

Después de Marx, ¿qué?

Hacia una nueva teoría de lo político

Esteban Molina

EL ABANDONO DEL TROTSKISMO resulta para Lefort coincidente con la revelación de que la sociedad emerge de la división *política* de gobernantes y gobernados y no de la división *económica* de trabajadores y propietarios de los medios de producción. Toda sociedad es, pues, en su esencia política. En el programa materialista de Marx la cuestión de lo político es puesta bajo el prisma de la división de la producción y la representación de lo social: la separación del Estado formaba parte de los instrumentos ideológicos de dominación. Marx creyó que podía señalar el origen social del pensar y, al mismo tiempo, denunciar todo trabajo de pensamiento como ideología; creyó que podía señalar el principio de la sociedad sin concurso del pensar; en fin, creyó que la división de producción y representación era una división real. Sólo cuando nos dejamos arrastrar por la ilusión de un pensamiento que, inmerso en la historia, cree poder planear sobre ella e indicar su comienzo; que, inmerso en la sociedad, cree poder tenerla a la vista y señalar la frontera con lo no-social; que, inmerso en el lenguaje, cree poder horadarlo y descubrirnos su origen, sólo entonces creemos tocar lo real en su positividad plena. La disposición cientificista de Marx no lo dejaba ver que la manera como una sociedad se produce a sí misma no puede resolverse en los hechos porque los “hechos” están impregnados de aquello mismo de lo que pretendía haberlos limpiado: de representación, de pensamiento. Ese mismo positivismo le hace ver en la democracia el producto ideológico de una clase social: la burguesía.

La salida del marxismo permitió a Lefort concebir la democracia de otro modo que lo hacía Marx: una forma de sociedad heterogénea, plural, a la que le es constitutiva

la división de poder y sociedad y la separación del poder, de la ley y del saber. Una sociedad, pues, en la que poder, ley y saber permanecen a prueba de su materialización en un individuo o facción social; una sociedad cuyo sujeto permanece infigurable.

Lefort rechaza que el poder sea un producto meramente ideológico, así como que se lo pueda sustanciar en el plano de la realidad fáctica. La diferenciación del poder señala la dimensión simbólica de lo social: su afuera constituyente. La sociedad sólo se abre paso hacia sí misma a través de la exterioridad simbólica del poder. El distanciamiento del foco del poder no sólo permite hacer visibles las diferencias sociales, sino ponerlas en comunicación, revelarles una historia común. El enigma de la institución democrática es el de *una* sociedad que se figura, de manera inacabada (la ideología pretende dar por acabada esa figura), escindiendo de sí el polo del poder: espejo que refleja de manera difusa las líneas divisorias de lo social y su contorno.

El poder democrático es, en expresión de Lefort, un poder *vacío*, pues su sitio no puede ser llenado por nada ni nadie. El vaciamiento democrático del poder es correlativo a la descorporificación de la sociedad —el poder deja de ser el sitio ocupado por la cabeza del cuerpo social—. Por ello, la descripción de los cambios acontecidos en la producción, o en la propiedad, no puede hacer comprender lo que pone en juego la descorporificación del poder, de la ley y del saber en la democracia moderna. El poder y la ley se desprenden de la referencia a una legalidad cósmica de carácter religioso, dejan de estar incorporados a la persona del monarca y, simultáneamente, el saber se fragmenta en una multiplicidad de prácticas y de discursos particulares (ciencia,

arte, derecho, economía...) a prueba de totalizaciones. El sentido de la democracia moderna no se descubre a través de la descripción del funcionamiento de sus instituciones, pues la praxis política es ordenada por un principio que se sustrae a la observación, que sólo se insinúa, puesto que no se deja materializar en el interior de la sociedad.

La lectura de Maquiavelo confirmó a Lefort en su concepción de que el Estado es tanto un poder instituyente como instituido y de que la comunidad simbólica que figura no puede desprenderse de la división porque es *principio* de la Ciudad. El vínculo político no es la expresión de una sustancia indivisa, homogénea, sino la de un sujeto escindido, heterogéneo, nunca completamente figurable. Tanto la división social como la del poder señalan una dimensión de alteridad que desafía a cualquier proyecto de hacer coincidir a la sociedad consigo misma, sin destruirla. El vínculo político no elimina, pues, la división social, la transforma en diferencia política, en oposición política —la dialéctica existencial schmittiana de amigo-enemigo no cabe en la democracia—,¹ así contiene su violencia y el siempre amenazante riesgo de guerra civil. Hay política porque se acepta tácitamente que ni la diferencia social —la pluralidad de voces— ni la diferencia de poder y sociedad son erradicables.

La institución política se realiza, pues, en ausencia de una determinación positiva del ser de lo social, esto es, sólo puede eludir la indeterminación al precio de caer presa de la fantasía. En efecto, para Maquiavelo toda sociedad política conocida se eleva sobre un abismo que no puede cerrar; su fondo está surcado por una división que trasunta la oposición irreductible de dos deseos: el deseo de dominar y el deseo de no ser dominado. “En toda ciudad —escribe Maquiavelo— hay dos humores diferentes, el del pueblo y el de los grandes: el pueblo no quiere ser dirigido y oprimido por los grandes; los grandes quieren dirigir y oprimir al pueblo. Y de estos dos diferentes apetitos nace en las ciudades uno de estos tres efectos: principado, libertad o anarquía”.²

La división del deseo puede engendrar, pues, el poder de Uno (principado); o el anónimo poder de la Ley (república); o, por no llegar a conformar ningún poder, desembocar en la anarquía. Ni el principado ni la república pueden levantarse sobre suelo firme; sólo pueden encontrar asiento en el inestable flujo que dibuja la oposición de los deseos. Este movedizo terreno impide que el poder principesco devenga poder absoluto y que la república se sustraiga al debate que suscita la ausencia de una determinación positiva de lo social.³ En la medida en que evitan que el deseo de domi-

nación pueda cumplirse, el príncipe y el poder republicano se destacan de la sociedad, sobresalen de la división social, de la oposición de clases. Sólo ese trabajo de mediación los puede convertir en los extremos instituyentes de una comunidad política. Si el príncipe o el poder republicano fueran vistos como agentes del deseo de dominar perderían su trascendencia y la descomposición de la comunidad política dejaría al descubierto, en toda su violenta crudeza, la brecha del deseo, la incontenible voluntad de dominar de los poderosos.

El poder nunca puede ser rebajado al plano de la realidad fáctica, nunca puede ser localizado en el interior de la sociedad, confundido con alguno de sus componentes. Maquiavelo enseña que en el terreno político están inextricablemente mezclados apariencia y realidad, bien y mal. La dominación del príncipe no sería en sí misma un mal, sino el mal menor que el hombre acoge cuando se lo pone a la luz de la dominación de los grandes. Ese mal menor tendría la apariencia del bien, ocuparía temporalmente su lugar. Hablar, pues, de la mistificación del poder es para Lefort querer ver sólo una cara de la relación entre poder y sociedad. El pueblo es engañado en la misma medida en que se deja engañar; el príncipe no puede quitarse la máscara, dejar de ser un “gran simulador y disimulador”,⁴ mostrar al desnudo su deseo de dominar, sin ser tenido por un opresor entre otros, sin perder así la trascendencia que lo figura por encima de la sociedad.

A diferencia del marxismo, Lefort planteará que la división social es imborrable, pues no es debida a circunstancias históricas particulares, sino constitutiva del ser social, sea cual sea su forma política. En el fondo de cualquier sociedad 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”.⁵ 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. Ambos son inconcebibles sin su otro. Ninguno de los dos puede proporcionar por separado una definición positiva del ser humano: 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.

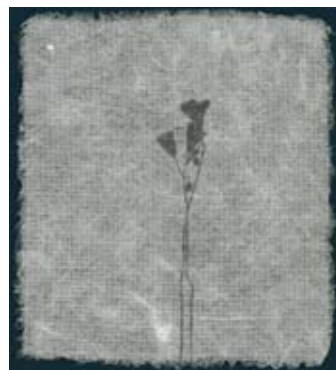
El trabajo del poder es fundamentalmente negativo: impedir que pueda ser satisfecho el deseo de opresión. Según Maquiavelo, ese trabajo lo cumple mejor una república que un principado. Al asociar la libertad a la ley, esto es, a un poder al que no conviene nombre alguno, la república se muestra como el régimen que puede satisfacer durante más tiempo la libertad. Las repúblicas tienen más vida que los principados porque el poder impersonal es menos corruptible que el vinculado al nombre de uno. Sólo permaneciendo en el anonimato, sin figura definida, puede conservar su trascendencia. Esa sería la función de los tribunos de la plebe y de la acusación popular: frenar “la insolencia de los nobles”,⁶ esto es, impedir la ilusión de una materialización de la ley en el espacio republicano. Ese trabajo convierte a los tribunos en “órgano de la negatividad”.⁷ La ley no puede ser pensada bajo el signo de la medida; es “desmesura”, el exceso del deseo de libertad del pueblo; un deseo que “en todo rigor no tiene objeto, es negatividad pura, rechazo de la opresión”.⁸ Los tribunos de la plebe no serían la causa de la libertad, sino el medio, implicado en la misma oposición de clases, de dar salida a un apetito, de desfogar el deseo de no ser oprimido para evitar que mute en deseo de oprimir. Al relacionar los beneficios de la acusación popular enumera Maquiavelo los siguientes: “El primero —escribe Maquiavelo— que los ciudadanos por miedo de la acusación, no intentan nada contra el Estado, y si lo hacen son rápidamente perseguidos sin consideración. El segundo que se ofrece un camino para desfogar los humores que, de un modo u otro, crecen en las ciudades contra tal o cual ciudadano y que si no está previsto un camino para que se desfoguen, lo hacen por vías extraordinarias que pueden arruinar la ciudad entera”.⁹ La institución de los tribunos supondría no sólo la diferencia del deseo, sino la diferencia de ley y sociedad. Por eso, la indivisión no es sólo una fantasía, sino el anuncio de la muerte de la república.

El deseo de libertad nunca llega a colmarse porque la libertad no es un objeto. Sólo 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”.¹⁰ El terreno de la política no es, pues, la certeza: “Y que ningún Estado —escribe Maquiavelo— crea siempre tomar partido seguro, sino más bien que piense

que habrá de tomarlos todos dudosos, porque así sucede en el orden natural de los acontecimientos que siempre que se pretende huir de un inconveniente se cae en otro”.¹¹ La política requerida en cada circunstancia sería entonces, según Lefort, “la acorde con el ser de la sociedad, la que acoge los contrarios, se enraíza en el tiempo, se ordena rozando el abismo sobre el que reposa la sociedad, afrontando el límite que le marca la imposibilidad de componer los deseos humanos”.¹² La acción política no puede desprenderse de la ignorancia, de la duda, de la contingencia.

Si la lectura de Maquiavelo resultó a Lefort crucial en el descubrimiento del carácter originario e irreductible de la división social y de la división de poder y sociedad, la lectura de La Boétie lo fue asimismo en el descubrimiento de los resortes de la tiranía y de la economía simbólica del poder —descubrimiento que será de gran valor para interpretar no sólo la fascinación comunista por el Partido, sino la manera cómo llega a toda la sociedad—. ¹³ Al igual que Maquiavelo, y con el mismo desapego moderno respecto al pensamiento político clásico y al cristiano, La Boétie nos descubre la dimensión social del deseo. Como para Maquiavelo, el poder del príncipe es el poder de un nombre, pero a diferencia de Maquiavelo no concibe en él otra cosa que la obra de la servidumbre voluntaria. El poder del príncipe no sería, pues, un mal menor, sino el mayor mal que puede desearse a sí mismo un pueblo.

En la raíz de la división dominante-dominado no estaría el miedo a la muerte —como trataría más tarde de convencernos Hobbes—, la cobardía o la vileza, sino el monstruoso vicio de querer servir. La tiranía no se consumaría si no fuera deseada. Este es el hecho extraordinario, inconcebible, casi impronunciable, que La Boétie persigue entender: “Es el pueblo el que se esclaviza, el que se corta el cuello, ya que teniendo en sus manos el elegir estar sujeto o ser libre, abandona su independencia y toma el yugo, consiente en



su mal o, más bien, lo persigue”.¹⁴ ¿Cómo es posible que los hombres persistan en la servidumbre cuando “para tener libertad no se hace más que desearla, si no hace falta más que de un simple querer”?¹⁵ ¿Cómo es posible que los hombres no quieran ver que con sólo desearlo pueden ser libres? ¿Hay algo que les impida no ver en la servidumbre otra cosa que la ausencia del mayor bien de que puedan disponer los hombres —la libertad—, bien que, una vez perdido, “todos los males se hacen patentes y los bienes mismos que aún duran pierden enteramente su gusto y su sabor”?¹⁶ ¿Hay algo que les impida no ver en la tiranía otra cosa que el mayor mal, la mayor “desventura”¹⁷ que pueda ocurrir al ser humano?

Para La Boétie, lo que los hombres capturados por *el nombre de uno* ven en él es la identidad última del “Hombre”, el ser que acogería y englobaría a todos y cada uno, su naturaleza primigenia. Según Lefort, el mismo movimiento que transfigura a un hombre cualquiera en un ser completamente otro, que lo pone por encima de los hombres haciéndolo brillar como si poseyera luz propia, también hace emerger la imagen de la unidad que fusiona a todos, el Uno que a todos abarca. *El nombre de uno* designa entonces a Otro completamente distinto de cualquiera de los hombres tomados uno a uno y, al mismo tiempo, designa a Uno que a todos funde en idéntico ser. Así, la radical pluralidad de la sociedad es borrada en el Uno omniabarcador e indiviso que designa al “hombre”, pero también al “pueblo” y, más acá de La Boétie, nos atrevemos a decir, a la “nación”, a la “clase”, al “partido”... El tirano surge de entre los hombres y es engendrado por ellos, por cada uno de ellos, por cada uno de los que le prestan sus ojos, sus manos, sus pies... su poder. Pero la poderosa ilusión borra las huellas de esa transmisión hasta sólo dejar resplandecer la imagen del Uno. Desde ese momento se torna invisible la separación entre el Uno y el Otro: en el Otro habla el Uno, el Otro figura al Uno.

¿Qué puede querer decir entonces que la naturaleza nos ha hecho a todos “de la misma forma y, según parece, con el mismo molde”? ¿A qué molde se refiere La Boétie si nos ha hecho pensar que el sujeto Hombre cae bajo el hechizo del *nombre de uno*; si es producido bajo sus efectos? Leamos un poco más en el texto:

Y así, puesto que esta buena madre (la naturaleza) nos ha dado a todos la tierra toda por morada, nos ha alojado a todos de algún modo en la misma casa, nos ha formado a todos según el mismo patrón a fin de que cada uno pueda mirarse y casi reconocerse (*se reconnaître*) en el otro; puesto que nos ha hecho a todos este gran presente que son la voz y la palabra para intimar y frater-

nizar más y forjar mediante la común y mutua declaración de nuestros pensamientos una comunión de nuestras voluntades, y ha procurado por todos los medios apretar y estrechar tan fuerte el lazo de nuestra alianza y sociedad; puesto que ha mostrado en todas las cosas que no ha querido tanto unirnos a todos cuanto hacer de todos unos (*uns*)... No cabe dudar entonces de que todos seamos naturalmente libres, pues todos somos compañeros, y no puede caber en el entendimiento de nadie que la naturaleza haya puesto a alguien en servidumbre, habiéndonos puesto a todos en compañía.

¿No sería el lenguaje esa forma, ese molde? ¿No sería el don de la voz y la palabra lo que permitiría “conocerse mutuamente (*s’entreconnaître*) como compañeros”; lo que facilitaría tratarse hasta casi “reconocerse” (*se reconnaître*) los unos en los otros; lo que posibilitaría desplegar nuestra identidad individual haciendo de “todos unos (*tous uns*)”? ¿Cabría, pues, retrotraer la libertad a un estado anterior al deseo mismo de comunicar? ¿Y no revelaría ese don el fundamento comunicativo del poder político y una pista sobre la disposición al encantamiento del *nombre de uno*? ¿No nos prometería el *nombre de uno* cancelar la indeterminación que acompaña al deseo de comunicar —nada de su qué, de su cuándo, o de su dónde puede ser determinado antes de que acontezca el deseo— y con ella la imposibilidad de planificar la dirección de lo social y el devenir del hombre?

Según Lefort, el propio lenguaje nos tiende trampas que pueden hacernos ceder al encantamiento: imaginar en el nombre que designa la forma, molde o patrón, la presencia del sujeto indiviso del hombre, de la nación, de la clase, del partido...; mirarse en el otro como espejo de uno; entender en el “todos unos” (*tous uns*) el “todos uno” (*tous un*). Afirmar que la naturaleza haya querido que seamos *todos unos* (*tous uns*) significa que el vínculo social emerge entre *uno* y *otro*; que no es anterior a su entrada en comunicación y que ninguno de los interlocutores está formado antes de su entrada en comunicación. La amenaza del encantamiento estaría inscrita, pues, en el lazo indisoluble del hablar y del escuchar, en el vínculo que nos hace sensible.

El encantamiento haría ver en el “ninguno” que se insinúa en la formulación de la libertad —no ser siervo de ninguno—, el Uno (“todos uno”) que abre el camino de la servidumbre. La transfiguración del plural “todos unos” en el singular “todos uno”, de la pluralidad humana en el hombre uno, de la pluralidad social en el pueblo uno, en la nación una, en la clase una, en el partido uno... sería el efecto de ver reflejados en el nombre, desprendidos del movimiento que los nombra, al Hombre, al Pueblo, a la

Nación, a la Clase, al Partido... En el que habla y en el que oye, en el uno y en el otro, se hablaría y se oiría lo mismo: el Hombre, la Nación, el Partido... La palabra deja de ser el medio que nos une y nos distingue, que nos aproxima en la diferencia y que nos diferencia en la proximidad; la palabra es ilusoriamente descargada de su radical polifonía: el Otro, el que figura el poder, es convertido en altavoz del Uno.

El Otro deviene el lugar en que queda anulada la diferencia de cada uno, en que la semejanza se torna identidad. La semejanza, obra y símbolo de la libertad, es hundida y suprimida en la mismidad. Sólo cuando nos resistimos a ver en cada uno al Uno –al Hombre, a la Nación, a la Clase, a la Etnia...–; sólo cuando nos resistimos a transformar la experiencia de la semejanza que nos descubre la palabra en prueba de la identidad; sólo cuando aceptamos como indeterminado el origen y uso de la palabra, cuando no la imaginamos surgir ni del Uno ni del Otro, sino entre unos y otros, el deseo de ser se hace inseparable de la libertad.

La Boétie descubre que “el secreto y el procedimiento oculto de la dominación, el sostén y fundamento de la tiranía” no estaría ni en la costumbre, ni en la fe, ni en las armas, sino en la emulación. El tirano se mantiene porque una legión de individuos de la procedencia social más diversa ha interiorizado el esquema de la dominación y se ven a sí mismos como portadores del nombre de Uno, como amos, como señores de otros. El tirano se beneficia de la “ardiente ambición” y de la “notable avaricia” de aquellos que lo imitan, quienes están dispuestos a sufrir las peores vejaciones y daños sólo por la certeza de que ellos mismos podrán hacerlo. Sin embargo, el botín no compensará nunca la desposesión radical a la que la servidumbre los somete: “Quieren servir para poseer bienes, como si pudieran obtener algo que fuera suyo. Y ni siquiera pueden decir que se posean a sí mismos”.

El destino del tirano y de los tiranuelos es la soledad, pues la compañía y *la amistad*, palabra sagrada para La Boétie, que rompiendo con la tradición inviste de sentido político, requieren la igualdad borrada por el deseo de servir-dominar: “Al estar por encima de todos y no tener igual, (el tirano) se encuentra ya más allá de los límites de la amistad, que tiene su verdadero meollo en la igualdad...”. El deseo de dominar rompe la igualdad que estaría en la base de una sociedad libre, esto es, de una sociedad en la que los hombres lleguen a ser amigos. Siempre que haya gentes que se entreguen a la servidumbre como medio de satisfacer su codicia y su deseo de poder; siempre que

haya gentes ciegas a las artimañas de la ideología, la tiranía encontrará oxígeno. Contra el tirano no cabe violencia –el tiranicidio no asegura la desaparición de la tiranía–, sólo reconquista del deseo de libertad. En la esperanza de que entre los hombres no dejen de crecer esos cuantos que “no se acostumbran jamás a la sujeción”, que se resisten a la ilusión de encontrarse a sí mismos renunciando a sí mismos, La Boétie reta al lector indeterminado del presente y del futuro a encontrar una condición más miserable que vivir sin “nada propio, recibiendo de otro su alegría, su libertad, su cuerpo y su vida.” Ahora es su turno. •

Notas

¹ Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, trad. de R. Agapito, Madrid, Alianza, 1991.

² N. Maquiavelo, *El Príncipe*, trad. de Elena Puigdomenech, Madrid, Tecnos, 1991, p. 38.

³ A propósito de ésta escribe Maquiavelo: “[...] 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” (N. Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, trad. de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987, p. 39).

⁴ N. Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit., p. 71.

⁵ Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, Paris, Gallimard, 1972, p. 723.

⁶ N. Maquiavelo, *Discursos*, op. cit., p. 38.

⁷ *Ibidem.*, p. 476.

⁸ Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, op. cit., p. 477.

⁹ N. Maquiavelo, *Discursos*, op. cit., p. 49.

¹⁰ Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, op. cit., p. 729.

¹¹ N. Maquiavelo, *El Príncipe*, op. cit., p. 95

¹² Claude Lefort, *Le travail de l'oeuvre. Machiavel*, op. cit., p. 427.

¹³ Claude Lefort, *Le nom d'Un*, en Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 1976 et Payot-Rivages, 1993-2002.

¹⁴ Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire*, op. cit., pp. 134-135.

¹⁵ *Ibidem.*, p. 135.

¹⁶ *Ibidem.*, p. 137.

¹⁷ *Ibidem.*, p. 144.

ESTEBAN MOLINA. DOCTOR EN Filosofía. Autor de varios libros y numerosas colaboraciones en obras colectivas y revistas científicas, entre sus libros destaca *Le défi du politique* (2005) y *La incierta libertad* (2001). Lleva varios años trabajando en la edición en español de la obra de Claude Lefort, de la que ya han aparecido *La incertidumbre democrática* (Anthropos, Barcelona, 2004) y *El arte de escribir y lo político* (Herder, Barcelona, 2007). Actualmente realiza una estancia de investigación en el CRPRA de París donde estudia los últimos desarrollos de la filosofía política posttotalitaria.