

Claude Lefort como crítico del marxismo: hacia una reconceptualización del totalitarismo a la luz del pensamiento político

Claude Lefort as a critic of Marxism: towards a reconceptualization of totalitarianism in light of political thought

Matías Cristobo

- matiascristobo@unc.edu.ar
- <https://orcid.org/0000-0001-8783-1867>

Centro de Conocimiento, Formación e Investigación en Estudios Sociales; Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas; Universidad Nacional de Villa María; Universidad Nacional de Córdoba. República. Argentina

DOI: <https://doi.org/10.63376/spilquen.v28i4.6736>

RESUMEN

El pensamiento político de Claude Lefort representa un hito insoslayable en el estudio de la génesis de los totalitarismos. Pero esta tarea requiere detenerse primero en su novedosa conceptualización de la "revolución democrática" acaecida a partir de la modernidad y, al mismo tiempo, en el reconocimiento de sus diferencias con el marxismo en cuanto a la comprensión del modo en que se configura el orden social. Nuestro trabajo se propone, entonces, determinar los elementos centrales de lo que se ha dado en llamar la diferencia política (i) para luego dar paso al análisis de la mutación del poder en la modernidad según la teorización del propio Lefort (ii). Es este análisis, divergente al del marxismo, el que nos permitirá observar el carácter fundante de la división social sobrevinida con la democracia (iii) tanto como su intento de negación por parte de los totalitarismos (iv). Por último, realizamos una serie de consideraciones finales (v).

Recibido
04|08|2025

Aceptado
03|09|2025

PALABRAS CLAVE

Totalitarismo; Democracia; Posfundacionalismo; Política.

ABSTRACT

Claude Lefort's political thought represents an unavoidable milestone in the study of the genesis of totalitarianism. But this task requires first focusing on his novel conceptualization of the "democratic revolution" that took place since modernity and, at the same time, recognizing his differences with Marxism in terms of understanding how social order is configured. Our work therefore aims to determine the central elements of what has been called political difference (i) and then move on to an analysis of the mutation of power in modernity according to Lefort's own theorization (ii). It is this analysis, which diverges from Marxism, that will allow us to observe the fundamental nature of the social division that has arisen with democracy (iii) as well as its attempted negation by totalitarianisms (iv). Finally, we offer a series of concluding remarks (v).

KEY WORDS

Totalitarianism; Democracy; Posfoundationalism; Political.

INTRODUCCIÓN

Gran parte de la obra del filósofo francés Claude Lefort (1924-2010) constituye un punto de apoyo indispensable para el reconocimiento de una nueva figura política surgida en el siglo XX: los totalitarismos. Pero, por contraposición, su naturaleza sólo puede ser aprehendida como el intento de negación de los efectos que el acontecimiento de la “revolución democrática” moderna produjo en la totalidad de lo social. La caída del Antiguo Régimen y la pérdida del fundamento sagrado de la autoridad pusieron de manifiesto que la sociedad se encuentra sujeta al principio constitutivo de la *división social*¹, pues la dominación que una clase ejerce sobre otra no cuenta con ninguna “garantía” trascendental. Sostener lo anterior no sólo conduce a la centralidad del pensamiento político sin más, sino también a medirse con la interpretación marxiana de aquel acontecimiento. Desde la perspectiva de Lefort, lo que se pone en juego es el cuestionamiento del mecanismo explicativo consistente en la primacía de las relaciones económicas como medio para descifrar la clave de las transformaciones políticas. Los desacuerdos de Lefort con Marx en cuanto al derecho², por ejemplo, son expresión de una diferente conceptualización del *poder*, la *democracia*, la *política* y la *historia*, que alteran sustancialmente el punto de partida de la interpretación.

Si seguimos la caracterización de Oliver Marchart (2009), el pensamiento de Lefort puede ser comprendido dentro de la constelación teórica denominada “heideggerianismo de izquierda”, que se remonta a la Francia de la segunda posguerra. Sintéticamente, esta perspectiva se edificó en torno a dos objetivos centrales: el primero de ellos fue el de trascender el paradigma dominante en la época (el estructuralismo) y, el segundo, el de reorientar la filosofía de Heidegger en una dirección más “progresista”. Marchart define a esta constelación como

¹ Hugues Poltier señala que el argumento de Maquiavelo al que Lefort debe esta idea se encuentra en el Capítulo IX de *El Príncipe*. El fragmento en cuestión es el siguiente: “Al respecto afirmo que se accede [al principado civil] o mediante el favor del pueblo o mediante el favor de los notables, pues en toda ciudad se hallan estos dos humores contrapuestos. Y surge de que el pueblo desea que los notables no le dominen ni opriman, mientras los notables desean dominar y oprimir al pueblo; de esos dos apetitos contrapuestos surge en la ciudad una de estas tres consecuencias: el principado, la libertad o la licencia” (Maquiavelo, 2006: 89, las cursivas son nuestras).

² Véase el trabajo de Lefort llamado “Derechos humanos y política”, incluido en la compilación *La incertidumbre democrática* (2004).

“posfundacional”, y no sólo o no esencialmente como posestructuralista, pues de hacerlo así reduciríamos las implicancias del cambio de perspectiva al paradigma del estructuralismo. El “posfundacionalismo” significa, expresado en pocas palabras, “una constante interrogación por las figuras metafísicas fundacionales, tales como la totalidad, la universalidad, la esencia y el fundamento” (Marchart 2009: 14)³.

El presupuesto compartido por el conjunto de los autores pertenecientes a esta constelación consiste, a la par, en la *diferencia* entre lo que comprenden los conceptos de “la política” y “lo político”, sustentada en una lectura de Heidegger. Dicha diferenciación, que por otra parte debe su origen a Carl Schmitt, apunta decisivamente a la ausencia de *un* fundamento de lo social y a la presencia inerradicable de la contingencia. Desde un punto de vista filosófico, la diferencia entre “la política” y “lo político” representa la diferencia onto-ontológica, es decir, entre el Ente y el Ser. Mientras que “la política” alude, ónticamente, a una cierta forma de acción social, “lo político”, ontológicamente, se identifica con el momento de “institución de lo social”. Pero lo indicado anteriormente no significa la ausencia total de fundamentos, sino sólo un constante movimiento de “fundar” y “desfundar” la sociedad como un intento, a la vez que necesario, siempre fallido: “[...] la sociedad siempre estará en busca de un fundamento último, aunque lo máximo que puede lograr es un *fundar* efímero y contingente por medio de la política (una pluralidad de fundamentos parciales). Esta es la manera en que debe comprenderse el carácter diferencial de la diferencia política” (Marchart 2009: 23; las cursivas son del autor).

En vistas de nuestro interés, como se anticipó, en lo que sigue nos ocuparemos de explicitar la diferencia entre estos dos conceptos desde la perspectiva y los efectos que produce en la posición teórica de Lefort⁴. La crítica del pensador francés a Marx se servirá, entre otros elementos, de dicha distinción. Contra buena parte del pensamiento economicista de izquierda, Lefort intentará recuperar la dimensión política como un espacio no ya de “ilusión” y “alienación” –en última instancia,

³ Para profundizar en lo anterior pueden consultarse los trabajos de Ernesto Laclau *Emancipación y Diferencia* (1996) y *Hegemonía y Estrategia Socialista* (2004), este último escrito en colaboración con Chantal Mouffe. De la autora belga véase la “Introducción” a su libro *El Retorno de lo Político* (1999), pp. 11-25.

⁴ En cuanto a este punto puede consultarse la conferencia dictada en el *Collège de France* por Pierre Rosanvallon (2016).

porque la “realidad” se definiría en otro campo (las relaciones económicas de producción, el régimen de propiedad, etc.)—, sino como una dimensión vital en la que se desarrolla la existencia humana.

LA DIFERENCIA POLÍTICA EN CLAUDE LEFORT

El pensamiento de lo político en Lefort también se nutre de las críticas a las corrientes estructuralista y evolucionista, principalmente en lo relacionado con su interpretación sobre el devenir de la historia. De la primera, Lefort dirá que olvidaba que una sociedad se define “en razón de una experiencia singular del ser y del tiempo” (Lefort 1990a: 200). En cuanto al evolucionismo, sostendrá que cualquiera sea la naturaleza de los cambios que impulsaron las transformaciones sociales (de orden técnico, demográfico, económico, etc.), estos no pueden ser comprendidos sino es a la luz de una cierta cultura y que “sus efectos dependían de la manera en que se los acogía e interpretaba” (Lefort 1990a: 200). Y es en este punto en donde el marxismo compartiría algunos rasgos de la concepción evolucionista, puesto que de la misma forma en que no pueden aceptarse cambios como si ocurriesen “fuera” de la cultura, esto es, del marco que les provee significación, tampoco podría admitirse el modelo que postula una sucesión de formaciones sociales escalonada, en la que cada una lleva implícitas las condiciones de su desarrollo y superación. Por el contrario, toda formación histórica presenta un modo *singular* de institución de lo social, sin un principio unificador que las hilvane.

Desde un punto de vista “epistemológico”, al mismo tiempo, la recuperación del pensamiento de lo político apunta al restablecimiento de la *filosofía política* sustentado en la crítica al objetivismo cientificista de la ciencia política y la sociología. Según Lefort, uno de los fenómenos característicos de la modernidad está representado por la circunscripción de la actividad política en una esfera diferenciada —esto quiere decir: “el lugar donde se ejerce la competencia de los partidos y donde se forma y se renueva la instancia general del poder” (Lefort 1985: 75)— junto a otras esferas como la economía, la cultura, la ciencia, etc., en la totalidad del espacio social.

Pero es esta forma de constitución la que revela en sí misma un significado *político*. Dicho de otro modo, la división social interna no puede hacernos olvidar el hecho de que ella misma es producto de una determinada forma bajo la cual concebimos nuestra existencia. Así, el estudio de *la política*, del subsistema político, será objeto de la "ciencia", mientras que la observación de la forma en la que esa división se produce, de la manera en que una sociedad se relaciona consigo misma a través de sus divisiones, que es propiamente *lo político*, será objeto de la filosofía política. Ahora bien, ¿cómo se relaciona lo anterior con el momento de la "institución política de la sociedad"? ¿Y qué significa que esta "institución política" se convierta en el objeto del pensamiento político? Estas preguntas conducen, una vez más, hacia la crítica del carácter objetivista de la ciencia –del cual el marxismo no estará exento, por otra parte–. En su trabajo "Reflexiones sobre la obra de Clastres", publicado por vez primera en la Revista *Libre* en 1978, Lefort escribirá:

Mirando a Clastres afiné yo tanto más mi atención, cuanto que había crecido en mí la convicción, desde mediados de la década de 1950, de que sólo la inteligencia de lo político podía sacarnos del trillado carril positivista en que nos mantenían tanto la teoría marxista como las ciencias sociales. Por un camino muy distinto del que él iba a tomar, *poco a poco me vi llevado a entender que la sociedad era en su esencia una sociedad política, y que un tipo de sociedad se distinguía de otro por una conformación de las relaciones entre los hombres, clases o grupos, cuyo principio estaba ligado al modo de generación y representación del poder* (Lefort 1990a: 202; las cursivas son nuestras).

En el siguiente apartado nos ocuparemos del problema del poder, por el momento subrayemos que este paso señala el desplazamiento desde la búsqueda de un principio de inteligibilidad de lo social hacia el "pensamiento de lo político" que, como acaba de verse, intenta aprehender la *forma* en la cual una sociedad se ordena y unifica a través de sus divisiones. Por "forma" debemos entender "el dispositivo simbólico de una sociedad dada" (Marchart 2009: 124). Si se ha definido lo político como *el momento de institución de lo social*, lo es como momento que *configura, articula y da sentido al total de las relaciones, elementos y actividades sociales*. Por

otra parte, aquí vuelve a manifestarse la *diferencia política*, puesto que lo político se ligaría con el nivel ontológico de la sociedad, mientras que la manera empírica en la que se producen las articulaciones de dichas relaciones, elementos y actividades, permanece al nivel de lo óntico.

La relevancia del desplazamiento del interés se pone de manifiesto en la tesis de que no es posible explicar las relaciones económicas, jurídicas, culturales y morales a partir de sí mismas, sino sólo a condición de aprehender la *matriz política* que les da sentido. Y, en este aspecto, el estatus simbólico que adquiere lo político lo designa en principio "fuera" de la sociedad: no podemos hacerlo descender al plano empírico de los hechos; permanece latente, lo cual nos devuelve a la afirmación de su carácter ontológico. Por este camino se llega al núcleo del pensamiento de lo político, que no es otra cosa que la rehabilitación de la pregunta que antiguamente guiaba a la *filosofía* política y es expulsada del dominio de la *ciencia* política. Puede determinarse, entonces, una cooriginalidad entre cualquier principio de estructuración social (ya sea que lo establezcamos a partir de clases, relaciones sociales, o determinaciones económicas o técnicas), y su "*puesta en forma*" (Lefort 1985: 76). A su vez, es esta conformación de la "sociedad" la que provee un marco de significación –"*puesta en sentido*" (Lefort 1985: 76)– estableciendo límites que permiten la orientación *en* y la comprensión *de* dicho espacio. Por último, se produce una "*puesta en escena*" (Lefort 1985: 76) que alude a la representación que la sociedad crea sobre sí misma, la cual funciona como un punto de referencia externo por la razón de que sólo podemos figurarnos una idea de la totalidad refiriéndola a un elemento exterior a ella⁵. Este último punto es esencial, pues si acordamos que lo político tiene que ver con los principios generadores de una sociedad, que se manifiesta ordenándola y unificándola a través de sus divisiones, el lugar en el que se torna visible esta forma de constitución es el *lugar del poder*.

⁵ Acerca del carácter representacional de la democracia y, por tanto, de su dimensión "estética" pueden verse los trabajos de Christoph Menke (2011) y Juliane Rebentisch (2024; 2013).

EL LUGAR “VACÍO” DEL PODER

Lefort afirma que el fenómeno del poder se encuentra en el centro del análisis político porque el juramento y fidelidad que produce implica un conjunto de representaciones, implícitas y explícitas, relacionadas con un principio de legitimidad del orden social. Por tanto, la cuestión excede la pregunta por cómo se ejerce, sino “por descifrar las condiciones que lo hicieron posible [...] y el tornar visible un modo de organización social” (Lefort 1990b: 44). Si el lugar del poder tiene que ver directamente con los principios que generan el orden social, entonces tampoco puede ser reducido al nivel de los hechos, de lo empíricamente determinable; se encuentra –al igual que aquellos– en el registro de lo simbólico. Consecuentemente, el poder no sólo designa las “relaciones de fuerza” que se establecen entre grupos y el proceso de la toma de decisiones, sino un modo específico de articulación del discurso social constitutivo de la identidad social. De igual manera, es su estatus simbólico el que impulsa a relativizar la crítica de la dominación, no porque esta no tenga nada para aportarnos, sino porque puede correr el riesgo de encubrir la dimensión de lo político, es decir, la propia conformación de un espacio social común en el que se desarrolla la existencia. Sin embargo, el fenómeno del poder adquiere todo su sentido sólo cuando analizamos la mutación histórica que acontece con el paso del Antiguo Régimen a la democracia moderna. En el primero, el poder estaba “encarnado”, *in-corporado*, en la persona del príncipe, de modo que el reino adquiría la forma de un “cuerpo” soldado a su cabeza y se manifestaba como una “totalidad orgánica”, como “una unidad sustancial” (Lefort 1990c: 189). Pero con el acontecimiento de la caída de la cabeza del cuerpo político ocurrida con la Revolución Francesa, se disuelve la corporeidad de lo social y se desencadena la “revolución democrática”⁶. Revolución que, según Lefort, produce una “desincorporación de los individuos” y una pérdida del fundamento trascendental del total de las relaciones sociales.

La profundidad de la transformación puede observarse en lo que Lefort llama la desintrincación o “desenmarañamiento” de las esferas del poder, la ley y el saber;

⁶ Una interpretación que corre en la misma línea (aunque sin estar exenta de diferencias sustantivas) puede encontrarse en la perspectiva de Rancière (2007a; 2007b).

relación en la cual podemos aprehender la naturaleza de una sociedad política. En efecto, a partir de este momento las esferas de la ley y del saber dejan de estar referidas a la del poder, debido a que el derecho y el conocimiento ya no se encuentran cimentados en la autoridad del rey, por lo que permanecen continuamente en la búsqueda de su fundamento. Al quedar "vacío" el lugar del poder, la sociedad no halla una determinación positiva, carece de una "figura" que la represente. La "disolución de los referentes de la certeza", por demás citada expresión de Lefort, alude a este acontecimiento: "en lo sucesivo, la unidad no puede borrar la división social. La democracia inaugura la experiencia de una sociedad inapresable, indomeñable, en la que el pueblo será llamado soberano, ciertamente, pero cuya identidad no cesará de plantear interrogantes o bien permanecerá latente" (Lefort 1990d: 76)⁷. No obstante, la pérdida del fundamento trascendental e incondicionado que funcionaba como garante de la ley y del saber no implica la desaparición de todo fundamento, sino sólo su continua búsqueda, su permanente necesidad de actualización. La desaparición del cuerpo del rey y el advenimiento de un lugar vacío provocan la emergencia del carácter "social" de la sociedad, de forma que la identidad común forjada por la sujeción al "orden natural" ahora se ve reemplazada por la identidad constituida a través del debate ideológico⁸. Es el mismo proceso el que produce la separación entre *poder* y *discurso*, ya que al perder la referencia incondicional del primero, los discursos particulares deben de aquí en más obtener sus propias condiciones de legitimidad. Este fenómeno de "disolución de las certezas" no hace más que descubrir que el lugar del poder es tanto el sitio en el cual se expresarán la unidad social –la experiencia y figuración de un espacio común– y, al mismo tiempo, la división social *originaria* e *insuperable*. El carácter originario de la división social es una idea que Lefort debe a Maquiavelo y que prontamente lo distanciará de Marx.

⁷ Sobre este punto véase Žižek (2003), pp. 195-196.

⁸ En su trabajo *Lefort y lo político* (2008), Bernard Flynn analiza las semejanzas y diferencias entre el pensamiento de Lefort y el de Habermas con respecto al desarrollo de la modernidad. El proceso de construcción de una identidad social, vertebrada por el debate ideológico, se encuentra próxima a la idea habermasiana acerca de la constitución de la esfera pública. Ver Habermas (1981).

LA DIVISIÓN SOCIAL NO ESTÁ EN LA SOCIEDAD

La conformación del régimen de la URSS, principalmente bajo el período estalinista, será un fenómeno crucial que apartará a Lefort del marxismo tanto "teórica" como "prácticamente". Prácticamente, dada su filiación temprana con el trotskismo y el conocimiento de los crímenes cometidos por el estalinismo. Teóricamente, porque – y esta será una crítica recurrente en su pensamiento– la izquierda se mostraba incapaz de conceptualizar el surgimiento del Estado Soviético como una nueva *formación política* que, junto al nazismo y al fascismo, constituían un nuevo tipo histórico: el *totalitarismo*. Si en la Unión Soviética el régimen de la propiedad privada había desaparecido, al menos en las formas en las que se dejaba ver en el mundo capitalista, la dominación no podía ser reducida a las oposiciones económicas, con lo cual el modelo clásico de la "base" y la "superestructura" ya no permitía descifrar la clave de lo social. De modo que el problema al que se enfrenta Lefort es el siguiente: "¿Cómo concebir un pensamiento que permita captar la realidad social que se halla simultáneamente unificada por un objetivo y desgarrada por el enfrentamiento entre grupos o clases?" (Poltier 2005: 27).

La respuesta debe buscarse, como se anticipó más arriba, en la *forma* del poder. En el poder entendido como esa especie de *reflexión* –en el sentido estricto de reflejo– que la sociedad produce sobre sí misma; reflexión que significa la proyección de sus principios de ordenamiento en un lugar que, en parte, le resulta externo a sí misma. Y el filósofo que le permitirá a Lefort reformular la concepción del marxismo, en cuanto al pensamiento de la articulación entre *poder* y *división social*, será Maquiavelo:

En cuanto a la lectura de Maquiavelo, me persuadió de que el antagonismo de clases o, más ampliamente, la diferenciación de las fuerzas sociales, sólo adquirirían un sentido preciso en razón de la posición que ocupaba el poder y, lo que es todo uno, de la representación que de ella forjaban a la vez el príncipe o sus agentes y la colectividad a él sometida. (Lefort 1990a: 202; las cursivas son del autor).

Más aún, la división social no presentará para Lefort un carácter *accidental* y *contingente*, ni tampoco podrá atribuírsele un "origen" y un "final" en la historia: por el contrario, se halla en el fundamento de la relación política y, dado que toda sociedad es una *sociedad política*, resulta "insuperable". Al hablar de "división originaria constitutiva" la crítica al marxismo se mueve en dos niveles, estrechamente interconectados, pero que pueden tratarse por separado. En primer término, la crítica apunta al cambio de estatus en la misma noción de poder; en segundo término, a la constitución del espacio social como *espacio simbólico*. En cuanto al problema del poder, Poltier (2005) sostiene que en Marx (2006) encontramos una preexistencia de la oposición de clases a la relación política, debido a que esta última sólo surge una vez sancionada la autoridad de la ley. Pero en Maquiavelo, en cambio, hallamos que la división social y la instauración del poder político son contemporáneas, cooriginarias podría agregarse. Entonces, el poder, desde esta perspectiva, no es algo "apropiable", sino que surge como un lugar a distancia de las partes antagonistas – las clases sociales–.

Expresado de otra manera, el poder presupone *unión* y *división*, pues "sólo se puede hablar de división social cuando hay copertenencia de unos y otros en un mismo espacio social" (Poltier 2005: 34). De modo que su misma función se ve redefinida: ya no es un mecanismo que una clase utiliza para aplastar a la otra, sino la instancia que regula este conflicto desde "fuera", que interviene en él a título de tercero. De acuerdo con esta distinción, obtendremos dos enfoques disímiles para comprender el desarrollo histórico según se asuma –o no– el carácter fundante de la división social. En el primer caso, la clase dominante –para decirlo en términos marxianos– debe legitimar su posición de dominio a través de la elaboración de un discurso general orientado a disfrazar su interés particular (ideología) y controlar las reivindicaciones que demanda el pueblo. Pero, fundamentalmente, el poder invierte todos sus esfuerzos en "reprimir" la división social, "en impedir que la dinámica espontánea de lo social despliegue sus efectos" (Poltier 2005: 35).

Sí, por el contrario, se acepta el carácter constitutivo de la división, veremos que el poder no puede ser apropiado por nadie, que se limita a regular el

enfrentamiento continuo entre las clases –según el lenguaje de Marx– o entre los notables y el pueblo –según el lenguaje de Maquiavelo–. Como podrá advertirse, para Lefort la segunda posibilidad demuestra su superioridad sobre la primera porque se ajusta “al ser de lo social” (Poltier 2005: 36), porque permite su despliegue de acuerdo con su propia forma constitutiva. El “error” de Marx se pondría de manifiesto en las dos alternativas que contempla como posibles: si el capitalismo se perpetúa, la burguesía se apropia del poder, con lo cual nos precipitamos en una concepción instrumental del mismo. Si el socialismo triunfa, la división social queda anulada y por lo tanto cesa de ser constitutiva de lo social: encuentra un “final” en la historia.

El otro aspecto de la crítica al marxismo, en lo concerniente a la negación del carácter constitutivo de la división social, estará dado por la reducción que Marx realizaría de lo *simbólico* a lo *imaginario*. Como hemos tenido oportunidad de ver, la revolución democrática produce una desintrincación del poder, el derecho y el conocimiento, que arroja por resultado una especie de “liberación” o “desatamiento” de las actividades sociales antiguamente referidas al orden natural de las cosas. Es decir que al perder el fundamento incondicionado garantizado por el “cuerpo” del rey, los distintos hechos (económicos, técnicos, pedagógicos, etc.) se definen por normas particulares ligadas al conocimiento. Según Lefort, Marx percibe temprana y correctamente esta “dialéctica de exteriorización” acaecida en todo el tejido social, pero la conduce abusivamente hacia una “dialéctica de alienación” (Lefort 1985). Lefort aceptará que el paso del Antiguo Régimen a la democracia moderna no acabó –ni mucho menos– con la situación de dominación previa, pero objetará que la emergencia de la experiencia de la división no puede comprenderse solamente a partir de la relación desigual entre clases. Nuevamente, los cambios ocurridos en la producción o en el régimen de propiedad *no pueden* explicar la institución de “lo social”, que no es otra cosa que su misma “aparición”.

Todo lo anterior nos conduce a la redefinición misma del lugar de lo “real”. Lefort reformula el planteo marxiano afirmando la cooriginalidad del orden simbólico con las diversas divisiones sociales. Sintéticamente, la tesis de Lefort postula que *un hecho “material” no puede preexistir al marco simbólico que confiere sentido a ese*

mismo hecho. Es esta conformación simbólica de un espacio social la que provee la "trama de lo real" o, lo que igual vale, el espacio en el cual las divisiones *empíricas* de los seres humanos (ya las determinemos a través de clases, grupos, sexos, etc.) son provistas de significación. En suma, la crítica de Lefort se dirigirá al presunto carácter objetivista y positivista del pensamiento de Marx, puesto que él reduciría el devenir histórico al desarrollo de las fuerzas productivas, concibiendo la historia como un proceso sin sujeto. Lo que Marx vendría a negar es el lazo que une o articula la "división" con el "pensamiento de la división"; vale decir, no tendríamos *primero* división y *luego* una conceptualización de ella, dado que la división está coimplicada en la misma definición de los términos.

Sin embargo, no habría que entender que la propuesta de Lefort consiste en una simple "inversión" de Marx: no se trata de que lo "simbólico" preceda a lo "material" –pues eso sería recaer en el idealismo que Marx denunciaba–. Más bien, se trata de que no hay un espacio objetivo preexistente, debido a que las divisiones no pueden definirse en términos positivos. Lo que existe es una "distancia" entre el discurso y lo real que también afecta a la propia comprensión del desarrollo histórico, porque nuestras teorizaciones están implicadas en el discurso que instituye la división, de lo contrario se correría el riesgo de confundir la propia representación con lo real en sí. Ahora bien, si se estableció que para Lefort lo "real" no puede determinarse mediante un principio fijado por el estado de las fuerzas productivas, las relaciones de producción o el régimen de propiedad, sino por un modo de discurso instituyente de lo social, entonces la propia *definición y función* de la ideología deben ser reexaminadas en vistas de aquel "lugar de lo real". Lefort comparte –en cierta medida– una "triple denegación" que la ideología efectúa según Marx. En primer lugar, la de la división de clase articulada con la división del trabajo social; en segundo lugar, la de la división temporal referida a "la destrucción-producción de las formas de relación social" (Lefort 1990e: 142); por último, "la del saber y la práctica que este último refleja y a partir del cual se instituye como tal" (Lefort 1990e: 142).

En suma, Lefort concede que la ideología oculta la división social, anula el carácter histórico de la sociedad e impone un discurso que pretende mostrarse como

racional y explicar la realidad social. Más brevemente, acepta que la ideología intenta sustantivar la sociedad o, lo que resulta igual, naturalizar el orden social. Pero la redefinición del lugar de lo real nos llevará a desplazarnos desde el ocultamiento del "estado de la división del trabajo fijado por el de las fuerzas productivas" (Lefort 1990e: 152), hacia el desconocimiento del discurso que instituye lo social. Si anteriormente se dijo que no es posible determinar un espacio objetivo preexistente al cual sobrevendrían las divisiones; que estas últimas no pueden definirse en términos positivos y que no existe una "realidad" independiente más allá del discurso que la nombra, se está negando, por lo mismo, la conceptualización de la ideología como un mero "reflejo" distorsionado. Más bien, será "un discurso segundo que sigue las líneas del discurso instituyente, el cual no se conoce, y, bajo su efecto, intenta simular un saber general sobre lo real como tal" (Lefort 1990e: 152).

Entonces, ¿qué oculta el discurso ideológico si ya no es la "realidad" de la relación capital-trabajo? Si se admite que el fundamento *–ausente–* de la sociedad política en la democracia moderna está representado por la división social, la ideología será el intento de anular los efectos de dicha división, "de devolver la indeterminación de lo social a su determinación" (Lefort 1990e: 141). En otros términos, la ideología procura encubrir la *institución política de la sociedad*. Pretende establecer un fundamento *–natural–*, luego de la pérdida de todo fundamento. Ya se puso de manifiesto que el acontecimiento que inaugura la revolución democrática señala la conformación de distintas esferas reguladas por normas y tipos de conocimiento particulares. Pues bien, este principio de división social reconocido permite también aprehender el "trabajo de la ideología". El discurso ideológico constituirá el intento de producir una "necesidad de esencia", de naturalizar la compartimentación del espacio social en diversas instituciones, reprimiendo el hecho de que ella misma no es más que una articulación histórica. Pero, otra vez, esta *división social* no se deberá a la *división del trabajo social*, como creería Marx, sino a la separación del poder político y la ley, dirá Lefort.

La consecuencia que se desprende de lo anterior es que tampoco podríamos conocer la "causa" de las transformaciones en el campo ideológico según los

cambios producidos solamente en el marco de la producción; antes bien, es el “fracaso” en el intento de ocultar la institución social el factor que impulsa su reordenamiento. El discurso ideológico en las sociedades capitalistas es un intento de detener los efectos que provoca la revolución democrática. Es ahora el turno de analizar una particular forma de rechazo al carácter constitutivo de la división social surgida en el siglo XX: los totalitarismos.

EL TOTALITARISMO COMO LA “REALIZACIÓN” FANTÁSTICA DE LA DEMOCRACIA

La crítica al economicismo presente en el marxismo la veremos replicada en la interpretación del fenómeno totalitario. De hecho, ya hemos percibido que para Lefort el modelo de la base y la superestructura no nos proporciona la vía de acceso al conocimiento de la realidad social, y que este conocimiento sólo es accesible a través del estudio de la *forma* del poder. Esto se pone en evidencia desde el momento en que la infraestructura económica de los regímenes soviético (con la abolición de la propiedad privada), nacionalsocialista y fascista es diferente y, aún así, a los tres los emparenta la gestación de un partido empeñado en destruir las articulaciones de la sociedad civil y la represión de cualquier signo de división social. En consecuencia, el enfoque lefortiano desplazará del centro del debate el *enfrentamiento económico* para dirigirlo hacia una *oposición política*. En otras palabras, no debe pensarse en términos de la oposición entre capitalismo y socialismo, sino entre democracia y totalitarismo.

Pero si también señalamos que el lugar del poder, y por lo tanto de *lo político*, es simbólico, tampoco puede reducirse el fenómeno totalitario al nivel de los hechos empíricos; se trata, en todo caso, de comprenderlo como una *nueva formación política* en el desarrollo de la historia, que exige “reexaminar la génesis de las sociedades políticas” (Lefort 1990d: 67). Por tanto, el totalitarismo debe ser objeto de estudio del pensamiento de *lo político*, y es precisamente esta dimensión la que se encontraría negada en el economicismo del enfoque marxista. Esto revela, según

Lefort, la impotencia de la izquierda para caracterizar al estalinismo como un totalitarismo, reservando el término solamente para referirse al fascismo y al nacionalsocialismo. Más importante aún, la izquierda que luchaba contra el fascismo no veía que lo que comenzaba a tener lugar era un nuevo tipo histórico, y esto se deberá a que una vez desaparecido el antagonismo de clases –al menos en la forma en que se manifestaba en los países capitalistas–, su pensamiento no podía explicar la nueva naturaleza del Estado por carecer de una concepción de la sociedad como sociedad política. Nuevamente, nos encontramos con las críticas de Lefort a la comprensión del devenir histórico en el marxismo. En primer lugar, debe señalarse la supuesta incapacidad de este último para advertir la *naturaleza simbólica del poder* en la sociedad democrática. Ya hemos sugerido que a partir de la revolución democrática el lugar del poder pasa a estar vacío y sujeto al derecho. A su vez, es este mismo “vaciamiento” el que produce la disolución del fundamento trascendente que ligaba todo el campo social al poder político e instituye esferas determinadas (la política propiamente, la económica, la cultural, la científica, etc.), reguladas por normas autónomas.

En segundo lugar, el pensamiento de la izquierda desconocería el *desarrollo y la naturaleza del Estado moderno*. El surgimiento del Estado ya no será entendido como un fenómeno superestructural que corresponde a los cambios producidos en la base económica, por el contrario, consiste en el factor posibilitante de la creación de nuevas relaciones mercantiles. Según vemos, Lefort vuelve a “invertir” el planteo de Marx. Es el pensamiento de lo político el que permite comprender la conformación de la monarquía desde una matriz teológico-política. Lefort sostiene que sólo podemos capturar la singularidad de la democracia sobre el trasfondo del Antiguo Régimen, porque el trabajo de la monarquía consistió en “nivelar” y “unificar” el campo social que progresivamente fue dando forma a los Estados-nación, precondition de la incipiente separación entre el Estado y la sociedad civil que se cumplirá totalmente con la revolución democrática. En otros términos, si acordamos que es la democracia la que saca a la luz el fenómeno de la división social e instituye la separación de las actividades en esferas distintas, la economía se escindirá del

poder político gracias a esta división. Con lo cual tenemos que, a la inversa de lo sostenido por Marx, la conformación del Estado moderno puesta en marcha por el avance democrático *precede* al desarrollo del capitalismo. El problema está, una vez más, en el descuido del fenómeno del poder y por lo tanto en el olvido del carácter político del Estado, en tanto sería reducido a mero órgano de la sociedad.

En efecto, de acuerdo con la interpretación instrumental del Estado, obtendremos una clara oposición entre los modelos del Estado capitalista y del Estado socialista. En el primer caso, estará ligado a la clase dominante y tendrá como misión asegurar las condiciones de funcionamiento del sistema económico, acreditar la imagen de una identidad colectiva común y disfrazar el interés particular de las clases dominantes como interés general a través del trabajo de la ideología. En el segundo, el Estado puede elevarse sobre los intereses particulares y alcanzar el interés general apareciendo como el gran órgano que se confunde con el orden social. Pero, como ya se anticipó, para Lefort esta explicación no será suficiente: "Estas dos versiones, la del Estado burgués y la del Estado socialista, no permiten discernir la naturaleza del poder político, la dinámica propia de la burocracia de Estado" (Lefort 1990b: 42).

El cambio de perspectiva que presenta Lefort, en cuanto a que una determinada formación social puede sólo aprehenderse mediante el pensamiento de *lo político*, es el que nos conduce al estudio del fenómeno del totalitarismo de acuerdo con la *forma* que el poder asume en este. Por la misma razón, Lefort advierte que el "estalinismo" no debe ser reducido al período de tiempo referido al gobierno de Stalin, sino que representa una "forma política" que pone en evidencia "un ejercicio singular del poder, y en la medida en que este afecta a la sociedad entera y a cada aspecto de la vida social, un modo de organización y disciplina, un conjunto de conductas, actitudes, valores que dieron su fisonomía al régimen denominado soviético" (Lefort 1990f: 54). El totalitarismo será, en resumidas cuentas, el intento de ocupar "plenamente" el lugar del poder que el advenimiento de la democracia dejó "vacío". Este es el motivo por el cual Lefort sostiene en diversos ensayos que el fenómeno

totalitario sólo puede ser captado en su relación con la democracia, a la cual supone como su origen y, al mismo tiempo, niega.

Subrayamos reiteradamente que la pérdida del fundamento legitimador representado por el cuerpo del rey produjo una desintrincación de las esferas del poder, la ley y el saber y, seguidamente, una sujeción del poder al derecho, así como la búsqueda continua del derecho y del conocimiento de su propio fundamento. Esto quiere decir que el signo característico de la revolución democrática viene representado por una indeterminación radical, por la incertidumbre. Frente a ello, el totalitarismo consiste en *la* respuesta al fantasma de esta indeterminación, es la tentativa de restablecer la certidumbre de lo social. El totalitarismo intentará conjurar la amenaza de la división interna expulsándola al exterior. La negación de la ausencia de fundamentos coincidiría, además, con el rechazo de la historicidad de lo social, ya que sólo la contingencia de lo *por-venir*⁹ abre el espacio a la creatividad histórica.

En la misma dirección, si marcamos también que la desintrincación de esferas inauguró la experiencia de la división social, el totalitarismo será el régimen que intente ocultarla al volver a ligar las esferas de la ley y el conocimiento con la del poder. Ahora bien, ¿cómo tiene lugar esta operación? Por medio de la extensión del Estado hacia todos los sectores y actividades sociales. Así como para Lefort la ideología es un repliegue del discurso social sobre sí mismo, puede sostenerse que el totalitarismo manifiesta un repliegue del proceso de división social sobre sí mismo. Es en este sentido que “niega” la democracia.

El totalitarismo se caracteriza por la institución sin divisiones, fenómeno que puede apreciarse con la modificación de la forma del poder: este se afirma como poder social, “coincide” con la sociedad, y al materializarse en un órgano –cuando no en un individuo¹⁰ se confunde con quienes lo ejercen y detentan la autoridad; en suma, deja de designar un lugar vacío y lo ocupa “plenamente”. La extensión del Estado (como extensión de *la política*) hacia todas las actividades sociales es

⁹ Sobre la idea de una democracia “por-venir” véase Derrida (2011 y 2005).

¹⁰ Para profundizar en el estudio de la diferencia entre la tiranía y el totalitarismo, así como en la relación de identificación absoluta entre quienes mandan y quienes obedecen en los regímenes totalitarios, véase Balibar (2007), pp. 110-111.

expresión de la anulación, como resulta evidente, de la diferencia entre el Estado y la sociedad civil¹¹. Pero también, por la misma razón, es expresión de la anulación de la división social interna, puesto que es índice de la referencia constante del orden de la ley y del conocimiento al orden del poder. Ocultamiento de la división social constitutiva que es, a la vez, ocultamiento del proceso de institución de lo social. Entonces, ¿cuáles son los efectos del borramiento de los límites entre los espacios económico, político, jurídico, científico, etc.? Es decir, ¿qué efectos produce el "religamiento" de las esferas de la ley y el conocimiento con la del poder? En principio, tal como se expresó, la institución sin divisiones. Luego, una especie de proceder tautológico en el que cualquier actividad y enunciado particulares encuentran su verdad en la totalidad que les sirve como marco de referencia: la propia constitución del régimen total. La ley y el conocimiento dejan de tener un fundamento ausente y son continuamente reenviados *al* y garantizados *por* el poder. Por ello destaca Lefort que el discurso totalitario no tiene "juego", porque no admite la distancia entre el sujeto y el discurso sin que este no esté referido siempre al poder.

La constitución del "Pueblo-Uno", según designa Lefort al modo de respuesta que los totalitarismos exhiben frente al peligro de la división planteado por la democracia, necesita de un elemento central: el partido. Cuando hace un momento marcábamos que el Estado, y mediante este el poder, se extendía a todo el cuerpo social, pudo verse que se producía en la forma de una serie de reflejos, como una suerte de "juego de espejos", que vinculaba las partes entre sí y a estas con el todo. Pues bien, la "correa de transmisión" necesaria para llevar a cabo este conjunto de articulaciones, para difundir la ideología y los mandatos del poder, será el partido. Según Lefort, "el partido de masa es el órgano por excelencia del totalitarismo, gracias al cual se manifiesta la consubstancialidad del Estado y de la sociedad civil" (Lefort 1990e: 163). Pero, nuevamente, su nacimiento no puede ser considerado meramente un hecho "empírico"; antes bien, supone una mutación de orden simbólico que "pone de manifiesto un nuevo sistema de representaciones que determina el curso mismo de los acontecimientos" (Lefort 1990b: 46).

¹¹ Puede consultarse, a la par, el estudio crítico de Lefort acerca del modo de dominación burocrático (1984).

CONSIDERACIONES FINALES

Si se ha insistido en hacer notar que tanto el surgimiento de la democracia como el de los totalitarismos y los partidos de masa describen nuevas formaciones sociales, no reductibles al plano de los datos concretos, es para poner en evidencia la centralidad en el pensamiento de Lefort de las mutaciones registradas a nivel simbólico que inauguran nuevos períodos históricos. Mutaciones que, a su vez, determinan el curso mismo de los acontecimientos. Tal es la importancia de esta perspectiva en la medida en que las transformaciones acaecidas en las formas en las que el poder es construido, representado y ejercido, ponen en marcha el conjunto de las relaciones sociales. Y precisamente este será el eje que atraviesa la lectura de Lefort sobre otra de las grandes interpretaciones del totalitarismo, la de Hannah Arendt (1998). El mérito que el francés atribuyó a la autora alemana consiste en haber percibido el antisemitismo a la luz del fenómeno totalitario, lo cual significa comprender el problema no ya desde la historia "inmanente" de los judíos, sino desde la gran mutación política de la época. En pocas palabras, lo que Lefort reconoció es que el mérito de Arendt consistió en haber comprendido las persecuciones del siglo XX desde el pensamiento de lo político. Por otra parte, resulta decisivo reconocer la centralidad que el pensamiento de Tocqueville ocupa en el de Lefort –en quien descubre una fuente para no disociar lo social de lo político–, al sostener que "sólo como hecho simbólico, y no como hecho real, adquiere la igualdad un alcance histórico y una función generadora de transformaciones sin precedentes" (Lefort 1990g: 96). La desaparición del fundamento legítimo e incondicionado que establecía la diferenciación entre grupos opera en el registro de lo simbólico, por lo cual no puede ser reducido a un "hecho mundano".

La relación entre la democracia y el totalitarismo aún arroja una consecuencia más. Según Lefort, la democracia lleva en sí dos principios contradictorios. Por un lado, *el poder emana del pueblo y, por otro, ese poder no es de nadie*. El sistema democrático "vive" de esta contradicción, y si nos desplazamos hacia uno de estos extremos tendremos por resultado que si el lugar del poder se encuentra no ya *simbólicamente*, sino *realmente vacío*, se produce una crisis de legitimidad y los

individuos que lo ejercen pasan a ser vistos como representantes de una facción al servicio de intereses privados. Este riesgo, en suma, anuncia el fin de la sociedad civil. Si, por el contrario, el lugar del poder no se encuentra *simbólicamente* sino *realmente* ocupado o, lo que es lo mismo, si un partido pretende identificarse con la imagen del pueblo, lo que se niega es el principio de distinción entre Estado y sociedad. Y, junto a esta negación, también la de la diferencia “entre las normas que rigen los diversos tipos de relaciones entre los hombres, pero también de los modos de vida, creencias, opiniones; y lo que se niega es, más profundamente, el principio mismo de una distinción entre lo que corresponde al orden del poder, al orden de la ley y al orden del conocimiento” (Lefort 1990b: 42). La subsunción de lo económico, lo jurídico y lo cultural a la política es la nota distintiva del fenómeno totalitario. Que la voluntad del poder no se confunda con lo “real” es, en cambio, la marca de la democracia.

REFERENCIAS

1. Arendt, Hannah. *Los orígenes del Totalitarismo*. Madrid: Taurus. 1998.
2. Balibar, Étienne. "La impolítica de los derechos humanos. Arendt, «el derecho a tener derechos» y la desobediencia cívica". *Revista Erytheis*. N° 2. Noviembre. Barcelona. 2007.
3. Derrida, Jacques. *Khôra*. Buenos Aires: Amorrortu. 2011.
4. Derrida, Jacques. *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta. 2005.
5. Flynn, Bernard. *Lefort y lo político*. Buenos Aires: Prometeo. 2008.
6. Habermas, Jürgen. *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: Gustavo Gili. 1981.
7. Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2004.
8. Laclau, Ernesto. *Emancipación y Diferencia*. Buenos Aires: Ariel. 1996.
9. Lefort, Claude. "Derechos humanos y política". *La incertidumbre democrática*. Barcelona: Anthropos. 2004.
10. Lefort, Claude. "Reflexiones sobre la obra de Clastres". *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión. 1990a.
11. Lefort, Claude. "La lógica totalitaria". *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión. 1990b.
12. Lefort, Claude. "Democracia y advenimiento de un «lugar vacío»". *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión. 1990c.
13. Lefort, Claude. "La imagen del cuerpo y el totalitarismo". *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión. 1990d.
14. Lefort, Claude. "Esbozo de una génesis de la ideología en las sociedades modernas". *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión. 1990e.
15. Lefort, Claude. "Stalin y el stalinismo". *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión. 1990f.
16. Lefort, Claude. "Hannah Arendt y el totalitarismo". *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión. 1990g.
17. Lefort, Claude. "El problema de la democracia". *Revista Opciones. Centro de Estudios de Realidad Contemporánea*. N° 6. Mayo-Agosto, pp. 73-86. 1985.
18. Lefort, Claude. "¿Qué es la burocracia?". *Teoría de la burocracia estatal: enfoques críticos*. Ozlak, Oscar, (Comp.) pp. 17-53. Buenos Aires: Paidós. 1984.
19. Maquiavelo, Nicolás. *El Príncipe*. Buenos Aires: Prometeo Libros. 2006.
20. Marchart, Oliver. El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2009.
21. Menke, Christoph. "La depotenciación del soberano en el canto. La coronación de Poppea de Claudio Monteverdi y la democracia". *Estética y negatividad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2011.
22. Marx, Karl y Engels, Friedrich. *El manifiesto comunista*. Buenos Aires: Acercándonos. 2006.

23. **Mouffe, Chantal**. El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical. Barcelona: Paidós 1999.
24. **Poltier, Hugues**. *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Buenos Aires: Nueva Visión. 2005.
25. **Rancière, Jacques**. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión. 2007a.
26. **Rancière, Jacques**. *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La Cebra. 2007b.
27. **Rebentisch, Juliane**. *El arte de la libertad. Sobre la dialéctica de la existencia democrática*. Buenos Aires: UBU. 2024.
28. **Rebentisch, Juliane**. "Estetización: ¿qué relación existe entre la estetización y la democracia, por qué se la debería defender, por qué motivo es necesaria la filosofía para hacerlo y qué se sigue de este hecho para la crítica de la sociedad?". *Modernidad estética y filosofía del arte. Tomo I. La estética alemana después de Adorno*. Esteban Juárez y Verónica Galfione (Comps.), pp. 111-137. Córdoba: Gráfica 29 de mayo. 2013.
29. **Rosanvallon, Pierre**. *Por una historia conceptual de lo político. Lección inaugural en el Collège de France*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 2016.
30. **Žižek, Slavoj**. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2003.