

Claude Lefort,
Le temps présent. Écrits 1945-2005,
París, Belin, 2007, 1042 páginas

“Usted me dice que soy siempre revolucionario. No me resisto a pensar que la sociedad en la que vivimos, tal como está constituida en el detalle de sus instituciones, nos sitúa en horizontes infranqueables. ¿Qué es franqueable y qué es infranqueable, cuáles instituciones pueden agitarse sin que la democracia sea destruida? No lo sé. Pero sostengo la pregunta”.¹ Desde hace más de sesenta años el filósofo francés Claude Lefort (1924) sostiene la pregunta; la introduce y la defiende de las clasificaciones, de las objetivaciones, de los límites que buscan encerrar la indeterminación del acontecimiento: “La filosofía política es, por un lado, una reflexión que toma en cuenta toda una búsqueda anterior, pero es también, por otro lado e indisolublemente, una interrogación del tiempo en el que se vive”, explica Lefort en uno de los ochenta artículos de *Le Temps Présent*, monumental compilación de escritos y entrevistas publicados entre 1945 y 2005 que permite explorar, para utilizar una expresión del mismo Lefort, las aventuras del pensamiento político de uno de los principales renovadores y referentes de la filosofía

¹ Las traducciones de las citas en francés son de mi responsabilidad.

francesa contemporánea.

Estas aventuras son indisolubles de sus propias experiencias y reacciones ante la coyuntura de la Europa de la segunda mitad del siglo xx, que Claude Mouchard introduce magistralmente y que el lector recorre en el libro: el marxismo, el comunismo, el colonialismo, la Unión Soviética, las revoluciones de los países del Este, el Mayo francés, la consolidación de las democracias de posguerra, la caída del muro, el liberalismo, la guerra en los Balcanes. Al igual que en las publicaciones anteriores de sus ensayos, la mayoría de los artículos de Lefort se articulan a través de tres problemas principales: la revolución, el totalitarismo, la democracia.

Para Lefort, el presente funciona como disparador de su reflexión sobre la vida en común, es decir, sobre “los principios generadores de la sociedad” (la *forma* de sociedad): ésta no puede ser develada sólo a través de la política –como conjunto de actividades e instituciones relacionadas al ejercicio del poder–, sino que es aprehendida desde una dimensión simbólica que permite pensar las representaciones del fundamento del poder (de la ley y del saber), sin las cuales la institución de la sociedad es inconcebible. Esta dimensión constituye el campo de *lo* político, noción necesariamente

imprecisa (“lo político escapa a las definiciones convencionales del sociólogo o del politólogo”, señala –p. 462–), que constituye el centro de su filosofía política. Inscripto en la tradición fenomenológica, la filosofía política de Lefort es, sin embargo, original al nacer de una reflexión de su experiencia política y de las formas de coexistencia humana.²

Lefort analiza dos formas de sociedad modernas: la totalitaria, caracterizada por la ilusión de una sociedad homogénea y por un poder encarnado en la figura de un líder o de un partido (ya sea a través del fascismo o del comunismo); y la democrática, cuyo rasgo principal es la institucionalización de la división social y el reconocimiento de la heterogeneidad ante la indeterminación radical de un poder desprovisto de fundamentos trascendentes, que aparece como un lugar vacío del que nadie puede apropiarse legítimamente. Desde esta perspectiva, *Le Temps Présent* podría describirse menos como la compilación de fragmentos –muchos de ellos hasta ahora

² Bernard Flynn, *The Philosophy of Claude Lefort: Interpreting the Political*, Evanston, Northwestern University Press, 2005 (edición en español: Bernard Flynn, *Lefort y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2008).

inhallables— de una obra dispersa, que como la fábrica de su reflexión sobre *lo* político y sobre los términos que utiliza para conceptualizarlo en distintos períodos.

Lo político remite al poder no como órgano instrumental u “objeto específico de una disciplina científica”, sino como “institución que da a un conjunto social su carácter de asociación política”, es decir, como “*institución* de lo social” propia de toda experiencia humana (pp. 983-984). No es entonces sorprendente que para pensar *lo* político, Lefort trascienda las disciplinas y, con una erudición que intenta matizar con el modo interrogativo de sus proposiciones, se desplace entre la historia, la filosofía, la antropología, la sociología, el psicoanálisis y la literatura. ¿La ciencia política? Ni el poder ni lo político pueden circunscribirse a esta esfera basada en la distinción de lo político y lo no político: “esta distinción”, afirma, no es natural y contiene en sí misma una “significación política dado que ella orienta una experiencia de la vida social y una experiencia del mundo” (p. 983).

La pregunta sobre la forma en que los hombres se relacionan entre sí es la pregunta de la filosofía política clásica sobre la constitución y conservación de la *polis*. Desde el presente que lo interroga, Lefort comenta, crítica o dialoga con Dante, Maquiavelo, Étienne de La Boétie, Tocqueville, Michelet, Quinet, Guizot, Chateaubriand, Marx, Arendt, Sartre; su maestro Merleau-Ponty —quien lo introdujo en *Les Temps*

Modernes—; su amigo Castoriadis; el director de su tesis doctoral *Le travail de l'oeuvre, Machiavel* (1972), Raymond Aron; su colega François Furet; su discípulo Pierre Rosanvallon. El libro funciona entonces no sólo como un itinerario intelectual y político de Lefort —y, por ello, autobiográfico—, sino también como un viaje por la filosofía política francesa y sus transformaciones desde mediados del siglo xx.

Militante trotskista desde 1943, Lefort se distanciará de esa corriente por su materialismo y determinismo histórico y acusará al estalinismo, sostenido en la posguerra por el partido comunista, por su tendencia a la “dominación absoluta” (p. 79): “¿Qué era lo que buscaba confusamente en esa época? Un marxismo que fuese fiel a la idea de Marx que me había formado, [...], un marxismo que volviera evidente la alianza de la teoría y de la política, un marxismo anti-autoritario”, recuerda en una entrevista de 1975 (p. 224). En 1948, Lefort funda con Castoriadis *Socialisme ou Barbarie* y participa de la publicación junto con Laplanche, Pontalis y Lyotard hasta su abandono definitivo diez años después, disconforme con la organización de una dirección que consideraba contradictoria con el antiburocratismo original del grupo constituido para crear una nueva política revolucionaria (luego, en 1975, fundaría con Castoriadis, Abensour, Clastres y Gauchet la revista *Libre*).

En los artículos de *Socialisme ou Barbarie* incluidos en el libro, Lefort

critica la política estalinista de la Unión Soviética a partir del análisis de la “unidad del sistema, encarnado por la dirección de Moscú” (p. 135), que luego constituirá el ejemplo paradigmático —junto con el nazismo— de su reflexión sobre el totalitarismo a partir de 1956: “El antes y el después, es el descubrimiento que el totalitarismo designa una formación socio-histórica original, una formación moderna, y que ésta es inteligible sólo a condición de la comparación con la democracia moderna” (p. 350).

La revolución húngara de 1956 es para Lefort un “revelador histórico” ya que mostró “una contradicción fundamental del totalitarismo”: el Estado-partido pretende “engullir” a la sociedad entera y al mismo tiempo crea una “división más profunda que en cualquier otro régimen”. La revolución húngara terminó con la “ilusión de la cohesión”, del “pueblo-Uno”, de una “comunidad imaginaria destinada a encarnarse en un poder bueno”; fue “la primera revolución que supo medir su límite, aceptar lo múltiple, lo heterogéneo, lo conflictivo y quiso reinventar la democracia”. Por ello, “la revolución húngara *no es húngara* [...]”. Independientemente del lugar, de la fecha, ella interpela a cada uno, en nuestro tiempo”, señala en un artículo de 1976 (pp. 262-265).

Rescatando a Marx como pensador de la división social pero distanciado del marxismo por su determinismo económico de la política, Lefort se sumerge a fines de los '50 en la obra de Maquiavelo, que

estudia por primera vez por sugerencia de Merleau-Ponty en su viaje a Brasil para enseñar en la Universidad de San Pablo: “De alguna manera giré hacia Maquiavelo como hacia ‘el otro’ de Marx”, explica (p. 347). Para Lefort, en Maquiavelo hay un “pensamiento del abismo” (p. 247), de una división positiva entre dominadores y dominados que representa un cambio radical en el Renacimiento sobre la tradición humanista y cristiana del orden político: la grandeza de la república antigua de Roma no se basó en la concordia sino en los tumultos entre dos humores irreconciliables de la ciudad. El conflicto insuperable entre el pueblo o los gobernados que sólo desean no ser dominados y los *Grandes* o gobernantes que sólo buscan dominar, funda el modo de institución de la sociedad política: “Me pregunté cómo puede ser que Maquiavelo, escritor florentino, autor de *El Príncipe* en 1513, me reenviase a cuestiones que me urgen en la experiencia que tengo del mundo en el que vivo”, afirma en una entrevista de 1996 (p. 853). Lefort concibe la democracia como aquella sociedad que recibe los efectos de la división “en el sentido de que reconoce el conflicto social” (p. 351).

La mayoría de los artículos publicados desde la década del '70 se basan en los análisis sobre el totalitarismo y la democracia como formas políticas antagónicas de sociedades modernas. En la sociedad de Antiguo Régimen, afirma Lefort fundándose en el análisis de Ernst Kantorowicz sobre los dos cuerpos del rey (místico e inmortal, y físico y

mortal),³ el poder estaba incorporado en la persona del monarca. Si bien su autoridad no era absoluta, se consideraba un vicario de Dios en la tierra y su cuerpo representaba un orden fundado en criterios trascendentales, condensando las esferas del poder, de la ley y del saber como “conocimiento último de los fines de la vida social, de las normas que regían las relaciones entre los hombres”. El cuerpo del rey daba a la sociedad “una unidad sustancial” (p. 740).

La modernidad, que remite a las experiencias políticas de la revolución inglesa, americana y francesa, representa la *desincorporación* del poder, de la ley y del saber, condición para el advenimiento de la democracia como régimen caracterizado por “la disolución de las referencias de la certitud” (p. 526). Por un lado, nadie ocupa el lugar simbólico del poder; por otro lado, se trata de un lugar vacío que genera para Lefort el espacio de vitalidad de las relaciones sociales: la legitimidad del poder depende desde entonces de la persistencia del conflicto por el enigma de su fundamento.

La democracia es la forma política y simbólica de la sociedad constitutivamente conflictiva e implica un debate continuo sobre el ejercicio del poder, sobre los fines de la acción política, sobre lo legítimo e ilegítimo, sobre lo verdadero y lo falso, sobre la libertad y la dominación. Al mismo tiempo, la sociedad busca su identidad en figuras

unificadoras: el Estado, el pueblo, la nación. Pero estas figuras son inacabadas, indeterminadas, continuamente interrogadas y en búsqueda de su fundamento; su existencia está condicionada a diferentes formas de representación (p. 475). La democracia acepta que no puede controlar la división sin por ello legitimarla. Por el contrario, la pretensión de determinación de las figuras de la unidad y el rechazo de la división abre el camino al totalitarismo, es decir, a “sucumbir a la tentación de *lo Uno*” (p. 561).

En la diferenciación entre los polos del poder, de la ley y del saber, se desarrolla una dinámica de derechos a partir de la cual Lefort construye su crítica principal al marxismo por su denuncia a la concepción de los derechos del hombre de fines del siglo XVIII. Éstos no serían, como los concibe la perspectiva liberal, simples derechos individuales. Tampoco, como los entiende Marx, derechos de la burguesía sustitutivos del derecho de propiedad: esta concepción evidenciaría en Marx el desconocimiento de la “lógica democrática”. Para Lefort, los derechos del hombre dan “consistencia a un espacio público”, a la posibilidad misma de su institución, a la liberación de la palabra. El derecho a la libertad de expresión significa que la palabra se expresa, se transmite y se escucha: “hay una incitación a las relaciones, a la comunicación, que es un fenómeno fundamental de la socialización democrática” (pp. 608-609).

El derecho a la seguridad no se refiere sólo a la propiedad sobre la propia persona, sino

³ Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid, 1985.

también a la seguridad de la libertad de movimiento, condición de “una participación de cada uno en un espacio común”, explica Lefort. Con la circulación de personas, de bienes y de opiniones, los individuos “se transforman en las redes de relaciones que los unen, se definen en consecuencia por su participación en un mundo común” (p. 800). La dinámica de derechos tiene una significación política: se funda en reivindicaciones “que proceden de una demanda de *reconocimiento público*” de quienes la formulan, como los movimientos de minorías en las democracias que reclaman la igualdad ante la ley.

“El imaginario de la crisis”, “La creencia en política - La cuestión de la servidumbre voluntaria”, “La libertad en la era del relativismo”, “Repensar

la democracia”, “La situación social en Francia”, “La incertidumbre democrática”, son algunos de los títulos de los artículos incluidos en el libro, escritos desde 1945 en un “aquí y ahora” de Lefort que podría parecer lejano. Sin embargo, como todo filósofo político que explora cómo un conjunto de hombres instituyen y viven en una sociedad, cómo conservan y ejercen su libertad política, y cuál es el mejor régimen para ello, las reflexiones de Lefort pertenecen al tiempo presente; un tiempo en crisis que se comprende más por su incertidumbre que por diagnósticos que buscan fijar el sentido de la orientación.

Compilación de artículos, itinerario intelectual, viaje por la filosofía política francesa, fábrica de la reflexión sobre *lo político*, *Le Temps présent*

representa una búsqueda del sentido de la libertad que constituye la aventura personal e intelectual de Lefort. Búsqueda que se construye a través de la posibilidad de sostener la pregunta y de reivindicar el derecho a hacerlo: frente al comunismo, frente a Marx, frente al totalitarismo, frente a la democracia. La pregunta instala una duda; y la duda, una brecha que fuerza a la comprensión. Sostener la pregunta es, quizá, la forma sensible para pensar lo político; la forma que da lugar a la imaginación, a lo visible y a lo invisible, a lo dicho y a lo no dicho, a la libertad de expandir los horizontes y las fronteras de lo posible.

Gabriel Entin
EHESS / UBA