

La invención democrática. Una lectura de Lefort.*

The Democratic Invention. A Reading of Lefort.

MATÍAS SIRZUK

Universitat Pompeu Fabra

Inst. de Investigaciones "Gino Germani" – U.B.A.

matias.sirczuk@upf.edu

Resumen: en este artículo propongo abordar el modo en el que Claude Lefort interpreta la democracia moderna como una forma de sociedad inédita en relación a los fundamentos de la ley y la legitimidad. Como veremos, Lefort es un pensador difícil de ubicar dentro de la teoría política contemporánea: a la vez que defiende a la democracia contra el marxismo, entiende que su lógica no puede ser circunscripta dentro de los límites del Estado moderno, ni debe ser interpretada en los términos de la tradición de la filosofía política. Conjuga la defensa de la democracia con una crítica radical del orden instituido o, en todo caso, identifica en la *invención democrática* la institución de una dinámica que habilita *de derecho* la crítica y la interrogación permanente de los fundamentos de la ley y la legitimidad.

Palabras clave: democracia, derechos humanos, revolución, modernidad, legitimidad.

Abstract: In this paper I will present the way in which Lefort interprets modern democracy as a new form of society in regard to the sources of law and legitimacy. Lefort is a thinker who is difficult to place within the context of contemporary political theory: he not only defends democracy against Marxism but also thinks that this form of society cannot be circumscribed within the limits of the modern state, nor be understood through the categories that the tradition of political philosophy has developed to distinguish between political regimes. Lefort combines the defense of

* Agradezco a Fina Birulés, Claudia Hilb y Anabella Di Tullio por sus comentarios a versiones previas de este texto.

democracy with a radical critique of the established order. He identifies the *democratic invention* with the institution of a dynamic that makes, *by right*, the radical questioning of law the source of political legitimacy.

Key words: Democracy, Human Rights, Revolution, Modernity, Legitimacy

Recibido: 9/11/2013.

Aprobado: 17/12/2013.

Sobre el fondo de la descripción fenomenológica del Antiguo Régimen y con la vista puesta en la clausura de la lógica democrática llevada adelante por el totalitarismo, Lefort se propone interpretar la democracia desde la perspectiva del pensamiento de lo político. Esto significa, *en primer lugar*, que su posición no debe ser confundida con la de las ciencias sociales. Lefort no concibe la democracia a partir de las instituciones que la caracterizan, a partir del análisis de la división de poderes o del fenómeno de la competencia de los partidos, sino que se propone identificar la configuración simbólica –los principios generadores– y el modo singular de institución de lo social de esta nueva forma de coexistencia humana. *En segundo lugar*, esto quiere decir que su aproximación está dissociada del marxismo. Este pretende circunscribir la democracia a un conjunto de instituciones que estarían relacionadas con un fundamento real, las relaciones de clases, ellas mismas determinadas por el modo de producción. Identificando la democracia con la dominación de la burguesía, el marxismo permanece ciego frente a la mutación simbólica que adviene como resultado de la salida de la matriz teológico-política. Por último, *en tercer lugar*, significa que su interpretación no debe ser comprendida en los términos de la tradición de la filosofía política. La distinción entre formas de régimen en el pensamiento clásico es posible gracias a una definición clara acerca de la naturaleza humana y de la jerarquía de las formas de vida, anclada en el conocimiento de los fines del hombre y del modo en el que la mejor ciudad puede favorecer el despliegue de dichos fines. Existe, por tanto, una asociación entre la noción de régimen y la de naturaleza de la que es difícil prescindir si pretendemos conservar la distinción tal y como fue elaborada en la antigüedad. De este modo, cada vez que aparece el concepto de *régimen* al interior del discurso de Lefort, lo vemos vacilar, objetando aquí y allá el uso que se le da en la tradición, y traduciéndolo finalmente como una cierta manera de dar forma (*mise en forme*) a la coexistencia humana.¹ Ni el totalitarismo ni la democracia parecen poder interpretarse plenamente a partir del concepto de régimen, ya que ambos emergen en un contexto en el que ha desaparecido la posibilidad de referir certeramente a un más allá de lo social.

En este sentido, Lefort es un pensador difícil de ubicar. A la vez que

1 Así por ejemplo, en “¿Permanencia de lo teológico-político?” advierte que “se ha impuesto la idea de que una sociedad se distingue de otra por su *régimen*, o digamos mejor, por una cierta manera de dar forma a la coexistencia humana” (Lefort 2004d, 58). O en “La imagen del cuerpo y el totalitarismo” observa que el término régimen, tomado en su acepción convencional, resulta inadecuado para describir a la forma de sociedad democrática, afirmación que es también válida para el totalitarismo (Lefort 2004a, 252).

defiende a la democracia contra el marxismo, entiende que su lógica no puede ser circunscripta dentro de los límites del Estado moderno,² ni debe ser interpretada en los términos de la tradición de la filosofía política. Conjuga la defensa de la democracia con una crítica radical del orden instituido o, en todo caso, identifica en la *invención democrática* la institución de una dinámica que habilita *de derecho* la crítica y la interrogación permanente de los fundamentos de la ley y la legitimidad (Poltier 1998, 195 y subs).³ ¿Cuál es, entonces, la lógica propia de la democracia, que ni las ciencias sociales, ni el marxismo, ni la filosofía política han podido capturar?

Lo esencial, a mi modo de ver, [sostiene Lefort] es que la democracia se instituye y se mantiene por la *disolución de los referentes de la certeza*. Inaugura una historia en la que los hombres experimentan una indeterminación última respecto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y respecto al fundamento de la relación del *uno* con el *otro* en todos los registros de la vida social (Lefort 2004e, 50).

[La democracia] nos invita a sustituir la noción de un régimen regulado por leyes, la de un poder legítimo, por la de un régimen fundado sobre *la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo*, debate necesariamente sin garante y sin término (Lefort 2004f, 155).

[La virtud de la democracia es la de] colocar a los hombres y a sus instituciones frente a la prueba de una indeterminación radical (Lefort 1990, 187).

[La democracia] es una sociedad privada de una unidad sustancial (Lefort 2004d, 69).

Todas estas referencias, en cierto sentido equivalentes, enuncian la interpretación general de la democracia tal y como Lefort la entiende: la indeterminación –la ausencia de fundamentos– es el fondo desde donde emergen sus características particulares. En la democracia el lugar del poder permanece vacío, y por tanto, la identidad social no es ya pensable bajo la figura de la comunidad, del cuerpo. Es la forma de sociedad que –aceptando la división en todas las esferas de la vida social y política– mejor acoge la libertad política.⁴

2 Radicalizando la postura de Lefort, Miguel Abensour plantea que la lógica de la democracia se instituye contra la lógica del Estado (Abensour 1998).

3 Esta particular posición de Lefort que parece pendular entre la defensa de la democracia liberal y la crítica del orden instituido es analizada en James Ingram (Ingram 2006). Según Ingram, esta dualidad presente en la obra de Lefort se despliega en las obras de sus colaboradores: en Marcel Gauchet cristaliza en una defensa del liberalismo y en Miguel Abensour en una comprensión de la democracia como democracia radical y libertaria. Ambos ofrecen un contenido determinado a las “posibilidades” latentes presentes en el pensamiento lefortiano.

4 En el contexto de su interpretación de Maquiavelo Lefort afirma: “[l]a libertad política se

I. El lugar del poder como lugar vacío y la “desincorporación” de la sociedad

¿Cuáles son las características propias de esta forma de sociedad? ¿En qué se diferencia de la democracia tal y como era concebida por la tradición? ¿Qué representación nos ofrece del lugar del poder y qué vínculo establece con la división originaria de lo social?

De todas las sociedades políticas que han aparecido a lo largo de la historia, afirma Lefort, la democracia moderna es la única en la que el lugar del poder aparece como un *lugar vacío*. Con esta descripción, se propone destacar el hecho de que esta forma particular de sociedad no solo se distingue de la monarquía, de la aristocracia, del despotismo o del totalitarismo, sino también de la democracia tal y como era concebida en la antigüedad clásica.⁵

En este sentido, la noción del lugar del poder como lugar vacío se instituye diferenciándose de dos representaciones opuestas: por un lado, la propia del Antiguo Régimen según la cual el poder, incorporado en la persona del príncipe, señala hacia un “más allá de lo social”. Por el otro, la representación que sostiene que el poder pertenece a la comunidad, se identifica con la inmanencia de lo social. Para decirlo de otro modo, Lefort entiende que en la modernidad democrática el lugar del poder no instituye una mediación entre el orden del mundo y la trascendencia; por el contrario, parece circunscribirse al *interior* de la sociedad. Pero no por ello pierde su carácter simbólico; aunque surja de la sociedad, el poder no puede ser reducido a la pura inmanencia de lo social.⁶

comprende por su contrario; es la afirmación de un modo de coexistencia dentro de ciertas fronteras, tal que nadie tiene autoridad para decidir acerca de los asuntos de todos, es decir, para ocupar el lugar del poder. La cosa pública no puede ser la cosa de uno solo o de una minoría. La libertad, planteada como fin, implica la negación de la tiranía, sean cuales sean sus variantes”. Y luego añade: “[p]ero implica también la negación de cualquier instancia que se arroge el saber de lo que es el bien común, es decir, la negación de la filosofía *en tanto que ella pretende*, aunque distinguiendo el ideal de la realidad, fijar las normas de la organización social, concebir lo que es la vida buena de la ciudad y del individuo en la ciudad” (Lefort 2007c, 268). Véase también (Lefort 2004f, 138-139).

5 Lefort sostiene que en la democracia antigua el poder no podía ser apropiado por ningún particular, pero pertenecía en común a la asamblea de ciudadanos.

6 Solo el totalitarismo pretende destruir toda referencia a la alteridad. Tal como argumenta Bernard Flynn, Lefort considera que “[e]n la sociedad pre-moderna existe una equivalencia entre el orden simbólico y el orden divino, el mundo suprasensible. En la democracia se desanuda el orden simbólico del divino; debido a que no hay ya cuerpo del rey para representar el punto de mediación entre lo humano y lo divino, se produce una desincorporación de la sociedad [...]. [L]a sociedad democrática moderna conserva la brecha entre lo real y lo simbólico en el lugar vacío dejado por la desaparición del rey. Por el contrario, la sociedad totalitaria pretende abolir por completo el orden simbólico y

En relación a la primera representación, Lefort considera que la democracia se instituye a través de un movimiento doble: si bajo la matriz teológico-política la cuestión del fundamento se resolvía mediante la referencia al cielo, se figuraba en *otro* lugar, en la democracia esa dimensión no desaparece, aunque su representación cambia. El lugar del poder sigue procurando a la sociedad el signo de un afuera. La sociedad no se vuelve transparente, sigue teniendo una referencia a la alteridad, pero esta referencia ya no es figurable, no puede encarnarse en ninguna representación definitiva. En la democracia el lugar del poder es aún el polo simbólico que representa la identidad social, se instituye como el punto de mediación entre el “adentro y el afuera”, pero este “afuera” ya no puede figurarse en un más allá de lo social. Conserva, transformándola, una dimensión que excede a lo que aparece; manifiesta así, la imposible coincidencia de la sociedad consigo misma.⁷

En relación a la segunda representación –el poder pertenece a la comunidad–, Lefort entiende que la designación del lugar del poder como lugar vacío, si bien no remite a un “afuera” asignable a los dioses o a un orden natural, tampoco remite a un “adentro” completamente positivo, asignable a la sustancia de la comunidad (Lefort 2004g, 34 y Lefort 2004d, 69). No se traduce como un poder que pertenece *efectivamente* a todos, sino por el contrario, como un poder que no puede ser apropiado definitivamente por nadie:

[v]acío, inocuable –de tal modo que ningún individuo ni grupo pueden serle consustanciales–, el lugar del poder se muestra como aquel al que no puede darse una determinada figura. Solo son visibles los mecanismos de su ejercicio, o los hombres, simples mortales, que poseen la autoridad política (Lefort 2004e, 47).

Ahora bien, a pesar de no identificarse inmediatamente con la inmanencia, de no precipitarse plenamente en el interior de la sociedad, Lefort señala que en la democracia el origen del poder es el pueblo. Es decir, que parece proceder de la sociedad. Pero en lugar de percibir en el pueblo la instancia última a partir de

reemplazarlo por una representación imaginaria de la unidad de la sociedad consigo misma a través del cuerpo del Führer o del Egócrata” (Flynn 1992, pp. 193-194; la traducción es propia).

7 Como sostiene Oliver Marchart, “el acontecimiento irreversible que Lefort denomina ‘la invención democrática’ no conduce a la desaparición del poder como tal. Lo que sucedió históricamente fue una mutación en el nivel simbólico que afectó el modo en que se representa la unidad de la sociedad: su *mise-en-scène*. Al mismo tiempo, afectó la manera en que se forma la sociedad (la *mise-en-forme*, según Lefort) y la manera en que se le da sentido (su *mise-en-sens*) [...]. Es esta dimensión de ‘lo político’ –en el sentido de los principios instituyentes de un dispositivo simbólico dado– lo que *forma* y, a la vez, *da sentido* a lo social *representándolo para sí mismo*” (Marchart 2009, 128).

la cual encontrar un fundamento seguro que permita garantizar la legitimidad de lo que es, afirma que la invocación constante del pueblo en democracia no remite a una sustancia real, actualmente presente, sino que revela la incapacidad estructural de quienes ejercen la autoridad pública para encontrar un punto de anclaje definitivo. Si bien el origen de todas las instituciones parece provenir del pueblo, este no puede encarnarse en ninguna de ellas, es imposible que se identifique plenamente con una entidad particular.⁸

En este sentido, afirmar la soberanía del pueblo supone para Lefort reconocer su carácter plural, la imposibilidad de reducir la heterogeneidad a unidad: la democracia vive de la contradicción entre un poder que emana del pueblo y que, al mismo tiempo, no es de nadie, ninguno puede apropiárselo.⁹ Así, afirma Lefort,

[n]os equivocáramos si consideráramos que el poder se aloja en lo sucesivo *dentro de* la sociedad por el hecho de que emana del sufragio popular; el poder sigue siendo la instancia en virtud de la cual la sociedad puede ser concebida en su unidad y se relaciona consigo misma en el espacio y en el tiempo. Pero esta instancia no se refiere ya a un polo incondicionado, señala una separación entre el *interior* y el *exterior* de lo social que, sin embargo, instituye su relación. Aquella instancia se hace reconocer tácitamente como puramente simbólica (Lefort 2004e, 47-48).¹⁰

En la medida en que “la diferencia de la sociedad consigo misma” no remite inconfundiblemente al mundo invisible, que el “exceso del ser sobre el aparecer” no es representado como real, que no puede tampoco ser identificado

8 “[A] pesar de ser afirmada la soberanía del pueblo, es admitido tácitamente que la nación no es sustancialmente una, que propiamente hablando no es reducible a una comunidad, puesto que el ejercicio del poder es siempre dependiente del conflicto político, y este confirma y mantiene el conflicto de intereses, de creencias y de opiniones en la sociedad” (Lefort 2004g, 34).

9 Resulta interesante ver el modo en el que Lefort analiza el dispositivo a partir del cual se manifiesta la “voluntad del pueblo” mediante el sufragio universal. En ese momento, “cuando la soberanía popular debe hablar inconfundiblemente”, los vínculos sociales se deshacen y los individuos en su calidad de ciudadanos son sustraídos de todas las redes de socialización para transformarse en unidades contables. A través del voto, “el número sustituye a la sustancia” (Lefort 2004e, 49). Véase también (Lefort 1981, 147-151 y Lefort 1980, 171). En el mismo sentido afirma que “[e]l encarnamiento puesto en combatir la idea del sufragio universal no es solo el índice de una lucha de clases. Altamente instructiva es la impotencia para pensar este sufragio de otro modo que como disolución social. El peligro del número es algo más que un peligro de intervención de las masas en la escena política; la idea del número, como tal se opone a la de la sustancia de la sociedad. El número descompone la unidad, liquida la identidad” (Lefort 2004a, 253-254).

10 Véase también (Lefort 2004d, 67-71; Lefort 2004g, 32-34; Lefort 1990, 190; Lefort 2004a, 254 y Lefort 2004c, 226-227).

con ninguna entidad positiva, en fin, que nadie puede ocupar el lugar que antaño pertenecía al príncipe; la instancia del poder se revela de modo tácito como puramente simbólica. La democracia se presenta así para Lefort como la única forma de sociedad de las que han aparecido a lo largo de la historia que significa la distancia entre lo simbólico y lo real mediante esta representación del poder, según la cual, nadie puede apropiárselo.

Esta nueva posición del poder, advierte Lefort, va acompañada de un conjunto de transformaciones que no pueden ser entendidas como consecuencias de aquella sino que advienen como resultado de la mutación en el orden simbólico. Junto al fenómeno de desincorporación del poder, se da una desimbricación de las esferas del poder, de la ley y del saber. En la medida en que no encuentra garantía en una instancia trascendente, en que su ejercicio se encuentra sujeto al cambio temporal y atrapado en el conflicto entre las partes, el poder pierde eficacia como garante certero del derecho y del saber. Ambos se afirman frente a él con una exterioridad e irreductibilidad nuevas. Ni uno ni otro pueden consustanciarse con el poder:

[]La originalidad política de la democracia, que me parece desconocida, aparece en ese doble fenómeno: un poder llamado en lo sucesivo a permanecer en busca de su propio fundamento porque la ley y el poder ya no están incorporados en la persona de quien o quienes lo ejercen; una sociedad que acoge el conflicto de opiniones y el debate sobre los derechos, pues se han disuelto los referentes de la certeza que permitían a los hombres situarse en forma determinada los unos con respecto de los otros. Doble fenómeno, él mismo signo de una única mutación: el poder deberá en adelante ganar su legitimidad si no enraizándose en las opiniones, al menos sin desvincularse de la concurrencia entre partidos (Lefort 2004f, 141).¹¹

La institución de una escena política en la que las diferencias de opiniones y el conflicto son representados ante la mirada de todos, en la que aparecen como legítimos, habilita la división en todas las dimensiones de la vida social. La competencia y el conflicto se encuentran garantizados no solo de hecho sino también de derecho. Lefort afirma que esta representación y legitimación del

11 Volveremos sobre esta cuestión en el apartado siguiente. Por el momento simplemente señalemos que, a diferencia de lo que plantea Marchart, quien considera que el terreno abierto por la revolución democrática asume para el pensador francés “el estatus de una trascendencia ‘superpotente’”, es decir, que inaugura un horizonte difícil de superar (Marchart 2009, 130), por mi parte considero que para Lefort la democracia se inscribe dentro de la contingencia histórica y, por tanto, el vínculo que se establece en esta forma de sociedad con los fundamentos de la ley y la legitimidad no adquiere estatus trascendental alguno.

antagonismo acredita la “vocación de la sociedad a estar dividida” (Lefort 2004d, 70). La democracia aparece así como una sociedad diferenciada, que no alcanza su unidad sino a través de sus divisiones, en la que el orden no puede estar disociado del desorden (Lefort 2007b, 3).

En este sentido, entiende que el advenimiento de la experiencia democrática del poder señala un cambio radical con respecto al pasado: al establecer la legitimidad de la división en todas las esferas de la vida social y política, la democracia rompe radicalmente con la imagen de una comunidad sustancial. Privada de la mediación del príncipe, la sociedad en cuanto tal no es ya abarcable ni puede representarse a través de la imagen del cuerpo; resiste toda posible representación de su unidad en términos de totalidad orgánica (Lefort 2004e, 49). De este modo, la designación del lugar del poder como lugar vacío adquiere toda su radicalidad cuando se la asocia a la imposibilidad de representar a la sociedad bajo la imagen de una comunidad sustancial, representación en la que los límites y los contornos de la sociedad están determinados o bien por la referencia a la trascendencia de Dios o bien por la identificación con la inmanencia del poder del pueblo. La referencia al lugar del poder como lugar vacío se encuentra acompañada de la imposible representación de la sociedad bajo la imagen del cuerpo, bajo la forma de una comunidad positivamente determinada. Así, afirma Lefort,

[d]onde 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 solo lo ocupan temporalmente, o solo 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. La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inasible, indomable, en la que el pueblo será llamado soberano, ciertamente, pero en la que la cuestión de su identidad no dejará de plantearse, en la que la identidad permanecerá latente (Lefort 2004a, 254).

La consecuencia de este proceso de desincorporación del poder y de desimbricación de las esferas del poder, del saber y de la ley, es la constitución de un espacio público en el seno del cual los seres humanos y sus discursos no se encuentran sometidos a la autoridad del poder. Ni la ley ni el saber se encuentran liberados de la controversia, del debate. Sin poder referir a una instancia trascendente, permaneciendo como una obra humana, no obstante, la disputa acerca de su sentido no puede ser clausurada.

Con el objeto de interpretar esta novedad que adviene con la democracia, Lefort orienta su mirada hacia las Declaraciones de Derechos formuladas en las revoluciones modernas, tanto en la francesa como en la americana. A través de una descripción fenomenológica de su función simbólica, descubre en ellas los “principios generadores” de la lógica democrática.

II. Derechos humanos y lógica democrática: la experiencia moderna de la ley

¿Cuál es el vínculo entre las Declaraciones de Derechos de las revoluciones del siglo XVIII y la institución de la lógica democrática? ¿Es posible pensar la distancia entre derecho positivo y legitimidad sin anclarla en una dimensión normativa, sin hacerla depender de un fundamento trascendente? ¿Cuáles son las características de esta nueva forma de instituir la relación entre el individuo y la sociedad en relación con el derecho?

Para responder a estas preguntas, Lefort diferencia su interpretación de los derechos humanos tanto de la que los inscribe en la naturaleza, considerándolos como derechos naturales, como de la que pretende descalificarlos desde un punto de vista historicista, denunciando su carácter abstracto. Frente a estas dos posiciones, se propone descifrar su significado simbólico, pensarlos en relación con su comprensión de lo político, explorando el vínculo que considera indisociable entre las “dos grandes Declaraciones” de derechos (la francesa y la americana) y la institución de la lógica democrática.

Con este objetivo en mente, afirma que no debemos interpretar las Declaraciones de Derechos como algo que pertenece al orden jurídico positivo, ni adscribirlas sin más a los individuos. Tampoco considera que debamos leer en ellas una afirmación moral de carácter universal. Por el contrario, entiende que están ligadas a una concepción específica de la coexistencia humana, a un nuevo tipo de legitimidad que se encuentra disociado tanto de la noción de naturaleza como de la afirmación de la trascendencia. Los derechos humanos, sostiene Lefort, “no existen a la manera de instituciones positivas,” sino por el contrario “animan a las instituciones,” instituyen el principio que organiza simbólicamente el espacio público (Lefort 2004b, 205). En este sentido, afirma que

las libertades proclamadas a finales del siglo XVIII tienen la peculiaridad de ser indisociables del nacimiento del debate democrático. Más aún: son sus generadoras.

Debemos, pues, admitir que cuando son atacadas todo el edificio democrático corre el riesgo de desmoronarse, que donde no existen buscaríamos en vano la primera piedra de este (Lefort 2004f, 155; la cursiva es propia).¹²

Lefort interpreta el estatuto de los derechos humanos, interroga el efecto simbólico ínsito en la afirmación del derecho a la libertad de opinión, de circulación, de expresión o de asociación, *indirectamente*, a través de una lectura crítica de la posición que Marx desarrolla en *La cuestión judía*.¹³

En términos generales, Lefort plantea que si bien es cierto que –como Marx observa– estas libertades tal y como están proclamadas en las Declaraciones de Derechos parecen referir a un individuo abstracto – independiente de su vínculo con los demás–, no obstante, suponen necesariamente el reconocimiento de una vida civil que es siempre ya colectiva. Al respecto desarrolla tres observaciones: en primer lugar, señala que la libertad de movimiento no debe ser interpretada en su dimensión negativa (no implica el repliegue del individuo en su esfera privada), sino que su efecto principal consiste en la eliminación de las prohibiciones a la libre circulación que existían en el Antiguo Régimen, posibilitando de este modo la multiplicación de las relaciones entre los individuos. En segundo lugar, observa que la libertad de opinión no transforma al individuo en “propietario privado” de su opinión, sino que lo pone en contacto con los otros. En la medida en que el uso de la palabra pública está establecido de derecho, su resultado es la institución de un espacio simbólico, independiente del poder, en el que nadie puede determinar lo que es pensable o no, lo que es decible o no. En tercer lugar, indica que las garantías a la seguridad del individuo, en las que Marx no habría visto más que la protección del burgués, tienen como resultado disociar la justicia del poder, poniendo al individuo a resguardo de lo arbitrario (Lefort 2004f, 145-146; Lefort 2004b, 189-195 y Lefort 2007a, 414-415).

12 Señalemos que si bien Lefort no aborda el problema de los derechos humanos *contra* la crítica que de ellos hiciera Arendt, y retoma –transformándola– la idea del “derecho a tener derechos” como referencia central para interpretar su significado simbólico, la interpretación de los derechos humanos que realiza bien puede ser leída como una respuesta a la crítica arendtiana de los mismos. Recordemos que Arendt entiende o bien que los derechos humanos incluidos en las constituciones francesas y americanas funcionan como un límite al poder político, puesto que expresan garantías del individuo contra el Estado (Arendt 2004, 197-198); o bien que –precisamente por su carácter abstracto, por no estar garantizados por una comunidad política particular– fueron ineficaces justo en el momento en el que debían proteger a los individuos *qua* seres humanos frente a la amenaza totalitaria (Arendt 1981, 422-438).

13 En todos los textos en los que Lefort interroga el carácter simbólico de los derechos humanos, la desarticulación de la crítica de Marx aparece como un primer paso necesario.

En síntesis, Lefort observa que la interpretación de Marx de los derechos humanos parte de la idea de que estos convierten al individuo en el origen y el fin del derecho, y enmascaran las relaciones de dominación al interior de una sociedad de clases, que viene definida como burguesa. Frente a esta lectura, entiende que más que sancionar derechos individuales, las Declaraciones anuncian libertades de relación, instituyen una escena común –un espacio público– sustraída del poder del Estado (Lefort 2007a, 413 y Lefort 2004b, 195). En este sentido, afirma que

al ser estrictamente impensables el aislamiento, el monadismo del individuo –porque incluso cuando está separado de hecho de sus semejantes se trata también de una modalidad de su relación con los otros–, la única cuestión debería de ser la siguiente: ¿cuáles son en tal o cual sociedad –en tal o cual formación social– los límites impuestos a la acción de sus miembros, las restricciones aportadas a sus establecimientos, a sus desplazamientos, a sus visitas frecuentes a ciertos sitios, a su entrada en ciertas carreras, al cambio de sus condiciones, a su modo de expresión y comunicación? En lugar de hacerse esta pregunta, Marx ignora extrañamente el levantamiento de múltiples prohibiciones que pesaban sobre la acción humana antes de la revolución democrática, bajo el Antiguo Régimen; ignora el alcance práctico de la Declaración de derechos, cautivado como está por la imagen de un poder anclado en el individuo y que solo puede ejercerse en el encuentro con el poder de otro (Lefort 2004b, 192-193).¹⁴

La crítica que realiza Marx, centrada como está en la denuncia del anclaje de los derechos en un individuo que se encontraría liberado de sus relaciones con los otros, pierde de vista aquello que para Lefort es fundamental: el modo en el que ambas Declaraciones *generan* un nuevo tipo de relaciones que –en ruptura con el Antiguo Régimen– dan lugar a la emergencia de una esfera pública en la que se despliega una lógica efervescente del derecho frente al poder.¹⁵

14 Un poco antes y en el mismo sentido, sostiene que “[n]o es tanto aquello que Marx lee en los derechos humanos lo que debería despertar nuestras críticas cuanto lo que es incapaz de descubrir en ellos. En efecto, Marx cae, y nos atrae también hacia ella, en una trampa que en otras ocasiones, pero también con otros fines, había sido muy hábil para desmontar: la de la ideología. Se deja apresar por la versión ideológica de los derechos, sin examinar lo que significan en la práctica, la conmoción que introducen en la vida social. Y este hecho lo ciega para aquello que en el propio texto de la Declaración aparece al margen de la ideología” (Lefort 2004b, p. 192).

15 Lefort no concibe la esfera pública en los términos del liberalismo: su importancia para la democracia no consiste tanto en que favorece el acuerdo racional entre los individuos, sino más bien en que instituye una escena en donde el conflicto, la diferencia, aparece a la vista de todos. En este sentido, sostiene: “[c]iertamente, el espacio público no es el teatro de un encantador debate entre individuos razonables. Las libertades políticas, que están en su origen y lo mantienen, no están hechas para crear una comunidad de ciudadanos

Marx no advierte que lo que las Declaraciones rechazan es, esencialmente, la existencia de un poder que se encuentre en posesión del derecho, la idea de una legitimidad que ancle su fundamento más allá del ser humano, la comprensión de una sociedad ordenada de acuerdo a una clasificación natural de las posiciones y las relaciones entre sus partes (Lefort 2004f, 153).

Ahora bien, la desarticulación de la crítica de Marx a los derechos humanos no debe retrotraernos, afirma Lefort, a inscribirlos en la naturaleza. Como señala Arendt en relación a la Declaración de la Independencia americana, la apelación a la naturaleza humana, presente en ese documento, reflejaba la perplejidad con la que se encontraron los revolucionarios a la hora de establecer una nueva fuente de autoridad (Arendt 2004, 264-267). De modo similar a ella, Lefort entiende que la afirmación del fundamento natural de los derechos, en realidad sirvió para disimular la *naturaleza* misma de un acontecimiento extraordinario a través del cual los seres humanos –al vincular la fuente del derecho a la enunciación humana del mismo, al desanclar la enunciación del derecho de una fuente trascendente–, devenían simultáneamente sujetos y objetos de la misma declaración. Los derechos humanos, afirma Lefort, son enunciados

como derechos que pertenecen al hombre, pero, simultáneamente, *el hombre aparece* a través de sus mandatarios *como aquel cuya esencia consiste en enunciar sus derechos*. Desde el momento en que nadie podría ocupar el sitio, a distancia de todos, en el que tendría autoridad para otorgar o ratificar derechos, es imposible separar el enunciado de la enunciación. Así, los derechos no son simplemente el objeto de una declaración: pertenece a su esencia ser declarados (Lefort 2004b, 201; la cursiva es propia).

A pesar de lo que indica su nombre, su fundamento no posee una figura determinada, no puede ser reducido a la naturaleza, no encuentra un punto último de imputación: *pertenece a su esencia ser declarados*. Y por esta misma razón, los derechos humanos se sustraen también de cualquier instancia – religiosa o mítica, monárquica o popular– que pretendiese encarnarlos.¹⁶ En este sentido, Lefort entiende que la apelación a la naturaleza presente en las

ilustrados y conscientes de sus deberes; tienden a difundir, en cambio, el derecho a juzgar, un derecho que supone que no existe ningún lugar desde donde pueda ser enunciada la Ley” (Lefort 2007d, 225).

16 “Consecuentemente, los derechos exceden cualquier formulación producida hasta ahora: lo que también significa que su formulación contiene la exigencia de su reformulación o que los derechos adquiridos están necesariamente llamados a sostener nuevos derechos” (Lefort 2004b, 202-203).

Declaraciones no solo disimuló la falta de fundamentos firmes sobre los que asentar los derechos, sino que también ocultó el abismo que separaba esta nueva concepción del derecho del dispositivo simbólico del Antiguo Régimen. Los constituyentes, afirma,

encuentran [la] raíz [de los derechos humanos] en la naturaleza del hombre, ¡vale! Pero los formulan en oposición a un régimen donde el poder deniega a sus sujetos la facultad de oponerse a lo que ellos estiman ilegítimo, y pretende poseer el derecho de imponer obediencia. Dicho brevemente, la formulación de los derechos humanos a finales del siglo XVIII es inspirada por una reivindicación de la libertad que arruina la representación de un poder que se situara por encima de la sociedad, que dispusiera de una legitimidad absoluta –ya sea que proceda de Dios, ya sea que represente la sabiduría suprema o la suprema justicia–, en fin, que se incorporara en un monarca, o en la institución monárquica. Esos derechos humanos marcan una separación entre el derecho y el poder. El derecho y el poder no se condensan ya en un mismo polo. Para que sea legítimo debe de estar conforme en lo sucesivo con el derecho, y de este ya no posee el principio (Lefort 2004f, 143-144).

Las Declaraciones de Derechos, por tanto, rechazan toda representación de un fundamento último a partir del cual pudiera asentarse la trascendencia de la ley; pero, simultáneamente, señalan la imposibilidad de identificar el derecho con su expresión positiva y con el poder que la enuncia. Instituyen un espacio simbólico sustraído de la autoridad del poder, una escena pública que da lugar al combate de opiniones y al conflicto entre las partes. Expresan simbólicamente un cambio radical con respecto al problema de la legitimidad del orden: aboliendo la posibilidad de referir a un fundamento ontoteológico de la ley, dan lugar a una nueva experiencia en relación a ella que no queda atrapada en la inmanencia.

Para decirlo de otro modo: las Declaraciones de Derechos de las revoluciones del siglo XVIII –*el procedimiento perfecto para que una acción se manifieste en palabras*¹⁷ inauguran una experiencia en la que si bien desaparece el referente trascendente que garantizaba la legitimidad del derecho, no hace de la ley algo inmanente al orden del mundo ni la identifica con el poder. Por tanto,

17 En el análisis que lleva adelante en *Sobre la revolución*, Arendt señala que la “grandeza” de la Declaración de independencia americana no radica ni en su sutileza filosófica ni en su destreza argumentativa, sino en constituir “*el procedimiento perfecto para que una acción se manifieste en palabras*”. Y añade que “puesto que tratamos aquí con la palabra escrita y no con la hablada, nos enfrentamos a uno de esos raros momentos en la historia en que el poder de la acción se basta para levantar su propio monumento” (Arendt 2004, 173; traducción modificada).

sostiene Lefort, es preciso reconocer en la “institución de los primeros derechos una *fundación*” (Lefort 2004f, 154; la cursiva es propia), la emergencia de un “principio que reduce el derecho a la interrogación del derecho” (Lefort 2004f, 153). Para ponerlo en sus palabras:

[l]o que distingue a la democracia es que [...] [h]ace de la ley lo que, siempre irreductible al artificio humano, no da sentido a la acción de los hombres sino a condición de que la quieran y la conciban como la razón de su coexistencia y como la condición de posibilidad, para cada individuo, de juzgar y de ser juzgado. La división entre lo legítimo y lo ilegítimo no se materializa en el espacio social, solamente es sustraída a la certeza desde el punto y hora en que nadie sabría ocupar el lugar del gran juez, desde el punto y hora en que ese vacío mantiene la exigencia del saber. Dicho de otra forma, la democracia moderna nos invita a sustituir la noción de un régimen regulado por leyes, la de un poder legítimo, por la de un régimen fundado sobre *la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo*, debate necesariamente sin garante y sin término. Tanto la inspiración de los derechos humanos como la difusión de los derechos en nuestra época dan testimonio de este debate (Lefort 2004f, 154-155).¹⁸

Para Lefort, por tanto, la democracia se instituye –a través de las Declaraciones de Derechos– como un modo de convivencia que se hace cargo de la imposibilidad de clausurar definitivamente la pregunta por los fundamentos de la sociedad política, por la legitimidad del poder y de la ley. Su energía propia emerge como resultado de esta dinámica de interrogación ilimitada, en la que los límites de lo legítimo y lo ilegítimo, lo bueno y lo malo, lo alto y lo bajo, lo justo y lo injusto, no están definidos a priori, no encuentran un fundamento firme, y en la que la disputa por su sentido se constituye en el principio simbólico que organiza el espacio común.¹⁹ Y “allí donde el derecho está en cuestión, la sociedad, esto es, el orden establecido, también lo está” (Lefort 2004b, 203).²⁰ En espejo de esta

18 En consonancia con esto, unas páginas antes Lefort afirma: “[s]igo convencido de que solo podremos apreciar el desarrollo de la democracia y las oportunidades de la libertad si reconocemos en la institución de los derechos humanos los signos del surgimiento de un nuevo tipo de legitimidad y de espacio público, del que los individuos son tanto productos como instigadores; si reconocemos simultáneamente que este espacio no podría ser engullido por el Estado sino al precio de una mutación violenta que daría origen a una nueva forma de sociedad” (Lefort 2004f, 142; traducción modificada).

19 Al respecto, Molina sostiene que “[l]os derechos humanos no pueden aspirar a convertirse en nuevos referentes de certeza, en nuevas ‘tablas de la ley’ sin traicionar su carácter de referentes simbólicos sometidos permanentemente a la empresa de su desciframiento” (Molina 2001, 326).

20 Lefort añade que “[p]or más eficaces que sean los medios de que dispone una clase para explotar en su beneficio y denegar a las otras las garantías del derecho, o aquellos de que dispone el poder para que la administración de la justicia le quede subordinada, o para someter las leyes a los imperativos de la dominación, esos medios permanecen expuestos

forma de sociedad, Lefort se propone pensar sin garantías últimas, sostener la indeterminación, sin por ello renunciar a distinguir, *aquí y ahora*, la libertad de la servidumbre.

Bibliografía utilizada

- Abensour, Miguel (1998), *La democracia contra el Estado*, Buenos Aires, Ediciones Colihue.
- — — (2007), “Reflexiones sobre las dos interpretaciones del totalitarismo de Claude Lefort”, en *Para una filosofía política crítica*, México, Anthropos, pp. 139-188.
- Arendt, Hannah (1981), *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- — — (2004), *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza Editorial.
- Flynn, Bernard (1992), *Political philosophy at the closure of metaphysics*, Nueva Jersey, Humanities Press.
- — — (2008), *Lefort y lo político*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- Ingram, James (2006), “The politics of Claude Lefort’s Political: Between Liberalism and Radical Democracy”, *Thesis Eleven*, 87, pp. 33-50.
- Lefort, Claude (1980), *Un hombre que sobra. Reflexiones sobre El Archipiélago Gulag*, Barcelona, Tusquets editores.
- — — (1981) “L’impensé de l’union de la gauche”, en *L’Invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, París, Fayard.
- — — (1990), “Democracia y advenimiento de un «lugar vacío»”, en *La invención democrática*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, pp. 187-193.
- — — (2004a), “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial,

a una *oposición de derecho*” (Lefort 2004b, 203). En la misma línea, Abensour plantea que “[m]odelada por el reconocimiento de un ser por excelencia indeterminado, la democracia es esa forma de sociedad en la que el derecho, en su exterioridad en relación al poder, se revelará en exceso respecto a lo que está establecido, como si lo instituyente resurgiera pronto con la mira puesta en una reafirmación de los derechos existentes y en la creación de nuevos derechos” (Abensour 2007, 184). Aclaremos también que Lefort sostiene que es preciso diferenciar la significación simbólica de los derechos de su realización práctica. En la dimensión fáctica, la crítica bien puede establecer que los derechos no se realizan, pero su efecto simbólico es de largo alcance. En este sentido, afirma que “[n]uestro objetivo consistía en poner en evidencia la dimensión simbólica de los derechos humanos y hacer ver que devino constitutiva de la sociedad política. Me parece que si se pretende ignorar esto, si solo se tiene en cuenta la subordinación de la práctica jurídica a la conservación de un sistema de dominación y explotación, o si se quiere confundir lo simbólico con lo ideológico, ya no se podrá percibir la lesión del tejido social que resulta del rechazo del principio de los derechos humanos en el totalitarismo” (Lefort 2004b, 204).

pp. 241-257.

- — — (2004b), “Derechos humanos y política”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 181-219.
 - — — (2004c), “La lógica totalitaria”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 220-240.
 - — — (2004d), “¿Permanencia de lo teológico-político?”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 52-106.
 - — — (2004e), “La cuestión de la democracia”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 36-51.
 - — — (2004f), “Los derechos humanos y el Estado de bienestar”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 130-161.
 - — — (2004g), “El poder”, en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Barcelona, Anthropos Editorial, pp. 23-35.
 - — — (2007a), “La pensée politique devant les droits de l’homme”, en *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, París, Éditions Belin, pp. 405-421.
 - — — (2007b), “Liberalismo y democracia”, en Roldan, Darío (ed.), *Lecturas de Tocqueville*, Madrid, Siglo XXI, pp. 1-17.
 - — — (2007c), “Maquiavelo y la *verità effettuale*”, en *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder, pp. 233-278.
 - — — (2007d), “Tres notas sobre Leo Strauss”, en *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder, 2007, pp. 185-231.
- Marchart, Oliver (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Molina, Esteban (2001), *La incierta libertad. Totalitarismo y democracia en Claude Lefort*, México, Centro de Estudios de Política Comparada.
- Poltier, Hugues (1998), *Passion du politique. La pensée de Claude Lefort*, Ginebra, Labor et Fides.