

Claude Lefort: democracia y crítica del totalitarismo

Esteban Molina

Universidad de Almería
esmogon@gmail.com



Resumen.

En este trabajo nos proponemos mostrar las referencias que articulan la obra de Lefort. Éste nos invita a comprender la democracia como una forma de sociedad que se instituye y se mantiene a partir de la distinción de los planos político, jurídico y epistemológico. La democracia es esa forma de sociedad que convierte en identidad la búsqueda de identidad. Nos enfrenta a la indeterminación última del ser social. Los esfuerzos de Lefort por desenmascarar las mentiras totalitarias, en particular, las comunistas, son buena prueba de una obra que lucha contra el canto de sirena de una sociedad sin división, sin opacidad, sin política.

Palabras clave: poder; derecho; totalitarismo; democracia; conflicto; unidad; símbolo; indeterminación.

Abstract. *Claude Lefort: democracy and critique of totalitarianism*

In this paper we show the references that organize the work of Lefort. He invites us to comprehend the democracy as a form of society that institute and is based on the distinction of the political, legal and epistemological levels. Democracy is that form of society that makes identity the search of identity. He confront us to the ultimate indeterminacy of social being. Lefort's efforts to expose the totalitarian lies, particularly the communists, are proof of a work that fights against the siren song of a society without division, without opacity, without politics.

Keywords: power; right; totalitarianism; democracy; conflict; unity; symbol; indeterminacy.

Sumario

La reapropiación del ser social de los humanos	Individualismo y servidumbre
La dimensión política del ser social	República y división del deseo
Ciencia e ideología	República y homogeneidad social
Separación de la religión e indeterminación del ser social	República y conflicto
Poder y figuración de la sociedad	República y ley
Indeterminación del sentido y encantamiento del nombre de Uno	La legitimidad democrática
	¿Sacralización del individuo?
	¿Una política del reconocimiento?

*A Claude Lefort, maestro.
In memoriam*

La reapropiación del ser social de los humanos

La trayectoria intelectual de Lefort es inseparable de la pregunta por el significado del poder en la sociedad moderna y podría resumirse en lo que un día calificara, aunque referido a Maurice Merleau-Ponty, como «una vida en lucha contra la ilusión»¹. Lefort fue alcanzado por ilusiones que logró arrancarse porque no pudieron colmar con éxito su propósito: borrar el rastro de la indeterminación que las vio nacer, los signos de la no coincidencia de la sociedad instituida y la sociedad instituyente, del poder instituido y poder instituyente.

La principal ilusión que deslumbra a Lefort es la de una modernidad que desataría las fuerzas de la conquista definitiva de una sociedad idéntica consigo misma, libre de divisiones, una sociedad que posibilitaría a los hombres devenir dueños de sí; dejar definitivamente atrás el pasado y superar la indeterminación del porvenir; la ilusión de una humanidad sin enigmas, transparente a sí misma, cuyo ser no excediera de su aparecer. La obra de Marx alimentaba esa ilusión. Pero la clave con la que Lefort la lee —clave fenomenológica aprendida en el trato con los trabajos de Maurice Merleau-Ponty— lo conduce a descubrir en ella ambigüedades que no solo le impiden convertirla en garante último de sus convicciones, sino que desenmascaran las intenciones políticas de una pretendida lectura ortodoxa. Son estas ambigüedades de la obra de Marx las que empujan a Lefort a desprenderse de esas primeras creencias: «Lo que me unía a Marx eran sus ambigüedades, más aún su oposición a sí mismo, el escapar del pensamiento a sí mismo en las mejores de sus obras y de una obra a otra, la indeterminación que minaba lo que se presentaba como sistema, que minaba el discurso que él mismo tenía a veces sobre su obra para reunirla en forma de tesis. [...] Brevemente, mientras que me veía atraído por la teoría del proletariado o de la sociedad sin clases, no lo estaba menos por lo que había de inasible en la obra de Marx»². Esa contradicción terminaría minando su fe revolucionaria.

La indeterminación del pensamiento de Marx se le descubre a Lefort como signo de una indeterminación que está en las cosas mismas, en el individuo, en la historia, en la institución social; indeterminación que le revela a Lefort la ilusión, ampliamente explotada por el discurso ideológico, de ver comprimida «la creación histórica en los límites de una clase, haciendo de ella el agente de la culminación de la sociedad». La idea misma de una sociedad acabada, de una sociedad *una*, se le muestra como portadora del «mito de una indivisión, de

1. «Introduction» en MERLEAU-PONTY, M. *Humanisme et terreur. Essai sur le problème communiste*. París: Gallimard, 1980, p. 37.
2. LEFORT, Cl. «L'image du corps et le totalitarisme», en *L'invention démocratique*. París: Fayard, 1994, p. 162-163 (trad. cast. en LEFORT, Cl. *La incertidumbre democrática* [edición de Esteban Molina]. Barcelona: Anthropos, 2004).

una homogeneización, de una transparencia a sí misma de la sociedad, cuyos estragos mostraba el totalitarismo al pretender inscribirla en la realidad»³.

Al reducir el fundamento de la modernidad a su institución económica —el capitalismo—, lo político deviene en el pensamiento de Marx una instancia derivada, subsidiaria. Marx cree que la descomposición del orden teológico-político que provoca el capitalismo nos descubre el poder en su verdadera realidad de instrumento al servicio de la dominación de una clase social sobre las demás. La concepción del poder como instancia que representa la ley y que figura la unidad de la sociedad esconde su origen, según Marx, en una parte de la sociedad: la clase burguesa. Haciendo indistinguibles lo simbólico y lo ideológico, Marx considera una mixtificación la representación del poder como espejo en el que se refleja *la* sociedad; como polo desde el que la sociedad adquiere, pese a sus divisiones, un sentido de unidad; como foco que ilumina la escena en la que se representan los conflictos sociales. Esa concepción del poder se movería en un plano de abstracción que habría que superar haciendo de la unidad *simbólica* una unidad *real*. La solución del problema político pasaría por la solución del problema de la división —división de poder y sociedad, y división de estilos de vida y ámbitos de acción—, por la creación de una sociedad indivisa. El poder como símbolo sería propio de un discurso parcial que encubre su parcialidad. Eso lo convertiría en un discurso ideológico.

Lefort estima que la crítica de Marx es obra de una ilusión: la ilusión de haber descubierto el fundamento *real* del poder y de la institución social en la producción; la ilusión de pensar la división de poder y sociedad como la separación de dos objetos. Ni el poder, ni la institución social, pueden comprenderse a la luz de la producción. La sociedad no se instituye como se fabrica un cuchillo de pedernal o se produce un automóvil. El sujeto instituyente no es un *deus ex machina* cuyo poder enseñoera sus creaciones; está cogido en una división de la que no es señor: solo adviene a sí, solo sabe de sí, distinguiéndose de *otro*. La sociedad adviene en una división de la que no es dueña, pues se instituye con ella: división temporal que la distingue de *otro* tiempo —tiempo pasado— y división espacial que la hace aparecer como lugar que se distingue de *otro* lugar. Alteridad temporal y espacial son, pues, constitutivas de lo social. Imposible, como pretende Marx, aprehender a la vez la institución y lo instituido; imposible reducir el lenguaje en el que adviene el sentido de la praxis a un instrumento; imposible, pues, localizar la norma que discrimina entre lo legítimo y lo ilegítimo en una parte de la sociedad. El límite de Marx se revela entonces para Lefort en «la tentativa de pensar lo social en las fronteras de lo social, la historia en las fronteras de la historia, el hombre a partir y a la vista del hombre y eludir así, no las relaciones del hombre con la “naturaleza” [...], sino la relación del hombre, de lo social, de la historia con lo que por principio está fuera de su alcance, a partir de lo cual se efectúa su génesis y que permanece implicado en él»⁴.

3. LEFORT, Cl. *Eléments d'une critique de la bureaucratie*. París: Gallimard, 1979, p. 10.

4. LEFORT, Cl. *Les formes de l'histoire*. París: Gallimard, «Folio Essais» 2000, p. 502.

La dimensión política del ser social

Si Lefort llama política a la dimensión simbólica de lo social «no es para privilegiar las relaciones de poder entre otras, sino para hacer entender que el poder no es una “cosa” empíricamente determinada, sino que es indisociable de su representación; y que su experiencia, que es simultáneamente experiencia del saber y modo de articulación del discurso social, es constitutiva de la identidad social»⁵. Es cierto que todo discurso que pretenda enunciar la ley puede ser sospechoso de encubrir un interés particular, de representar una falsa universalidad, desde el momento en que ha dejado de ser válida la referencia a un orden trascendente, o a un orden natural del mundo, pero no es menos cierto que la ley es inseparable del discurso que la declara y que la experiencia de la no coincidencia de ese discurso consigo mismo, esto es, la experiencia de que el ser desborda del discurso que lo expresa impide a ese discurso una legitimidad incuestionable; lo obliga a renovarla, a volver a su principio. Ideológico no es, por tanto, el discurso que explora la institución humana o la social a partir de un poder de expresión, de creación, cuya clave no posee, cuyo fundamento no sabe figurar, a cuyo origen no puede remontarse; ideológico es el saber que convierte esa indeterminación en dato positivo y que, en consecuencia, desprecia los rastros de universalidad que dejan las acciones de los hombres, o que se las arregla para ocultar las experiencias que no encajan en el discurso establecido, para borrar los signos de la no coincidencia de discurso y ser. Ideológico es, en palabras de Lefort, el discurso en el que «las referencias simbólicas son convertidas en determinaciones naturales, en el que el enunciado de la ley social, el enunciado de la ley del mundo, el enunciado de la ley del cuerpo vienen a enmascarar el vínculo impensable de la ley y la enunciación, la dependencia de la ley respecto a quien la profiere y la dependencia de la palabra respecto a la ley»⁶. No es, pues, a la vista de lo real como es posible denunciar el trabajo de ocultación de la no coincidencia de discurso y ser. Ese desajuste se hace sensible a cada movimiento del pensar y en cada ensayo destinado a encerrar el ser en el discurso *hic et nunc*. En este sentido, la ideología «señala un repliegue del discurso social sobre sí mismo en virtud del cual se encuentran suprimidos todos los signos que son susceptibles de dismantelar la certeza del ser de lo social —signos de la creatividad histórica, de lo que no tiene nombre, de lo que se sustrae a la acción de un poder, de lo que se separa a través de las aventuras dispersas de la socialización—, signos de lo que hace a una sociedad, o a la humanidad como tal, extraña a sí misma»⁷.

Ciencia e ideología

En su acercamiento a lo político, la voluntad de objetivación y de neutralidad del conocimiento positivo o científico reduce aquel a un dominio particular

5. *Ibidem*, p. 490.

6. *Ibidem*, p. 503.

7. *Ibidem*, p. 513.

dentro de la sociedad; de esta manera lo priva de su implícita referencia a «la noción de un principio o de un conjunto de principios generadores de las relaciones que los hombres mantienen entre sí y con el mundo»⁸; pero, además, convierte al científico en «un sujeto capaz de efectuar operaciones de conocimiento que no deban nada a su implicación en la vida social —sujeto neutro, ocupado en detectar relaciones de casualidad entre los fenómenos, o leyes de organización y funcionamiento de los sistemas y subsistemas sociales»⁹. La ficción de un sujeto tal no solo le hace desconocer que el criterio que le permite distinguir entre lo político y lo no político tiene sentido político, esto es, está inscrito en la forma de la sociedad (democrática) que pretende analizar, sino que «le prohíbe pensar lo que es pensado en toda sociedad y le confiere su estatuto de sociedad humana: la diferencia entre la legitimidad y la ilegitimidad, entre la verdad y la mentira, la autenticidad y la impostura, entre la búsqueda del poder, o del interés privado, y la búsqueda del bien común»¹⁰. Frente a aquellas lecturas que pretenden ocultar los signos de un desajuste entre discurso y ser, Lefort nos propone «indicar en las cosas, en la historia, en la vida social, en la obras del prójimo, las discordancias, las contradicciones, las fracturas que son signos de la indeterminación del sentido y que nos obligan a avanzar a prueba de la imposibilidad de una clausura del saber»¹¹.

Debido a esta exigencia, la cuestión filosófica más originaria según Lefort, esto es, la pregunta «¿qué significa pensar?», se aloja allí donde no estaba prevista por la división académica del saber. El sociólogo, el historiador, o el politólogo, no estarían menos expuestos a la cuestión filosófica que el filósofo: «El pensamiento de lo político excede el marco de toda doctrina o de toda teoría. Por la escritura sostiene la tensión que la habita, se somete a la exigencia de hacerse cargo de las cuestiones que están en el corazón de todo establecimiento humano y a la exigencia de hacer frente a lo que adviene. Asimismo, el lector no puede solo intentar comprender lo que el pensador-escritor quiso decir, necesita entender lo que le hace hablar»¹². En esa palabra está implicada el ser de la sociedad de su tiempo, un ser abierto tanto por el pasado como por el futuro. La exigencia filosófica, esto es, la exigencia de pensar haciéndose cargo de la cuestión que está implicada en todo pensar —¿qué es pensar?— nace y renace para Lefort de todas partes, respondiendo y a la vez buscando su cumplimiento en la obra; se trataría, pues, «de una cuestión inlocalizable e indeterminable que acompaña a toda experiencia del mundo —ya surja de las relaciones más sensibles y más generales inscritas en los órganos de nuestro cuerpo, que a la vez lo abre a los otros y a las cosas y las imprimen en él, o de las relaciones montadas en nosotros por el hecho de nuestra implicación en una cultura y, más allá, en una historia de la humanidad»¹³. Pensar lo que nos

8. LEFORT, Cl. *Essais sur le politique*, op. cit., p. 8.

9. *Ibidem*, p. 20.

10. *Ibidem*, p. 20-21.

11. *Ibidem*, p. 13.

12. *Ibidem*, p. 13.

13. *Ibidem*, p. 354.

hace pensar-hablar supone para Lefort asumir el riesgo de desalojo, de desplazamiento del pensamiento respecto a las tesis que cree definitivamente conquistadas, movimiento que «instituye y borra sin cesar las fronteras entre el aquí y el en-otra-parte, entre el dentro y el fuera»¹⁴. Lejos, pues, de Lefort la idea de que en la escritura que interroga lo político se muestre «una ciencia de la expresión al servicio de un objetivo»: «Esta escritura, por una parte tan gobernada —nos dice Lefort— es por otra ingobernable, no menos que la del *psicólogo de las profundidades*. Aquel que aceptó caminar por la “caverna” y explorarla pacientemente, aquel mismo que se imaginó volver a descender allí después de haber entrevisto las cosas mismas a la luz del sol, no consiguió más que el poder de avanzar en la oscuridad. Como dice Nietzsche, bajo la caverna hay otra caverna y, después de esa, otra»¹⁵.

Separación de la religión e indeterminación del ser social

Cuando Lefort intenta desentrañar la «realidad» de la democracia o del totalitarismo, trata de hacernos sensibles a la dimensión *simbólica* de la una y al poder de lo *imaginario* en el otro: «Para hacer sensible a los lectores —nos dice— la dinámica de la democracia, la experiencia de una indeterminación última de los fundamentos del orden social, de un debate interminable sobre el derecho, necesitaba intentar no solo sacudir sus convicciones sino su relación íntima con el saber, intentar despertar en ellos un sentido de la interrogación que los indujera a despedirse de la “buena sociedad”, al mismo tiempo que a escapar de la ilusión de que lo que parece real aquí y ahora se confunde con lo racional»¹⁶. De otro lado, en el caso del totalitarismo de signo comunista trata de hacernos comprender lo que hay de fantasmagórico en el proyecto de una sociedad indivisa, de una sociedad *una*, que formara un solo cuerpo consigo misma; que volviera a incorporar las dimensiones del poder, de la ley y del saber desincorporadas con la aparición de la democracia liberal; ilusión inseparable del encantamiento que produce el nombre de Uno.

La sociedad democrática aparece como una sociedad en busca de su fundamento; una sociedad que hace de esa búsqueda su rasgo conformador, pues ni la Razón, ni Dios, ni la Naturaleza gozarán de la evidencia que les permitía en las sociedades del *Ancien Régime* ser fundamentos del orden social.

La democracia moderna —escribe Lefort— es el único régimen que significa la diferencia entre lo simbólico y lo real con la noción de un poder del que nadie, sea un príncipe o una facción, podría apoderarse; su virtud es conducir a la sociedad a la prueba de su institución; allí donde se perfila un lugar vacío no hay conjunción posible entre el poder, la ley y el saber, no hay enunciado posible de su fundamento; el ser de lo social se oculta, o mejor dicho, se da bajo la forma de un cuestionamiento interminable (del que da fe el debate incesante,

14. *Ibidem*, p. 353.

15. *Ibidem*, p. 12.

16. *Ibidem*, p. 349.

cambiante, de las ideologías); se desvanecen los referentes últimos de la certeza, en tanto que nace una nueva sensibilidad para lo desconocido de la historia, para la gestación de la humanidad en toda la variedad de sus figuras. Pero aún falta precisar que esa diferencia solo se deja entrever; opera, pero no es visible; no tiene el estatuto de objeto de conocimiento¹⁷.

Poder y figuración de la sociedad

Que la democracia moderna deje de referir el fundamento del poder a un polo trascendente no significa que el poder devenga inmanente a la sociedad, que aparezca como atributo fáctico de *uno* —individuo o grupo—, pues desconoceríamos su función *simbólica*: «Allí —escribe Lefort— donde el poder político es circunscrito en el *interior* de la sociedad, como el órgano que le confiere su unidad, allí de donde se supone que extrae su origen y que supuestamente engendra bajo su acción, lo que *aparece* es la *escena* social, es su institución lo que se representa en esta escena; es en los acontecimientos que allí se dan, en las relaciones que se anudan entre los individuos y los grupos donde se descubre la trama de lo *real*»¹⁸. Lo real no es ajeno a la tensión entre el deseo de oprimir y el deseo de no ser oprimido que, según Maquiavelo, da forma a toda sociedad. De esa división nace el poder que instituye lo social como espacio de coexistencia. La división de poder y sociedad es tan originaria como la división del deseo de dominar y el deseo de no ser dominado, e inseparable de ella. El poder se distingue entonces como esa «instancia simbólica que propiamente hablando no está ni en el exterior ni en el interior del espacio al que confiere su identidad, pero que simultáneamente le prepara un *dentro* y un *fuera*»¹⁹; es el lugar desde el que la sociedad «se hace ver, leer, nombrar»²⁰. Esa indeterminación solo puede resolverse destruyendo la función simbólica del poder: «En todas sus formas (el poder) nos remite siempre al mismo enigma: el de una articulación interior-exterior, el de una división que instituye un espacio común, el de una ruptura que simultáneamente es un poner en relación, el de un movimiento de exteriorización de lo social que es uno con el de su interiorización»²¹. El papel instituyente del poder, su función de figuración de la sociedad, decae cuando se la pretende encarnar en una parte de la sociedad. Podríamos decir que el poder cumple su función instituyente situándose más allá de cualquier particularismo. Esta función del poder como instancia *simbólica* que hace legible la sociedad democrática como un espacio incluyente de diversidad social es desplazada finalmente en la obra de Marx por una concepción del poder como instancia *real* de unificación social.

17. *Ibidem*, p. 268.

18. *Ibidem*, p. 487.

19. LEFORT, Cl. «Dialogue avec Pierre Clastres», en ABENSOUR, M. (ed.). *L'esprit de lois sauvages*. París: Seuil, 1987, p. 191.

20. LEFORT, Cl. «Permanence du théologico-politique ?», en *Essais sur le politique*. París: Seuil, 1986, p. 265 (trad. cast. en LEFORT, Cl. *La incertidumbre democrática* [edición de Esteban Molina]. Barcelona: Anthropos, 2004).

21. *Ibidem*.

Indeterminación del sentido y encantamiento del nombre de Uno

El encantamiento del nombre de Uno es favorecido por el temor a la indeterminación de la existencia inscrita, como su otra cara, en la crítica de los referentes últimos del orden jerárquico del mundo y de la sociedad predemocráticos; por el temor a la ingobernabilidad de la creciente división de maneras distintas de ser y pensar; en fin, por el temor a la desposesión de sí que asoma por detrás de la promesa democrática de autonomía individual en forma de ser que no se deja agarrar, que escapa continuamente al intento de aprehenderlo, y que convierte al individuo en un ente en busca de sí mismo: contrapartidas, todas ellas, que se hacen patentes con el hundimiento del régimen teológico-político y el despliegue de la democracia liberal. La identificación con el Señor o con el Partido, expresiones eminentes del Uno, conjura ese temor: aparentemente dota al individuo de la identidad que le arrebató el cambio histórico. Bajo el encantamiento del nombre de Uno, la libertad —el deseo de no ser siervo de ninguno— se torna, como agudamente advirtió La Boétie²², servidumbre, voluntad de ser siervo de Uno; se pretende eludir el riesgo de pensar sin referentes de certeza, sin modelos, sin tutores, riesgo que acompaña al deseo de independencia, con la certidumbre que dispensa el nombre de Uno, con la neutralización de toda división en nombre de Uno. El temor a la división, a la incertidumbre, es más poderoso que el sufrimiento de la servidumbre; el hechizo solo puede romperse reconquistando el indeterminado deseo de libertad y el arriesgado deseo de pensar-escribir sin garantes ni referentes últimos de certeza; lo que significa que en ausencia de estos, nada nos asegura contra el riesgo de asumir frente a los otros la responsabilidad de pensar, de juzgar.

¿No será que el nombre de Uno fascina porque vemos en él al déspota que la naturaleza ha puesto dentro de cada uno —despotismo que, si creemos a Sade, se hace particularmente más sensible en la relación carnal que en la política—? ¿No será entonces que la libertad no es más que la condición para cumplir ese despotismo? «Si ninguna pasión —escribe Sade— tiene más necesidad de la mayor libertad que la lujuria, ninguna es sin duda tan despótica: esto se debe a que al hombre le gusta mandar, ser obedecido, rodearse de esclavas obligadas a satisfacerle; pero siempre que no deis al hombre el medio secreto de exhalar la dosis de despotismo que la naturaleza puso en el fondo de su corazón, se arrojará sobre los objetos de su alrededor para ejercerlo y hará temblar al gobierno»²³. La mejor república sería aquella que creara «la seguridad necesaria para que el ciudadano, a quien la necesidad lo acerca a los objetos de la lujuria, pueda entregarse con estos objetos a todo lo que le prescriben sus pasiones, sin ser jamás encadenado por nada, pues no existe ninguna pasión en el hombre que requiera mayor extensión de la libertad que aquella»²⁴. Solo

22. Sobre Etienne de La Boétie, *vid.* LEFORT, Cl. *Le nom d'Un*, en La Boétie, É de. *Le discours de la servitude volontaire*. París: Payot, 1976.

23. Citado por LEFORT, «Sade : le boudoir et la cité», en LEFORT, Cl. *Écrire. A l'épreuve du politique*. París: Belin, 1992, p. 108.

24. *Ibidem*.

el cultivo de la inmoralidad, esto es, la insurrección permanente contra la paz y la tranquilidad del hombre —su estado moral— permitiría reclutar a los seres inmorales que necesita una república para defenderse. La práctica de la insurrección, esto es, del despotismo de la pasión, pone en cuestión todo vínculo que no sea el que momentáneamente genera el deseo carnal: «Mientras dura el acto del coito puedo tener sin duda necesidad de ese objeto (el otro) para poder participar en él, pero tan pronto como es satisfecho, ¿qué queda, os lo ruego, entre él y yo? Y los resultados de ese coito, ¿a qué obligación real encadenarán, a él o a mí?»²⁵ Esa práctica impide ver al otro como semejante: «¿Qué se desea cuando se goza? Que todo lo que nos rodea solo se ocupe de nosotros, solo piense en nosotros, solo cuide de nosotros. Si los objetos que nos sirven gozan, desde ese momento se ocupan más bien de ellos que de nosotros y en consecuencia alteran nuestro goce. [...] La idea de ver a otro gozar como él lo conduce a una especie de igualdad que anula los increíbles encantos que le hace experimentar el despotismo»²⁶. Si el mundo humano está compuesto de átomos completamente exteriores los unos a los otros, átomos que momentáneamente entran en contacto para inmediatamente salir despedidos, ¿qué puede significar escribir sino suponer al otro lado un lector indeterminado inmerso en el mismo medio simbólico? ¿Y qué puede suponer el deseo de corrompernos, de corromper la civilización, madre de toda corrupción, sino rehacer, en forma de contra-corrupción, una socialidad más acá de la civilización?²⁷.

Individualismo y servidumbre

El encantamiento que produce el nombre del Partido solo puede comprenderse en el marco de la transformación democrática de la experiencia de sí y del mundo, pero no hay que confundirlo con una experiencia democrática del mundo: el totalitarismo se erige sobre la negación de los dispositivos simbólicos de la democracia moderna, esto es, sobre la atribución del poder de conocer el significado último de la vida humana y de declarar su ley a una criatura social, que pretende ser indistinguible de sus miembros formando un único cuerpo. Cuando en la sociedad se abren abismos que separan a los hombres hasta concebirse de «otra naturaleza», cuando la ley es vista como la norma de los poderosos, cuando la voz de los damnificados por la arbitrariedad del poder no puede escucharse en ningún lugar aparece, según Lefort, «el espectro del pueblo-uno, la búsqueda de una identidad sustancial, de un cuerpo social soldado a su cabeza, de un poder encarnador, de un Estado libre de división»²⁸.

¿Sería, pues, de recibo pensar que totalitarismo y democracia no son dos ideas fundamentalmente distintas porque responden, según Raymond Aron,

25. *Ibidem*, p. 109.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*, p. 110.

28. Lefort, Cl. «La question de la démocratie», en *Essais sur le politique*, *op. cit.*, p. 30 (trad. cast. en LEFORT, Cl. *La incertidumbre democrática* [edición de Esteban Molina]. Barcelona: Anthropos, 2004).

a sociedades con el mismo nivel de desarrollo industrial?²⁹ Pero, ¿cómo es posible, se pregunta Lefort, que quien ha escrito que «la competición es inevitable porque ya no hay gobernantes designados por Dios o por la tradición», o que «es esencial la participación potencial de todos los ciudadanos en la vida pública» y «la legitimidad de la discusión sobre lo que conviene hacer y sobre la mejor constitución de la ciudad», o incluso que le parece «conforme a la esencia de nuestras sociedades y conforme también a la vocación humana que todos los hombres que lo deseen puedan participar en el debate»³⁰, solo ponga de relieve las diferencias jurídico-políticas de ambos regímenes políticos y no profundice en la enorme mutación de sentido filosófico que las separa?

¿Acaso los emparentaría, como cree Leo Strauss, su objetivo: la implantación de un «Estado universal y homogéneo del que todo ser humano adulto formaría parte de manera completa?»³¹. Comunismo y liberalismo compartirían, según Strauss, algo más que una meta: forman parte del proyecto moderno de superación de la Ciudad antigua, que toma pie en el dominio de la naturaleza impulsado por una concepción activa de la ciencia, en el abandono de la excelencia como poder estructurante de la vida civil, y en la reivindicación de la libertad como derecho universal, en una palabra, en la democracia moderna. Sin embargo, la praxis liberal-democrática y la praxis totalitaria nos revelan diferencias tan irreconciliables que harían dudar de su pertenencia al mismo proyecto. Si la primera supone una concepción de la ley que posibilita el desarrollo individual, si supone que la distinción entre lo legítimo y lo ilegítimo no puede dejar de convocar a un debate del que nadie puede quedar excluido *a priori* y del que nadie posee las claves; la segunda identifica la ley con el Partido, lo que en la praxis significó una política de persecución de todo aquel que no declarara y probara —delatando, por ejemplo, a un sospechoso de duda, o autoinculpándose de traición ante el Partido— la adhesión plena a sus dogmas.

Pero, ¿no sería Tocqueville mismo quien sugeriría que la servidumbre nacería del núcleo mismo de la libertad? ¿No vincula la independencia promovida por la igualdad de condiciones al extravío del individuo en una masa indiferenciada e infigurable que termina entregándolo a un poder sin rostro? En el segundo libro (primera parte, capítulo II), que dedica a la democracia en América escribe: «A medida que los ciudadanos se nivelan y asemejan, disminuye la tendencia de cada uno a creer ciegamente en un hombre o en una clase determinada. Aumenta en cambio la de fiarse de la masa y su opinión llega a ser la que conduce el mundo». La opinión de la mayoría parece convertirse en el juez del hombre democrático: «En épocas de igualdad, los hombres no tienen ninguna fe los unos en los otros debido a su similitud, pero esta misma similitud les da una confianza casi ilimitada en el juicio del público». En ese mismo libro (cuarta parte, capítulo II) reformula esta tesis: «A medida que en un

29. ARON, R. *Démocratie et totalitarisme*. París: Gallimard, «Folio-Idées», 1965, p. 353.

30. *Ibidem*, p. 348.

31. STRAUSS, L. *Le libéralisme antique et moderne*. París: PUF, 1990, p. 8.

pueblo se igualan las condiciones sociales, los individuos parecen más pequeños y la sociedad más grande, o mejor dicho, cada ciudadano, ya igualado a todos los demás se pierde en la masa y no se percibe ya sino la vasta y magnífica imagen del pueblo mismo. Esto da naturalmente a los hombres de los tiempos democráticos una elevada opinión de los privilegios de la sociedad y una humilde idea de los derechos del individuo, pues admite fácilmente que el interés de la primera lo es todo y que el del segundo no es nada. Conviene de buen grado que el poder que representa a la sociedad posee mucha más capacidad y saber que cualquiera de los hombres que la componen, y que es su deber y su derecho llevar de la mano a cada individuo para guiarle.» Solo ese poder es el que puede prestarle auxilio en caso de necesidad: «En tal extremo vuelve naturalmente su mirada hacia esa inmensa entidad que es lo único que sobresale en medio del abatimiento general. Sus necesidades y deseos le llevan una y otra vez a él y acaba por considerarlo como el sostén único y necesario de la debilidad individual»³². El hombre democrático viviría en una contradicción sin solución: «En nuestros contemporáneos actúan incesantemente dos pasiones opuestas; sienten la necesidad de ser conducidos y el deseo de permanecer libres. No pudiendo acabar con ninguna de estas inclinaciones contradictorias, se esfuerzan por satisfacer ambas a la vez. Conciben un poder único, tutelar, todopoderoso, pero elegido por los ciudadanos. Combinan la centralización con la soberanía del pueblo. Esto les permite cierta tranquilidad. Se consuelan de su tutelaje pensando que son ellos mismos quienes eligen sus tutores»³³.

¿Resumirían estas palabras la conclusión de la investigación de Tocqueville? Si es así, ¿no cabría pensar que la libertad no es más que una ilusión: la ilusión de la independencia? ¿Qué sería entonces de aquella otra afirmación que la convertía en un «instinto natural»? No parece haberla tachado. El deseo de libertad aprovecha la pequeñez del hombre para escapar a las redes de un poder que sigue necesitando del hombre para actualizarse: «Los hombres que viven en esta época democrática que se inicia, gustan por naturaleza de la independencia. Por ello soportan impacientes la regla y les fatiga incluso la permanencia del estado que prefieren. Aman el poder, pero se sienten inclinados a despreciar y a odiar a quien lo ejerce, y escapan fácilmente a sus manos por su propia pequeñez y movilidad. Tales inclinaciones se darán siempre. Impedirán durante mucho tiempo que se establezca alguna forma de despotismo y proporcionarán nuevas armas a cada nueva generación que quiera luchar por la libertad de los hombres»³⁴. Tocqueville parece sugerir que solo el deseo de libertad puede afrontar el peligro de que ésta desaparezca bajo el poder social; solo el deseo de conocer puede afrontar el riesgo de que el pensamiento se petrifique en sistema, o lo que vendría a significar lo mismo, que solo en el riesgo podemos encontrar recursos contra los riesgos que esconden el pensamiento o la libertad.

32. *Ibidem*, p. 248.

33. *Ibidem*, p. 269.

34. *Ibidem*, p. 277.

República y división del deseo

Según Lefort, «la división en función de la cual se organiza la sociedad no es una división de hecho, no es una división que sea el efecto de una necesidad “natural” surgida de la escasez de los bienes; es la división de dos deseos (el de mandar, oprimir, y el de no ser mandado, oprimido) que solo se definen el uno por el otro»³⁵. Maquiavelo asocia la cuestión de lo político, la cuestión de la institución, a la división de los humores. Según Maquiavelo (*El Príncipe*, capítulo IX): «En toda ciudad hay dos humores (umori) diferentes, el del pueblo y el de los grandes: el pueblo desea no ser mandado ni oprimido por los grandes; los grandes desean mandar y oprimir al pueblo. Y de estos dos apetitos diferentes nace en las ciudades uno de estos tres efectos: principado, libertad o anarquía». Asimismo, en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* (libro I, capítulo IV) escribe: «[...] En toda república hay dos humores diferentes: el del pueblo y el de los grandes y todas las leyes que se hacen a favor de la libertad nacen de su desunión»³⁶.

En el origen de cualquier sociedad política encontramos la oposición de esos dos deseos igualmente insaciables: el deseo de dominar y el deseo de no ser dominado. Ambos se oponen, pero ninguno se da sin el otro; se requieren mutuamente porque «el sujeto que surge en un polo del deseo encuentra en el otro, aboliéndose en él, su doble»³⁷. Ambos encuentran su razón de ser en el otro; en ambos es reconocible la carencia, la falta que lo constituye frente al otro. Maquiavelo no nos deja retroceder más atrás: hasta un supuesto estado indiviso del ser humano. Deseo de dominar y deseo de no ser dominado son irreductibles el uno al otro. Ambos constituyen al ser humano. Ninguno de los dos puede proporcionar por separado una definición positiva del hombre: el deseo de no ser dominado, el deseo de libertad, no es determinable por la posesión de un objeto, traduce una oposición, una negación, una resistencia indefinida; el deseo de dominar no puede desprenderse de su otro sin desaparecer él mismo. Ambos están abiertos, son radicalmente incompletos. Uno nos remite al otro y el otro al uno. El deseo de libertad nunca llega a colmarse porque la libertad no es un objeto. Solo puede ser definida como negación de otro deseo. El deseo de libertad no es deseo de tener, sino de ser. La libertad no puede poseerse como la riqueza, la gloria o la influencia. «Deseo de ser y negatividad en acto —escribe Lefort—: por él el ser de la sociedad excede cualquier realidad dada»³⁸.

La tensión entre el deseo de dominar y el deseo de libertad impide que las relaciones humanas se fijen definitivamente: «Todas las cosas humanas están en movimiento y no pueden permanecer fijas», escribe Maquiavelo (*Discursos*, libro I, capítulo VI). Esta es para Lefort «la razón por la que la república es superior a todos los otros regímenes: se presta al movimiento. Experimentan-

35. *Ibidem*, p. 167.

36. Cito según LEFORT, Cl. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*, op. cit., p. 381 y 475.

37. *Ibidem*, p. 723.

38. *Ibidem*, p. 729.

do la inestabilidad consigue obtener la mayor estabilidad. Pero además, haciendo sensible la indeterminación que se vincula a todo establecimiento humano, permite descubrir el papel del individuo, una capacidad de juzgar y de actuar que, cualesquiera que sean los motivos o los móviles, excede del marco de sus instituciones, el de las leyes o el de la costumbre»³⁹.

¿Cómo seguir pensando, a la manera de Strauss, que «el problema político es un problema técnico»⁴⁰; que la inclinación de Maquiavelo por la libertad política, esto es, por la república, es una cuestión de preferencia, no de convicción? Lefort recurre a un texto bien conocido en el que Maquiavelo aconseja al príncipe cómo gobernar las ciudades que antes de su llegada vivían con leyes propias (*El Príncipe*, capítulo VI): «En las repúblicas hay mayor vida, más odio y más deseo de venganza; el recuerdo de su antigua libertad no las deja ni puede dejarlas en paz, así que el camino más seguro es destruirlas o vivir en ellas». Vida y libertad son inseparables: en la república hay más vida cuando hay más libertad; cuando la ley frena el deseo de dominación de unos dando así salida al deseo de no ser dominados de otros.

República y homogeneidad social

¿Significa esto que la emancipación de toda suerte de dominación es una ilusión inducida por el idealismo de la filosofía clásica, por su empeño en la imaginación, en el deber ser, y no en la verdad efectiva (*verità effettuale*) de las cosas? ¿Significa esto que la libertad política ha de cohabitar con el deseo de dominar? En efecto, escribe Lefort, «el deseo del pueblo, más fiable que el de la capa dominante, solo se sostiene oponiéndose al deseo contrario; la mejor república no es solo que no lo consiga suprimir, sino que no tiende a suprimir el mando, que encierra siempre la opresión. Allí donde se extienden instituciones libres, subsisten los grandes; persiguen sus propios objetivos: la riqueza, el poder, los honores. A su manera son libres; sus apetitos, sin embargo, están contenidos; la ley los frena. De otro lado, por obstinado que sea el deseo del pueblo de no ser mandado, nunca alcanza su objetivo. El pueblo no puede hacerse libre, si ser libre supone librarse de toda dominación»⁴¹.

Lefort trae en apoyo de su interpretación la experiencia totalitaria: «Para nosotros, lectores que hemos conocido la empresa extraordinaria que bajo el nombre de comunismo se dio como fin la plena emancipación del pueblo, la lección de Maquiavelo es plenamente confirmada por la historia. De la destrucción de una clase dominante surgió no una sociedad homogénea, sino una nueva figura de la división social... una nueva escisión entre una minoría que desea mandar, oprimir, poseer, y los otros»⁴². Pero también trae en su apoyo la experiencia de las sociedades democráticas: «Allí donde el deseo de

39. LEFORT, Cl. *Machiavel et la verità effettuale*, op. cit., p. 176.

40. Cito por LEFORT, Cl. *Machiavel et la verità effettuale*, op. cit., p. 156.

41. *Ibidem*, p. 173.

42. *Ibidem*, p. 174.

poder se invierte en la conquista industrial tiende a hacer reinar una opresión sin freno. Bajo la apariencia de la igualdad ante la ley se reproduce una escisión entre los grandes y la multitud. No es por haber satisfecho su ambición por lo que moderan y renuncian a los procedimientos característicos del “capitalismo salvaje”; es más bien porque chocan con la resistencia de aquellos que necesitan para conservarse y extender el campo de sus beneficios; es también porque los principios de la sociedad política procuran a estos la posibilidad de hacer valer lo que descubren como sus derechos»⁴³. Y concluye: «La república, las instituciones libres, solo viven de la separación de dos deseos. La fecundidad de la ley depende de la intensidad de su oposición, y puesto que no hay duda de que el deseo de los grandes, si no encuentra obstáculo, no deja de crecer, la intensidad de la oposición depende del vigor de la resistencia del pueblo»⁴⁴.

La república democrática significa una forma inaudita de dominación que solo puede poner freno al deseo de dominación limitando a su vez el deseo de libertad, impidiéndole desarrollar la quimera de una sociedad libre de dominación, esto es, una sociedad en la que la libertad, arrancada del deseo, convertida en una idea, en un mito incluso, parta a la conquista del mundo. ¿No serían las revoluciones modernas, la francesa en particular, el vehículo de esta seductora mitificación? ¿Y no obligaría esa experiencia a pensar de nuevo lo que es y no es revolucionario? Para Lefort, «solo en Francia se despegó la revolución de sus actores; solo allí fue idealizada, incluso personificada; solo allí nació una mitología y se formó el tipo del héroe revolucionario. [...] Dicho brevemente, con la Revolución Francesa se erigió una escena imaginaria sobre la que hasta una fecha reciente se proyectaron los deseos de todos aquellos que, aquí y allá, ponían sus esperanzas en un cambio radical»⁴⁵. Por el contrario, señala Lefort, «los americanos tuvieron conciencia de llevar a cabo una revolución. Pero no dijeron ni pensaron, que yo sepa, que la Revolución conduce a los hombres y no los hombres a la Revolución; o bien que devora a sus propios hijos; no encontraron más tarde en ella, como Giuseppe Ferrari, en su *Maquiavelo, juez de las revoluciones de nuestro tiempo* (1848), la figura del príncipe moderno, tal y como la había descrito Maquiavelo: montando la intriga para convertirse en su espectador, jugando con sus ministros, elevándolos para después dejarlos caer, siguiendo sus designios; tampoco forjaron la imagen del topo que cava sus galerías bajo el suelo sobre el que se creen sólidamente asentados los poderosos de turno; en fin, y no es lo más importante, no fueron captados por el mito de la violencia fundadora»⁴⁶.

43. *Ibidem*.

44. *Ibidem*.

45. LEFORT, Cl. «Introduction», en WOOD, Gordon S. *La Création de la République américaine, 1776-1787*. París: Belin, 1991, p. 8.

46. *Ibidem*.

República y conflicto

Si el conflicto entre los deseos de oprimir y de no ser oprimido es constitutivo de la democracia, ¿habremos de renunciar a borrar las guerras del paisaje humano? ¿Habremos de renunciar a la paz en la tierra? Frente a aquellos que desde el realismo político piensan que el derecho acaba en las fronteras de la soberanía nacional y que aceptada en todo caso la exclusión de medios de destrucción global solo cabe evitar agresiones buscando equilibrios de fuerzas, Lefort propone, aprovechando algunas de las sugerencias de Kant, fundar el derecho a no ser oprimido en un derecho de la humanidad entendida como «un campo material y espiritual, nunca actualizable, en el que nace y hacia el que se polariza cualquier forma de existencia y de coexistencia políticas»⁴⁷. Más allá de las diferencias particulares los hombres muestran una insoslayable semejanza que los aproxima en *la* humanidad —un vínculo ciertamente indefinible— y que los hace portadores de los mismos derechos. Sin embargo, la resistencia a aceptar que esa semejanza sea indeterminable, infigurable, es tanta como insaciable el deseo de dominación. Quizá por ello, y sin dejar de reconocer los avances en el acercamiento entre los hombres y en su mutuo reconocimiento, Lefort se siente en la necesidad de afirmar, recordando a Freud, que en la lucha entre *Eros* y *Thanatos* sigue siendo todavía más poderoso el instinto de muerte.

El deseo de libertad no puede, pues, desprenderse de su contrario: este es el enigma de la institución, enigma que a los ojos de Maquiavelo hizo grande a la república romana: «Creo que los que condenan los tumultos entre los nobles y la plebe atacan lo que fue la causa principal de la libertad de Roma, se fijan más en los ruidos y gritos que nacían de esos tumultos que en los buenos efectos que produjeron y no consideran que en toda república hay dos humores diferentes: el de los grandes y el del pueblo y todas las leyes que se hacen en pro de la libertad nacen de la desunión entre ambos»⁴⁸. Dando la vuelta a la tesis tradicional según la cual la eficacia de la ley reside en su capacidad para detener los deseos de la multitud, Maquiavelo la vincula a su capacidad de dar salida a esos deseos: «Toda ciudad —escribe Maquiavelo— debe arbitrar vías por donde el pueblo pueda desfogar su ambición, sobre todo las ciudades que quieran valerse del pueblo en los asuntos importantes; [...] Además los deseos de los pueblos libres raras veces son dañosos a la libertad, porque nacen, o de sentirse oprimidos, o de sospechar que puedan llegar a estarlo»⁴⁹. Según Lefort, la idea de ley se disocia entonces de la idea de medida; no resulta ya necesariamente de la intervención de una instancia razonable; se revela más bien ligada a la desmesura del deseo de libertad: un deseo que no puede comprenderse como deseo de posesión de un objeto, pues «en su

47. Sobre algunos intentos modernos de fundamentar la idea de paz universal, *vid.* LEFORT, Cl. «L'idée d'humanité et le projet de paix universelle», en LEFORT, Cl. *Écrire. A l'épreuve du politique*, *op. cit.*

48. MAQUIAVELO, N. *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. Madrid: Alianza ed., 1987, p. 39.

49. *Ibidem*, p. 40.

esencia es negatividad pura, rechazo de la opresión, deseo de ser y no deseo de tener»⁵⁰.

República y ley

En una sociedad libre, el hombre no está sometido al hombre, sino a la ley: poder impersonal, sin rostro, al que no puede darse nombre alguno. Nadie puede ocupar el sitio de la ley, arrogarse estar en posesión de la clave de lo que es legítimo y de lo que no lo es, arrogarse el poder de conocer lo que le conviene y lo que no le conviene a la ciudad. Cuando se hace de la libertad el fin de la república se modifica el estatuto de saber: nadie puede ostentar el conocimiento último de la naturaleza del hombre y de la sociedad, nadie puede conocer lo que es bueno en sí para la república, nadie puede incorporar el poder de definir lo que es legítimo e ilegítimo. La mejor república no es la que acaba con la división y el conflicto, no es la que da una solución al problema político; la mejor república se distingue más bien, según Lefort, «por un abandono tácito de la idea de solución, por la acogida que hace a la división y, por efecto de ésta, al cambio; y, a la vez, por las oportunidades que ofrece a la acción»⁵¹. La división social —división de poder y sociedad y, simultáneamente, división de esferas de acción y de estilos de vida— revela una heterogeneidad que se resiste a ser uniformada, una opacidad que se resiste a ser objetivada, una indeterminación que rechaza soluciones últimas. ¿Significa esto que la libertad política es inseparable del rechazo del espectro de un gran *cuero* que incorpore a los hombres, soldándolos unos a otros y soldando igualmente sus ideas en un *cuero* doctrinal? ¿Inseparable del abandono de la creencia en una *organización* de la vida social en la que cada cosa tenga su sitio? Con otras palabras, ¿no supone la libertad política el reconocimiento tácito de que la alteridad es una dimensión constitutiva del hombre y de que solo en el riesgo del pensamiento y de la acción puede llegar a sí mismo, devenir un individuo singular?

La legitimidad democrática

«Lo que distingue a la democracia —escribe Lefort— es que si ha inaugurado una historia en la que es abolido el sitio desde el que el referente de la ley obtenía su trascendencia, no por ello convierte la ley en inmanente al orden del mundo ni, al mismo tiempo, confunde su reinado con el del poder. Hacer la ley 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

50. LEFORT, Cl. *Machiavel et la vérité effective*, op. cit., p. 144.

51. *Ibidem*, p. 175.

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 noción 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»⁵².

¿Sacralización del individuo?

Los Derechos Humanos, pues, lanzan a los individuos el requerimiento de descifrarse a sí mismos y a la sociedad desde cualquiera de sus rincones. Este requerimiento hecho a cada cual de hablar y de actuar desde el sitio en el que se encuentra sería, según Lefort, la palanca que posibilitaría al individuo democrático buscar su identidad: «Es eso lo que parece el signo de la revolución operada por los Derechos Humanos, uno de los imperativos más preciosos surgidos del advenimiento de la democracia. Pero nada, en ausencia de un garante último —el príncipe, el señor, el sacerdote—, en ausencia de un referente último —Dios, la Razón, el orden de la Naturaleza—, nada nos da seguridad contra el gran riesgo que comporta el hecho de asumir la responsabilidad de pensar, de juzgar —de asumirla frente a los otros—»⁵³. Esta concepción de los Derechos Humanos nos da una pista sobre la representación del hombre que subyace al humanismo democrático de Lefort: un ser «en movimiento, sin guía, cuyo honor es pensar, hablar, sin ceder al nihilismo»⁵⁴. Difícil, pues, asimilar el humanismo democrático de Lefort a una forma de relativismo. La idea de que la democracia «da forma a una comunidad de un género inédito que no podría ser circunscrita definitivamente en sus fronteras, sino que abre al horizonte de una humanidad infigurable»⁵⁵ no contradice ni promueve menos la exigencia de decidir —pero, insistimos, sin guía, sin modelo, sin garante— sobre lo legítimo y lo ilegítimo, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso; y la exigencia de responder de las palabras y de los actos ante los otros hombres.

¿Una política del reconocimiento?

A diferencia de una legitimidad fundada en la certeza de una tradición, de una fe, o de una naturaleza, la distinción democrática de lo legítimo y lo ilegítimo está afectada de incertidumbre. No hay nada —ninguna organización o partido— ni nadie en quien pueda recaer el poder de la certeza: el poder de conocer con inquebrantable seguridad los fines últimos del hombre y de la sociedad.

52. *Ibidem*, p. 52-53.

53. «Pensée politique et histoire. Entretien avec Claude Lefort», *Savoir et mémoire*, nº 7. París: AREHESS, 1996.

54. LEFORT, Cl. *Écrire, op. cit.*, p. 49.

55. *Ibidem*, p. 39.

La definición de lo legítimo en una sociedad democrática no puede sustraerse al debate público. Solo cuando la posibilidad de participar en ese debate es restringida o cerrada completamente, la «democracia» es alcanzada por la incredulidad y el desafecto hacia las leyes; ambas abrirán el camino a la desnuda violencia y a la figuración de otra forma de sociedad. Este debate no concierne solamente a la exigencia de que los Derechos Humanos sean reconocidos allí donde no lo son, sino también a su extensión y a su contenido allí donde ya constituyen el horizonte normativo de la existencia colectiva. Por tanto, la dimensión simbólica del derecho no solo impide que algo o alguien pueda ocupar el lugar de juez supremo, sino que induce la formación de un espacio público de discusión, sin límites definidos —ya que no es propiedad de nadie—, y abierto a todos los que quieren reconocerse en él y darle un sentido. El espacio público democrático no excluye la formación de eventuales mayorías de opinión, pero esas mayorías están sujetas a los efectos de la división social; no pueden ponerse a cubierto de la duda, situarse al margen del cuestionamiento. Solo cuando es anulado el sentido simbólico de ese espacio, cuando se lo pretende determinar señalando su contenido y sus lindes, su exterior y su interior; solo cuando la dimensión simbólica del derecho es rebajada a un plano empírico, las mayorías pueden ser confundidas con la sustancia de la sociedad y sentirse llamadas a llenar el sitio del poder. Pero ese mismo movimiento, que no significaría sino la anulación de la división política y el fracaso de los mecanismos de su representación, nos lanza ya fuera de la democracia. Contra este peligro no tenemos garantía alguna: «No existe, escribe Lefort, institución que por naturaleza sea suficiente para garantizar la existencia de un espacio público en el que se propague el cuestionamiento del derecho»⁵⁶.

Esteban Molina es doctor en filosofía y profesor asociado de la Universidad de Almería. Sus trabajos se centran en la reflexión sobre la democracia y el totalitarismo, y entre ellos destaca *La libertad incierta* (México, 2001), traducida al francés (l'Harmattan, 2006). Es traductor de numerosas obras de filósofos franceses contemporáneos como Claude Lefort, Marcel Gauchet y Pierre Manent.

56. *Ibidem*, p. 57.