alain Miller, Buenos Aires, Paidós, 1990.

³⁹En proximidad con la teoría de Lacan, para Lefort, también la vida humana se estructura en base al deseo, cuestión que precisa que lo *real* siempre sea el producto de creación simbólica supraindividual, colectiva.

Por eso, la libertad no es una cuestión que fenece en la satisfacción que causa el beneficio de lo tangible o lo visible, ésta se fortalece en su opuesto en lo invisible y no por ello deja de causar la misma sensación que deja lo “material”, el cual no existe sin su condición “espiritual”.

Como lo explica Merleau-Ponty, cuando se refiere al problema de la intersubjetividad:

“En realidad, lo que hay que comprender, más allá de las “personas” son los existenciales según los cuales las comprendemos, y que son el sentido sedimentado de todas nuestras experiencias voluntarias e involuntarias; ese inconsciente que hay que buscar, no en el fondo de nosotros, detrás de nuestra “conciencia”, sino delante de nosotros, como articulaciones de nuestro campo. Es “inconsciente” porque no es *objeto*, pero es por lo cual los objetos son posibles, es la constelación en la que se lee nuestro porvenir. – Está entre ellos como el intervalo de los árboles entre los árboles, o como un común nivel. Es la *Urgemeinschaft* de nuestra vida intencional, el *Ineinander* de los otros en nosotros y de nosotros en ellos (2010:162).

La libertad es el deseo del pueblo en el que sostiene el Estado, éste hace de Roma una república, nos dice Maquiavelo. Para nuestro intérprete, la República fue grandiosa, por tener un potencial democrático producto del antagonismo de deseos que la mantuvo en movimiento y permitió fomentar una relación entre la ley, la libertad, la potencia en el *Ser y el tiempo* del cuerpo político. A diferencia de Esparta, glorificada por sus ochocientos años de estabilidad, conservación y paz, que pronto se derrumbó frente al primer accidente, el autor de los discursos erigió Roma como una imagen que se apropia del conflicto como fundamento último de la libertad que en ella permanece.

El pueblo, nos muestra Lefort, es quien se apropia de la libertad. Éste no es la fuerza que pone en peligro una república, su existencia es consecuencia de la debilidad de los gobernantes que no han sabido ganar su confianza. Su “comportamiento” depende del de los hombres que detentan la responsabilidad política, es directamente proporcional al de los dirigentes de la Ciudad. Ellos son quienes provocan y excitan su accionar, dependiendo de cuanto se aproxime para incrementar o perjudicar su ambición de libertad.

La pérdida de libertad convierte en terrible a un pueblo, el cual no tiene condición de multitud como lo interpreta Tito Livio y la tradición. El pueblo promueve la democracia, combate la tiranía y cualquier sedimentación que haga posible el reencuentro de la sociedad consigo misma, por eso, el pensamiento de Maquiavelo, dice Lefort, es un pensamiento de la política que está vinculado al deseo de la libertad del pueblo, en el sentido de que pone en juego con éste, la cuestión de la Ciudad.

El pueblo no es ilustrado, pero es para Maquiavelo, “la voz de Dios”, tiene el poder de adivinar la debilidad del poder, la convicción con el mundo de los sensibles. Ellos, al mismo tiempo, sienten el vacío político cuando no hay nadie que puede inspirarle confianza, y la pista nueva en que se aventuró un hombre de virtud (Lefort, 2010: 339).

Con la escenificación del pueblo como actor político, Maquiavelo encesta un duro golpe al discurso conservador de la tradición. El “efecto de verdad”, la *verità effettual*⁴⁰ que él interpreta, es lo que le lleva a separarse tácitamente de las apariencias elaboradas por el testimonio de una Roma que se ha levantado sobre la deslegitimación de todo conflicto, tal como lo necesita el régimen totalitario y su ideal de ser Uno, un solo cuerpo.

La presencia del pueblo en la política pone en jaque a la Roma que aparece en la historia de los vencedores, a las garantías de autenticidad del pasado, al rechazo que se ha hecho sobre la voluntad de saber y hacer. Con esta interpretación Maquiavelo rompe con el encantamiento florentino elaborado sobre el tiempo, según el cual la República era un objeto de contemplación estética a fin al deleite y al placer de quienes así la leyeron y creyeron encontrar en ella un modelo del supuesto y anhelado orden armónico de las partes.

La benevolencia de la República romana queda así descubierta del ropaje elegido por quienes la veían únicamente como un ejemplo de bondad o bajo la imperiosa necesidad de parecer buenos. Por eso un tirano originario puede hacer un buen gobierno también siempre y cuando éste se encuentre del lado de quienes quieren ser libres.

⁴⁰Lefort, Claude. “Maquiavelo y la *verità effettual*”. En el arte de escribir y lo político. Herder editorial S.L., Barcelona 2007.

CAPITULO II

LO POLÍTICO PENSADO EN LA REVOLUCIÓN Y LA DEMOCRACIA .

Pensando la Revolución.

En este capítulo, son dos los textos que motivaran nuestra interpretación sobre la Revolución y *lo político*: “Pensando la Revolución en la Revolución Francesa” y “El Terror revolucionario”. Ambos escritos se compaginan al momento de esclarecernos las ideas planteadas por nuestro autor cuando de reflexionar sobre el acontecer de la Revolución como un hecho eminentemente político se trata.

Sin realizar una descripción minuciosa de los mismos, nuestro trabajo intentará extraer de ellos lo que Lefort intenta decir, procurando establecer aquí un marco conceptual que por un lado nos permita acercarnos más a la propuesta lefortiana sobre la democracia y por otro pueda evidenciarnos cómo se ha realizado la identificación de dos conceptos que, bajo el devenir histórico del “espíritu” de la tradición intelectual y política, se han diferenciado o mutuamente instrumentalizado: *la revolución y lo político*.

Empecemos por preguntarnos ¿Qué significa pensar la revolución? Es *hablar* de ella. Lefort, en esta ocasión nos invita a tomar de Furet⁴¹ los principios de aquella postura conceptual que su amigo había desarrollado como una propuesta reacia frente al estudio historiográfico de la Revolución que, al sobrevalorar la descripción y el dogmatismo objetivista, hace de los hechos realidades en sí mismas, fenómenos con plena capacidad para transmitir a cualquier historiador aquellas propiedades consustanciales a su existencia y a las limitaciones de su apariencia.

La Revolución, para Lefort, no puede ser entendida como un dato más presente en la “linealidad de la historia humana”; como Furet, él está convencido en que ésta se muestra como un *acontecimiento* sin derecho a reclamar para sí un contenido positivizado. La Revolución es un fenómeno político que se debate entre lo que muestra y lo que oculta, entre lo que se hace visible o invisible; su Ser se debe a una

⁴¹ El texto al cual Lefort hace referencia es: F. Furet, *Penser la Révolution Française*, Paris, Gallimard, 1978.

construcción simbólica del poder como vía de interpretación y representación de la misma.

Así, lo que nos plantea el francés es que para pensar la revolución es necesario que escapemos del terreno destinado al gobierno del género narrativo para afianzarnos en el espacio de la interpretación y su indiscutible capacidad para captar en movimiento la dimensión de *lo político* como momento constitutivo de un mundo en común.

La intensión lefortiana en el texto es recuperar, en aquello que denominamos la Revolución, las fuentes conceptuales, los esquemas de acción y representación que hicieron posible la *mise en forme* (puesta en forma) y la *mise en scène* (la puesta en escena) de un régimen determinado (en este caso la Francia de 1789). Por ello, la Revolución, en su propuesta, es un objeto de reflexión política, no por esto circunscrito a la acostumbrada provincialización que el liberalismo hace del campo de la política, el cual, al parecer, sólo debe establecerse en diferenciación con otros campos que comparten su existencia como la economía, la educación, la ciencia, la estética, etc. Pensar *lo político* en la Revolución tiene que ver con la institución de lo social, es comprender el estatuto simbólico del poder, las modalidades efectivas de su ejercicio, sus transformaciones, el lugar que éste llega a alcanzar y por el cual es representado.

Por eso, para Lefort es importante señalar que si bien la idea de la Revolución fue anunciada ya en los siglos XV, XVI, XVII, sea en Florencia, Francia o Inglaterra respectivamente, bajo la modalidad de herencia de los romanos o de los espartanos; su aparición se descubre en un nuevo momento de las sociedades donde es su constitución la que se encuentra en discusión, creciendo con efervescencia un deseo común por re-significar el espacio simbólico donde la vida de los seres cobra forma y se establecen los criterios para la convivencia de las partes.

Para él la revolución toma impulso en sociedades que se unifican, se homogenizan, se circunscriben en función de la pertenencia común de los hombres a un territorio, cuando conquistan una identidad nacional, experimentan sus divisiones internas, un mismo espacio simbólico, en fin, se ordenan en consecuencia de un poder de Estado (Lefort, 1987:160). La Revolución es indisociable de la nueva idea de Estado, nos dice el autor, ésta no puede separarse de la idea de una fundación originaria, de la idea de un poder que garantice a la sociedad su unidad y su identidad, presentándose como su producto y al mismo tiempo corriendo el riesgo de aparecer como un órgano

particular, un órgano de hecho confundido con la persona del Príncipe como lo pensó Maquiavelo.

Solo así, *lo político* es visto en la Revolución. Al instante mismo que permite a nuestro autor plantear la constitución simbólica del poder, le impide favorecer la enseñanza de la ortodoxia marxista que hizo de su venerada y famosa frase “la toma de conciencia sobre las condiciones de existencia” el *leitmotiv* del ejercicio revolucionario.

Lefort no cree que la revolución es provocada por el pauperismo y las condiciones de explotación que dan nacimiento a la mudanza de la *conciencia en sí*, a la *conciencia para sí*. Ésta no está contenida en una verdad o en las leyes de la historia (que para el caso son lo mismo), tampoco se debate sobre el modo de producción que subyuga la vida de los individuos y su fuerza de trabajo a la reproducción del sistema (sea cual fuera: feudalismo o capitalismo). La propuesta lefortiana acredita en una revolución donde los actores en su misma espontaneidad desarrollan y esparcen acciones manifiestamente abiertas en contra de la eficacia de aquellos principios que sostienen la legitimidad de un cuerpo político particular.

La Revolución se da en la división del conjunto social y del Estado, como él mismo lo señala, ésta surge en la *polarización general de lo Alto y lo Bajo*, cuando el poder ha enflaquecido y el valor de la Autoridad se encuentra en crisis en toda la extensión del tejido social, cuando el poder, utilizando una frase de Merleau Ponty, está preso de la descarnación. Las fallas del orden simbólico son las que producen una respuesta revolucionaria, altamente subversiva para la “perpetua continuidad” del tiempo y del espacio en que toda comunidad política adquiere sentido. Es con la Revolución que se moldean las relaciones y divisiones internas a una sociedad, se desvelan y se cambian los conceptos y los instrumentos utilizados para la sociabilidad, se denuncia y se decreta lo verdadero y lo falso, lo visible y lo invisible, el pasado y el futuro, lo posible y lo imposible.

La transformación del orden simbólico que lleva adelante una revolución, otra vez, en concordancia con Furet (aunque como lo veremos más adelante es el punto en el que también radica su crítica), hace que Lefort destaque en la Revolución el *valor del sentido* de la dimensión histórica de la *acción* humana en la construcción de un nuevo imaginario social. En su propuesta acción y pensamiento están asociados en la

representación simbólica de la realidad, como lo plantea Backzo⁴², la Revolución produce un sistema de representaciones, pero también, su propio sistema de acción, inseparable uno del otro.

La naturaleza política de la Revolución sólo se desvela con la condición de aprender, por un lado las señales de la elaboración imaginaria en virtud de la cual las relaciones sociales deben ser agenciadas, substraídas a toda indeterminación, sometidas a la voluntad y al discernimiento de los hombres, y, por otro lado, las señales de una nueva experiencia del mundo, intelectual, moral, religiosa o metafísica (Lefort, 1991:117). *La traducción es del autor.*

Como Arendt⁴³, Lefort establece una íntima complicidad entre *lo político* y la Revolución, para los dos ambos conceptos parecerían ser uno sólo, en él se expresan tanto el rechazo a una metafísica fundante y depositaria única de la legitimidad del cuerpo político, cuanto la simplificación de la libertad como liberación. En la Revolución, como en *lo político*, se vislumbra la acción y su relación con la creación simbólica del Ser del mundo que la circunda.

Para Lefort y Arendt las revoluciones desenmascaran los principios ocultos bajo los cuales el *Ser social* se muestra, ellas disputan un nuevo momento fundacional. Las revoluciones advienen, no son esperadas, en ellas confluyen pensamiento y acción, la experiencia, los deseos, las pasiones y las aspiraciones de los individuos y grupos que inmersos en ella actúan incansablemente por deslocalar un poder adverso a su existencia e instituir un orden que les permita tener un espacio - mundo en común. Por ello, tanto en el viejo como en el nuevo continente, las revoluciones rebatieron y buscaron dar respuesta a la pregunta de cómo se conjugan la Autoridad y la igualdad.

¿Qué representaron sino la Revolución Americana y la Revolución Francesa? Aunque sus caminos recorrieron y terminaron en vías distintas, ambas son el ejemplo de la deconstrucción simbólica de un régimen político anterior y el nacimiento de uno nuevo. Ellas compartieron la escenografía de la indeterminación y la dinámica azarosa en la que se inscribe la potencialidad de la acción, elementos por los cuales los dos procesos también siempre buscaron la consolidación de un *absoluto* que les permita cerrar el círculo (de por sí infinito) entre lo *instituyente* y lo *instituido*.

⁴²Backzo, Bronislaw. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Nueva Visión. Buenos Aires – Argentina, 1999.

⁴³Arendt, Hannah. *Sobre la Revolución*. Alianza Editorial. Madrid 2004.

Para Lefort, como también para Arendt, a diferencia de la Revolución Francesa (como la describiremos más adelante), la americana no es una revolución que conduce a los hombres, *es una revolución que es conducida por los hombres*, ésta no se mistificó, no se personalizó, no reclamó para sí poder propio. El “experimento americano”, como lo denomina la alemana, se caracterizó por el desarrollo de un *espacio - mundo* político de reconocimiento, vínculos comunes y promesas mutuas que aquellos hombres supieron experimentar en el hecho fundacional de una República heredera del pensamiento de Montesquieu en cuanto plantea la no concentración del poder en una sola entidad y reconocida por el discurso de Gordon S. Wood como una forma de innovación de la sociedad, no como una simple fórmula donde poder y libertad se juntan en la búsqueda incesante de un nuevo mundo de convivencia en común⁴⁴.

La Revolución Americana como también la Revolución Francesa consideran en su mismo hecho fundacional el despliegue de la restauración y el restablecimiento. En el caso del nuevo continente ya sea para Arendt o para Lefort lo importante es el momento de lo político, el origen, el comienzo de un nuevo sentido para la República, sentido que incluye la transformación de los esquemas de representación y clasificación bajo los cuales la sociedad se mira a sí misma.

Como vemos en esta descripción, la Revolución precisa de un nuevo ejercicio de pensamiento, un análisis *metasociológico*, un análisis interpretativo de *lo político* que se apropie del olvido y por qué no, del *olvido del olvido* acometido por el progreso del conocimiento científico. Así, de regreso a nuestro texto, diremos que pensar la Revolución con Furet y Lefort implica tener una visión crítica de la historia, de los conceptos y de los contenidos. De la historia, ya sea en la ficción hegeliana o marxista, contradecimos su presentación como una totalidad autosuficiente, positiva y gobernada por principios ya encaminados hacia un rumbo prefijado; de los conceptos se recupera su variabilidad, sus nuevas definiciones y formas para comprenderlos en la práctica; de los contenidos, la mutación simbólica que los permea los deconstituye o los afianza, los oculta o los muestra como parte de un imaginario social.

Los planteamientos de Furet son utilizados por Lefort para construir un “modelo” para el entendimiento de la Revolución, como dijimos apartado de la historiografía en general y de su corriente heredera: el marxismo. Para nuestro autor, *creer en la revolución* y no pensarla como lo hizo Tocqueville, sólo es posible cuando está de por

⁴⁴Para una mayor descripción de la propuesta lefortiana ver: “La fundación de los Estados Unidos y la democracia”. Lefort, Claude. *El arte de escribir y lo político*. Herder editorial. Barcelona, 2007.

medio un análisis que hace de la *necesidad histórica* una categoría indiscutible del pensamiento que narra, intenta explicar y termina por aniquilar el acontecimiento como categoría primordial de aquello que hemos denominado “la humanidad”.

Seguir la égida del marxismo no solamente nos conduce a exaltar la correspondencia unívoca entre causa y efecto en detrimento de la interpretación y por lo tanto de lo político, sino también nos posesiona de una propuesta donde el escenario está ya configurado tanto en su determinación estructural (el desarrollo de los modos de producción), cuanto en el protagonismo de un Sujeto (la clase burguesa) que por su posición en la estructura está predestinado a cumplir una tarea y un papel histórico. Sólo así es como se logra explicar desde la ortodoxia marxista el rol decisivo de la burguesía como clase nominada y nominadora de la revolución francesa, como clase dominante que absorbe *para sí* la potestad de crear y contar los hechos.

Con la crítica a la historiografía Marxista, lo que Lefort intenta mostrarnos, en el texto de Furet (que también constituye su crítica), es que la Revolución esconde una dimensión abierta a la imaginación y a la experiencia de sus actores, que no se puede limitar a la apariencia de los mismos y que bajo ningún motivo sólo disputa las formas de organización necesarias para la reproducción de sus vidas. La Revolución esconde una dinámica de poder compleja y extraña que, como lo vio y lo escribió Tocqueville, está cargada de analogías, distinciones, similitudes, oposiciones, ambigüedades en la democracia; elementos por los cuales es también imposible creer en su pura transparencia, es decir, en su manifestación como un *momento – corte*, entre el pasado y el futuro, un momento de interrupción en la continuidad de un tiempo de por sí no continuo.

Como nos enseñó Arendt (2008:83), desde el punto de vista del hombre, que siempre vive en el intervalo entre el pasado y el futuro, el tiempo no es un *continuum*, un fluir en ininterrumpida sucesión; el tiempo se fractura en el medio, en el punto donde “él” está; y “su” posición no es el presente tal y como normalmente lo entendemos, sino más bien una brecha en el tiempo cuya existencia se mantiene gracias a “su” constante luchar y a “su” resistir contra el pasado y el futuro.

La división gramatical de los tiempos que causa la Revolución incluye la fabricación simbólica de una posición de poder, que emerge de la acción y a partir de la cual logra alcanzar un significado. El *continuum* temporal revolucionario es una invención política

pues demanda para su orientación la conjunción de antagonismos y conflictos de posiciones encontradas en el ejercicio de la interpretación que se le quiere otorgar.

Si bien es cierto que la Revolución Francesa señaló la posibilidad de alcanzar un nuevo modo de acción y comunicación entre los seres, un nuevo modelo de sociedad que subyuga a la nobleza frente a la potestad del pueblo, al poder que otorga la decisión sobre la obediencia, ésta, como lo dice Tocqueville, todavía conservó la inquietud sobre su *capacidad de amplitud*, ya que es en ella misma donde están presentes elementos, prácticas y representaciones del Antiguo Régimen, los cuales, aparecen conjugados en la novedad de algunas actividades del hecho revolucionario, como por ejemplo, la centralización del poder del Estado o la igualdad de las condiciones sociales.

Para Lefort, la Revolución no se explica por causas y efectos, no se simplifica al hacer de ella un balance en la historia entre la *destrucción y advenimiento* de un nuevo régimen, para entenderla hay que encontrar el exceso existente entre estas dualidades, nos referimos a aquello que hace posible que ocurran y que adquieran un significado: *lo político*.

Y aquí, como lo habíamos señalado líneas más arriba, aparece el punto de convergencia y de distanciamiento con el mismo Furet. Lefort coincide con el historiador en que “es Francia ese país que inventa, a través de la Revolución, la cultura democrática, revelando al mundo una de las conciencias fundamentales de la acción histórica” (Lefort, 1991: 124), para él, el argumento de Furet que lo cautiva es la *fuerza del análisis sobre la ideología de la Revolución Francesa, la mutación del orden simbólico* que ésta provocó más, en lo que no está de acuerdo, es que el historiador francés aún guarda cierto recelo frente a la dinámica misma de la Revolución manifiesta en la conjunción de las prácticas y de las representaciones.

Furet, dice Lefort, no fue capaz de desarrollar completamente aquello que anuncia: “Todo a través de la Revolución, pende contra el Estado, para el lado de la sociedad. Pues la Revolución exige a una y desarma al otro: situación excepcional, abriendo a lo social un espacio de desenvolvimiento que le es casi siempre cerrado” (Lefort, 1991: XXX).

En el texto en cuestión, Lefort conduce la mirada del lector hacia la exigencia de realizar una descarnación del poder, es decir, intenta resaltar la importancia de las

formas de redefinición que se llevan acabo en y por las diversas acciones que se entrelazan y se extienden en el tejido social, idea por la cual, incluso podríamos decir que él está convencido de que en Francia (y en general en todo momento político) no existió una sola revolución, hubo una *revolución – proceso* (para utilizar la terminología de Tocqueville) un conjunto de revoluciones que se activaron en diferentes partes del cuerpo político y que confluyeron al momento de arrancar de él la imagen del poder soberano del rey sobre la que se había dibujado y por la cual se generaron los deseos de atracción, estupefacción y subyugación hacia el mismo cuerpo.

Que el poder sea arrancado de la *carne de lo sociales* lo más significativo de una revolución, esta operación que se inscribe en la práctica de los sujetos revolucionarios a la vez que desnuda al poder de cualquier ropaje, permite que cada vez sean más quienes formulan discursos, ideas, opciones, negaciones y críticas a la cadena de mando que une sus vidas y los hace formar parte de un todo orgánica y jerárquicamente estructurado, por lo tanto perfectamente contabilizado.

Para aclarar lo que tratamos de decir, valdría desviarnos una vez más del texto que seguimos y responder con nuestro autor a la pregunta ¿qué significó la insurrección Húngara?⁴⁵ Ella fue un momento de aparición de *lo político*, de revolución contra el poder del Estado totalitario imbricado en los pliegues más profundos de la piel social. Para Lefort, *la insurrección húngara* es el momento donde la lucha de los Consejos Obreros, a la par que planteó la construcción de un nuevo imaginario social, se caracterizó por la capacidad para articular diversas fuerzas sociales que se constituyeron a sí mismas a lo largo de doce días de intensas luchas y confrontaciones contra la totalidad de un régimen que quiso estar en el conjunto de la vida social.

Es en la Hungría de 1956 donde la interpretación lefortiana nos convierte en testigos ocultos del esparcimiento por toda la sociedad de una mutación simbólica del poder acontecida y apoyada por el valor de la acción ejecutada por los Consejos y sus miembros, así como también la *eficacia simbólica* que causan sus reivindicaciones en las fábricas, las universidades, las escuelas, los hogares, etc.

La insurrección húngara es políticamente significativa, no porque, como podría creer la corriente economicista se pudo poner un alto (aunque sea por un momento) a la

⁴⁵Lefort, Claude. *A insurreição húngara*. Em *A invenção democrática. Os limites da dominação totalitária*. Autentica editorial Ltda. Belo Horizonte, 1987.

explotación generada por el sistema de producción, encontrando así las condiciones para hacer realidad sus tarea histórica, sino, y sobre todo, porque esta insurrección y sus insurreccionados, fueron capaces de, a través de la construcción de una fuerza democrática, poner en crisis los fundamentos mismos de la Autoridad y la legitimidad del monopolio político de Nagy, del Partido Comunista y, del hasta entonces gobierno de la URSS.

Esta revolución fue posible, para Lefort, en la medida de que las distintas fuerzas sociales y en especial los Consejos Obreros desplegaron un repertorio de acción colectiva que, para hacer prevalecer sus objetivos, supieron que necesitaban arrastrar consigo a la mayoría de la población, arrancarla de las manos del poder y rebatir los principios que hicieron de esas manos una red de aprisionamiento permanente. Lefort nos recuerda en el texto que la insurrección es posible cuando la sociedad se vuelca contra el Estado y le disputa su estatuto simbólico – político.

Retomando el análisis inicial, desarrollemos algunos elementos que todavía no están completos y pueden servir como introductorios a la segunda parte del tema que nos interesa descubrir: *la instrumentalización mutua entre la Revolución y lo político*. Para Lefort, como lo hemos venido explicando, la Revolución es posible cuando se da una mutación simbólica del poder que constituye a un régimen o cuerpo político, pero falta preguntarnos ¿cuáles son los elementos que acompañan esa mutación?. Con Furet, Lefort señala tres: **a)** la formación de una sociedad de punta a punta política, **b)** una sociedad imperfecta en permanente búsqueda de perfección en relación a lo que debería ser y a la legitimidad que la convierta en posible y, **c)** la transformación del lenguaje y el estatuto de la opinión. Analicemos cada uno de los mismos.

Respecto al primer punto no hace falta insistir ya en la idea de conocimiento común que pregonaba que con el desarrollo de la Revolución Francesa, como lo dice el mismo Furet, se da inicio a una nueva época donde el principio de universalidad tiene que ver con el esparcimiento de una cultura democrática empeñada en hacer del “verbo carne”, convirtiendo lo trascendental en inmanente, secularizando las formas y los contenidos, haciendo que todas las actividades de los individuos e instituciones confluyan para la construcción de una sociedad que se mira y se piensa a sí misma.

En cuanto los literales b) y c) tienen una significación específica. Que, con la Revolución se haya organizado *una sociedad en permanente búsqueda de perfección y de una legitimidad fundante* nos muestra que la “nueva Francia”, en el momento

revolucionario, al mismo tiempo que estuvo inserta en la dislocación del poder real que la había acogido, tuvo que afrontar el vacío que éste dejó y debió buscar en el tránsito de una sociedad imperfecta a una perfecta, la figura ideal de un absoluto que como *nuevo centro gravitacional* contenga, entre otras cosas, la atomización egoísta de sus partes (individuos y cuerpos estamentales) y la dinámica política siempre inconclusa entre lo instituyente y lo instituido.

Una vez desaparecido el cuerpo del rey, la homologación que a él se sujetaba entre el significante y el significado, entre lo real y lo imaginario, reducido su papel de mediador entre los hombres y entre los hombres y la divinidad, el régimen naciente se vio obligado a repensar los cánones que alimentaban la ilusión de alcanzar una sociedad concordante consigo misma y la realización de un individuo (militante) portador de sus fines, un “hombre nuevo” cuya figura alcance, tal máxima kantiana, validez universal.

Una sociedad abierta a la indeterminación del poder es una sociedad sin estatuto metafísico alguno que brinde el apoyo existencial a la Autoridad y a la tradición teológico - política que la sustenta. Es un régimen que posibilita que aflore la acción y el pensamiento como uno solo en la expresión de la libertad de los hombres, pero también, como lo deja planteado Lefort, es un *advenimiento* en el sentido de Merleau-Ponty, que por su potencialidad lleva inscrito la fantasmagórica idea de *volver a ser uno consigo mismo* y la *promesa de una reconciliación futura* con aquello que, con el devenir de los tiempos se resistirá a olvidar: la Unidad del Ser social. Esa será la justificación perfecta, para sin importar las consecuencias, implantar el Terror como forma de convivencia compartida.

Por ello si nos preguntásemos ¿Cuándo aparece el terror revolucionario?, sin centrarnos en fechas, acontecimientos o personajes específicos, diríamos con Lefort, que aparece con el mismo imaginario revolucionario. El terror es revolucionario en la medida que se constituye en un intento por encarnar al “pueblo uno” erradicando de él el conflicto y la división social, acrecentando la idea del fantasma de una sociedad que siempre puede encontrarse a sí misma.

El gobierno del terror de Robespierre, como lo dice Arendt:

No fue otra cosa que el intento de organizar a todo el pueblo francés en un único y gigantesco aparato de partido –“la gran

sociedad popular es el pueblo francés”, gracias al cual el club jacobino tendría una red de células sobre toda Francia; sus funciones ya no eran la discusión y el intercambio de opiniones, la instrucción y la formación mutua sobre los asuntos públicos, sino espiarse entre sí y denunciar tanto a sus miembros como al común de los ciudadanos (2004: 341).

La decapitación del rey, la mutilación de su cuerpo, de aquel polo de atracción *erótico* – *político* en el que se anclaban y equilibraban los deseos y la obediencia de los súbditos hizo que en su lugar se posesione una nueva entidad que, al no depender ya de la fuerza de la divinidad para existir, es más al apoderarse de su voz, se convirtió en la nueva fuente de legitimidad de lo social y su organización política: *el pueblo*.

Con la Revolución el pueblo se transforma en lo que con Maquiavelo llamamos “la voz de Dios”, el depositario de la verdad, el lugar vacío. El pueblo se convirtió en el sinónimo del poder, confundándose ambos conceptos en *la necesidad política* de evadir los supuestos peligros que trajo consigo la fragmentación de la cadena de representaciones que sujetaba al poder monárquico⁴⁶. Es decir, se intentó dar respuesta a la problemática de la democracia moderna: ¿quién es el pueblo?, ¿quién habla a nombre de él?.

En la Revolución Francesa “el absolutismo de la monarquía fue reemplazado por el absolutismo de la soberanía popular”, convirtiéndose en imprescriptible la búsqueda de la unidad del pueblo y el otorgamiento de una identidad, como factores constituyentes de la ideología revolucionaria. La idea era que su Ser debía abarcar todo el espacio donde la imagen del rey desapareció. Así, el pueblo adquirió tareas, se hizo acreedor de una “herencia con testamento”: ser el nuevo garante del orden social, mantenerse vigilante y precavido del complot, ocupar el lugar de quien y por quien se puedan juntar nuevamente el saber, la ley y el poder.

Los revolucionarios franceses convirtieron al pueblo en el nuevo objeto de deseo, sintetizaron en él, el objeto de poder y la representación que lo acompaña como

⁴⁶La gran cadena del ser derivaba originalmente de la teoría neoplatónica; si bien nunca había estado ausente en del pensamiento medieval, fueron los platónicos del Renacimiento quienes la presentaron con renovada vivacidad e intensidad. La cadena estaba presidida por un Dios de enorme fecundidad y bondad, cuya creación del mundo parecía menos el resultado de una orden arbitraria que el resultado de una especie de productividad inevitable. A partir de sí mismo, Dios había dado forma a todos los tipos posibles de existencia, con todos los grados posibles de excelencia, hasta descender a la roca inanimada del universo físico y al impío Satán del universo moral. Impulsado por su pura bondad o por una necesidad inexorable, había llenado todos los espacios libres del universo. Cada especie creada y cada forma inanimada encontró su lugar preciso en la gran cadena: ángel, hombre, animal, planta y piedra; cada uno de ellos, dividido, a su vez, en miembros superiores e inferiores. Los obispos y los reyes habían sido ubicados en esta jerarquía largo tiempo antes; de esta manera habían adquirido –junto con la creación- un aspecto de natural inevitabilidad (Walzer, M. 2008:168).

verdadera fuente de Autoridad, pero como también lo entendieron éste estaba hecho por una pluralidad precariamente unificada en el momento de lo político, en sí mismo no tenía nada de homogéneo, era una pluralidad siempre abierta a la variabilidad de sus deseos e intereses, elementos por los cuales también sería necesaria el uso de la violencia, el ejercicio del terror, si de mantener no sólo la figura del nuevo cuerpo se trataba, sino también el monopolio de la expresión (como lo hizo la Asamblea Constituyente con Robespierre al mando) de lo que en el naciente imaginario social representaba lo colectivo.

Es imposible ser negligentes frente a la articulación que aparece durante la Revolución entre la teoría y la práctica del terror; no son los historiadores que descubren la singularidad del terror revolucionario, son los actores (Lefort, 1991: 93). *La traducción es del autor.*

La invención del pueblo como categoría política de la Modernidad en su fase revolucionaria, a la vez que nos abre un instante interpretativo de la política, (redefiniendo las jerarquías y los criterios de representación de la comunidad), sirvió de justificativo, para que en nombre de su conservación, la Revolución haga de *lo político* un instrumento para la consagración de sus fines y para que *lo político* vea en la Revolución ya no el momento fundacional, sino su negación al ser suplantado por la violencia, la verdad y la necesidad⁴⁷.

Así, el aparecimiento del pueblo, la construcción de su existencia, el vivenciar su experiencia, podemos decir, desembocó en dos preceptos de más importantes para el pensamiento político en general: 1) El pueblo como imagen del poder revolucionario, en el instante que instituye el poder tiene que ser instituido por el mismo. Éste vive la paradoja interpretativa del poder que de su voluntad emana y a ella la configura y; 2) la consolidación de su identidad *necesita* de un ejercicio Soberano de asepsia permanente, que lo prevenga de agentes extraños a su Ser y lo cuide de otros que en lo interno o en lo externo puedan aparecer, es decir, el pueblo para ser Uno debe propender a establecer una entidad orgánica que separe entre sus iguales y sus distintos, entre *el amigo y el enemigo* como lo dijo Carl Schmitt.

Lo que nos enseña la reflexión de Lefort, así como en su momento lo hizo el pensamiento de Schmitt, es que para la época moderna, más importante que el anhelo

⁴⁷ Por ejemplo podríamos recordar que para dos pensadores clásicos de la Revolución de nuestros tiempos como Marx y Lenin, ésta siempre fue confundida como un medio para alcanzar el poder, fue identificada como un instrumento para tener el monopolio de la violencia.

de la doctrina del liberalismo político, la consecución de *la Humanidad* como instancia máxima de la racionalidad alcanzada y aplicada por los hombres, estuvo la institución del pueblo(s) y su identidad estatal como principio de diferenciación y manifestación en un mundo caracterizado por redefiniciones de sus principios constitutivos, es decir, políticos.

No fueron ni la búsqueda ni el encuentro filosófico de la *paz perpetua* los que motivaron el desarrollo de la civilización occidental, su historia se hizo en una dinámica política de rupturas, confrontaciones, antagonismos y desplazamientos de los *centros de gravedad* en base a los cuales se crearon las representaciones que hicieron posible localizar y simbolizar al poder. Procesos discontinuos que, al estar presentes a lo largo y ancho de una sociedad *de punta a punta política*, se hacen visibles para nosotros cuando existe la voluntad de saber e interpretar a la misma historia como un producto de la potencialidad de *lo político*, manifiesta en el pueblo y en la relación que lo configura entre *amigo y enemigo*⁴⁸.

De más importantes son también, a este respecto, los planteamientos de Pierre Rosanvallon⁴⁹, cuando en una línea analítica similar (y hasta podríamos decir continua) a la de Lefort, en su interpretación sobre el modelo político francés, señala que con el hecho revolucionario acontecido en la Francia de 1789, sobrevino la formación de una *cultura política de la generalidad*⁵⁰ o la conformación de una *representación inédita de la sociedad* que, cristalizada en el discurso de sus más importantes voceros (Robespierre, Sieyès, Revel, entre otros), no hizo sino señalar la partida de un proceso que, entre otras cosas, soñó con alcanzar una Nación - Estado regenerada, orgánicamente constituida como una totalidad absoluta, como un solo cuerpo político libre de cualquier particularidad diferente a la ejercida por el nuevo soberano.

⁴⁸ Al menos hasta donde conocemos no existe una relación directa entre el pensamiento de Lefort y Schmitt, sin embargo, con las diferencias que separan a estos dos intérpretes de lo político, creímos importante realizar un acercamiento de sus propuestas en lo que podrías resumir como una crítica al liberalismo político y su entendimiento sobre la historia, la humanidad y la civilización. Sabiendo señalar que, por ejemplo en el caso de Carl Schmitt lo que interesa finalmente es como se construye un Estado en base a un momento fundacional donde aparece la decisión y, en Lefort su lectura sobre la disolución de las marcas de certeza, o mutaciones simbólicas, acontecidas en cuanto a la representación del poder y el establecimiento de un régimen particular.

⁴⁹ Rosanvallon, Pierre. *El modelo político francés. La sociedad civil contra el jacobinismo, de 1789 hasta nuestros días*. Siglo XXI editores Argentina s.a. 2007.

⁵⁰ La *cultura política de la generalidad* desarrollada como característica del modelo político francés, tiene, como lo explica Rosanvallon, tres pilares analíticos para ser entendida: a) como forma social (la celebración del gran tono nacional), b) como cualidad política (la fe en las virtudes de la inmediatez) y, c) como procedimiento de regulación (el culto a la ley).

La creación del pueblo unificado, que para Rosanvallon representa el espíritu de la Nación, se convirtió en la parte más influyente para el esparcimiento de un nuevo imaginario igualitario decidido a fomentar la unidad social sobre la destrucción de cuerpos y corporaciones paralelas o extrañas a la identidad del Ser político que definía al Ser de la comunidad. “No hay más que un solo cuerpo que es la Nación” observaba Rabut Saint-Étienne, mientras que Sieyès resaltaba su posición de que “la salvación pública, exige que el interés común de la sociedad se mantenga, en alguna parte, puro y sin mezcla” (Rosanvallon, 2007: 27).

El *Tercer Estado* necesitó para su consolidación de la homogenización (aunque sea en forma de ilusión) de la Nación que lo instituye y a la cual éste protege. Tener un pueblo unido como base de la legitimidad implicó también mantener la potestad para decidir por él y sobre él lo que debía suceder con su destino y cómo se debía administrar su existencia ya que, al representar su fuerza y su voz en una o pocas personas era evidente que la capacidad para imaginar, actuar y pensar de los hombres que lo componen, podía ser estandarizada bajo la conducta requerida por la floreciente comunidad de ciudadanos iguales entre sí.

Para Rosanvallon la generalidad como forma social consolidada con la Revolución Francesa, manifiesta en el incesante deseo por poseer el funcionamiento natural de una Nación unitaria, ejemplar por la igualdad absoluta de sus partes, hizo que, en la escenificación de su dramaturgia, cuerpos y corazones aislados se juntaran en un mismo sentimiento que haga prevalecer al interés general sobre el interés particular, lo absoluto por sobre la relativo. El pueblo como Nación y fundamento del Estado es una comunidad distinta de otras y transparente consigo misma, en la medida que desarrolla afectos, lazos sociales inéditos, una política de amistad que lo conserva y lo preserva de agentes nocivos a la fraternidad de sus integrantes.

Para que nuestra reflexión se complete y podamos finalizar la primera parte del presente capítulo, en seguida interpretaremos dos elementos aún no tratados: el punto **c) la transformación del habla y el estatuto de la opinión** y su contextualización sobre el texto de “El Terror revolucionario”.

Un elemento característico de la Revolución Francesa, nos diría Lefort, es que produce un conjunto de transformaciones en lo que significa hablar, es decir la connotación simbólica- política del lenguaje:

Para retomar la fórmula de Furet “el dislocamiento del lugar del poder” es aquí designado de mejor manera posible, para además de la transferencia explícita de una a otra sede de la soberanía: el poder emigra de un lugar, al mismo tiempo, fijo, determinado y oculto, como era bajo la Monarquía, para un lugar, paradójicamente, inestable, indeterminado, que sólo es indicado por la obra continua de su enunciación; se separa del cuerpo de rey en el cual estaban alojados los órganos dirigentes de la sociedad, para reunirse al elemento impalpable, universal y esencialmente público del habla. Cambio fundamental que marca el nacimiento de la ideología. Evidentemente el ejercicio del habla, bajo el modo de una habla fundadora, siempre estuvo ligado al ejercicio del poder; sin embargo, allá donde reinaba el habla del poder, viene a reinar el poder del habla (Lefort,1991:135 -136). *La traducción es del autor.*

Con el hecho político de la Revolución el poder se inscribe en el habla. La fragmentación de la cadena de representación del Ser provocada por la irrupción democrática hizo que en la construcción del sujeto (sea en su forma individual o colectiva) aparezca algo que bajo el régimen anterior le era ajeno: la capacidad de manifestarse.

Si la unidad entre el saber, la ley y el poder ya no poseían estatuto metafísico alguno y habían perdido su estatuto de Verdad, si de lo trascendente se había pasado a lo inmanente, no existió más ninguna condición para que el habla se mantuviese cautiva de aquellos prepuestos que la reivindicaban solamente como un canal para escuchar, obedecer y responder al llamado ejercido por la divinidad o la jerarquía de los representantes por ella dispuestas en la tierra. Ahora, el fundamento del poder social se encontraba localizado en el pueblo, él era “la voz de Dios”, por lo tanto quienes a él pertenecían tenían la capacidad para utilizar el lenguaje, para decir y opinar sobre lo que sienten, creen y piensan, y aquellos “destinados” a ser sus gobernantes estaban sujetos al mandato que los obliga alcanzar un lugar privilegiado para ejercer desde ahí la representación de “la voz de la comunidad”.

Lo que Lefort intenta demostrarnos con esta reflexión es, llamémosla así, la paradoja política a la que el habla se encuentra expuesta y que más o menos versa de la siguiente manera: la nueva representación del poder construye una “capacidad natural” de los seres que tiende a la creación y representación simbólica del conjunto de la realidad, misma que no se limita a reproducir verdades absolutas sino a crearlas, criticarlas y representarlas, es decir, aparece la libertad. Con la Revolución, el habla muestra una capacidad de poder distinta y las palabras enseñan la eficacia simbólica que las atraviesa cuando de articular y desarticular diferencias y elementos dispersos,

se trata. Pero también, en esta misma dinámica, se puede manifestar, como mutación del poder, la posibilidad de, por necesidad de volver a la unidad, la concentración absoluta del conjunto de las “hablas”, así como la simplificación del sentido de las palabras bajo la apariencia de la autoridad y el Terror de un *Juez Superior*, al estilo de Robespierre.

Robespierre no es para Lefort el personaje del terror revolucionario. Él, al igual que otros miembros de la fracción jacobina como por ejemplo Saint-Just, simboliza la imagen de los gobernantes de la época que, a tan sólo cinco años después del inicio de la Revolución Francesa en 1794, habían mudado sus concepciones sobre la institución del poder como presupuesto del nuevo Ser social, su organicidad, sus jerarquías y el universo axiológico a ser practicado; es decir, ellos y sus discursos se convierten en importantes fuentes para la interpretación sobre la misma ambigüedad de lo político: el movimiento del poder a la violencia.

Cuando Lefort analiza el discurso de Robespierre, concentra la atención de su lector en la estrategia que guía la retórica, al hacer de la reunión de la Asamblea de aquel 31 de marzo de 1794, durante el II gremial, el espacio ideal para pronunciar, desde una posición obtenida por la reivindicación permanente al poder popular, las palabras “correctas” cuando de imponerse como Señor absoluto sobre sus pares, se trató. En el análisis, nuestro intérprete demuestra su sensibilidad para captar aquellos elementos que, como lo veremos a continuación, permitieron a la figura de Robespierre sintonizarse con el todo del lenguaje y al momento de reclamar su completa potestad, fustigar sin clemencia a quien no pertenecía o pretendía traicionar al “gran pueblo francés”, es decir, él supo como ejercer el terror en el habla.

El juicio de Danton es la ocasión “escogida” por Robespierre para, en base de la atracción de las palabras, pensamientos y sentimientos de los demás miembros de la Asamblea y de la apropiación de la “verdad revolucionaria” que hace de la fundación del pueblo el origen de toda legitimidad social, señalar cómo la representación del poder podía ser realizada en el discurso de un sujeto que, por estar conectado al sentir de los otros que con él comparten un espacio – mundo en común, simboliza la imagen ideal para representarlos y así justificar en beneficio de su unidad, conservación y libertad, una acción de gobierno nominada bajo el título de *eldespotismo de la libertad*.

La argumentación de Robespierre, le interesa a Lefort, por la provocación que genera, para que sea en y por el lenguaje donde la fantasmagórica idea del absoluto recobre vigencia al denunciar la imposibilidad de la existencia de “hombres superiores a la Patria” o de “saber si el interés de algunos hipócritas ambiciosos es superior al interés del pueblo francés”(Lefort, 1991:81). Pero también cautiva a nuestro intérprete de lo político, porque en la simbolización de la realidad, esta argumentación tiene plena capacidad para establecer las fronteras entre un interior y un exterior de lo que era concebido como el *pueblo francés*, lugares sobre los cuales se determinarán los caminos de la igualdad y la supuesta búsqueda del valor de la libertad, que como hemos visto, por la misma institucionalización de la Revolución, mientras más se soñaba en alcanzarla, más se enterraba en el olvido.

El discurso de Robespierre muestra a la *cultura de la generalidad* (que la vimos descrita por Rosanvallon líneas más arriba) como algo siempre posible en la apropiación, por parte de un gobernante, de la voz de un otro que comparte su existencia. Es en el habla donde, por ese escándalo silencioso de la voz del pueblo que no es plenamente dicho, el Amo se construye sobre un conjunto de “interlocutores”, los cuales no solamente generan un intercambio de ideas tipo acción comunicativa, sino que provocan adhesiones y están comprometidos dentro de relaciones de poder.

Con Lefort aprendemos que la *veneración a la igualdad*, como ruta hacia la libertad, presente en el discurso revolucionario, no es una simple cuestión agregativa de voluntades en procura de consensos universales, al contrario ella demanda una dinámica distinta donde el mismo acto del habla representa un combate cargado de atracciones y resistencias, mismas que al no encontrar equilibrio hicieron indispensable el uso del Terror para subsanarlas en el mismo lenguaje.

Para esclarecer mejor los argumentos hasta aquí presentados sobre el valor del lenguaje en el mundo moderno y evitar cualquier extravío que pueda inducir a nuestros lectores a establecer una mal infundada similitud con la propuesta de otro filósofo (a sentir, con poca preocupación sobre lo político, pero con alto interés en el proceso de la Modernidad), Jurgen Habermas, menester resulta decir, cuáles serían los lugares de encuentro con Lefort y, sobre todo, cuál es su punto de diferenciación absoluta.

Tanto Habermas como Lefort coinciden en que, con la ruptura acaecida de la Modernidad con la metafísica imperante en el antiguo régimen, el lenguaje se presentó como una nueva forma de construcción del espacio – *mundo de vida*. El lenguaje hizo que se cambiaran las condiciones por las cuales se legitimaba el poder político y los principios de integración social. Como lo ha escrito el alemán, la validez del lenguaje se da en cuanto hace posible criticar y opinar así como también permite la construcción de consensos comunicativamente alcanzados (Habermas, 2003:434).

De esta manera Habermas cree que una de las “bondades de la modernidad” (la cual es defendida por él y debe ser defendida a ultranza por sus protagonistas) es la ética discursiva, la acción comunicativa desarrollada por los individuos que los posiciona más allá de los límites teóricos que les atribuyen una conciencia con residuos cosificados o los mantienen alienados completamente al desarrollo de la razón instrumental y su orientación a fines. Habermas acredita en la importancia del lenguaje presente en los procesos de deliberación, diálogo y entendimiento como mecanismos de coordinación de la acción y la construcción de la sociedad universal.

En el caso de Lefort, la impronta del lenguaje es fundamental, no sólo porque con ella pueda existir una interacción “más humana” entre los sujetos capaces de diálogo, como lo dijimos. Para él, con la desaparición de la cadena de representación del Ser, el poder mudó su localización simbólica al pueblo y desde ahí, éste mismo se inscribió en el habla. Para Lefort el lenguaje no tiene un sentido propio, transparente, neutral, él se construye en el interior de actos confrontacionales propios de la división e indeterminación que subyacen a toda sociedad y en los cuales el mismo pueblo se instituye; actos, por lo tanto resistentes al fantasma de la desaparición conflictual causado por los consensos absolutos.

El lenguaje no se define en el consenso, al contrario lo modifica. En su práctica hay momentos de atracción y resistencia, de antagonismos potenciales que rebasan las fronteras de la *situación ideal*⁵¹ en la que se generan y en la que sueñan alcanzar. Es más, creemos que para Lefort el lenguaje, en el momento de lo político, no hace otra

⁵¹ De una manera mucho mas abierta, Jacques Rancière (1996:127), en respuesta a su pregunta ¿Democracia o consenso?, critica al idilio posdemocrático habermasiano y su *situación ideal*, argumentando que la democracia tiene una condición de litigio permanente que no le permite ser “una discusión entre interlocutores, sino una interlocución que pone en juego la situación misma de la interlocución”. Para él, la democracia instituye comunidades polémicas que ponen en juego la oposición misma de las dos lógicas: la lógica policial de la distribución de los lugares y la lógica política del trato igualitario. Para Rancière hay democracia porque existe una renovación permanente de la esfera de apariencia del pueblo.

cosa que mostrar que todo consenso se hace en base a un acto de exclusión o inclusión, cualquiera de los dos, actos de poder.

Distanciarnos de Habermas, con Lefort, implica un ejercicio de pensamiento político por sobre la *filosofía del lenguaje* que el proyecto de investigación habermasiano ha inaugurado y que hoy se vanagloria por creer que basta con la práctica de la razón comunicativa para poner fin a los diferentes poderes coercitivos que pujan sobre la existencia humana, ¡como si en la vida no habría una pluralidad que para su propia manifestación necesitase del poder que entraña su misma convivencia!.

Alejarnos del teórico de la acción comunicativa nos compromete a pensar que lo que se construye con la irrupción democrática es una nueva subjetividad política, donde el hombre, como tal, se hace en un conjunto de relaciones de significación o re-significación simbólicas de un poder dejado en la orfandad de protección o fundamentación metafísica alguna; a no ser de aquellas que se han conseguido en la precariedad de *lo político* y muchas otras que no han dudado en apoyarse en el Terror para mantenerse.

Sostengo que lo que está presente en la propuesta lefortiana, incluso como un alcance de aquello que escuchó en las palabras de Maquiavelo⁵² y lo aprendió en la fenomenología de Merleau-Ponty, es la crítica a la ingenuidad del Humanismo que hizo del hombre ese ser netamente racional o racional con plena capacidad comunicativa. Hombre que, al verse como principio y fin de la sociedad no entiende que más allá de la “verdad” del mundo que lo aqueja y a veces lo incomoda, se dibuja un horizonte interpretativo distinto, que hace de él mismo un constructo, atravesado por y atravesador de la experiencia que surge en su existencia compartida con unos otros continuamente preocupados, como él, por tener un espacio en común.

En resumen podemos decir que para Lefort, el lenguaje se constituye como el lugar propicio para interpretar las ambigüedades de lo político: el apareamiento de la libertad y su silenciamiento, las operaciones permanentes de creación y destrucción, lo instituyente y lo instituido, lo decible y lo indecible. Ambigüedades que para el caso particular han sido vistas en su práctica durante el período de la revolución francesa. El lenguaje, en el momento de lo político, en el pensamiento de nuestro intérprete,

⁵²Para mayor referencia ver el Capítulo 1 de este trabajo en la parte correspondiente a la *Virtud y la fundación del Estado*.

permite admirar la construcción simbólica de la realidad que suscita al momento de otorgarle una nueva representación al poder.

La Democracia

“La democracia no da al pueblo el gobierno más hábil, pero logra lo que el pueblo más hábil es incapaz de crear: extiende por todo el cuerpo social una inquieta actividad, una fuerza sobre abundante, una energía que jamás existe sin ella y que, a poco que las circunstancias sean favorables, da a luz a maravillas”⁵³.

Si para referirnos a la democracia solamente reprodujéramos, como acostumbran a hacerlo algunos autores⁵⁴, la frase utilizada por Lefort “la disolución de los referentes de la certeza” (Lefort, 2004:50), para caracterizar el advenimiento de este régimen democrático; resultaría ser insuficiente para explicar todo lo que nuestro intérprete de *lo político* puede presentarnos en su obra para hacer alusión a lo que él llamó *la sociedad histórica por excelencia*.

Antes de adentrarnos en el análisis de la propuesta lefortiana, hagamos, a manera de introducción, énfasis en algunos aspectos importantes sobre lo que hemos dicho. Empecemos por preguntarnos ¿por qué Lefort denomina a la democracia como una sociedad histórica? Porque su advenimiento lleva inscrito un acto fundacional, según el cual lo inédito (que también resultará ser insólito) es la nueva representación simbólica del poder que con ella se instituye. Con la democracia se inaugura un nuevo *centro gravitacional* de lo social, se alcanza a vislumbrar los confines de lo político.

La democracia, para Lefort, hace historia el momento que el lugar del poder se convierte en un *lugar vacío*, cuando lo que Kantorowicz⁵⁵ denomina como el cuerpo natural y como el *cuerpo espiritual* del rey son desaparecidos y con ellos los principios metafísicos, teológicos – políticos que gobernaban la organización social. Con la democracia el tercero ausente (la divinidad) ya no es más quien determina las jerarquías de los seres, quebrantándose así los eslabones de la cadena que intermediaban la relación entre los hombres y entre éstos y el mundo de lo desconocido. Como dijimos en el acápite anterior, el poder, el saber y la ley, no pueden encontrar más aquel sostén que los hacía parecer uno mismo, uno solo.

⁵³ Tocqueville, Alexis. L’Ancien Régime et la Révolution, p. 255. Citada por Lefort, C. *Tocqueville: democracia y arte de escribir*. El arte de escribir y lo político. Herder editorial. España, 2007.

⁵⁴ Ver por ejemplo la obra de los teóricos representantes del pos marxismo, entre ellos Chantal Mouffe y Ernesto Laclau.

⁵⁵ Kantorowicz, Ernst. Los dos cuerpos del rey. Alianza Editorial. Madrid, 1985.

La democracia para Lefort es histórica porque es en ella donde se inscribe el rasgo distintivo de *lo político*. Ella no es el producto del desarrollo de un atributo inmanente a las sociedades que en su fase evolutiva han alcanzado un estadio superior de moralidad y racionalidad ideal para la convivencia humana, tampoco se reduce a una ideología que acompaña las transformaciones de un modo de producción determinado, siempre presente en la apariencia de los datos y su objetividad.

El régimen democrático estrenó una sociedad en permanente búsqueda de su fundamento, promovió una reelaboración simbólica que atañe a las formas, los límites, las conductas, los sentidos y los significados de la gramática social y de la gramática política. Lo que hizo fue escapar del escenario social y poner en escena a la misma sociedad.

La democracia es una mutación simbólica del poder, es la que genera el descentramiento permanente del mismo, es la posibilidad de su cuestionamiento y la no certeza de su ubicación o posesión última. Ella es, como *lo político*, quien abre el camino para entender la innegable presencia de la contingencia y de la indeterminación como elementos de un espacio - mundo que intenta prosperar en la ilusión fallida de su transparencia.

La invención democrática trae consigo una fuerza simbólica de transformación con efectos de poder y de verdad, recorre el trecho de lo visible a lo invisible, aparece entre lo instituyente y lo instituido, cuando simula haber sido captada por el conocimiento o encarnizada por la ley, se difumina en la negación y en la resistencia a ser categorizada sólo como un conjunto de instituciones. Por lo tanto, lo que Lefort nos enseña es que la democracia no se sujeta a saber alguno, se presta a la sagacidad de la interpretación, es de por sí incertidumbre, cargada de ambigüedades y por lo tanto inasible, ella es el Ser de *lo político*.

En la *ouvrè* de Lefort, tanto *lo político* como la democracia no buscan petrificar lo social, ambos lo instituyen, lo construyen y lo deconstruyen; "sujetan" a cualquier principio de inmanencia a una dinámica de continuas transformaciones, rupturas y cambios de su legitimidad como así a sus pretensiones de perpetuidad. Sólo así se explica que *lo político* como la democracia, se caractericen por la *disolución de las marcas de certeza*.

Los dos se presentan como opuestos al Totalitarismo, aunque en su misma efervescencia se inscriba la posibilidad de la aventura totalitaria. Recordemos que el totalitarismo para Lefort, ambiciona anular lo político y por ende la democracia, nos dice nuestro autor. El totalitarismo trata, de una forma u otra, de dar al poder una realidad sustancial, de reconducir a su órbita el principio de la ley y del saber; de rechazar la división social bajo todas sus formas; de proporcionar de nuevo a la sociedad un cuerpo⁵⁶. Todo régimen totalitario busca edificarse bajo el signo del “hombre nuevo”, en realidad se organiza contra la indeterminación, pretende detentar la ley de su organización y de su desarrollo, y se dibuja secretamente en el mundo moderno como sociedad *sin historia* (Lefort, 2004: 46).

Como ya lo habíamos visto antes, la democracia y lo político constituyen el espacio de la libertad, no de lo absoluto. En y por ellos la acción humana muestra su potencialidad para simbolizar el mundo donde ella se despliega y por el cual, en *co-existencia* de los otros su presencia tiene una significación específica de por sí abierta a la conflictividad de su *experiencia*. Es por eso que *lo político* y la democracia reniegan de la unidad absoluta de la sociedad y de sus partes, acogen la división como razón constitutiva del Ser social, privilegian el conflicto sobre el consenso, sin descartar que el segundo puede lograrse como un instante anclado a la precariedad de su misma consecución.

En el pensamiento de Lefort, *lo político* y la democracia tienen que ver con el entendimiento de la institución – representación del poder, lo cual convierte a la cuestión de lo social en una trama de relaciones antagónicas en búsqueda de su unidad o de su abandono, donde el conflicto se presenta como un elemento no domesticable, inextricable, irreductible y válido, que varía solamente en sus períodos de manifestación o en la intensidad de su presencia. Podemos decir que para Lefort, el conflicto es democrático y político porque mantiene en tensión permanente la relación entre la instancia simbólica del poder y la idea de una sociedad sin sustento alguno, “lugar” donde anida la legitimidad del Orden y su Autoridad.

Desde esta reflexión, para nuestro autor, *la política* se identificará con la idea de comunidad y *lo político* con aquello que la instituye y la somete a un permanente cuestionamiento. Lo político no es lo que el científico de lo social acostumbra a buscar dentro de la sociedad, *lo político* es lo que golpea y lleva al límite la reducción que el

⁵⁶Lefort, Claude. La incertidumbre democrática. ensayos sobre lo político. Anthropos editorial. Barcelona 2004.

ejercicio cotidiano de su oficio lo obliga a pensar e investigar. *Lo político* hace que el mundo objetivo se revele, se interrogue, que se funde una experiencia de la coexistencia y una coexistencia de la experiencia, ambas ajenas a la positivización de su conciencia.

En resumen, la democracia se convierte en el pensamiento de Lefort en una *aventura por considerar*, él intenta captar su dinámica de reinención, su fuerza de institución y desinstitucionalización, su heterogeneidad creciente que acompaña a la dominación del individuo por la sociedad y el Estado.

Para insertarnos un poco más en la propuesta de nuestro autor y poder, como aprendices de la interpretación, dialogar con él, retomemos uno de sus textos, *Tocqueville: democracia y arte de escribir* y tratemos de extraer de él la mayor cantidad de elementos útiles que complementen la reflexión que nos convoca sobre la democracia.

Lefort descubre en el texto de Tocqueville una atracción fenomenológica por entender *lo político*. Para él al igual que para Tocqueville, la democracia no se sintetiza al conjunto de instituciones que le dan una simple apariencia, es mucho más que ello, por lo tanto es *irresistible* e *imposible* de ser comprendida a cabalidad. La revolución democrática es para los dos autores un *advenimiento* carente de certezas y opulento en ambigüedades. Lefort comparte con Tocqueville su sensibilidad para captar en la escritura la dimensión simbólica – política que la democracia trae consigo, intentando descifrar los trazos del *advenimiento de esta nueva verdad*⁵⁷.

La democracia es para Tocqueville, como lo comprende Lefort, el advenimiento de una nueva verdad que se construye en su pluma en base a una exploración de la *carne de lo social*, de la institución de lo que es el individuo, la sociedad y el Estado, dentro de un momento de indeterminación que los atraviesa.

La democracia como sociedad histórica es una nueva verdad que, podríamos decir, muestra tres rasgos distintivos, interrelacionados entre sí, pero que por motivos de la

⁵⁷La pasión, el arrebatado, o bien una súbita y turbadora reflexión sobre su propio modo de pensar indican en Tocqueville una palabra sorprendentemente libre: la palabra de un individuo que no permanece encerrado en el círculo de sus tesis, que a veces no teme dar vuelta de sus afirmaciones y que se adelanta de buen grado en pistas que le hacen perder de vista las referencias que había fijado. Me atrevería a decir que este individuo es portador de la marca de un temperamento democrático; un temperamento que incita a una "inquieta actividad", a imagen de la sociedad que indaga; que precipita el movimiento del pensamiento en múltiples direcciones y que, simultáneamente, fuerza a inclinarse a ordenar los hechos de acuerdo con un número reducido de principios (Lefort, 2007:140).

explicación los separemos de la siguiente manera: la ruptura con la matriz teológica-política del régimen que la precedió, la disrupción que ocasiona entre lo social y lo político o entre lo real y lo simbólico y, por supuesto la transformación radical del tejido de la sociedad. Tratemos cada uno brevemente.

Tomando de inicio la pregunta realizada por Merleau-Ponty ¿hay en la historia separaciones absolutas?, miremos lo que significa para Lefort la ruptura con la matriz teológica-política.

Para Lefort, el fundamento religioso que sostuvo al régimen monárquico no ha muerto, “la democracia no canceló la dimensión de lo otro, sino su figura” (Lefort, 2004:55), señala el intérprete al referirse a la entidad que por fuera del mundo “real” le otorgaba su principio de validez universal. Lo religioso fue “suplantado y sometido” a la temporalidad no determinada del *olvido* que recorre como un fantasma posible de ser invocado en los albores de la democracia, cuando la necesidad en sus diferentes formas lo amerite. Un fantasma diremos que, como en los amaneceres del siglo XIX recorrió Europa, en el siglo XX se hizo carne en el Totalitarismo (estalinista o nazista) y hoy todavía se anida en la recuesta del retorno del pueblo-uno por parte de los regimenes políticos del siglo XXI.

Para Lefort, no es suficiente mirar el espejismo del liberalismo político que hace de la separación entre religión y política un resultado de la laicización, de la privatización de la fe o de la especialización particularizada de las áreas del conocimiento que se dio gracias al desarrollo de la racionalidad instrumental dentro de la misma sociedad. Para él esta “separación” *opera* bajo la figura de la irrupción democrática y la ya tan familiar para nosotros mutación simbólica del poder, es decir, la transformación de su representación.

En su pensamiento lo político y lo religioso se encuentran como un acceso al mundo simbólico, en el instante en que ambos tienen que ver con el *misterio de la institución de lo social*, sin embargo, no son lo mismo. Lo político se interpreta como el *dar forma*, el *dar sentido*, el *poner en escena*, éste aparece con fuerza con el advenimiento de la democracia, simbolizando un *lugar vacío*, un indeterminable no-saber. Por su misma moldura, él reniega del otro tiempo, del otro espacio, de la mera constitución del invisible sobre lo visible, no cree en el “exceso del Ser sobre el aparecer” que

acontece por lo religioso⁵⁸. Por su parte, lo religioso es, llamémoslo así, su contradictorio - complementario, éste se basa en una “explicación de profundidad” que somete a la fuerza de la revelación, de la palabra y de la verdad, la obediencia de los fieles, es participe de la unidad y de la certeza que sólo la devoción en la transcendencia puede otorgarle.

Parecería ser que según los escritos lefortianos, lo político y lo religioso se articulan y se desarticulan, se relacionan por contraste; cosa que por ejemplo, lo acercará y lo distanciará al mismo tiempo de Tocqueville.

La cercanía puede ser descrita en cuanto Lefort cree que Tocqueville es un *maestro del contraste*, que es uno de los pensadores que, en sus lecturas sobre *lo político*, se apasiona por las ambivalencias suscritas entre las victorias y las derrotas de la democracia. Más allá de un ejercicio sociológico o politológico, nos dice, la suya es “una sensibilidad por captar el tiempo en movimiento”, por hacer del presente un momento para observar el pasado y construir un futuro desconocido. Así, la fisonomía de la democracia descrita por Tocqueville revela, a los ojos de nuestro intérprete, la *técnica del contraste* utilizada por el autor de la *Democracia en América*, cuando dibuja en su texto el proceso de transformación por el cual la sociedad americana mudó en su fundamentación última.

De Tocqueville, Lefort extrae la “técnica” para entender, bajo el fondo del Antiguo Régimen, lo novedoso de la modernidad y el juego de deferencias de la que ésta gusta participar. Para él, la democracia parece ser una nueva verdad que se construye en la conjunción de dos planos de existencia compartida: el viejo mundo aristocrático (y el poder religioso) y la nueva sociedad democrática (y el poder político); dos dimensiones que intercambian sentidos opuestos y complementarios, que se atraen con la misma fuerza que se separan, que se confrontan sin llegar a término final o síntesis absoluta. La revolución democrática más que un corte radical, operó como generadora de contraste entre dos temporalidades, como lo dice Tocqueville, imposibles de entender la una sin la otra⁵⁹. La centralización acaecida por el aparato estatal, así como la igualación progresiva de las condiciones de vida, descritos en la *Democracia en América*, solo son dos claros ejemplos de lo que acabamos de decir.

⁵⁸Ibis.

⁵⁹Lefort, Claude. *Tocqueville: Democracia y el Arte de escribir*. En *El arte de escribir y lo político*. Herder editorial. Barcelona, 2007.

La relación entre el mundo antiguo y el moderno, entre aristocracia y democracia y, las implicaciones que estas tuvieron para el abandono o implantación de la servidumbre y de la libertad política, no se explican sin la dualidad reconocible presente en su pensamiento y que puede sintetizarse en su intencionalidad de “olvidar un momento la Francia que vemos e ir a interrogar en su tumba la Francia que ya no existe”,⁶⁰ para ver que la Revolución “había innovado mucho menos de lo que se creyó fuera y de lo que ella mismo creyó”⁶¹.

Sin entrar a describir todos los elementos que acompañan el análisis del texto de realizado por Lefort, indudablemente, en su lectura de Tocqueville, diremos que la intención del intérprete es no dejarnos olvidar que con la revolución democrática *lo político* marcó una diferenciación sustancial con respecto a lo religioso. En su interpretación, Tocqueville supo captar la interrogación permanente que una sociedad que se reclama democrática debe soportar, así como también acertó al momento de manifestar la “génesis de sentido” que ésta hizo explotar en las diferentes partes del tejido social, la cual a la vez tiene “evidencias” prácticas y simbólicas. Pero con todo lo sustancial y útil que esto nos puede parecer, aún no nos permite comprender de mejor manera, lo inquietante de la relación teológico – política.

De esta manera, será la interpretación de la “génesis de sentido”, el punto de alejamiento de Lefort frente a Tocqueville cuando de hablar sobre la ruptura teológica – política se trata. Bien podemos decir que hasta ahora bajo este rótulo, para nuestros dos autores, la “génesis de sentido” señala tanto la absorción de un imaginario social, como la transformación democrática del universo simbólico que incluyó, valores, ideas, relaciones, prácticas (miradas y comportamientos), paradigmas conceptuales y hasta los mecanismo de encarnación que les daban vida. Por ella, la escala terminológica de un lenguaje que se decía así mismo moderno sufrió profundas modificaciones, originándose novedosas construcciones: Estado, Nación y Pueblo, fueron quienes gobernaron el mundo de las palabras y las cosas.

Mas, cuando de interpretar cómo estos conceptos adquirieron eficacia simbólica se trata, Lefort no siente que el desmoronamiento del Antiguo Régimen en el que hace énfasis gran parte de la obra de Tocqueville, sea suficiente para aproximarnos mejor al *misterio de su institución política* que significa a la par *la institución de lo social*.

⁶⁰ Ibis.

⁶¹ Ibis.

Lo que Tocqueville no ve en el nacimiento del nuevo imaginario social (que se representa en los conceptos de Estado, Nación y Pueblo), es lo que Lefort retiene de Michelet: el redescubrimiento de la concepción mística de la revolución. Para Lefort, entender la “génesis de sentido” demanda precisar, como lo hizo el autor de la *Historia de la Revolución Francesa*, la función simbólica del poder en las relaciones sociales, tanto cuando éste se presentaba bajo la figura de la encarnación monárquica en el cuerpo sexuado del rey, así como en el momento en que éste ya no estaba

Comprender la significación del *enigma de la encarnación de la monarquía*⁶², así como la violenta transfiguración mortal del cuerpo del rey que pasó de lo sagrado a lo profano, se convierten para Lefort en el punto de inflexión para ensanchar la distancia (elástica) entre lo político y lo religioso. Él mantiene presente que pese a que se pueda creer que el nuevo universo simbólico y todo lo que él entraña tienen un fundamento religioso, esto no alcanza a obnubilar los procesos, las modificaciones y las connotaciones distintas en un mundo donde la determinación del poder se encuentra en indeterminación. Estado, Nación y Pueblo son conceptualizaciones políticas que, como el espacio donde aparecen, no son más que realidades erosionadas por la precariedad de su institución en *lo político*.

Continuemos apartados del texto en cuestión y digamos que con el denominado teólogo de la política, Carl Schmitt, Lefort podría compartir, hasta cierto punto, la idea de que “todos los conceptos significativos de la moderna teoría del Estado son conceptos teológicos secularizados”(Schmitt, 2001:43). Con reservas acordaría con él en que éstos aparecen por la ocultación que precede el paso de lo trascendental a lo inmanente, en el encubrimiento del que son víctimas por la supuesta objetividad del mundo donde habitan, pero diferiría radicalmente del alemán, como lo hace en su momento también de Michelet (y esto es lo que nos interesa), en el instante que descubre en sus posturas cierta incomodidad no textual frente a la aceptación de que fue lo político, es decir la democracia, lo que dio origen a nuevos esquemas conceptuales, de acción y percepción, que no necesariamente tienen una herencia religiosa, aunque en su camino ésta pueda ser contradictoria – complementaria del otro.

⁶²“El misterio de la encarnación monárquica, más allá de la representación consiente de un rey por derecho divino, la cual restituye en su poder algo de la presencia de Cristo y en cuya virtud hace aparecer la justicia en su persona, la representación consiente de una sociedad que se encarna en el rey no sólo se organiza en sus instituciones políticas de acuerdo a un “principio carnal”, sino que sus miembros son captados por la imagen de un cuerpo, de manera tal que proyectan en ella su propia unión y que sus afectos precipitan una identificación amorosa con ese cuerpo” (Lefort, 2004:90).

Lo que tratamos de decir es que para Lefort, la democracia tiene una eficacia simbólica propia no dependiente del mundo religioso. Con claridad ésta se distingue en su pensamiento por poner a prueba la legitimidad última de todo lo existente, así como por cuestionar el monopolio de la representación que pretende tener un solo destinatario – ejecutor. Afirmación que no excluye que en el mismo hecho de su consecución, se esconda la posibilidad de su negación en el fantasma de la religión.

Según Lefort, la democracia y sus conceptos están sujetos a la indeterminación que su mismo advenimiento hizo posible. Ella está en estado permanente de confrontación con aquellos “deslices” que implican la búsqueda de certezas, deslices que perturban el silencio schmittiano cuando pretenden otorgar mayor énfasis a la religión de Estado, como principio de la unidad total. Tema que como el mismo Schmitt lo reprocha a Hobbes, hubiese servido para no dejar fisura alguna por donde prosperase una crisis simbólica - política con pretensiones de poner en duda la creencia y la obediencia absoluta al poder del Soberano⁶³.

El pensamiento de Lefort es contundente al manifestar que la democracia no fundó una nueva religión, no existe un orden teológico politizado, la democracia causó una revolución simbólica en los contenidos y formas del Antiguo Régimen porque rompió el “fundamento del suelo de la sociedad”, “sometió a la dimensión de lo otro”, acontecimientos que liberaron la potencialidad de *lo político* y al mismo tiempo hicieron que ese “tercero oculto”, no abolido, repose en la ambigüedad misma del moderno espacio - mundo.

Por eso, la democracia se instituye en las incertidumbres de un poder que a la vez que se difumina, corre el riesgo de concentrar su energía de una manera total, sin preocuparse por las consecuencias que de esto se desprendiesen, incluso si, como llegó a ser, significase el aniquilamiento biológico de un grupo de seres. La democracia es una nueva sociedad que está sujeta a la contradicción entre la desaparición del orden social que la sustentaba (la religión) y la premura por instituir un nuevo régimen más libre e igualitario (lo político). A veces, la democracia se nos

⁶³Las fallas de la política simbólica del poder del Soberano, dice Schmitt, se originaron cuando en la teoría de Hobbes se justifica que “no interesa lo que los hombres puedan creer, lo que importa es lo que el Soberano demande que ellos crean”. La crítica schmittiniana gira alrededor de la permisiva práctica - conceptual otorgada en la propuesta del Levitan, según la cual las convicciones individuales y los poderes indirectos crecieron, convirtiéndose en enemigos internos que se multiplicaron y dificultaron el establecimiento de un poder soberano con plena capacidad de aprehender la realidad por completo. Ver más en: Schmitt, Carl. *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes. Meaning and failure of a political symbol*. Chicago University Press, 2008.

parece tanto al *bailarín sobre el abismo* nietzscheano para utilizar la misma metáfora de Jean Luc Nancy.⁶⁴

Volvamos al texto y hablemos, para finalizar nuestro análisis, sobre la disyunción entre lo social y lo político y su correlato en la exploración del cuerpo de lo social. Tocqueville, dice Lefort, alaba el régimen democrático más “por lo que hace hacer que por lo que hace”, para él, la democracia levanta una nueva sociedad con posibilidades para captar en ella, la acción política, las energías que desenvuelve y la legitimidad relativa que la acompaña. La democracia, más que ningún otro régimen, hizo que aquello que nos hemos acostumbrado a llamar “la sociedad” entrase a ser parte de una continua revisión de sí misma y de su constitución frente al poder político que al emanar de ella misma se encuentra llamado a representarla. Repitamos con énfasis las palabras de nuestro intérprete, con la democracia “la sociedad civil devino en foco de invención permanente” (Lefort, 2007:146).

Como Tocqueville, Lefort está convencido de que sólo con el ascenso del régimen democrático fue posible una transformación tal del tejido social que, pese a esconder algunos vestigios de la institucionalidad aristocrática, nos demostró que, a diferencia de épocas anteriores, a partir de aquel momento fuimos partícipes de un fenómeno *sui generis* para lo político. Así, por ejemplo, el poder se mostró menos como un objeto y más como un *lugar vacío*, por lo tanto ya no está en juego su mera posesión sino su representación, la cual sin poseer determinación alguna queda estancada a la deriva de una dinámica litigiosa de movimientos acontecidos entre la interiorización y la exteriorización de lo social y lo político.

Esto, lejos está de significar que, como lo ha retomado Hannah Arendt de la experiencia griega, el poder *no pertenece a nadie* o como se dice, esté en el medio de una pluralidad de actores políticos constituidos como tales en los límites acordados dentro del espacio de la polis (“el poder no pertenece a ninguno de nosotros”). Para Lefort, hablar del poder como un lugar vacío, que se debate entre la interiorización y la exteriorización resulta más significativo, en la medida de que no se parte de ningún supuesto, que no sea el de la división que aqueja a toda sociedad, ni incluso si se tratase del mismo principio que en la potencialidad de lo político surgió: la ciudad-Estado.

⁶⁴Ver más en: Nancy, Jean Luc. La verdad de la democracia. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2009.

Para Lefort no hay comunidad previa, ésta se instituye en la tensión presente en su Ser que intenta consolidarla y desarmarla al mismo tiempo, tensión que bajo la forma de una división originaria no le permite encontrar un sostén permanente para *auto* denominarse, *auto* organizarse, menos aún para *auto* matizarse como presume hoy en día la corriente sistémica. La nueva representación del poder acaecida con la democracia hace que la apariencia de la sociedad se convierta en un nómada que transita entre lo real y lo simbólico, sin encontrar descanso definitivo en uno de ellos porque ambos son entendidas carentes e incompletas por las que se intenta realizar y presentar el Ser.

La disyunción entre lo social y lo político, opera en el pensamiento de Tocqueville como una exploración de la carne de lo social, misma que para Lefort está presente en la hermenéutica bajo la cual fue escrita la *Democracia en América* y por la cual se comprenden las ambivalencias y rupturas del texto tocquevilleano. Nos referimos principalmente a aquellas que hacen alusión a la igualdad de condiciones, los peligros de la servidumbre y el destello de la libertad política; a las rupturas y permanencias de las formas de organización aristocráticas en contraste con la institucionalidad democrática y las modernas tendencias a la libre agrupación, etc.

Con Lefort y Tocqueville aprendemos que lo social no se separa de lo político o, para decirlo mejor, no alcanza un estatus político, sin antes arrancar de sí la representación del poder que lo constituye. La disyunción se da si la sociedad, para ser ella misma, expulsa de su "Ser" al poder, para así configurar un orden político que se convierte en su garante.

CAPITULO III

EL TOTALITARISMO

“Todo el poder para los soviets”... “El Estado soy yo”.
(Lenin, 1917) (Trotsky, 1970)

“Lo inconcebible ya no es únicamente el que un hombre sojuzgue a cien mil ciudades, sino que el pueblo se someta cuando, en realidad, no tendría que hacer nada para librarse de él. No hay que creer que deba defenderse contra el tirano, o atacarlo: no debería “gritarle nada”. Bastaría con no darle nada. No hay que creer que deba hacer “algo para sí mismo”, bastaría con que no hiciera “nada contra sí mismo”
(Lefort, 2008:119)

Para Lefort, el totalitarismo, al igual que la democracia, es una forma política de la sociedad moderna. Éste es considerado para él como “el hecho capital de nuestro tiempo” (2004:246). Para nosotros es un enigma a ser interpretado por el ejercicio fenomenológico con el cual ya bastante familiarizados estamos.

Lefort, como lector temprano de Arendt, piensa que el gobierno totalitario sino se identifica directamente con la democracia, al menos se ve como un resultado casi inevitable de ella; es decir, es la consecuencia de la desaparición de todas las autoridades tradicionalmente reconocidas (Arendt,1961:168). El totalitarismo en la obra lefortiana es una *mutación simbólica del poder* que pudo establecerse por la *disolución de los indicadores de certeza* que la revolución democrática provocó. Por eso, precisa ser entendido a partir las figuras bajo las cuales se representó y puso en funcionamiento una dinámica de poder compleja que, sobre todo, direccionó su fuerza constitutiva a la desaparición del principio de la división social.

El totalitarismo es un *régimen*⁶⁵ que proclama la unidad de la sociedad consigo mismo, su transparencia y la encarnación absoluta del poder en un mismo aparato en un mismo cuerpo. Como *régimen* todo totalitarismo (fascista, nacist, estalinista) niega a la democracia, es decir, a *lo político*; busca apoderarse del principio de institución de lo social y de esta manera hacer coincidir al Ser con un tiempo, un espacio, una figura, un Plan. El discurso totalitario, como ideología⁶⁶, garantiza la representación de la sociedad como un todo visible.

⁶⁵ Como lo señalamos en el Capítulo I, Lefort entiende por *régimen*: un sinónimo de una forma de organización política.

⁶⁶ Para Lefort la ideología es un discurso sobre lo social que intenta conciliar las divisiones sociales inherentes de las sociedades modernas y su historia (1986:215). La ideología en Lefort, a diferencia de

Para Lefort, el totalitarismo es también una *nueva forma de sociedad*, sin comparaciones, ni precedentes posibles (2004:232). Su advenimiento se caracteriza por el establecimiento de un modelo particular de dominación y explotación, representado por la burocracia; así como también por la reproducción de un imaginario social tendiente a la homogeneización de todos los procesos (biológicos o no) que deben ajustarse al principio orgánico que restituye la unidad perdida entre poder, ley y saber.

La *aventura totalitaria* se proclama dueña de la historia (como puede ser de la raza, de la tradición, etc.), representante del pueblo, dirigente del partido; crea un Amo de la sociedad. Su Ser, como lo veremos a continuación, se compone al mismo tiempo de un aparato administrativo de poder y de la representación imaginaria que genera su cuerpo político.

Descifrar con Lefort, cómo se llevó a cabo la institución simbólica del totalitarismo como aparato – maquinaria y como cuerpo político, es el desafío que aceptamos cumplir en el presente y último capítulo de nuestro análisis. Hasta aquí. ¡No digamos más!

Dos momentos para pensar el Totalitarismo⁶⁷

a) El Totalitarismo como sistema burocrático

Los textos dedicados al estudio del totalitarismo se presentan en dos momentos de la vida intelectual de Lefort: el primero que se extiende más o menos desde 1943 hasta 1965, que incluye su militancia en un ala trotskista del Partido Comunista Francés PCF (1943- 48); sus años cuando compartió y profundizó en el aprendizaje de la postura fenomenológica de su maestro y amigo Merleau-Ponty en la revista *Les Temps Modernes* (1948-49); así como también su participación con Cornelius Castoriadis en el grupo *Socialisme ou Barbarie* (1949-65).

Marx, no crea una falsa conciencia, sino que es la misma imagen de constitución de lo que llamamos la realidad social.

⁶⁷ Cabe indicar que en el "itinerario" lefortiano, es difícil plantear con exactitud cortes temporales. Pero hemos intentado establecer años de inicio y finalización de dos momentos intelectuales en su vida, para que su interpretación sobre el totalitarismo sea mejor entendida. Entre las muchas que tenemos, una de las razones por las que no creemos en las barreras estáticas que se siempre marca un año para comienzo y otro para terminar, es por la fuerza política de los advenimientos que acompañan los 26 años de lectura fenomenológica hecha sobre la obra de Maquiavelo.

Este es un primer momento en el que, influenciado por lo que él llama un “marxismo no convencional” y de predisposición abierta a las ambigüedades y paradojas creadas por el mismo Marx, escribe “La Contradicción de Trotsky”⁶⁸ y después “Totalitarismo sin Stalin”⁶⁹.

Artículos en los que, a pesar de contener ya los lineamientos de su pensamiento frente al totalitarismo y una crítica distinta a las posiciones políticas y académicas de la Izquierda francesa de aquella época, le costó deshacerse de los principios infranqueables de la teoría marxista según los cuales el proletariado debía ser el sujeto histórico que llevase adelante el proceso de transformación total de la realidad social. Comenta Lefort al respecto:

Pensaba, en definitiva, que si la burocracia sacaba partido de las condiciones modernas de la sociedad industrial, sólo había podido constituirse, crecer y transformarse en una fuerza histórica porque *la clase obrera se había dividido*, oponiéndose a sí misma, a lo largo de sus luchas seculares por organizarse y emanciparse; pensaba que la propia clase obrera había engendrado una capa dominante; que había alienado en la figura de la dirección, de un poder que aparecía como una fuerza extraña que operaba por cuenta propia (Lefort, 2004: 243). (Las cursivas son del autor).

En “La Contradicción de Trotsky”, Lefort analiza con detenimiento el discurso del considerado “maestro pensador” en lo que refiere a la degeneración que había sufrido la Revolución Rusa bajo el poder de Stalin. Llegó a la conclusión de que Trotsky, su teoría y su práctica permanecían ciegas frente a una nueva forma de poder en la que se instituía el fenómeno político soviético post revolucionario.

Para Lefort, a pesar de que Trotsky intentó marcar el debacle del hecho revolucionario como un deterioro de la lucha de clases y del papel protagónico que debía tener la clase trabajadora, el proletariado, en la construcción del proceso histórico de cambio de la sociedad socialista soviética; no avanzó a visibilizar que el pilar fundamental del estalinismo era la constitución de un aparato burocrático de Estado. Aparato que se confundía con el Partido y que, como maquinaria política, presente ya desde antes de la Revolución de Octubre y con importantes signos manifiestos en el gobierno de

⁶⁸ Originalmente publicado como “La contradiction de Trotsky et le problème révolutionnaire”. Les Temps Modernes, 39 (1948-49).

⁶⁹ Originalmente publicado como “Le totalitarisme sans Staline: L’U.R.S.S. dans une nouvelle phase”. Socialisme ou Barbarie, 14 (1956).

Lenin, cree Lefort, no sólo era un apoyo para el surgimiento de una *casta parasitaria*, sino que era el mecanismo que aniquilaba la revolución, sus ideales y su trascendencia.

La institución burocrática es, en los tempranos escritos de Lefort, el centro de condensación del poder del régimen de dominación y explotación totalitario que tiene por cabeza a Stalin y que, lejos de representar como en el fondo lo creía Trotsky, un simple instrumento que había sido deteriorado al servicio del poder de turno (del partido bolchevique), era una forma política enigmática a ser caracterizada y criticada desde la especificidad misma de lo político, aún en estado embrionario en la *oeuvre* lefortiana.

Sin pormenorizar en los detalles del texto en cuestión, podríamos decir que la sensibilidad de Lefort, reprocha a Trotsky por limitar su análisis a la tradición del pensamiento y el dogma determinista, que hace de la realidad, sus esferas y sus “actores”, superestructuras moldeables por un proceso que subyace a la totalidad.

El primer ejemplo claro de esto lo encontramos en libro de Trotsky dedicado a la figura de Stalin, en donde no solo por el “trabajo de detective” que realiza el autor, como lo ironiza Lefort, sino por su empeño en describir la “mediocridad e ineptitud” tan propias del moderno “Zar de Rusia”; Trotsky señala que Stalin es un gobernante “producto” de las circunstancias. En buena literatura marxista, podemos decir que lo que prevalece en su escrito es la preposición de que es “el ser el que determina la conciencia”.

La creencia de Trotsky de que son las condiciones las que determinan a los hombres y por lo tanto solo explicándolas se alcanza a indicar la ubicación de un individuo o grupo dentro de un específico sistema de relaciones sociales de producción, lo llevó a dejar de lado, entre otras cosas, algo que, sobre todo Lefort ya con cierta suspicacia en sus escritos posteriores, describirá como la *encarnación del poder* en el cuerpo político y la solidificación de éste a la cabeza del *dirigente*; encarnación y solidificación posibles por y en la existencia simbólica del poder del aparato burocrático de Estado.

Lefort critica a Trotsky (dejando implícito los signos de los primeros años de su lectura de Maquiavelo) su incapacidad para entender la formación de una nueva clase social, una nueva oligarquía con apetitos de poder, dispuesta a devorar cualquier obstáculo, o enemigo que se interpusiere en su camino (como por ejemplo lo hizo con los soviets, los consejos obreros, la juventud roja, etc.). Todo esto con el objetivo de mantener la

unidad del Estado soviético, es decir, la unión del pueblo, el proletariado, el Partido, y su Amo.

Según Lefort, Trotsky no quiso comprender que tras la promesa de desaparición de las clases sociales que trajo consigo aquel octubre rojo de 1917, de manera subsecuente e incluso con uno de los más reconocidos líderes de la Oposición de Izquierda a nivel mundial, Lenin, se instauró un proceso político *sui generis*, donde la *clase burocrática* se escenificaba no como propietaria privada de los medios de producción sino como el sujeto que encarnaba en su ser la representación absoluta de la realidad que lo circunda, una realidad supuestamente ajena a las divisiones y a las desigualdades, pero que, como sabemos bien, no hizo más que levantar y asegurar un sistema de jerarquías, preferencias y diferencias para unos cuantos que se decían y creían ser representantes-conocedores de las leyes de la historia. Leyes que en ese momento los habían convertido en los hombres más poderosos de la sociedad, del Partido y del Estado⁷⁰.

Así, el análisis trotskyano, frente al avance de la interpretación lefortiana del totalitarismo estalinista, adolece de una voluntad teórica, que al mismo tiempo es práctica. Éste no capta lo político, ni crea una abertura en el universo discursivo por el que el régimen de Stalin, su maquinaria, sus funcionarios-profesionales de la revolución adquieren vitalidad.

Trotsky, extraemos de la lectura que hacemos de Lefort, al estar cegado políticamente, no proporciona a la Oposición de Izquierda una claridad táctica ni estratégica para que, en la lucha de clases, el proletariado dispute la vanguardia mantenida por la “casta parasitaria” afianzada en y por la burocracia. Trotsky prefirió, hacer de la lucha política una cuestión reducida a “lo personal” contra Stalin (cómo que lo individual se desligara de lo colectivo), dejando invicta la unidad del Partido, justificando la necesidad de su homogeneidad y su rol histórico. Razones que, como lo muestra Lefort, tuvieron como de uno de sus mayores artífices, paradójicamente al mismo Trotsky en sus años de juventud revolucionaria. Escuchemos brevemente a Trotsky en una cita que hace Lefort:

⁷⁰ Lefort mantuvo su postura en la cual afirmaba que la nueva clase y el nuevo sistema social en el que se asentaba la URSS, era diferente a la burguesía y al capitalismo. Nos dice: En el caso de la URSS la unidad de la clase burocrática no está garantizada por las actividades económicas de sus miembros, pero está establecida por la virtud de la integración de burócratas alrededor del Estado y su subordinación al aparato administrativo (Lefort, 1986: 8). *La traducción es del autor.*

Nadie de nosotros desea o está capacitado para disputar la voluntad del Partido. Claramente el Partido siempre está en lo correcto... Nosotros solo podemos estar en lo cierto con y por el Partido, la historia no ha provisto otro camino de estar en lo cierto. El inglés tiene un dicho "Mi país, correcto o equivocado", éste en lo correcto o esté equivocado, es mi país. Nosotros tenemos una mejor justificación histórica diciendo o está correcto o equivocado en ciertos casos individuales concretos, es mi partido... y si el Partido adopta una decisión como única u otro de nosotros la piensa injusta, el dirá, justo o injusto, éste es mi partido, y deberá soportar las consecuencias de la decisión hasta el final (Lefort, 1986:40). *La traducción es del autor.*

La contradicción de Trotsky se formula entre pretender ser el crítico principal del estalinismo y no poder, para realizarse como tal, abandonar el marco de referencia epistemológico que atraviesa sus análisis otorgándole una posición política. Su contradicción hace de la lucha contra Stalin y su "pequeño grupo de traidores", ahora denominados funcionarios del régimen, una batalla con resultados insuficientes. La contradicción trotskista que mantiene la mistificación del Partido y que lo hace ver como el "factor omnipotente e histórico" es una puerta abierta para que Lefort a más del problema de la burocracia, pueda ir pensando y descubriendo algunos elementos del totalitarismo.

Ocho años más tarde aparece la publicación de "Le totalitarisme sans Staline: L'U.R.S.S. dans une nouvelle phase". Texto que, basado en la interpretación del discurso del Veinteavo Congreso Comunista, intenta profundizar en la naturaleza del sistema soviético, para generar un avance significativo en la propia propuesta lefortiana⁷¹.

La celebración del Congreso Comunista tras la muerte de Stalin es un acontecimiento que atrae a la inquietud de nuestro autor y lo anima a pensar el orden mitológico que sobre la figura del "líder perfecto" y por ende del sistema soviético se había forjado. Lefort, va más allá de la novedosa necesidad manifiesta por las palabras de Krushchev que reducía al régimen estalinista a un simple rechazo de la personalidad del líder, misma que años antes había sido venerada como un culto. Nuestro autor quiere mostrar que el *monopolio de la verdad*, que fue levantado por Stalin y que para

⁷¹Antes de este artículo, ya en 1950, la revista "Les Temps modernes" publica un informe de los debates del Consejo Económico y social relativos al trabajo forzado. En donde hay un editorial firmado por Merleau-Ponty y Sartre titulado "Los días de nuestra vida" que decía lo siguiente:

"Es probable... que el número total de detenidos se cuente por millones: unos dicen diez millones, otros quince. De no estar obnubilados, hay que admitir que estos hechos vuelven a poner en cuestión el significado del sistema ruso. No aplicamos aquí a la URSS el principio de Péguy, quien decía que toda ciudad que encierra una sola violencia individual es una ciudad maldita: en tal caso, todas lo son y no habría por qué diferenciarlas. Lo que decimos, es que no hay socialismo cuando un ciudadano de cada veinte está en un campo de concentración.

ese entonces pretendía ser diluido en sus errores y demencias, esconde una configuración específica del poder, configuración que a diferencia del texto crítico contra Trotsky, muestra con mayor detalle la *eficacia* simbólica de la representación política de la realidad que se ejerce con el totalitarismo.

De esta manera, Lefort nos habla aquí de la formación de un *universo estalinista* gobernado por la necesidad según la cual cada acción fue mecánicamente unida a otra (1986:57). A Lefort le interesa, aunque sin dejar de estar preocupado por el papel histórico de la clase obrera, entender el nuevo campo de posibilidades que se despliega en una sociedad donde el enigma de la burocracia aparece como parte de un *fenómeno ideológico y un fenómeno social*, un sistema de pensamiento y acción, podríamos decir, un universo simbólico.

Marcando diferencia con las corrientes marxistas en general y con los análisis trotskistas en particular, Lefort, no se deja engañar por las figuras del “gran hombre” o del “pseudo partido” como realidades fabricadas por la desviación del sentido histórico de la revolución roja. Para él no basta con distinguir entre las condiciones sociales y el individuo que en ellas aparece, entre lo objetivo y lo subjetivo. Una forma de aprehender el mundo de manera diferente, como lo creía Merleau-Ponty, conjuga los dos “momentos” dentro de la misma lógica del Ser.

Como el mero hecho económico, los rasgos psicológicos de Stalin tampoco son razones suficientes para atribuirle a él su liderazgo al interior del Partido y de la sociedad; es más ninguno de los dos significa nada si no son entendidos dentro de una dinámica de institución del poder que legitima al orden estalinista.

Para Lefort, el estalinismo tiene un origen proveniente del período pre revolucionario. Fue ya en 1918 cuando el anhelo por eliminar todo poder de existencia paralela se manifestó y dio rienda suelta al desarrollo de la estricta centralización de la autoridad plena en el Partido. Nos dice Lefort:

El estalinismo emergió junto con el crecimiento del partido totalitario. Él apareció cuando el partido concentró todo el poder en sus propias manos, identificándose el mismo con el Estado y, como Estado; rigurosamente subordinando todas las otras instituciones, liberándose a sí mismo de todo control social, mientras al mismo tiempo, dentro del partido, el liderazgo iba eliminando toda oposición e imponiendo una autoridad sin reto (Lefort, 1986: 62). *La traducción es del autor.*

El aparato burocrático del estalinismo representa así, a los ojos de Lefort, una figura simbólica – política que tuvo la capacidad de volver a unificar al poder, construir sobre él una representación y darle una vida orgánica que se extendió de punta a punta por toda la sociedad. El totalitarismo de Stalin (y como sabemos todo totalitarismo) es una forma de sociedad que gira en torno a un aparato político instituido por la revolución para silenciar el escándalo de la indeterminación que ésta misma ayudó a conseguir. Por él y en él (nos referimos al aparato) se levanta una nueva clase política: la burocracia, que no es una clase económica, ella involucra poder, estatus y autoridad. Clase que se esmera día a día por *dar forma y poner en escena* una sociedad mecanizada con procesos y procedimientos claros, con un sistema de racionalización en procura de certezas absolutas.

Pero aún mas significativo resulta para nosotros, aquella manera descrita por Lefort en el mismo texto según la cual, la centralización del poder del aparato diluye la separación entre el Estado y la sociedad, al cabo de absorber la esfera social en el en la esfera política. Con la institución del Partido en el poder, las fuerzas sociales se ven obligadas a introducirse en él, a incorporarse en su ser. La sociedad no es quien hace al Estado, sino éste es quien engola a la sociedad. Las divisiones, las nuevas líneas de conflicto, las nuevas formas de vulnerabilidad, el campo de luchas y los enemigos son definidos por el Estado–Uno, garante último de la reproducción histórica e ideológica de la sociedad.

Con esto, la propuesta de Lefort ha alcanzado ya una dimensión fenomenológica para entender la *aventura totalitaria*, una dimensión simbólica que hará parte de su propio pensamiento sobre *lo político*. El totalitarismo se muestra como la forma de gobierno que reclama para sí la conquista de la transparencia absoluta, la imagen de la sociedad perfecta. Éste es un régimen que intenta mostrarse sin divisiones, ni antagonismos (a excepción de los que él cree), estrictamente centralizado y planificado bajo una misma dirección, un principio, una meta. Un régimen con una sola y misma configuración simbólica reproducida en la “esencia” y la “verdad” del socialismo. El totalitarismo estalinista es quien subordina todo los poderes bajo su poder, todos los controles bajo su control, incluido el que “por principio” debía ejercer el mismo proletariado.

Lefort está convencido de que el totalitarismo desarrolla una política que apunta a la construcción de una *nueva sociedad*. El pueblo se convierte en uno con el partido,

éste se funde al aparato burocrático y finalmente todos se representa en el jefe máximo. Nada escapa a su Ser, incluso el mismo campo económico que aparentemente tenía la potestad teórica de determinar a la realidad como un todo, se encuentra integrado al régimen, su funcionamiento y estructuración se deben al gran Plan que guía las acciones del conjunto homogeneizado. Aquí, la burocracia es un todo especializado que representa la *unidad imaginaria* y se dedica a incorporar las heterogeneidades circundantes, ésta es el centro gravitacional del poder supremo.

Con la precedente argumentación sobraría preguntarnos ¿si desaparece Stalin, desaparece el totalitarismo estalinista?, porque la respuesta sería una contundente negación. El totalitarismo en éste segundo análisis realizado por la pluma de Lefort, se muestra como una lógica, más que una iniciativa, como un régimen más que una política de transición, a fin de cuentas como un enorme aparato con pretensiones de corporeidad imaginaria. Así llegamos a lo que hemos definido como segundo momento.

b) El Totalitarismo como la imagen de un cuerpo.

Pretendiendo atribuirnos la construcción de intervalos temporales sobre la obra de nuestro autor, diríamos que este segundo período arranca desde 1965 hasta más o menos 1985. Estas son décadas de producción escrita en las que, a la par de su lectura de Maquiavelo (la cual fue desarrollada en un total de 26 años y se imprimió por primera vez en 1971), la reinterpretación de los textos de Marx, su interés por la génesis de ideología, la lectura de Solzhenitsyn, su sensibilidad para captar *lo político* en los derechos humanos, etc.,⁷² Lefort desarrolla, si así lo podemos decir, una aguda reflexión que le permite pensar de mejor manera (desde y a través de *lo político*) al totalitarismo. Aquí es donde podemos explicar conjugación entre la concepción del aparato burocrático y el cuerpo político.

Intentemos desarrollar algunos argumentos. En 1981, Lefort escribe “L’ image du corps et le totalitarisme”, texto que creemos recaba su posición política- filosófica frente al fenómeno totalitario. En el escrito, Lefort señala que una vez dejado de lado

⁷²Entre algunos textos podemos señalar:

- “Esquisse d’une genèse de l’idéologie dans les sociétés modernes ” en *Textures*, 8-9. 1974.
- *Un homme de trop. Réflexions sur L’Archipel du Goulag*. Editions du Seuil, 1976.
- “Marx: d’une vision de l’histoire à l’autre” en *Les Formes de l’histoire: essais d’anthropologie politique*. Gallimard Paris 1978.
- “L’ image du corps et le totalitarisme”, *Confrontation*, 2. 1979.
- “Droits de l’homme et politique”, *Libre*, 7. 1980.
- “La logique totalitaire”, *Kontinent Skandinavia*, 3-4. 1980.

los presupuestos epistemológicos de la militancia⁷³ que aún estaban presentes en los dos escritos que analizamos líneas más arriba, se dispuso a “profundizar su interrogación en contra el núcleo de la certidumbre marxista” (2004:247).

Su interpretación del totalitarismo se vinculó directamente al debate de la época que se llevaba a cabo en el “mundo de la izquierda” (francesa en particular) sin excluirse de lo que decía el “mundo de la derecha”. Así, su postura ya no sólo tenía como blanco de sus enunciados a los dirigentes e intelectuales de la URSS. Ésta estaba direccionada a la “ceguera deliberada” de *lo político* y al renombrado silencio consensuado por el paradigma ideológico que prefirió ocultar y no enfrentar la naturaleza del régimen totalitario soviético. La ceguera de *lo político* se da porque, como él dice, “el totalitarismo es un concepto político y la izquierda no piensa en términos políticos”. No quiere pensar la institución de lo social, la realidad política que se origina con esa misma institución: el Estado.

Para ver lo político, diría Lefort, hay que dejar de lado las concepciones deterministas o economicistas que hacen de la figura moderna en la que se representa el poder, “el comité de negocios de la burguesía” y es preciso dirigir la mirada al *non savoir* de “la realidad”, al momento instituyente. Lefort hizo lo que aquellos comprometidos con el “proceso histórico de cambio” no estuvieron dispuestos a hacerlo: Pensar. Pensar *lo político*, para buscar la lógica del totalitarismo.

Por otra parte, Lefort que años antes había releído⁷⁴ el *Archipiélago de Gulag* quiso, apoyado en éste, más que denunciar la violencia del poder, construir una crítica contra el sistema de Terror impuesto en la URSS. Como observa Bernard Flynn, para Lefort, a diferencia de Arendt quien creía que el Terror buscaba destruir la solidificación humana; éste la construía, hacía posible la sostenibilidad del cuerpo y su cabeza.

La *indagación literaria* producto de la experiencia de Solzhenitsin en los campos de concentración soviéticos encuentra un cómodo asidero en la *ouvrè* de Lefort, cuando ya, a toda la interpretación política que él había desarrollado sobre el totalitarismo, se adhieren elementos y significaciones de mayor envergadura sobre las formas de sociabilidad que se construyen al interior de un régimen simbólicamente representado

⁷³La militancia para Lefort, no solamente es práctica, encarna un nivel teórico en su participación política.

⁷⁴Lefort cree que *releer* no es leer una segunda vez, sino establecer una nueva relación con lo que se da a reconocer como un texto; releer es perder la noción del tiempo de lectura y librarse del encanto que ejerce reiteradamente lo que se dice aquí y ahora, pero no sin enfrentarse con la exigencia de alcanzar el tiempo del discurso, ese tiempo secreto que se instaura en la concatenación de los pensamientos (2008:137).

y reproducido por la imagen de la unidad absoluta de sus partes en un cuerpo, en una cabeza. Un régimen que vivía bajo la presencia del fantasma de la sociedad unificada totalmente, agrupada bajo el efecto del trabajo colectivo y de su movilización con miras a un fin universal (Lefort, 1980: 26).

Aprehender desde abajo la sociedad totalitaria, desde el espacio mismo que se siente el ejercicio burocrático, ser el contradictor público, el transgresor, convertirse en *el hombre que sobra*, son instantes donde Lefort cree haberse encontrado con Solzhenitsin, en aquellas figuras que abonan una interpretación simbólica que, desde algún tiempo antes creía necesario pensar *lo político* por fuera de la base material y reconocerlo como el momento mismo de institución de lo social.

Hasta aquí, con el fin de evitar un error de comprensión, es necesario manifestar que con esto no pretendemos decir que, sin el Archipiélago, Lefort, no hubiera podido radicalizar su análisis sobre *lo político* como vía para pensar al totalitarismo. Todo lo contrario. Lo que estamos haciendo es escarbando en la propuesta de nuestro autor para escuchar en ella los *entrecruzamientos* de los relatos de quienes junto con él compartieron (aunque en distintos espacios) el acontecer de la gran maquinaria de la opresión y los mecanismos de exterminio disimulados en las mamparas de la revolución, de la Planificación benéfica y del Hombre nuevo (Lefort, 1980:9).

A su entendimiento del totalitarismo soviético como una empresa inaugurada por la revolución, la lectura lefortiana incorpora la indagación en la configuración simbólica del incesante funcionamiento de la organización social, el movimiento reflexivo que éste impone, es decir, la representación que la sociedad adquiere de sí misma al instante de sentir, coincidir y verse como un solo Ser que rechaza radical y permanentemente al Otro.

Leyendo a Solzhenitsin, Lefort experimenta el mundo tras la “cortina de hierro” y sin abandonar su sensibilidad intelectual a las redes del horror que una lectura de este tipo puede provocar, nuestro intérprete de lo político se adhiere al sentido de lo que las palabras no dicen: que tras la industria penitenciaria, la represión, los métodos de castigo, los traslados, los asesinatos, los campos de concentración, la mentalidad de los cuerpos burocráticos, etc., está un principio de institución del poder que se esmera en unificar al pueblo, hablar por él, protegerlo de cualquier acontecimiento que podría suscitar el regreso de la incertidumbre del mundo moderno, siempre carente de certezas trascendentes o finitas.

Lefort, que con Maquiavelo aprendió la imposibilidad de negar la división social de la “realidad” porque sería negar su constitución política, escucha en el texto de Solzhenitsin que en lo más profundo del denominado “socialismo real”, recorre un discurso similar al que instituyó al principado hereditario. Principado que quiso integrar el conjunto de su reino a un principio único, llámese tradición, costumbre o historia; lo que buscaba era tener el control absoluto para definir la ubicación perfecta de las partes dentro del gran todo.

Tras las mil quinientas páginas del Archipiélago de Gulag, Lefort se imbrica en la organicidad, en los tejidos de una sociedad que busca asirse en razón del poder del pueblo. Una sociedad que como lo dijo Lenin debe “limpiar la tierra rusa de todo bicho nocivo”, un pueblo que se debate entre la construcción del Uno y la expulsión del Otro (la invención del Otro) y que para mantenerse adherido, paradójicamente se convierte en su propio enemigo y construye un amigo. Dice Lefort: Dediquémonos a comprender cómo el pueblo se convierte en su propio enemigo y tendremos la oportunidad de describir este maravilloso acontecimiento: el nacimiento del Amigo (1976:52).

El pueblo comunista (nacista o fascista) se levanta como Uno sólo cuando todos sus órganos, conectados entre sí, aceptan su posición, su función, su realidad como un hecho que los convoca a todos por igual a ser parte de un universo, donde la persuasión que conlleva el *ser en común* queda sobrando y lo que impera es el afán, más que de escuchar, el de ver, de vigilar a través de la mirada el comportamiento del otro, de ese “hermano”, “camarada” o “compañero” que ha tenido la misma suerte de “convivir” en “la sociedad de la igualdad”, en “la sociedad sin clases”. Para actuar el pueblo como enemigo de sí mismo, necesita tener ojos en la profundidad de la sociedad, en los detalles de la vida social, él debe verlo todo y el todo, al final de cuentas, debe ser visto por el Gran Ojo del pueblo, por el *Gran hermano* de Orwell, el *Egócrata* de Solzhenitsin.

Por esto es que el “mundo comunista” escrito en el texto de Solzhenitsin no se limita a describir la potencialidad del aparato burocrático, va más allá, alcanza la materialización simbólica de un universo de significados donde la matriz de la legitimidad política de la sociedad soviética cobra vida. Con Solzhenitsin, Lefort camina por los pasajes más oscuros y latentes en los cuales se levanta la imaginación de corporeidad del pueblo-uno, del Estado en la representación hobbesiana del gran hombre o el hombre máquina. El *homo artificialis* que, en afán de preservar su

existencia y saciar las necesidades inherentes a la misma (que es proteger a sus súbditos y obtener su obediencia), sabe que debe eliminar, por mínima que sea, cualquier distorsión o eventualidad antagónica.

El Gulag no es sino el espacio predilecto para alcanzar la asepsia social, es el espacio donde el poder de Estado ejerce la violencia simbólica, al mismo tiempo, sobre el *bios* (βίος) y el *zoe* (Ζωή). Monopoliza el ejercicio de la violencia por la necesidad de preservar su cuerpo. Si recordamos el segundo volumen de la trilogía escrita por Giorgio Agamben⁷⁵, el cual dedica su atención al *Estado de excepción*, podríamos observar un elemento que sintoniza con lo que acabamos de decir: la necesidad es la que alienta la fuerza del Estado de excepción. El Totalitarismo, nos dice el filósofo romano, mostró un rasgo distintivo del Estado Moderno: su convicción por tomar bajo su cargo a la necesidad del hecho biológico. Razón de necesidad por la cual llega un instante en el que el mismo Estado de excepción se convierte en la regla.

La corporeidad del totalitarismo se entiende cuando, por dar una respuesta contra revolucionaria a las interrogantes que la democracia planteó sobre ¿quién es el pueblo? Y ¿quién lo representa?, utilizó como carta de presentación la indivisible concatenación entre el pueblo – proletariado - partido – Estado como su núcleo vital. Pero además de eso, cuando hizo visible para el mundo entero el valor que, sobre este cuerpo tenía su cabeza, el dirigente, el Egócrata.

Cuando habla del Egócrata, dice Lefort, la interpretación de Solzhenitsin no se reduce al énfasis en un líder parecido al del despotismo oriental o a una simple mala admiración por el ejercicio de poder de Stalin, peor a su “locura”. Su sola existencia se codifica en la naturaleza del sistema y en el fantasma de la omnipotencia que a éste habita.

El Egócrata no es solamente un producto del sistema, es quien también hace el sistema. Él se compagina con la burocracia, uno depende del otro y juntos encarnan la nueva cadena de representaciones y mando de la sociedad. Por eso, el cuerpo totalitario para Lefort, no es una simple metáfora, se muestra como una realidad, como

⁷⁵Nos referimos a:

Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida, Pre-Textos. Valencia 1998. Traducción: Antonio Gimeno Cuspinera.

Estado de excepción. Homo sacer II, 1, Pre-Textos. Valencia 2003. Traducción: Antonio Gimeno Cuspinera. También: Editorial Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2004. Traducción: Flavia Costa e Ivana Costa.

Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III. Pre-Textos. Valencia 2000. Traducción: Antonio Gimeno Cuspinera

la figura que se inscribe en el Ser. Para utilizar los conceptos de Merleau-Ponty, el totalitarismo sería la *carne del mundo*, un Ser que es eminentemente *percipi*, y por ella se puede comprender el *percipere* y el Egócrata sería *carne del cuerpo* como partícipe del mundo, como modelo de todos (2010:221).

Al respecto de Stalin, la lectura lefortiana del Archipiélago señala lo siguiente:

Con él se instituye el espejo perfecto del Uno. Esto sugiere la palabra Egócrata: no un amo que gobierna solo, eximido de las leyes, sino el que concentra el poder social en su persona, y así, aparece (y se aparece) como si nada hubiera fuera de sí mismo, como si hubiera absorbido la sustancia de la sociedad, como si, Ego absoluto, pudiera dilatarse infinitamente sin encontrar resistencia en las cosas (Lefort, 1980:62).

Siguiendo a Maquiavelo y su idea de que la organización política no se basa en modelo natural alguno, sino en la que cobra vida en la disputa de deseos que emergen en y por la división social, la imagen del Egócrata queda supeditada al posicionamiento simbólico - político que el conjunto de los seres hagan de ella. Como el Príncipe, la imagen del Egócrata es tributaria, de un mundo que comparte su energía. Ya lo dijimos en el primer capítulo, sus cualidades deben mostrarlo frente “a los ojos de los soldados y de los pueblos tan admirable que estos últimos permanecían de alguna manera atónitos y estupefactos, y los otros reverentes y satisfechos” (Maquiavelo, 2008:113). Él debe ser y parecer un hombre entre los hombres, debe ser percibido más que un simple mortal: su simple nombre “se confunde, a sus ojos, con la grandeza del Estado” (Lefort, 2010:424 en Flynn, 2008:62). Él debe ponerse por encima de cualquier conflicto social.

A diferencia del tirano, el Egócrata no gobierna por herencia o tradición, no es un autócrata que impera lejos de los hombres, preocupado solamente por la dinámica de su círculo íntimo y; menos aún es la encarnación terrenal, teológica - política de la divinidad como lo fue el cuerpo de rey descrito en el estudio de Kantorowicz. El Ego, como lo dice Lefort, siempre está vinculado a la sociedad entera que lo engreda y a la cual, él devora⁷⁶.

La imagen del cuerpo unido a su cabeza, simbolizan el nombre del Amo, *el nombre del Uno* como lo escribió La Boétie (2008). Ambos fecundan el proceso de dominación

⁷⁶ Al respecto, la enseñanza de Arendt (1961:109), es de más útil cuando escribe que haga lo que haga su conductor, lo hace desde dentro y no fuera ni desde arriba del sistema. Por eso para ella el totalitarismo es una estructura en forma de capas concéntricas o de cebolla, en cuyo centro está el jefe.

simbólica, la *servidumbre voluntaria* de un régimen que nos deja ver que la división entre gobernantes y gobernados es un asunto que corresponde a la dimensión social del deseo humano y sobre el cual, el cuerpo totalitario se presenta por completo como un objeto de deseo y el egócrata, que es su encarnación, es quien intenta condensar las pasiones y carencias de ese todo social.

Es justo lo que nos enseña la lectura de La Boétie realizada por Lefort, la cual repleta de coincidencias con Maquiavelo, deja ver que la dominación, para el escritor de *El Discursos de la Servidumbre Voluntaria*, depende de la relación entre del deseo de ser gobernado y el deseo de gobernar. Depende de cómo el *nombre* del tirano se convierte en el objeto de deseo donde el pueblo se reconoce porque es nombrado. Por eso el Uno habla y los otros escuchan, su nombre representa todo aquello que los otros quieren escuchar.

La representación del cuerpo en el egócrata, pretende convertirse en el polo de atracción libidinal al cual y por el cual los hombres se encuentren seducidos y adheridos. Su omnipotencia se explica en todas aquellas cosas que los hombres están dispuestos a sacrificar por poseer lo que quieren, incluso si esto significa olvidar la libertad a favor de la servidumbre que también entendida como deseo, les garantice la certeza de la ilusión del Uno; certeza que evade la indeterminación y los límites de la propia experiencia en el sentido de Bataille.

Lefort diría que en el cuerpo totalitario opera la servidumbre como voluntad porque ésta es producida por los hombres, no por un tercero. La relación entre quienes mandan y quienes obedecen se construye en base al fuego interno de las pasiones que animan a la acción de un conjunto de individuos que son mucho más que razón. En el cuerpo totalitario los deseos funcionan para incluir y excluir, para amar y odiar, para vivir con o vivir sin aquellos que anhelan lo mismo o definitivamente están fuera del ser social.

Así se explica algo que podríamos llamar las latencias del cuerpo político. Éste adhiere pasiones, rechaza pasiones, acumula sentimientos, desfoga sentimientos, su Ser es una máquina gigantesca que al representarse en una imagen orgánica-biológica, no solamente puede verse a sí misma, tocarse, si no también puede sentir la efervescencia de deseos que en su interior conviven y que para el caso del cuerpo totalitario deben convertirse en Uno solo en Uno mismo.

Podríamos concluir diciendo que la imagen del cuerpo totalitario combinado con la imagen de la máquina, representa al régimen totalitario. Figura que realiza la ocultación de la institución de lo social, afirmando que lo visible ha triunfado en el terreno de lo invisible. Sin embargo, es preciso señalar que la misma idea de cuerpo bajo la cual Lefort desarrollo su interpretación del totalitarismo, nos dice algo más. Aquello que denominamos las latencias del cuerpo son posibles porque si a este cuerpo, lo ponemos cabeza abajo, descubriremos que con la testa en el piso y los pies en el aire, existe dentro de él una dimensión que pretendió ser domesticada cuando fue incorporada la sociedad al estado: la democracia.

A diferencia de Arendt, quien en sus estudio sobre el Totalitarismo termina por adoptar una postura teórica que pone a la política frente a una alternativa radical: existe o no existe, como un “tesoro perdido” (olvidando o como algunas veces, despreciando a la democracia moderna a favor de la pluralidad), Lefort reivindica la incertidumbre democrática como momento fundante.

La existencia o la negación de la existencia de los humores del cuerpo político, hablan en sí mismo de una dimensión humana que es inasible, que tiene una potencialidad desconocida, enigmática, indomable y por eso mismo temida, tendiente a cualquier forma de institucionalización política que, sobre todas las cosas, procure contrarrestar su fase inventiva y su dinámica revolucionaria. Solo imaginemos las revueltas de los presos políticos dentro del Archipiélago Gulag, las contradicciones y disputas dentro del aparato burocrático, la revolución de los consejos obreros en Hungría y Polonia, etc.

Si rotamos la figura del cuerpo, aparecerá aquello sobre lo cual el totalitarismo se instituyó y fue posible, el momento que diluye toda certeza: el momento de lo político, como instante fundante de el mismo paradigma de la modernidad. La lección que nos queda es que no podríamos aceptar la imagen del cuerpo totalitario sin reconocer que ella es posible porque generó un olvido. No podemos entender el totalitarismo sin entender la significación de la sociedad histórica por excelencia, la democracia.

CONCLUSIONES

La lectura de Lefort es una lección para la comprender de *lo político*. Como hemos visto, su *oeuvre* se compone de diferentes inquietudes y un abundante contenido analítico que demuestran una sensibilidad diferente al método de la Ciencia Política, para captar los significados de *lo político*, es decir, de aquel momento donde la realidad social es instituida. Por eso, su reflexión es distinta de aquella que hace del “objeto político” una realidad suficiente en sí mismo, y que al reconocerlo como *positum*, completa el trabajo del paradigma racional que ha intentado absorber a la interpretación a los confines del olvido.

Cada escrito de Lefort nos ha enseñado el valor de un texto. Más que la simple literalidad de las palabras (que tiene por función convertirse en un imán que atrae las miradas del lector), sus escritos nos invitan a pensar por detrás de ellas, a caminar por el mundo de significaciones, donde y por el cual esas palabras cobran vida. El mundo, donde el autor codifica el sentido de la experiencia y lo escribe para así transgredir las barreras que el tiempo y la tradición osan establecer en procura de direccionar un sentido histórico al pensamiento.

Su postura es la de la fenomenología. Para él, el estar en la realidad, es estar en el mundo de la vida, es ser con los otros y con el todo, es estar en el Ser. Cuando Lefort, lee y escribe sobre Maquiavelo, Marx, Tocqueville, Gordon S. Wood, Furet, Michelet, Robespierre, La Boétie, Arendt, Solzhenitsin, etc., no ha hecho sino imprimir, a través de la interpretación, el legado teórico de su maestro Merleau-Ponty. Ese legado que inquieta a percibir a través de los problemas y de las certezas, una dimensión oculta del ser humano, la dimensión simbólica de su existencia y de su experiencia.

La fenomenología asiste su pensamiento sobre *lo político*, lo motiva a escapar de los marcos referenciales de las instituciones, el derecho y por su puesto de la metafísica, en cualquiera de sus formas, que se ha erigido como guardiana de la tradición de la teoría política. Su pensamiento es fenomenológico y político. Él se interesa por el universo simbólico del *ser en común* y por la representación que en él adquiere el poder. Por eso, más que reconocerse como un filósofo, Lefort es un intérprete, un convencido de que las cuestiones que atañen a la constitución del Ser son inasibles e indomables frente a la actitud científica y por lo tanto siempre estarán abiertas a una hermenéutica que debe navegar en las torrenciales aguas donde se avizora el *entrecruzamiento* entre lo visible y lo invisible.

Durante la elaboración de este trabajo, con Lefort, *aprendimos a aprender y des aprender*, mas que repetir sus argumentos, intentamos dialogar con el autor en su mundo: el mundo de *lo político*. Extrajimos de él una forma y unos contenidos que nos permitan pensar “la realidad” de la que ahora somos parte. El nuestro es un escrito que intercambia significaciones, que pregunta y encuentra respuestas no solo en lo que Lefort redacta, sino en lo que problematiza y en lo que él quiere decir, así como también en lo que no dice, aquello sobre lo que guarda silencio.

Los temas tratados en los capítulos I, II, III del presente trabajo, buscaron aproximarnos a la riqueza de una obra hasta hoy ignorada por la Academia ecuatoriana o simplemente reducida a una cita textual sobre *la disolución de las marcas de certeza* que la democracia provoca para el mundo moderno. La lectura de Maquiavelo, su reflexión sobre la Democracia y su postura frente al régimen totalitario, no constituyeron para nosotros etapas que señalen la vida intelectual de Lefort; son momentos del pensamiento que, por ejemplo, en el caso del Totalitarismo, incluso fueron *advenimientos* que direccionaron su reflexión a un “fenómeno capital de nuestra época”.

Como intérpretes de la interpretación lefortiana sobre la obra de Maquiavelo, aprendimos, contra el discurso imperante que pretende afianzarse del mundo social y político, bajo el rostro de la ciencia o por la figura del sistema, que no hay un más allá, ni un más acá que quede fuera de la división inscrita en la formación de lo social. Los antagonismos, la fragmentación, el conflicto, son constitutivos de cualquier realidad. Éstos jamás desaparecerán. Como lector de Marx, pero aún más de Maquiavelo, Lefort mantiene viva la idea de una dialéctica sin fin. Una *hiperdialéctica* como diría Merleau- Ponty, en la que se inscribe la representación del poder que una sociedad elabora y en la que se identifica.

Contrario a cualquier orden natural o metafísico que sostenga a “la realidad” como una entidad definida, Maquiavelo, en su diálogo con Lefort, muestra que hay una significación política primera en la cual y por la cual, aquello que conocemos toma forma. Sea el Principado hereditario, o sea el Principado adquirido, los dos precisan de una institución del poder sobre un *espacio vacío*, una simbolización política del mismo que, no tiene porque pertenecer exclusivamente ni a la divinidad, el destino, ni a un solo hombre, cuando ella incumbe a un conjunto de seres que se encuentran y se hacen en la división causada por sus apetitos, sus deseos, sus humores.

En la confrontación de dos humores aparece la figura de la República como representación de un cuerpo político que sabe aprovechar el espíritu democrático que lo habita. Así, la lectura lefortiana acertadamente resalta la grandeza política de la República Romana, la cual es histórica porque reconoce el conflicto que la desgarró y que perdura entre la plebe y Senado. La República se ordenó en base a la existencia de *potestas* y *autoritas*, pero aún más significativamente y contra el argumento oligárquico, ella fue el escenario de la libertad que se levanta en la irrupción del pueblo y su deseo de existir en un mundo que podía someterlo a la servidumbre.

La libertad en el pensamiento de Lefort es una cualidad eminentemente política que se inscribe en la misma acción del ser humano. Ella no es un atributo, un bien, ni siquiera un derecho ha ser adquirido. La libertad está en el Ser, en los momentos instituyentes e instituidos que lo aquejan. La libertad existe en lo común, si entendemos a éste como un instante de construcción compartida, precaria y conflictiva de la realidad simbólica que habita en nuestros cuerpos. El mismo Maquiavelo pensó la libertad en términos de acción política, como algo adscrito a la voluntad de los seres que la desean, el pueblo, en oposición a quienes pretenden monopolizarla o mejor dicho engolillarla.

Mientras más escuchamos con Lefort a Maquiavelo, más nos convencimos de su argumento. La libertad está en el instante de *lo político*. No por fuera de él, no antes ni después. La libertad fecunda en las acciones y en el pensamiento de los sujetos que la desean día a día en pos de construir un universo simbólico, común, público, en el cual puedan sentirse una parte constitutiva y no una simple parte. Como diría Rancière, refiriéndose al demos, la parte de los que no son parte.

Veinte y seis años de lectura y escritura sobre Maquiavelo, vividos en paralelo con su tiempo de militancia en el Partido Comunista Francés, conjugados con un espíritu fenomenológico incansable, decidido a problematizar las certidumbres del pensamiento político moderno y acrítico, fueron algunos de los capítulos que acompañaron la vida y la producción literaria de Lefort, capítulos manifiestos en el análisis sobre la democracia y el totalitarismo.

La enseñanza de Lefort sobre la democracia es la potencialidad simbólica y política que ésta trajo como un momento de constitución de lo social. Así como fue para Tocqueville, Lefort cree, en contra del científico de la política, que ésta no puede ser reducida a un conjunto institucional de principios y mecanismos que tratan de

objetivarla. Para Lefort, como vimos la democracia representa una fuerza en sí misma que transgrede los marcos de la representación positivista bajo los cuales nos hemos acostumbrado a pensarla y practicarla. Ella se caracteriza por la deconstrucción de lo perpetuo, por la aniquilación de lo absoluto, por el conflicto frente a la dominación de lo político. La democracia es la disolución de todo indicador de certeza.

Intentamos ser, en el acápite segundo de este trabajo, lo suficientemente claros para, junto a Lefort, referirnos a la cuestión democrática, pero como cierre de este texto, podríamos profundizar algunas ideas que pudieron haber quedado sueltas. La revolución, la democracia y lo político representan lo mismo en el pensamiento de Lefort: la construcción de una representación simbólica del poder. Para él la revolución es democrática y ésta es el sinónimo más adecuado para hablar de *lo político*. El trío conceptual se origina con el mundo moderno, con aquel instante que decidió transformar la figura de poder que encabezaba la cadena de representaciones del Ser: el cuerpo del rey.

Después del sacrificio real o lo que ahora conocemos como la desaparición de los dos cuerpos del rey, como lo dice Kantorowicz; sucedió que el “tercero ausente” desapareció, no gobierna más la vida de los hombres. Es decir, el universo de representaciones donde el poder legítimamente se ubicaba, se disipó. Lo que quedó fue el vacío. Mismo vacío donde, como en Maquiavelo, los principados se originan.

La reflexión lefortiana es que con el mundo moderno el poder no pertenece a nadie, no se debe a ninguna entidad metafísica, y a lo que más se aproxima, al pueblo, quien es ahora el que lo encarna, tampoco se lo puede pensar como simple depositario, porque la misma figura del pueblo, como novedosa representación del poder, como todo lo que con la democracia adviene, es una figura precaria. La definición del poder y su posesión se ponen en juego con la democracia, juego sin reglas ni normativas predefinidas, sin jugadores previamente designados y, si vale la metáfora, sin árbitros concededores de los límites de la acción de todos los participantes.

Lo político visto en la revolución y en la democracia, nos invita a ser partícipes de una propuesta innovadora sobre la constitución de la época moderna. Para Lefort ésta no inicia, por el desenvolvimiento del espíritu de la razón ni por el desarrollo de las fuerzas productivas. Aquello que hoy llamamos la modernidad es eminentemente una construcción política y así debemos pensarla. Vemos que la crítica lefortiana no se

reduce al marxismo o a la izquierda francesa en su limitación de entender los fenómenos políticos del siglo pasado, ésta se extiende a todo aquel que no piensa en *lo político*, como el momento de institución del mundo que compartimos. A todo esos pensadores que se han limitado, por gusto o costumbre a la comodidad que ofrece el resguardo metafísico o la aplicación repetitiva que se hace del método científico sobre la política.

Hablar de la democracia, hablar de la revolución hace de él, nuestro *intérprete de lo político*. Moverse en un mundo inasible, cargado de incertezas, ambigüedades, quiebres, rupturas, escuchar el silencio del olvido en las palabras de una gama dispareja de autores y actores, no es si no una lección práctica en el ejercicio de la lectura sobre lo que no podemos perder de la democracia: su dimensión histórica. Ésta implica estar siempre en movimiento, en transformación continua donde se pone en evidencia la participación de actores que por la mera razón de estar, son libres de ser y aparecer.

Ser y aparecer, esto ¿nos recuerda a Hannah Arendt? Si, lo hace y muy bien. Como vimos a lo largo de nuestro trabajo hemos descrito puntos de encuentro y desencuentro entre Lefort y Arendt. Hecho que no debe conducirnos al equívoco de entender que el primero se apoyó ciegamente en la otra gran pensadora de *lo político*. Sin lugar a dudas Lefort fue un lector temprano de Arendt y hasta cierto punto, podemos decir, que ambos comparten una postura fenomenológica que sentó raíces en el pensamiento de Heidegger.

Con distintas historias y contextos, los dos piensan y recuperan la ontología heideggeriana, antes de su debacle en el nazismo. Arendt fue su alumna y posteriormente su crítica. Lefort fue un lector francés (como lo fue también Merleau-Ponty), remarcando su nacionalidad, pues el impacto y la codificación que tuvo Heidegger en el mundo galo, fueron realmente significativos a la hora de pensar el Ser de la comunidad política que para la década de los sesenta se diluía en la ceguera del individualismo liberal o en la imposibilidad de abandonar la presencia del espíritu metafísico. Lefort y Arendt, se encuentran sobre lo político en el espacio de la fenomenología, del rechazo a la metafísica, en su relectura del Ser con Heidegger. Pero lo que realmente nos interesa destacar aquí, es donde se alejan.

Creemos que Lefort guarda reservas sobre el pensamiento arendtiano justamente en aquello que está como antecedente a estas líneas: la democracia. Al final de un texto

titulado por Lefort, “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”⁷⁷, en el que después de haber interpretado como la alemana percibe, con el acontecer del totalitarismo, un ambiente de hostilidad absoluta, que ejerce el terror en beneficio de la aniquilación total de la esfera de lo político; dice el francés que ella “en su anhelo de reivindicar la pluralidad, olvida y hasta alguna veces desprecia a la democracia”, es decir, deja de lado la fuerza instituyente que a ésta acompaña y que a pesar de casi ser domesticada por los tejidos del cuerpo totalitario, aún sigue ahí, para florecer el momento de que el cuerpo volteé su posición.

La transmutación de la esfera política en esfera social, acaecida según Arendt en la época moderna, no es razón suficiente para explicar de ahí la desaparición absoluta de lo político. La democracia no está perdida, solamente que a veces quiere ser y es olvidada. Pero su “espíritu”, su potencialidad se hace visible cuando la acción del ser humano reivindica su capacidad para, con los *otros*, seguir produciendo el *Ser en el mundo*.

La disolución de las marcas de certeza, que provocó la *sociedad histórica*, con su innovación política, abrió la puerta para la formación de una mutación simbólica de poder que intentará negarla y paradójicamente por la cual es mejor comprenderla: el totalitarismo. Esto lo veremos más detenidamente adelante.

Frente al vacío de poder de la revolución democrática, Lefort nos ha llevado al límite de la reflexión sobre la existencia del ser humano. Una existencia que se muestra reacia a lo desconocido de su Ser y que pese a todo, aún se resiste a dar el salto hacia el “oscuro” agujero que, podríamos decir, Heidegger en algún momento intentó que Kant cayera.

Con la democracia la existencia encuentra sus bordes, parecería ser como decía Nietzsche, un “bailarín sobre el abismo”. En ella somos los hombres quienes nos confrontamos con nosotros mismos en el ejercicio reflexivo que incluye el *ser en común*. Construir el poder sobre el vacío, implica empezar todo de cero, una y otra vez. Afrontar la incertidumbre que atraviesa nuestras vidas y reconocerla en la carencia de una subjetividad incompleta, deseada y deseosa de conquistar los apetitos que los Otros poseen. Por eso, creemos que para Lefort, la democracia se convierte en una aventura. Un desafío para el Ser social, en su manifestación colectiva

⁷⁷ Lefort, Claude. Pensado o político. Ensaio sobre democracia, revolução e liberdade. Paz y Terra, Rio de Janeiro, 1991.

o individual, para estar, verse, reconocer y representarse en un todo que lo trasciende y que lo pertenece, pero que al mismo tiempo se descubre como algo no duradero, efímero y contingente. Ahí está la separación de sociedad y Estado (la imagen del poder) como principio político.

Para terminar esta parte, podríamos decir con Jacques Rancière que pese a la sagacidad lefortiana para captar la democracia y el conjunto de advenimientos que acompañan su significación para la práctica y la teoría política, hay un elemento no visto con la misma sensibilidad por Lefort: el pueblo.

En la democracia, dice Rancière, más que la lógica sacrificial de los dos cuerpos del rey, importa los dos cuerpos que tiene el pueblo, como entidad contada y no contada dentro del gran todo. Rancière desarrolla, al igual que Lefort, la idea de un *demos* que ejerce la libertad, ambos creen que el pueblo se escenifica al poner en descubierto el “escándalo de la política”, pero a diferencia de nuestro autor, Rancière recalca la existencia de una forma de subjetivación política del *demos* como fundamento de la democracia. El *demos* (como ha sido el proletariado moderno) es un actor que se constituye para transformar la contabilización de las partes de una sociedad.

Finalmente, el capítulo III, nos puso de frente al totalitarismo. Y como quedó establecido, creemos poder diferenciar dos momentos, o dos figuras por las cuales Lefort entiende este fenómeno social. Primero lo ve como el aparato burocrático que actúa como centro de poder político y simbólico. Segundo, lo termina de interpretar como un cuerpo político; siempre cuidando de no separar la una visión de la otra. Su concepción del totalitarismo es la de un *gran hombre – máquina* instituido como una definición, solución o respuesta a las desgarradoras interrogantes que la democracia plantea: ¿Quién es el pueblo?, ¿quién habla por él?

Su enseñanza sobre el totalitarismo es percibida por nosotros en dos vías. Una ya lo dijimos, este tipo de *régimen* aparece por la democracia y el vacío de poder que ésta genera. A la vez que es genético, también se muestra como antagónico-definitorio a la democracia. Justamente entendiendo lo que el cuerpo del totalitarismo quiere ocultar, es que aparece la democracia. Ella ha sido absorbida en el Ser Totalitario, cosa que no quiere decir abolida, pues en cualquier momento, o como lo diría La Boétie, “cuando los hombres deseen su libertad”, está aparecerá en los poros de la piel, del “cuerpo perfecto”, poniendo en riesgo su propia encarnación.

La segunda vía hace referencia a la figura que adopta como cuerpo. El régimen totalitario es tal porque se lo reconoce como un “gran hombre” que condensa el sentir de todos, sus deseos y apetitos. En él se refleja la voluntad de los hombre libres en búsqueda de certezas, en “relleno” del vacío. El cuerpo totalitario es un imaginario que genera la sensación de abrigo, identificación, protección y obediencia, por la cual el pueblo, la sociedad se representa y acepta, a diferencia de la división democrática con el Estado, unirse al aparato y soldarse a él, a su cabeza, al egócrata como lo diría Solzhenitsin.

La imagen del cuerpo del totalitarismo no es la misma que tenía el monarca. En el totalitarismo, a decir de Lefort, no existiría una fundamentación teológica-política, que fuese la fuente de legitimidad de la cadena de representación del Ser. Por lo tanto no es una religión, aunque nunca tendremos la certeza absoluta de que, en invocación al fantasma de la unidad, pueda serlo. El totalitarismo es una forma política de la sociedad moderna que pretende encerrar el poder sobre sí mismo. Gravitara en un universo simbólico que deja en el centro un lugar privilegiado para el líder, el führer, el egócrata, para que pueda ejercer su gobierno y sobre todo tenga el control absoluto sobre la eventualidad.

El cuerpo totalitario es diferente a la tiranía y del autoritarismo, piensa Lefort. En la tiranía, quien gobierna está por fuera de los hombres y en cima de ellos. Es el gobierno del uno contra todos. El autoritarismo, funciona, para tomar la figura descrita por Arendt, como una pirámide en cuya cúspide se simboliza el poder que desde aquel vértice superior, hasta la última parte de la base de esta estructura, con la autoridad de un ser foráneo, recorre cada una de las jerarquías que este régimen ha establecido. Recordemos, el totalitarismo concentra su poder en el centro, ahí donde los hombres se representan en el nombre del Uno.

Cabría preguntarnos ¿pero el totalitarismo, al igual que los otros regímenes no ha utilizado el terror, la violencia? Si, pero al contrario de aquellos, el régimen totalitario no concibe al terror como un instrumento, éste es parte de su acción. Razón por la que, como lo aprendimos, busca limpiar a su organismos de cuerpos nocivos y cuando no los tiene, los inventa, para mantener unificado y en estado de vigilancia a todas sus partes. El terror le da al totalitarismo, a través del Partido, la capacidad de dividir, clasificar y observar, pero sobre todo es la misma posibilidad para unificar al todo social, haciendo posible el surgimiento del Hombre Nuevo. ¿Qué es lo pretendió hacer

Robespierre, Lenin, Stalin, Hitler, Mao, Fidel... y otros que pueden, en el siglo XXI venir tras de ellos?

Finalmente podemos decir que para nosotros la *ouvrè* lefortiana se convierte en una postura teórica y por lo tanto política que se caracteriza, más que por atribuirse una superación de planteamientos pasados, por encontrar en ellos lo que fue olvidado: el sentido de *lo político*. Aquello que una tradición acrítica de la teoría política prefirió dejar en el silencio, por considerarlo subversivo al orden mismo de los conceptos y preceptos hoy objetivados por la ciencia de la política.

Nuestro intérprete de lo político desarrolló una formulación crítica y un compromiso cotidiano por pensar las “verdades” del mundo moderno. Su trabajo no deja si no una lección manifiesta por un *arte de escribir* para en nuestro tiempo, interpretar, entender y captar lo inasible del Ser social y el Ser político como un Ser post metafísico.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio. *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*. Adriana Hidalgo editora. Argentina, cuarta edición, 2010.

Arendt, Hannah. *Sobre la violencia*. Alianza editorial. Madrid, 2010.

_____ *¿Qué es la política?* Paidós, Barcelona, 1997.

_____ *Sobre la Revolución*. Alianza Editorial. Madrid, 2004.

_____ *Los Orígenes del Totalitarismo*. Alianza Editorial. Madrid, 2011.

_____ *Betweenpast and future*. Middlesex, Inglaterra. Penquin Books, Ltd. 1961.

_____ *De la historia a la acción*. Ediciones Paidós. Barcelona, 2005.

Aristóteles. *La política*. Talleres de gráficas modernas. Bogotá – Colombia. 1999.

Backzo, Bronislaw. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Nueva Visión. Buenos Aires – Argentina, 1999.

Bataille, George. *La experiencia interior*. Taurus. Madrid, 1972.

Bourdieu, Pierre. *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Ediciones Akal S.A. 2008. Madrid – España.

Esposito, Roberto. *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2007.

Flynn, Bernard. *Lefort y lo político*. Prometeo Libros. Buenos Aires Argentina, 2008.

Furet, Francois. *Penser la Révolution Francaise*, Paris, Gallimard, 1978.

Habermas Jurgen. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidos, Barcelona, 2003.

_____ *Teoría de la Acción Comunicativa II. Crítica de la razón*

funcionalista. Taurus. Colombia. 2002.

_____ *El discurso filosófico de la modernidad*. Katz Editores. Madrid 2008.

Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica México. México D.F., 2010.

Kantorowicz, Ernst. *Los dos cuerpos del rey*. Alianza Editorial. Madrid, 1985.

Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. University of Chicago Press. 1996

Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Alianza Editorial. Madrid, 2008.

_____ *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Alianza editorial. Madrid. 2000.

Marchart, Oliver. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Fondo de cultura económica Argentina. Buenos Aires. 2009.

Marx, Karl. *El manifiesto comunista*. Ediciones Akal. España. 1997.

Merleau-Ponty, Maurice. *Lo visible y lo invisible*. Nueva visión. Buenos Aires, 2010.

_____ *La prosa del mundo*. Taurus. Colombia. 1971.

Molina, Esteban. "J.-P. Sartre y la cuestión del totalitarismo. Notas sobre una polémica" en *Revista de Filosofía*, nº 35, 2005, 157-164.

Mouffe, Chantal. *Entorno a lo político*. Fondo de cultura económica Argentina. Buenos Aires. 2007.

Nancy, Jean Luc. *La verdad de la democracia*. Amorrortu editores. Buenos Aires, 2009.

Lacan, Jacques. *El Seminario. Libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Texto establecido por Jacques-Alain Miller, Buenos Aires, Paidós, 1990.

Lefort, Claude. *El arte de escribir y lo político*. Herder editorial S.L., Barcelona, 2007.

_____ *A invenção democrática. Os limites da dominação totalitária.* Autentica editorial Ltda. Belo Horizonte, 1987.

_____ *La incertidumbre democrática. ensayos sobre lo político.* Anthropos editorial. Barcelona 2004.

_____ *The Political Forms of Modern Society. Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism.* Edited and introduced by John B. Thompson. Frist MIT Press edition, 1986.

_____ *Pensando o político. ensaios sobre democracia, revolução e liberdade.* Editora Paz y Terra. Rio de Janeiro 1991.

_____ *Maquiavelo. Lecturas sobre lo político.* Editorial Trotta. España, 2010.

_____ *Un Hombre que Sobra. Reflexiones sobre el Archipiélago de Gulag.* Tusquets Editores. Barcelona, 1980.

Rancière Jacques. *El desacuerdo. Política y Filosofía.* Nueva Visión. Argentina. 1996.

Rosanvallon, Pierre. *El modelo político francés. La sociedad civil contra el jacobinismo, de 1789 hasta nuestros días.* Siglo XXI editores. Argentina s.a. 2007.

_____ *Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en Collège de France.* Fondo de Cultura Económica de Argentina. Buenos Aires. 2003.

Schmitt, Carl. *El concepto de lo político.* Alianza Editorial, S.A. Madrid, 1998.

_____ *The Leviathan in the state theory of Thomas Hobbes. Meaning and failure of a political symbol.* Chicago University Press, 2008.

_____ *Carl Schmitt, Teólogo de la política.* Prólogo y selección de textos Héctor Orestes Aguilar. Fondo de Cultura Económica México. México D.F., 2001.

Strauss, Leo. *La persecución y el arte de escribir.* Amorrurtu editores. Buenos Aires – Madrid, 2009.

Tocqueville, Alexis. *La democracia en América*. Fondo de Cultura Económica México. México D.F., 1984.

Walzer, Michael. *La revolución de los santos*. Estudios sobre los orígenes de la política radical. Katz editores. Madrid, 2008.

Weber, Marx. *Economía y Sociedad*. Fondo de Cultura Económica México. México D.F., 2004.