



BERNARD FLYNN

Lefort y lo político

**Traducción de Emmanuel Carballo,
Prometeo, 360 pp.
ISBN 978-987-574-242-0
(The Philosophy of Claude Lefort:
Interpreting the Political,
Northwestern University Press, 2006)**

La pregunta por el sentido de lo político en un mundo que no responde ya a la división de capitalismo y comunismo sigue siendo un reto, máxime cuando la caída en cascada de los regímenes comunistas del Este de Europa parece haber afectado también en su legitimidad a la forma política con que se inicia la modernidad política y a través de la cual adviene la democracia: el Estado-nación. Se diría que la única forma legítima de comunidad (¿política?) imaginable ya sería la de una sociedad civil, extensible hasta los límites de la tierra, esto es, una sociedad de sujetos individuales de derechos, volcados en la producción de sí mismos como individuos y que se relacionarían entre sí de manera contractual. Ningún poder colectivo más acá del sujeto podría ya aspirar de manera legítima a determinar, a definir sus fines, como tampoco cabría legitimidad alguna para la idea de que la verdadera identidad del ser humano está por conquistar en una batalla final que enfrentaría a los desposeídos de la tierra —campesinos y obreros industriales, o, en términos políticos, el pueblo llano— con sus opresores y en la que éstos devolverían a aquellos no sólo el poder de decidir su suerte, sino la de toda la humanidad, pues sólo el pueblo puede sacar de la ceguera a su opresor.

Pero esto no fue siempre así. Muchos fueron los que creyeron en la idea de una

revolución de la humanidad por obra del proletariado y en la URSS como el régimen que lideraría esa revolución. Eran pocos los que desde dentro de las filas del pensamiento revolucionario se atrevían después de finalizada la Segunda Guerra Mundial a enfrentarse a los todopoderosos comunistas. En apariencia los seguidores de Trotski eran los que de manera más visible reclamaban la disolución del partido comunista y la revolución que no había hecho y que de ninguna manera podía quedar recluida en un solo país. Pero sólo en apariencia, pues, cuando se prestaba atención al detalle de sus propuestas políticas, como hicieron Claude Lefort (1924) y Cornelius Castoriadis (1922-1997), se descubría no sólo la contradicción de Trotski: pasar por opositor del régimen que él mismo había contribuido a establecer y cuya naturaleza no respondía a su esquema de interpretación —la burocracia estalinista no era sólo una capa parasitaria y transitoria de la sociedad, sino una nueva clase social explotadora y opresiva; la URSS no era un Estado obrero degenerado, sino un Estado totalitario; su economía no tenía nada de socialista, era expresión de un capitalismo burocrático. No sólo la definición trotskista del régimen estalinista era golpeada por los hechos, su estrategia política desembocaba en el absurdo: apoyar la conquista del poder por parte de los comunistas en los regímenes burgueses para así hacer visible la contradicción entre su política y las aspiraciones obreras, que movilizaría a los obreros contra el estalinismo.

Cuando Lefort abandona junto a Castoriadis el partido trotskista en 1948 inicia un periodo de autorreflexión que se prolongará hasta 1958, fecha en la que decide abandonar la fe revolucionaria y la filosofía marxista y del que Bernard Flynn prefiere ahorrarnos los detalles, pese a que en él se produjeron debates capitales que pusieron las condiciones de su separación del marxismo y dejaban entrever una manera personal de concebir lo político. Nos referimos a los debates sobre el significado y la posibilidad de un partido revolucionario antiburocrático en el interior del grupo *Socialisme ou Barbarie*, que fundara con Castoriadis a la salida del partido trotskista; el violento debate con Sartre en *Les Temps Modernes* a propósito del estalinismo, el debate con la antropología cultural a propósito del significado de “sociedad primitiva”, su descubrimiento del adjetivo “totalitario” para definir el régimen de la URSS —*Le totalitarisme sans Stalin*, (1956); Cl. Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, (1978)— y la puesta en marcha de su magno trabajo sobre Maquiavelo alrededor de 1956.

El motivo fundamental del estudio de Maquiavelo —la presentación de la lectura lefortiana de Maquiavelo constituye la primera parte del estudio de Flynn— quedaría en la sombra si sólo vemos en él una exploración de la (primera) modernidad política. A nuestro juicio esta obra muestra todo su sentido puesta en la perspectiva de la crítica al régimen totalitario de la URSS, del marxismo y de una teoría conflictual de la democracia por elaborar en sus diferentes dimensiones. (Por esas fechas M. Merleau-Ponty publica su influyente crítica al marxismo, *Las aventuras de la dialéctica* [1955] que no pasarían desapercibidas para Lefort, como tampoco pasó desapercibida la ‘Nota sobre Maquiavelo’ (1949) que no dudamos que estuvo en el trasfondo de su decisión de estudiar a Maquiavelo). Que la división de poder y sociedad tiene una función instituyente; que la heterogeneidad pertenece a la esencia de la sociedad y que el conflicto es un principio de cambio social; que la democracia no es un producto burgués, sino una obra colectiva anónima sin sujeto determinado ni figura última; que la ley no es un instrumento de dominación de clase, sino la condición de posibilidad de la sociedad como espacio público de acción, esto es, como comunidad política; que la sociedad no se sabe de manera absoluta porque no hay sujeto individual o colectivo



LIBROS



BERNARD FLYNN
Lefort y lo político

(partido) capaz de abarcarla en su totalidad; que la historia no es obra de un héroe o héroes; que el individuo humano es un sujeto por hacer y no un sujeto acabado, dueño de sí mismo, son reflexiones que nacen de la desilusión revolucionaria de Lefort, algunas de las cuales encuentra anticipadas en Maquiavelo. Hay asimismo una influencia poco estudiada de Freud que le habría convencido de que la conflictividad y la contradicción están inscritas en la psique humana de manera irreductible.

La empresa de estudiar a Maquiavelo era uno de los signos de la incomodidad de Lefort con la creencia marxista según la cual podía producirse una sociedad indivisa, esto es, una sociedad cuya institución y estructura no dependiera de ninguna división fuera o dentro del campo histórico-social y cuyo agente sería un agente económico, que despertaría a la conciencia revolucionaria con la debida ilustración. A medida que se adentra en la lectura de Maquiavelo, Lefort confirma que la división de capital y trabajo no es el fundamento oculto de la vida social ni que el derecho, la religión, el arte, la ciencia... meras mistificaciones al servicio de la dominación de clase — algo por lo demás que no dejaba de sorprender del marxismo que se consideraba a sí mismo una ciencia—. Según Lefort, la división de clases está inseparablemente unida a otra división que no se deja deducir de aquella y que pone en juego la posibilidad de la sociedad como un conjunto, como una comunidad política: nos referimos a la división que se abre al poner el sitio del poder a distancia de la sociedad, fuera del alcance de cualquier sujeto individual o facción social que pretendiera apropiárselo en nombre de un poder alojado más allá de los hombres —haciendo entonces las veces de mediador—, o en un más acá socio-histórico, cuya esencia encarnaría. El poder de decir lo que es o no legítimo estaría *entre* los hombres, no en ninguno de ellos. Toda sociedad se haría, pues, visible como un todo dividiéndose, separando de sí el lugar desde el que se sabe, se regula e interviene sobre sí. Esta división se le revela a Lefort originaria de ese espacio que llamamos sociedad. En este sentido, no habría sociedad humana que no fuera sociedad política, esto es, que no dependiera en su organización de una manera de concebir la autoridad. La teoría de la división y del conflicto, cuyo horizonte despejó Maquiavelo, se le muestra a Lefort como alternativa a la filosofía de la reconciliación hegeliano-marxista.

Una vez descreído de la ilusión revolucionaria Lefort se interesa en la década de los sesenta en dar los primeros pasos en la elaboración de una teoría de la

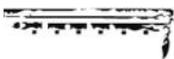
democracia que no se confundiera con ninguno de los dos reduccionismos a que había sido sometida: el liberal y el marxista. El liberalismo reducía la democracia a un conjunto de instituciones jurídicas que ocultaban las verdaderas condiciones de vida de la mayoría de las personas, reducidas a meros ejecutores de los mandatos que venían de otra parte, pese a serles reconocido el estatuto de ciudadanos. El marxismo reducía la democracia a mero instrumento de dominación de la burguesía, que estaba llamada a ser arrollada por el movimiento obrero. El Lefort de los sesenta no se comprende sin ese doble esfuerzo de mantener y afinar una crítica al marxismo en un medio ideológico muy polarizado, lo que de hecho significaba situarse del lado reformista, pero de un reformismo “revolucionario” o realista, esto es, que no renunciara a señalar las alienaciones que se ocultan en el tejido social, pero con conciencia clara de que una crítica revolucionaria en esos días sólo tenía sentido “libre del mito según el cual una revolución podría transformar de abajo a arriba la estructura de la sociedad y, como imaginaba Marx, suprimir las causas de la alienación” (Cl. Lefort, *Éléments d'une critique de la bureaucratie*).

Pero asimismo no se comprende sin los trabajos encaminados a elaborar una teoría conflictual de la democracia (Cl. Lefort, *Pour une sociologie de la démocratie* [1965-66], en *Éléments d'une critique de la bureaucratie*).

La cuestión de aquello que hace a una sociedad moderna, en torno a la cual organiza Flynn su libro, no estructura la obra de Lefort —la segunda y tercera parte del libro (pp. 123-249) se ocupan respectivamente de ‘Lefort sobre la premodernidad’ y de ‘Lefort sobre la modernidad’—. Sería torticero dejar pensar que la mayor crítica que le pudiéramos hacer a los regímenes totalitarios que han sido, en particular al comunista, al que Lefort dedica la mayoría de sus análisis, es que son regímenes premodernos. O que la modernidad de la democracia —el poder de enunciar lo que es legítimo e ilegítimo no pertenece a uno (individuo, estamento, o clase), sino a todos— le concedería inmunidad contra la inestabilidad. Por otra parte, la secreta renuncia a la búsqueda de la verdad en aquellos que hacen del totalitarismo un tropiezo en la marcha de la humanidad hacia su reconciliación final, o en aquellos que hacen del antitotalitarismo la consigna de combate de cualquier forma de poder, totalitario o no, incluso en aquellos que hacen de la revolución una estética, persuade a Lefort de la importancia de estudiar la relación del totalitarismo y la democracia como formas políticas. Es justamente la pretensión *ideológica* de haber encontrado la fórmula para acabar con el conflicto, esto es, con la diferencia entre los seres humanos y, por tanto, con la política, lo que ha combatido Lefort a lo largo de su ya longeva vida.

Aparte —si puede ponerse aparte— la intencionada violencia y crueldad que lo habita, el régimen comunista no propone una vuelta atrás, sino la “construcción” de un hombre nuevo con medios tecnológicos. Esa idea de Lefort según la cual el totalitarismo “se dibuja secretamente en el mundo moderno como *sociedad sin historia*”, esto es, una sociedad en la que quede desactivado el conflicto como motor de transformación ha de ponérsela en la óptica de un fenómeno nada premoderno: la elevación de un Estado-partido. Creemos, pues, que los conceptos que articulan la obra de Lefort son los de totalitarismo y democracia —la parte cuarta y última del libro la dedica Flynn al estudio del totalitarismo (pp. 249-335).

Insistimos en que el totalitarismo es un fenómeno moderno y la democracia moderna excede con mucho el marco de la democracia antigua. No podría entenderse el régimen totalitario sin ese fenómeno que es el partido de masas convertido en Estado. Lefort presupone la modernidad de ambos, pero está escasamente interesado en hacer una teoría de la modernidad. Le importa más comprender cómo nació y se mantuvo el totali-



LIBROS



BERNARD FLYNN
Lefort y lo político

tarismo para mejor comprender el alcance de la democracia moderna, esto es, de la democracia. (Para Lefort, la democracia ateniense desconoce la experiencia del poder como lugar vacío que va asimismo aparejada a la una sociedad sin determinación positiva, irrepresentable con la figura de una comunidad. Es experiencia que define a la democracia moderna.) El totalitarismo es la negación de la democracia. Su fracaso pone de manifiesto lo que en ella no pertenece al campo de lo material, de lo fáctico, y, por tanto, es tratable de manera mecánica, sino de lo simbólico y, sin embargo, imprescindible, por constitutivo de la forma de vida democrática. La heterogeneidad y diversidad sociales no podrían ser entendidas, como ha sido el caso, como rasgos sociales que una vez erradicados podrían descubrirnos el auténtico rostro de la igualdad. Lo que a Lefort le interesa es mostrar aquello que en la democracia queda abierto a su inversión totalitaria. En términos de Lefort: “En una sociedad en que se ocultan los fundamentos del orden político y del orden social, en que lo adquirido jamás lleva el sello de la legitimidad plena; en que la diferencia de status deja de ser irrefutable; en que el derecho se muestra suspendido del discurso que lo enuncia; en que el poder se ejerce en función del conflicto, queda abierta la posibilidad de una desregulación de la lógica democrática” (Cf. Lefort, *La incertidumbre democrática*). Pero asimismo le interesa comprender la persistencia de la ilusión una vez desaparecido su objeto: “Al observar, escribe Lefort, la atracción que han ejercido sobre algunos grandes filósofos el nazismo, al menos en sus inicios, y, en forma mucho mas amplia y durable, el estalinismo, nos preguntamos si el poder de romper con las ilusiones, tanto de la teología como del racionalismo de los siglos XVIII y XIX, no conlleva frecuentemente en su envés, dentro de la filosofía moderna, una fe casi religiosa, una adhesión a la imagen de una sociedad conciliada consigo misma, dueña de su historia; a la imagen de una comunidad orgánica”. La representación que más importa estudiar a Lefort para comprender tanto el advenimiento de la democracia como la emergencia de los totalitarismos es la de cuerpo, pues tanto la democracia como el totalitarismo suponen respectivamente la desincorporación y la reincorporación de poder, ley y conocimiento. En los términos de Lefort: “Donde mejor puede ser reconocida la revolución democrática es en esta mutación: el poder deja de estar ligado a un cuerpo; aparece como un lugar vacío y quienes lo ejercen como simples mortales que sólo lo ocupan temporalmente, o sólo podrían instalarse en él por la fuerza

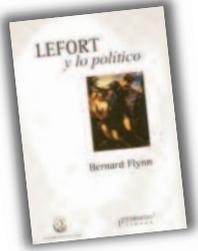
o por la argucia; tampoco la ley puede ya ser fijada en enunciados que no puedan ser refutados y sus fundamentos susceptibles de ser puestos en cuestión; por último, tampoco cabe ya la representación de un centro y de un entorno de la sociedad: en adelante, la unidad no podría borrar la división social”. A esta mutación respondería la ideología totalitaria con la “identificación del pueblo con el proletariado, del proletariado con el partido, del partido con la dirección, de la dirección con el *égocrata*. En cada caso, un órgano es a la vez el todo y la parte destacada que lo produce. Esta lógica de la identificación, regulada secretamente por la imagen del cuerpo, da razón a su vez de la condensación que se opera entre el principio del poder, el principio de la ley y el principio del conocimiento”.

El proyecto de construir el objeto “modernidad” en Lefort tiene un problema añadido: encerrar su pensamiento en la alternativa modernidad-antimodernidad, mientras que su “filosofía de la carne” (expresión que toma de Merleau-Ponty) trata de escapar a dicha alternativa. La antimodernidad se toca con la modernidad en el hecho de ser deudoras de la representación de un orden orgánico que nos integraría a todos. Comprender el fenómeno democrático exige una abertura a la indeterminación del sentido de la historia y de la acción de los hombres que incomoda no sólo a los pensadores manifiestamente antimodernos, sino a aquellos modernos que de una manera u otra siguen secretamente apegados a la idea de un fin de la historia, esto es, de una sociedad en la que desaparezca la división y el conflicto. Entre los pocos modernos que se atreven a explorar “la carne de lo social”, esto es, ese “medio diferenciado que se desarrolla experimentando su división interna y que es sensible a sí mismo en cualquiera de sus partes”: Alexis de Tocqueville. (Echamos de menos un poco de cultura política en el traductor, pues confundir a Alexis de Tocqueville con *Alexander* de Tocqueville, p. 201, nos parece ponernos ante un autor inexistente.) Según Lefort, Tocqueville “intenta descubrir los principios generadores de la vida social, pero no permite creer que pueda disiparse la opacidad de esta vida social; impone la exigencia de un desciframiento interminable de la *génesis del sentido*. Persigue desvelar la otra cara de cualquier fenómeno; comprender cómo las oposiciones que se muestran en un registro de la experiencia nos remiten a otro registro. Y esta investigación invoca la anticipación de la historia, sin pretender abolir su indeterminación. En el presente busca las huellas del tiempo; al examinar lo que adviene y le parece nuevo, característica de la democracia, imagina lo que es o puede ser su contrapartida, e incluso lo que podría ser la contrapartida de esta contrapartida”. Tocqueville sería un ejemplo de la sensibilidad democrática y de método para indagar el sentido de lo político hoy, esto es, en sociedades en las que la división de poder y sociedad civil parece haber dejado de ser estructurante de la vida en común.

Lamentamos que al enorme esfuerzo que sin duda supone el libro de Flynn no le haya acompañado un más cuidadoso trabajo de traducción. Si ya el paso del francés original de Lefort al inglés de los Estados Unidos ha introducido ambigüedades en el texto —hubiera sido de agradecer que Flynn hubiera utilizado los originales franceses y no las traducciones americanas en sus citas—, la traducción al español de la obra de Flynn ha cometido errores de bulto que distorsionan el sentido de los términos de Lefort. Valga de ejemplo la traducción del término fundamental para Lefort de *l'Un* por “el elegido”, la cual lleva a situaciones tan grotescas como la versión del término *un peuple-un* esto es, la representación del pueblo como una unidad indivisible, homogénea, compacta, por la de “pueblo elegido” (p. 237). O la igualmente fundamental del término *désincorporation*, que describe el tránsito del régimen monárquico en el que todo individuo está incorporado en grupos de naturaleza



LIBROS



BERNARD FLYNN Lefort y lo político

orgánica o cuasi orgánica (familia, gremios, feudos...) que se integran hasta componer el gran cuerpo social, sólo visible a través de la cabeza del monarca, por “desencarnación” (p. 213). Justamente en la dirección contraria de la propuesta de Lefort de interiorizar la experiencia de Merleau-Ponty, que pasa de una filosofía del cuerpo a una filosofía de la carne, dando cabida así a la indeterminación última del sentido de la historia.

Asimismo el uso de la fechas de publicación puede ser un mal menor salvo cuando significa ponerlas ante el público casi una década antes, cuando no existían las obras que son objeto de su crítica. Nos referimos a la importante *La complication. Retour sur le communisme* que de ser publicada en 1999 pasa a serlo en 1990 (p. 293), cuando ni la obra de Martin Malia, *La tragédie soviétique* (1995), ni la de François Furet, *Le passé d'une illusion* (1995) habían sido publicadas.

Esteban Molina