



Claude Lefort
Maquiavelo
EDITORIAL TROTTA Lecturas de lo político

No se puede dudar hoy, a la vista de una crisis de identidad que se proyecta sobre Europa desde las instancias económicas, de la vigencia y de la oportunidad de un pensamiento que hace ya un cuarto de siglo rubricaba estas advertencias sobre la fragilidad inherente a los actuales Estados democráticos: “Cuando crece la inseguridad de los individuos, como consecuencia de una crisis económica...; cuando el conflicto entre las clases y los grupos se agudiza...; cuando el poder parece caer en el plano de lo real y aparece como alguna cosa particular al servicio de los intereses y de los apetitos de vulgares ambiciosos, para decirlo brevemente: cuando se muestra *dentro* de la sociedad, y al mismo tiempo ésta aparece *fragmentada*, entonces se desarrolla el fantasma del pueblo-uno” (*La incertidumbre democrática*, Ánthropos, Barcelona, 2004, p. 50). Así es como Claude Lefort, adelantando una instantánea del presente, señalaba las condiciones que marcan el límite de la forma de vida democrática, siempre, por su misma naturaleza, precaria, más allá del cual la experiencia europea del siglo XX ha chocado de una u otra forma con el totalitarismo. Y si bien, al menos por el momento, parece que lo que está en juego no es la imposición de este espectro que con toda seguridad no cabe imaginar en estos tiempos revestido con las formas tan esquemáticas, nítidas o incluso brutales que adoptó en el siglo pasado, tampoco resulta plausible pensar sin más que la presente coyuntura de quiebra y desgarró económico, social y político ha de pasar sin subvertir profundamente elementos básicos de esa forma

de vida de Europa occidental, la de la sociedad del bienestar, que se han ido consolidando a lo largo de la segunda mitad del siglo XX. Hoy no sólo no pocos derechos sociales y económicos van quedando en suspenso en diferentes latitudes de Europa, sino que, y tal vez esto constituya el efecto de más vasto alcance de la actual coyuntura, los viejos Estados nacionales que han creado las condiciones de su realización parecen superados por los envites de los centros de poder económico. Y es así, en un tiempo que parece fijar el proyecto de una Europa unida justo delante de la disyuntiva acerca de su ser, como las reflexiones de Lefort sobre lo político gestadas al hilo del surgimiento del modelo de sociedad que hoy parece declinar pueden ayudar no sólo a iluminar los acontecimientos que se agolpan en el presente, sino también a adivinar tendencias e inspirar una praxis política, tal como de su lectura de Maquiavelo se desprende lo que constituye la naturaleza misma del saber para el sujeto político, a saber: el desencadenamiento de una praxis transformada.

Lefort fue, a una, el pensador de la democracia y del totalitarismo. Ambas figuras van unidas en su discurso puesto que la segunda de ellas aparece como la posibilidad siempre presente de quiebra y hundimiento inscrita en la misma naturaleza de la sociedad democrática que se representó, desde una perspectiva que cabría calificar como anti-utópica, capaz de sujetar la división y la oposición constitutivas de lo social. Su interpretación de Maquiavelo

CLAUDE LEFORT, *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, traducción de Pedro Lomba Falcón, Trotta, Madrid, 2010, 582 pp. ISBN 978-84-9879-156-3. (*Le travail de l'oeuvre Machiavel*, 1972).



avanza en este sentido. A tal concepción de lo social que determina toda una tarea política, y que opone a cualquier forma de representación de un modelo social en el que se cancela la historia la idea de la indeterminación de fundamentos a través de la cual la democracia regula la división y limita la opresión en lo que supone una forma de convivencia con historia, derivó desde su temprana filiación marxista. El autor de *Maquiavelo. Lecturas de lo político*, una obra magistral, compleja y difícil, en la que se constituyen diferentes niveles de lectura que constantemente se entrecruzan emulando la estructura que descubre tanto en *El Príncipe* como en los *Discorsi*, desapareció a principios del pasado mes de octubre sin producir apenas eco en los media de nuestro país. Muy escasa es la atención que este intelectual francés ha provocado en los círculos de habla hispana. Pero justamente hoy, en esta coyuntura en la que la *normalidad* democrática se encuentra sometida a una dura prueba que extiende la incertidumbre, la figura de Lefort adquiere relevancia por cuanto estimula un discurso que se excluye de las pobres y estériles fijaciones estancas, dominadas muchas veces por consignas cadaverinas, en las que se ubican la mayor parte de los debates sobre lo político o que, simplemente, están investidos de un carácter meramente político. Lefort es uno de los pensadores de referencia de la cultura filosófica y política francesa de la segunda mitad del siglo XX. Impartió docencia en acreditadas instituciones, como La Sorbona o la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París. Su itinerario intelectual se entrecruzó con los más significativos acontecimientos políticos y sociales que han determinado el rumbo de Europa y del mundo en los últimos 80 años: el auge y la caída de los totalitarismos, tanto del nazismo como de los regímenes comunistas del Este, y el asentamiento de las democracias liberales. Sus reflexiones sobre lo político se gestaron en un encuentro permanente con figuras de la talla de Maquiavelo, Tocqueville, Hegel, Marx, Gramsci, Leo Strauss, Hannah Arendt, Merleau-Ponty, su maestro, y Cornelius Castoriadis, su amigo y colaborador en el grupo *Socialisme ou Barbarie*. El pensamiento lúcido y singular de Lefort, que arroja una luz distinta sobre la realidad política que le tocó vivir y que desde hace tan poco empieza a ser sólo la nuestra, se encontró a sí derivando desde una inicial raigambre marxista. Sus simpatías juveniles fueron trotskistas; lo que ilustra acerca de su temprana postura crítica hacia la burocracia comunista que contiene el germen de su interpretación madura del fenómeno del totalitarismo. Su ruptura con este movimiento se produjo precisamente porque entendió que mimetizaba el objeto de su crítica. Ello ocasionó la constitución de la organización *Socialisme ou Barbarie*, que fundó en 1948 junto a Castoriadis y cuya actividad se extendió hasta 1967. Sin embargo, Lefort se desmarcó del grupo a finales de la década de los 50 a causa de su posición radicalmente anti-dirigista que le determinó a considerar el proyecto de constitución de un partido comunista de carácter no burocrático como un ideal autocontradictorio. A partir de este momento que supuso la consumación de su emancipación de los esquemas marxistas su pensamiento ganó originalidad, profundidad y fecundidad. Empezó entonces a construir su innovadora y sugerente teoría sobre la democracia y el totalitarismo. Su gran obra, *Maquiavelo*, publicada en 1972, empieza por esta época a ser gestada.

Y es a partir del contexto de este itinerario intelectual como hay que acceder a esta obra monumental de Lefort. Sólo situándolo en la intersección de los planteamientos lefortianos sobre la democracia y el totalitarismo muestra su erudito, preciso y minucioso estudio sobre Maquiavelo todo su sentido, de forma tal que evidencia cómo deja atrás el nivel del puro trabajo de carácter reconstructivo. Y así lo hace saber el propio Lefort en aquellas páginas en las que se dedica a reflexionar sobre el estatuto de la obra y la naturaleza misma de la tarea interpretativa. De esta forma con-



firma lo que a lo largo de casi 500 páginas se va imponiendo: “Si nuestro lector ha consentido en acompañarnos hasta el final en el análisis de *El Príncipe* y de los *Discorsi*, probablemente ha dejado de esperar que nos evadamos de ambas obras para producir ese puro inteligible que normalmente le es prometido con el nombre de *pensamiento* de Maquiavelo” (p. 489). Según la teoría de la interpretación que va ahí perfilando, una tal tarea es guiada por una necesidad inmanente en lo que constituye un ejercicio inacabable, tendencialmente indefinido, sin término. En la intención misma de dejar hablar al otro, en la actitud de pura escucha que anima a la interpretación, se articula el decir propio de forma que se constituye un discurso cuyo sujeto es la una y la otra, la interpretación y la obra, pues, en definitiva, el juego de la interpretación consume para Lefort la experiencia de la palabra dividida en la que el otro sólo puede ser escuchado, según la intención que la guía, hablando en nosotros. Su *Maquiavelo* no hace sino llevar a plena consecuencia una tal concepción. De ahí que en el trato con el pensador renacentista, como respuesta a la llamada en la que propiamente consisten sus obras, más bien toda obra que lo sea, se materialice una escritura en la que cada uno habla en el otro: allí mismo donde Maquiavelo queda desvelado en la palabra de Lefort, es éste quien construye su propio decir, pleno de significaciones, a partir de su objeto. De ahí que esta escritura desencadenada por el juego de la interpretación revista el carácter de un palimpsesto ciertamente particular en el que, más que superponerse, borrarse y anularse las diversas grafías, la legibilidad es una propiedad del conjunto que sólo emerge en la conjunción e interacción de sus partes. He aquí la razón por la que esta obra de Lefort apela a una intelección capaz de conjugarla y de ponerla en constelación con el resto de las piezas que conforman la teoría del autor. Aquí no se trata, pues, de, *externamente*, contextualizar la obra a fin de un mejor calibrarla, sino que se encuentra en ella una exigencia inmanente a excederla porque la escritura que la conforma se autotransciende en un decir que, yendo más allá de su objeto, Maquiavelo, instituye otro de segundo orden que es propiamente el tema de las reflexiones sobre lo político de Lefort relativo a su horizonte temporal; un horizonte que es también el nuestro. Por esto, más allá del objeto Maquiavelo o, mejor, a través este mismo objeto, en la dilatada extensión del *Maquiavelo* se van configurando series de reflexiones relativas a los temas sobre los que se articula el pensamiento de Lefort cuya intención rectora es elucidar la naturaleza de lo social a partir de las formas que ha desplegado a lo largo del siglo XX. Y estos son, básicamente, la naturaleza de una realidad para cuya constitución es determinante la interpretación de sí que ella incorpora, el carácter constitutivo de la división y de la oposición para lo social cuyo tratamiento determina tanto la aparición de la democracia como del totalitarismo, la instancia del dominio y la libertad como pura negatividad y, finalmente, la historia en su permanente indeterminación en el horizonte de un planteamiento anti-utópico.

Según esto, el *Maquiavelo* de Lefort debe ser acometido, debido a una imposición derivada de la formulación ya contenida en la obra según la cual en el ejercicio interpretativo la reconstrucción del pensamiento del otro y la construcción del propio se activan recíprocamente, desde la constelación determinada por las categorías que articulan su teoría de la democracia. Sólo así puede seguirse a través de su intrincado itinerario por Maquiavelo y recoger al menos parte de lo que en éste se ofrece. Como muchos de los grandes constructos, cuanto menos en sus principios, la teoría de Lefort posee la virtud de la sencillez y de la claridad. Su conceptualización de la democracia moderna, de esa sociedad política surgida a principios del siglo XIX, en los términos de *un lugar vacío* recoge tal cualidad, y a través de esta imagen torna plenamente inteligible su rasgo esencial. Entiende Lefort que esta forma política que lleva a su máxima cota el poder del Estado encuentra



en la *indeterminación*, en la desincorporación e infigurabilidad del poder y en su constitutiva carencia de fundamentos, tanto su virtud como, también, su propio límite por llevar inscrita la posibilidad del tránsito al totalitarismo que ciertas conjunciones de condiciones pueden desencadenar. El advenimiento histórico de la democracia supone para Lefort una mutación simbólica de primer orden en la que ésta se retrata. Frente al Antiguo Régimen en el que el poder anclado en la figura del monarca articulaba el cuerpo social, lo cerraba sobre sí, cohesionándolo a través de un saber de sí, la democracia subvierte este orden. El poder queda en ella radicalmente *desincorporado*, a nadie pertenece, de forma que se configura como un *lugar vacío*. En esta nueva posición del poder que define a la democracia consiste la mutación simbólica de carácter revolucionario que efectúa. Tal desincorporación establece una indeterminación de principio en el ejercicio del poder: en todo momento el sujeto de la autoridad política no es propiamente el sujeto del poder, pues éste no se lo puede incorporar en modo alguno. El poder queda así sin dueño; no es propiedad de nadie. En la democracia los gobernantes pasan por el poder, pero ninguno se instala en él. El ejercicio del poder está sometido a una renovación constante que imposibilita su identificación con nadie. El poder no está fusionado; es un lugar vacío. Esta desincorporación del poder y la transitoriedad en su titularidad institucionalizan el conflicto: individuos y grupos compiten constantemente por su control que, necesariamente, ha de ser pasajero y, en último término, cedido. Y así, el poder constituye tanto la instancia que cohesionaba la sociedad como aquella a través de la cual ésta se reconoce en su identidad, pero en una identidad quebrada, pues en la regulación a la que somete el conflicto derivado de su posesión reproduce y manifiesta la división constitutiva del ser mismo de lo social en grupos, clases e intereses opuestos. De esta forma, la división vertebraba la sociedad democrática, cuya unidad sólo se da pues en la escisión, y la institucionalización del conflicto que se efectúa en su esfera política lo legitima en toda la extensión de lo social. Entiende Lefort que ni *Pueblo*, ni *Nación* constituyen en ella una entidad sustancial, sino que se reducen tan sólo a constructos ideológicos que responden a un desiderátum de unidad. Afirma, además, que a esta inidentificabilidad del poder propia de la democracia está asociada la pérdida de su referencia a un fundamento incondicionado que alcanza a la sociedad misma. Ello se patentiza en lo que denomina la desintrincación entre las esferas del poder, del derecho y del conocimiento. No sólo el derecho y el saber quedan en la posición de una exterioridad irreductible al poder en la democracia cuando éste ya no tiene otra sustancia que la de un lugar vacío, cuando ha quedado desincorporado de un sujeto real, el soberano, sino que la autonomía que ganan estas instancias significa, a la par, su pérdida de fundamento. Derecho y saber entran en su propio devenir al abrirse un debate permanente en ambas esferas sobre la legitimidad de lo establecido en ellas, sean leyes o conocimientos, y sobre su estatus y fundamento último. De ahí que concluya Lefort que “la democracia coloca a los hombres y a las instituciones ante la prueba de una indeterminación radical” (*La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990, p. 191). Tal es la naturaleza de la democracia, que liquida toda forma de certeza hasta un extremo tal que los individuos pierden en todos los niveles de su existencia social, empezando por el político, relativo a la distribución del poder que determina la división entre dominadores y dominados, el fundamento por el que se regulan sus mutuas relaciones. Es función de las ideologías obturar esta interrogación que la democracia extiende por todas las latitudes de la sociedad y restituir en lo posible las viejas certezas o, en todo caso, producir sucedáneos de las mismas. Esta tarea ideológica no tiene para Lefort término alguno. Está condenada a reeditarse indefinidamente. Tan sólo la quiebra de la forma de vida democráti-

ca puede erradicar esa indeterminación radical cuyo vacío pretenden llenar las diferentes ideologías.

Justamente por la labor que la indeterminación ejerce sobre la praxis social, Lefort retrata a la democracia como una *sociedad histórica*, permanentemente en busca de sí misma, abierta a las transformaciones que incesantemente desencadena la pretensión de concludirla en base a un fundamento que, empero, resulta inalcanzable. Frente a ella, el totalitarismo se presenta como la *sociedad sin historia* precisamente por haber desterrado de su horizonte toda indeterminación. El totalitarismo es la sociedad que se ha cerrado absolutamente sobre sí en su pretensión imposible de “detentar la ley de su organización y de su desarrollo” (*La incertidumbre democrática*, p. 46). Los Estados totalitarios constituyen para Lefort una novedad del siglo XX que no hay que confundir con los absolutismos que precedieron a la revolución democrática. Es a propósito de su referente comunista donde Lefort se enfrentó al pensamiento de izquierda por la notoria incapacidad que éste exhibió para conceptualizar los regímenes del Este bajo el signo del totalitarismo. Este déficit teórico lo atribuye a su identificación de la división de clases con la existencia de la propiedad privada y a la ficción de su eventual liquidación a través de una revolución. Cuando tras ésta, la base de la segmentación social adoptó otro carácter en la URSS y en sus Estados adláteres el potencial crítico de la izquierda quedó inerte. Fue, pues, la libertad frente a los esquemas teóricos marxistas lo que propició la carga crítica del pensamiento de Lefort que le permite descifrar los Estados comunistas bajo la categoría del totalitarismo. Tan sólo converge con él en esta tarea desmitificadora en la coyuntura de la segunda mitad del siglo XX, desde una perspectiva no liberal, la heterodoxia marxista de La Escuela de Frankfurt. Sin embargo, parece que la ignorancia fue recíproca.

Como sucede con la democracia, Lefort entiende que el totalitarismo surge a partir de ella, por una compleción de circunstancias de diversa índole, como consecuencia de una mutación de orden simbólico que afecta al poder: éste deja de significarse como un lugar vacío. Tal transformación acontece a consecuencia de la erección de un partido con los atributos de la exclusividad que termina fusionándose con el poder. En la figura del partido coinciden desde sus lados opuestos poder y pueblo. El partido es el poder y representa y condensa al pueblo. Esta identidad reobra sobre la separación operada en la democracia entre poder, ley y saber. Ahora el poder no está limitado por la ley, sino que toda ella más bien emana de él, y en su soberanía absoluta éste detenta un saber sobre la sociedad y sus fines que orienta la forma en la que dispone de ella. Frente al proceder democrático, la totalitaria es, pues, la lógica de la identidad: el partido se fusiona con el poder y con el pueblo, y así legitima su omnipotencia; lo social queda limado, homogeneizado y reconciliado bajo la representación del pueblo-uno que detenta un saber tal que lo torna autotransparente y agente de una praxis dictada desde arriba y plena de sentido en la realización permanente de unos fines prefijados en el horizonte de “un futuro ya sabido”, de forma que “la imagen de una historia que se va haciendo a cada momento queda absolutamente contradicha por la de una historia fijada de antemano” (*La incertidumbre democrática*, p. 237). Punto por punto, pues, el totalitarismo reproduce la imagen invertida de la sociedad democrática. Entiende Lefort que ocasionándose a raíz de una desregulación de la lógica de ésta, cuando se multiplican los conflictos de clase sin posible resolución en la esfera de lo político y aumenta la inseguridad, cuando se corrompe el ejercicio del poder vinculándose a fines particulares, no representa sino su fracaso; el fracaso de lo político, de la sociedad en su intento de convivir con ella misma. Como posibilidad siempre está presente este fantasma en el horizonte de la democracia a causa de la radical indeterminación que la define.





Pero si el totalitarismo significa para Lefort la cancelación de lo político en ese mundo sin historia que abre, la lógica democrática supone la plena realidad de la sociedad política, de aquella que hace suya su constitutiva división y pretende sobre ella organizar una convivencia que mitigue los efectos del dominio derivado de una tal fractura. Sin duda, en una tal conceptualización hay inscrita una reivindicación de la forma democrática en lo que constituye un planteamiento anti-utópico de Lefort soportado por su tesis de la naturaleza escindida, fragmentada y conflictiva de lo social. La razón de este anti-utopismo estriba en la imposibilidad de principio de una convivencia reconciliada, exenta de luchas, conflictos e intereses fragmentados y divergentes, inscrita en la naturaleza de lo social que está determinada por la estructura dominadores-dominados. Dada esta condición de lo social, la democracia se perfila en los planteamientos de Lefort bajo los rasgos del *mejor de los mundos posibles* debido a que por su esencial indeterminación es capaz de regular la permanente tensión en la que se reproduce la sociedad limitando, minimizando y rebajando hasta el extremo de lo posible el dominio que se despliega en ella mediante frenos y controles institucionales que sujetan las constantes, sucesivas y renovadas pretensiones de los poderosos de ampliar su imperio según unos apetitos inscritos en la naturaleza humana. Así pues, la democracia constituye el ideal normativo presente en la teoría de Lefort. Es éste, sin embargo, un ideal que por coincidir en el rasgo de la radical indeterminación con la misma facticidad de ésta se autocancela, perdiendo consecuentemente su capacidad para dirigir un saber crítico, pues más allá de la afirmación de la praxis democrática misma nada puede alumbrar ni decir. Nada, en principio, sólo desde sus presupuestos, sobre avances, retrocesos, negaciones, conquistas o reversiones en relación a la estructura de opresión constitutiva de lo social en el seno mismo de las formaciones democráticas. Y esta dimensión normativa es inherente a la tematización de Lefort, no se la proyecta desde fuera. El caso es que su intencional componente anti-utópico la priva de criterio alguno que pudiera evaluar los movimientos evolutivos de las democracias modernas, tal como, por ejemplo, en principio posibilita la teoría de Habermas, capaz de medir el progreso social en los términos de la evolución del tejido comunicativo del mundo de la vida. El peligro que ronda la concepción de Lefort consiste, pues, en la incapacidad de su constructo teórico para bajar de la formulación generalísima a la realidad concreta.

Sea como sea, en este marco teórico se hace legible esa impresionante obra que es *Maquiavelo. Lecturas de lo político*. A la luz de lo dicho, su subtítulo, que denota una intención que trasciende el objeto declarado de la obra, aunque sea a través de él mismo, se torna transparente. En conversación con Esteban Molina, Lefort es transparente a este respecto: “Considero a Maquiavelo –dice– un referente fundamental de mi obra... Plantea una cuestión que está en el centro de mis trabajos: la de la división social... A diferencia de Marx, Maquiavelo entiende la división social como constitutiva de la sociedad política y, por tanto, como insuperable... Pone el acento en la fecundidad del conflicto... Tiene la idea de que la sociedad está siempre dividida entre los que quieren dominar y los que no quieren ser dominados... [de que] la libertad está ligada a la negatividad en el sentido de que implica el rechazo de la dominación... [de que] entre los fundamentos de la república está la igualdad, y no hay duda de que, por este hecho, el régimen republicano es el régimen superior” (*Maquiavelo*, pp. 567-570). Como señala también aquí Lefort, porque la senda que transitó Maquiavelo queda aún por delante del presente, y porque lo por él atisbado se instala en el núcleo mismo de sus propios planteamientos, esta magnífica obra posee un carácter fundante en relación con el pensamiento de su autor. Al seguirla desde esta, más que sospecha, certidumbre, se puede rastrear cómo Lefort va identificando



en la obra de Maquiavelo lo que no constituyen sino los puntos arquimédicos de su propia idea sobre lo político en un minucioso ejercicio de lectura de este referente del cinquecento Italiano, y del pensamiento político universal, soportado por una teoría de la interpretación filosófica según la cual a través de ésta se configura siempre, con toda fecundidad de consecuencias, un horizonte simbólico de encuentro en el cual cada polo de la misma, intérprete y autor, constantemente se interpelan y hablan el uno en el otro. De ahí que esta obra posea la estructura propia del palimpsesto y que su legibilidad se dé en la articulación de los variados niveles que la constituyen. Leer el *Maquiavelo* supone pues emprender la tarea de componer los elementos fundamentales del esquema de Lefort sobre lo político a partir de una magistral lección por la que se descubre un Maquiavelo inédito, que, sin duda, gana densidad y se revaloriza en esa nueva identidad con la que éste lo presenta.

La estructura que adopta la que no pocas veces aparece como la abrumadora extensión de una obra excesiva es, sin embargo, sencilla y coherente, y está dotada de pleno sentido. En una primera parte Lefort reflexiona el lugar común que representa el término *maquiavélico* a fin de poner en movimiento esta representación colectiva relativa a la política, a la moral y a la conducta humana en general, y desencadenar el potencial crítico que encierra en cuanto se la considera como índice de lo que cada momento histórico ha experimentado como amenazador. Entiende Lefort que cualquier intento de hacerse con Maquiavelo no puede simplemente pasar por encima del eco histórico, hecho a través de distorsiones, prejuicios, deformaciones y manipulaciones, que el personaje ha desencadenado y que, con independencia del ajuste entre ambos, tal representación posee plena efectividad. Pasa después la obra a discutir en el horizonte histórico de los intentos de asimilación teórica que ha suscitado el teórico político florentino dos exégesis, la de Antonio Gramsci y la de Leo Strauss, calificadas por Lefort como ejemplares por la relación que guardan con su propia interpretación. En la lectura que efectúa de la apropiación de Maquiavelo que Gramsci lleva a cabo desde unos esquemas marxistas cabe resaltar cómo destaca la forma en que éste concibe el discurso de *El Príncipe* revestido de un carácter revolucionario en virtud de su mismo destinatario, la burguesía ascendente de la Florencia del siglo XVI a la que pretende ilustrar ofreciéndole una representación de sí en la que se haga transparente su propio cometido, en un marco comprensivo por el cual la obra de Maquiavelo se descifra, de forma simultánea, tanto como un efecto de las condiciones socio-económicas del momento, como el órgano de producción de unas nuevas que responden a las aspiraciones de la burguesía, quedando así dotada de eficacia social. Para Lefort, en la concepción de Gramsci, al igual que en la suya misma, aunque con otro sentido, la obra de Maquiavelo interpela a la posteridad: el partido cumple la función que otrora correspondiera al príncipe en el contexto de la lucha de clases. Aunque ahora, mediante la actividad revolucionaria del proletariado, de lo que se trata es de abolir la dominación misma de clase. En cuanto al trabajo de Leo Strauss, Lefort destaca cómo instala a Maquiavelo en el umbral de la modernidad al entender que su obra se enfrenta tanto a los antiguos como a la tradición judeo-cristiana y cómo su pretensión de contribuir a la instauración de un *ordini nuovi* pasa por destruir el poder de la iglesia. Ello explica para Strauss la escritura de Maquiavelo, dotada de una estructura por la cual esconde lo que dice a fin de sortear los controles impuestos por ésta, que dirige a una élite a fin de transformar las instituciones políticas conforme a las verdades de la razón, según las cuales el afán de gloria, el deseo de adquirir y la competencia constituyen los fundamentos del orden social. En todos estos puntos, en la idea de la oposición de Maquiavelo a la Iglesia, en la de su ruptura con la antigüedad y, sobre todo, en la concepción de su escritura como palimpsesto debido a



los imperativos de su época, coincide Lefort con Strauss. Y así pasa éste en el tercer bloque de su *Maquiavelo* a desgranar sus propias consideraciones sobre *El Príncipe*, primero, y sobre los *Discorsi sopra la Prima Deca di Tito Livio*, después. El despliegue de erudición y de finura analítica que ahí exhibe Lefort singulariza su obra. Y aquí, en estos dos capítulos que constituyen el cuerpo central de la misma, se hace patente cómo aquello mismo que Lefort detecta en la escritura de Maquiavelo, y cuyo descubrimiento dicta todo un modo de acceso a la misma, inviste también, ciertamente de forma y con sentido diferentes, su propio ejercicio interpretativo. Si Maquiavelo se obligó a esconder para mostrar en su decir, de modo que su discurso reviste la forma de un palimpsesto, la naturaleza misma de la interpretación que comprende, expresa y hace suya Lefort induce en él una forma de escritura análoga, hecha de estratos, en la cual la legibilidad del otro es condición del propio decir, pero un decir éste sólo a través del cual aquél se ofrece; Maquiavelo en este caso. De esta suerte, en las páginas sobre *El Príncipe* y los *Discorsi* se asiste a una intelección de Maquiavelo en la que simultáneamente va constituyéndose un discurso autónomo y sustantivo de Lefort sobre lo político. En su lectura de *El Príncipe*, entre las primeras circunstancias que destaca se encuentra precisamente este carácter, de forma que, señala, en esta obra “no hay solamente un orden visible de las ideas”, sino que más bien “este orden, tan pronto como pretendemos vincularle el conjunto de los análisis, se muestra como recubriendo un extraño desorden, de tal suerte que, o se ha de decir adiós a la coherencia de la obra, o se ha de emprender una exploración en profundidad para descubrir el sentido de lo que aparece como orden y como desorden” (p 163). Y lo que ante los ojos de Lefort va apareciendo a lo largo de este dilatado itinerario explorador se presenta siempre como el producto de una profunda reflexión de Maquiavelo acerca de la naturaleza del Estado y de la acción humana; es el poder mismo el referente último de su discurso¹. Identificado este centro, Lefort emprende una tarea de reconstrucción en la que va articulando la pluralidad de temas que recorren *El Príncipe*: el rechazo de la idea de que a una forma de organización política le sea inherente la estabilidad; las repúblicas como los regímenes más sólidos porque sus ciudadanos están comprometidos con su libertad; la existencia de un conflicto de clase irreductible y el reconocimiento de la imposibilidad de resolver la sociedad en unidad; en correlación a esto, la existencia de una oposición constitutiva en lo político; la forma en que el poder ancla siempre en un vacío social, determinado por el desgarramiento a través del cual se reproduce la sociedad, que pretende constantemente dominar y hasta cancelar; cómo la sociedad, por este carácter constitutivo, por esta naturaleza escindida y rota, está abierta a su historia. Y, entiende Lefort, los *Discorsi* presentan una estructura análoga, estratificada, a través de la cual Maquiavelo completa el discurso iniciado en *El Príncipe*: “Ciertamente, *El Príncipe* aporta una idea nueva de la historia... Pero deja en la sombra el lugar de la diferencia de los tiempos, y... el lugar de la interpretación, mientras que éstos emergen en la interrogación desde el Proemio de los *Discorsi*” (p. 283). Y así una nueva serie de temas completan la anterior: que el centro del problema político es el juego de fuerzas sociales que se organizan en el principio del gobierno; el rechazo de Maquiavelo al ideal de una *buena sociedad*; lo que entiende como la verdad de la democracia: que el régimen de la libertad aparece como el régimen de la ley, constituyendo su fundamento el deseo del pueblo de no ser dominado; que la ley nace, pues, de la desmesura del deseo de libertad, que es nega-

1 Como señala BERNARD FLYNN, “El sujeto de *El Príncipe* es el imperio... El imperio es el nombre dado al poder que ciertos hombres, o grupos de hombres ejercen sobre otros... Es aquello en virtud de lo cual sus relaciones se ordenan a sí mismas en el marco de un Estado; una *dimensión* más que una *figura* de la sociedad”. *Lefort y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2008, p. 40.



tividad pura; finalmente, que en lo político el movimiento del saber conlleva la liberación de la acción, esto es, toda una praxis. Una infinidad más de hilos entretejen el pensamiento sobre lo político de Maquiavelo que Lefort ordena y cohesiona en una imagen del pensador florentino plena de sentido. Pero a través de este ingente trabajo se patentiza de forma inequívoca el carácter central que éste posee en sus planteamientos, de forma que en el mismo manejar, cohesionar, moldear y, finalmente, valorar de Lefort el material en que consiste la obra de Maquiavelo se asiste a la formulación y exposición de sus propias tesis o, lo que es lo mismo, pero ahora considerado desde otra perspectiva, la genética, se presencia el surgir mismo de la idea de Lefort sobre lo político. Y es que en su *Maquiavelo* éste hace valer eso ya tan bien sabido: que toda filosofía, que todo pensamiento merecedor de este noble título, no es en el fondo sino un ejercicio de interpretación magistralmente ejecutado que, llevado hasta el extremo de sus consecuencias, encuentra un nuevo decir en el ingente esfuerzo por hacerse con lo ya dicho. La última parte de la obra en la que Lefort efectúa un ejercicio autorreflexivo acerca de la naturaleza del vínculo que establece la labor interpretativa supone una tal concepción de la lógica constructiva del saber de índole filosófica.

En fin, según esto cabe concluir que *Maquiavelo. Lecturas de lo político* es una obra de plena actualidad, que, ciertamente, la senda iniciada por Maquiavelo no la hemos hoy terminado de recorrer, que es oportuno, por tanto, aprender pensando a Maquiavelo porque sus temas no dejan de ser los nuestros, porque, tal como señala Lefort, su discurso se instala en el centro de la reflexión sobre la esencia de la democracia puesto que entendió que “tal es la razón por la que la mejor república es superior a todos los otros regímenes: se presta al movimiento. Experimentando la inestabilidad consigue obtener la mayor estabilidad” (p. 577).

Maquiavelo ilustró, pues, a Lefort sobre la naturaleza de la sociedad, acerca de la brecha que la instituye, y que nada puede obturar, en relación a la cual adquiere sentido lo político. Es la de Lefort, consecuentemente, una concepción anti-utópica que entiende que la democracia es, por el lugar vacío que asigna al poder, la mejor expresión política de lo constitutivamente social. Sólo la democracia afirma en su forma la naturaleza misma de lo social: la división, la brecha, el conflicto, la persistencia de lo precario. Pero lo hace respondiendo a un interés emancipatorio y creando instituciones de la libertad. En ello se separa de los totalitarismos que constantemente la acechan. Sin embargo, hoy estas categorías de Lefort también pueden enseñar a extender la sospecha sobre ciertas perversiones que se instalan en su seno. Ello sucede cuando aquel fenómeno determinante del totalitarismo, a saber, la aparición de una élite burocrática que se escinde de la sociedad que dice representar para comandarla desde fuera, va consolidándose mediante la formación de un colectivo, con un conjunto de rasgos e intereses diferenciados, en el seno mismo de las sociedades democráticas bajo la figura del político *profesionalizado*, que por debajo de las adscripciones de partido y de las fidelidades a electores actúa bajo lo que constituye casi un imperativo de clase, tal como muestran no pocas decisiones fácilmente consensuadas que toma esta élite en referencia a la protección de su estatus. Cuando va perfilándose una élite tal, patrona de un ingente ejército de funcionarios que implementa su poder, constituida por los especialistas de la política desplegados por todos los niveles de un estado hiperdesarrollado, desde los ayuntamientos hasta el gobierno de la nación, que, con independencia del partido al que, muchas veces ocasionalmente, puedan pertenecer, toman conciencia de sí como tal, entonces parece que el poder empieza a dejar de ser un lugar vacío y la democracia asiste a la oscilación de sus fundamentos.