

Democracia y totalitarismo: La dimensión simbólica de lo político según Claude Lefort

Resumen

El súbito consenso que se ha producido en nuestros días alrededor de la importancia de la noción democracia no se ha acompañado de una reflexión filosófica sobre su *sentido* moderno. La obra filosófica de Claude Lefort ha contribuido a llenar este vacío teórico. Para Lefort, el sentido de la democracia moderna no puede revelarse, como ha supuesto la ciencia política, a través de la descripción del funcionamiento de sus instituciones, sino puede estudiarse mediante la exploración de su dimensión simbólica. En efecto, la fundación y el destino de la democracia son inseparables de la indeterminación de sus fundamentos y de la infigurabilidad del poder, de la ley y del saber. Origen y destino que bien pueden ser rastreados a la luz del contraste entre la sociedad democrática y la sociedad totalitaria. El presente ensayo se ocupa de contrastar la dimensión simbólica de ambas formas de sociedad.

Palabras clave: Democracia, totalitarismo, dimensión simbólica, político, Claude Lefort

Democracy and totalitarianism

The Symbolic Dimension of the Political according to Claude Lefort

Abstract

The sudden consensus prevailing nowadays on the importance of the concept of democracy has not been accompanied by a philosophical reflection on its modern sense. Claude Lefort's philosophical work has helped to fill this theoretical vacuum. According to Lefort, the sense of modern democracy cannot be disclosed, as political science has assumed, just by describing the operation of its institutions. Rather, it may be studied by exploring its symbolic dimension. In fact, democracy's origin and fate are inseparable from the indeterminacy of its foundation and the non-figurable nature of power, law and knowledge. Such an origin and fate may indeed be tracked in light of the contrast between the democratic society and the totalitarian one. This essay aims to contrast the symbolic dimension of both forms of society.

Keywords: Democracy, totalitarianism, symbolic dimension, political, Claude Lefort

* Universidad Autónoma de la Ciudad de México / Universidad Nacional Autónoma de México.
Artículo recibido 25 de Febrero de 2010 – Arbitrado 15 de Abril de 2010

1. Introducción

Una de las nociones que más ha sido sometida a una sobrecarga de expectativas es la democracia. Gobiernos, partidos políticos de ideologías opuestas, organizaciones sociales y organismos no gubernamentales variopintos se definen y asumen públicamente como demócratas; construyen su ideario y discurso públicos alrededor de los principios del también llamado gobierno popular; se deslindan o toman distancia de quienes profanan los ideales y valores democráticos; diseñan sus mecanismos internos de toma de decisión apelando al espíritu de la democracia; y justifican sus acciones u omisiones en nombre del gobierno del pueblo. Pocos, realmente pocos son los aparatos de gestión, socialización y debate públicos que no acuden al expediente democrático para legitimarse tanto a su interior como hacia el exterior. Palabras como participación, representación, soberanía popular, sufragio universal, referéndum, plebiscito, iniciativa popular, ciudadanía, derechos humanos, publicidad, tolerancia, etcétera, han adquirido carta de naturalidad en el vocabulario político contemporáneo y forman parte del imaginario colectivo. Hoy cualquiera se dice y se asume públicamente como demócrata. Es más, pareciera que está prohibido en nuestros días no ser demócrata.

Los círculos académicos e intelectuales, por su parte, tampoco han permanecido ajenos a esta suerte de borrachera democrática. La reflexión científica sobre la democracia ha estado marcada por las teorías elitistas y pluralistas de la democracia (Mosca, 1984; Michels, 1991; Schumpeter, 1968; Dahl, 1989); por los paradigmas que estudian empíricamente a las democracias realmente existentes (Morlino, 1988); o por los estudios sobre las bases sociales y culturales de la democracia (Moore, 1966). En el plano teórico-filosófico, la discusión ha girado alrededor de las tradiciones liberal (Bobbio, 1984) y republicana (Pettit, 1999) de la democracia; de los enfoques participativo (Macpherson, 1982) y deliberativo (Elster, 1998); y de los trabajos de genealogía histórica y teórica sobre la misma (Bobbio, 1987; Sartori, 1993).

Sin embargo, llama la atención que el súbito consenso que se ha producido en el presente alrededor de la importancia de la noción y la práctica de la democracia no se ha acompañado, por lo menos, de una reflexión filosófica sobre su *sentido* moderno. Distintos autores de la teoría y filosofía políticas se han preocupado, en el mejor de los casos, por “democratizar la democracia”, es decir, por advertir sus limitaciones y potencializar sus alcances emancipadores

tanto en el plano de las instituciones políticas como en el nivel de las normas y procedimientos. Pero estos esfuerzos no se han traducido en una reflexión filosófica seria y profunda sobre el sentido moderno del gobierno popular. La democracia sigue siendo uno de los grandes ausentes del quehacer filosófico.

La obra del filósofo francés Claude Lefort ha contribuido, en alguna medida, a llenar este vacío teórico. Para Lefort, el *sentido de la democracia moderna* no puede revelarse, como ha supuesto la ciencia política, a través de la descripción y explicación del funcionamiento de sus instituciones, ni tampoco puede descifrarse mediante su reducción a un simple aparato de dominación que adquiere su significado al nivel de las relaciones sociales de clase, como presumió el marxismo, sino puede explorarse mediante la develación de su *dimensión simbólica*. En efecto, la fundación y el destino de la democracia son inseparables, según el cofundador de la revista *Socialisme ou Barbarie*, de la indeterminación de sus fundamentos y de la infigurabilidad del poder, de la ley y del saber. Origen y destino que bien pueden ser rastreados a la luz del contraste entre la sociedad democrática y la sociedad totalitaria. No es gratuito, entonces, que la gran contribución de Claude Lefort a la filosofía política contemporánea radique, precisamente, en que logró articular filosóficamente las categorías de democracia y totalitarismo.

Para llevar a feliz destino este propósito, exploraremos en un primer momento el pensamiento de Lefort sobre el ámbito de lo político, es decir, sobre la dimensión simbólica de lo social. Posteriormente, analizaremos los dispositivos simbólicos propios de la sociedad democrática a fin de que en un tercer momento reconozcamos el proceso de clausura-anulación que sufren dichos dispositivos en la sociedad totalitaria. Finalmente, y a manera de conclusión, discutiremos la actualidad del binomio democracia-totalitarismo en nuestros días.

2. Repensar lo político

Claude Lefort pertenece a una rara especie política: la de los “pensadores”. A lo largo de su erudita obra, el filósofo francés nacido en 1924 hace del pensamiento un motivo para reconciliarse (y de paso reconciliarnos) con los acontecimientos de su tiempo. Sus ideas son un ejemplo intelectual de un tipo de pensamiento que permanentemente se pone en cuestión y que hace de la duda un motor para no cancelarse a sí mismo. Cuando pareciera que Lefort se aproxima al puerto de las conclusiones, de inmediato abre un paréntesis –que nunca

vuelve a cerrar— para evitar que su pensamiento se estanque. A lo largo de su obra, el pensamiento no se deja atrapar nunca por la tiranía del concepto, por la definición de diccionario que acaba por ahorrarnos el camino de pensar por nosotros mismos, por la gran teoría que siempre trata de supeditar lo singular bajo el dominio del principio universal. Si la Ilustración es la apuesta por la mayoría de edad, es decir, por la autonomía del pensar,¹ entonces Lefort es un ilustrado. Sin embargo, Lefort no cae en la tentación de pensar desde el monólogo que provoca el aislamiento: nunca construye castillos en el aire ni se aloja en torres de babel inmunes a la experiencia cotidiana. Nada más ajeno al filósofo francés que la manía por la hiperespecialización de cierta filosofía y ciencia política contemporáneas. Por el contrario, Claude Lefort comprende que nadie piensa solo, que el pensamiento nace del debate con los otros. Su obra filosófica, por tanto, es un esfuerzo permanente por *pensar y repensar* críticamente el *acontecimiento* que marcó a su tiempo y a su generación: el *totalitarismo*, el cual, por cierto, no ha dejado de interpelar a nuestras sociedades.

Para Claude Lefort, el totalitarismo no es un acontecimiento menor que pueda ser olvidado con el paso del tiempo; tampoco es un suceso fortuito que deba ser depositado en el basurero de la historia; mucho menos es un fenómeno social fruto de seres malignos o mentes perversas; sino es, ante todo, la experiencia sociopolítica que define al siglo XX. No existe otro acontecimiento que haya puesto a prueba de manera más palpable el sentido de lo humano y de lo inhumano, de lo legítimo e ilegítimo, de lo justo y de lo injusto como el totalitarismo. No hay otra experiencia sociopolítica que haya puesto en cuestión la ambigüedad de los límites, de las fronteras que toda sociedad debe darse a sí misma para aprender a vivir y a convivir con sus propios demonios y fantasmas. Todo es posible bajo el manto protector del totalitarismo.

El peso de la experiencia totalitaria no paralizó la iniciativa de Lefort. Por el contrario, Claude Lefort elabora, en respuesta al fenómeno totalitario,

¹ La idea de ilustración como autonomía de pensamiento es desarrollada por Kant en el famoso texto “¿Qué es la ilustración?” (1784): “*La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad*. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. *¡Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración!” (Kant, 1979: 25).

una *filosofía política de la libertad* o, si se quiere, de la democracia como negación del totalitarismo. Para Lefort, la aparición de los regímenes totalitarios es un acontecimiento particular que invita a los estudiosos de la política (filósofos, politólogos, sociólogos, psicólogos, historiadores, etcétera) a realizar un esfuerzo adicional de interpretación que no puede agotarse con registrar las características empíricas del fenómeno, ni tampoco puede saciarse con tomar nota de las similitudes y diferencias de *facto* entre los regímenes autoritarios (especialmente la tiranía) y los totalitarios. El significado profundo del fenómeno totalitario se revela, como afirma el filósofo español Esteban Molina (1997: 595), en otra parte, en el terreno de “la *representación*, a través de las imágenes que configuran lo social y el poder para dar un *significado* a la acción individual o colectiva”.

Para dejar testimonio de esta *dimensión simbólica* del fenómeno totalitario, Claude Lefort elabora una teoría política o, si se quiere, una filosofía política de la democracia como búsqueda incansable de la libertad. Sin el deseo de libertad,² sin el valor y la decisión para valernos por nosotros mismos, sin la voluntad expresa e insaciable de ser libres y no ser esclavos, la democracia quedaría reducida a simple servidumbre voluntaria, es decir, a puro totalitarismo. Así pues, desde el binomio democracia / totalitarismo nuestro autor elabora una filosofía política *de la libertad* que tiene como punto de partida una nueva *teoría de lo político*, la cual, obviamente, se encuentra sujeta a una tensión permanente entre el deseo de generalización y la voluntad de comprensión de los acontecimientos políticos concretos.

Para el filósofo francés, *lo político* no es una cosa, un hecho, un dato, una conducta o una superestructura que esté dada de una vez y para siempre; un concepto desde el cual podemos operativizar otros conceptos y categorías; o una relación de mando y obediencia que pueda registrarse en la esfera de la familia, la economía, o la *polis*; sino es, sobre todo, un espacio *simbólico* al

² La libertad no es un presupuesto natural, como suponen las teorías iusnaturalistas y contractualistas de Hobbes, Locke y Rousseau, sino es una conquista, una invención humana; no es una *a priori*, sino un *a posteriori*. Así como se desea ser libre, también se puede desear ser esclavo. La servidumbre nace no solamente de la tiranía, la usurpación o la conquista de un pueblo a otro, sino también de la elección. “Es más cómodo obedecer que mandar” parecería decirnos desde ultratumba Etienne de la Boetie, poeta y prosista del Renacimiento francés.

cual debemos arrancarle su significado. El significado de lo político no ha sido descifrado plenamente por las disciplinas académicas dedicadas a su estudio (ciencia política, sociología política, psicología política, etcétera), preocupadas en describir y no descifrar su significado. Por ello, una de las principales tareas intelectuales a las que se aboca Claude Lefort es la de *explorar* el significado de lo político en la sociedad moderna; exploración que presupone que los límites de lo político no pueden ser definidos de antemano, sino que se van encontrando en el camino. En efecto, todo intento de fijar *a priori* la esencia de lo político entorpece el libre juego del pensamiento, le ahorra al explorador el esfuerzo de hallar por sí mismo el camino de su propia expedición.

3. La dimensión simbólica de la democracia

En la clave de lectura que nos abre Lefort, la democracia no puede ser reducida a una forma de gobierno o de Estado o a un mecanismo para la toma de decisiones por parte de la mayoría de los ciudadanos,³ sino es, ante todo, una *forma de sociedad*, es decir, un tipo de constitución y un modo de vida radicalmente opuestos a la sociedad totalitaria. Con el fin de sentar las bases de su teoría sobre el dispositivo simbólico de la sociedad democrática, Lefort lleva a cabo un diálogo crítico con la obra de Alexis de Tocqueville (1805-1859), donde encuentra un momento original de la tradición democrática. A diferencia de otros clásicos, en Tocqueville la democracia no es una forma de gobierno, sino es *ya* una forma de sociedad que surge de las cenizas de la sociedad aristocrática. Dicha forma de sociedad cuenta con virtudes pero también con contradicciones que Lefort no dejará pasar de largo. Con y contra Tocqueville, nuestro autor indagará la génesis y el sentido de la democracia moderna.

³ Al igual que Lefort, Cornelius Castoriadis se resiste a definir la democracia como un mero procedimiento: “Los procedimientos democráticos forman una parte importante, ciertamente, pero sólo una parte, de un régimen democrático. Deben ser verdaderamente democráticos en su espíritu. En el régimen ateniense, el primero que se puede llamar democrático, a pesar de todo, los procedimientos fueron instituidos no como simples ‘medios’, sino como momento de encarnación y de facilitación de los procesos que lo realizaban. La rotación, el sorteo, las elecciones, los tribunales populares no descansaban solamente en un postulado de la igual capacidad de todos para asumir los cargos públicos: eran las piezas de un proceso político educativo, de una *paideia* activa” (Castoriadis, 1995: 28).

3.1. Tocqueville: la génesis de la democracia moderna

Alexis de Tocqueville es un autor singular ya que somete a sus lectores a una experiencia sin parangón: la de descifrar la *aventura* de la democracia moderna a partir de su origen. De ahí que no sean equiparables, como expresa Tocqueville en su monumental obra *La democracia en América* (1835), la democracia apacible de los Estados Unidos con la democracia salvaje de Francia. La primera posee una singular combinación del “espíritu de la religión” y del “espíritu de la libertad”, de la que carece la segunda. La primera presenta el fenómeno democrático en el estado puro; en la segunda, la democracia derribó todo lo que se encontraba a su paso y avanzó en medio de desórdenes. En Norteamérica, el origen de la nación coincide con la democracia; en Francia es difícil discernir entre lo que pertenece a la esencia de la democracia y lo imputable a los desórdenes resultantes de la destrucción revolucionaria del Antiguo Régimen.

Para Tocqueville, la *igualdad de condiciones* era el principio de la revolución democrática y el hecho generador del que se deducían todos los demás. Por ello, se aplicó a rastrear en la historia empírica las condiciones y el progreso de esa igualdad tanto en la Revolución americana como en la francesa. Ciertamente, el pensador francés estaba atento a la transformación del poder fruto de la revolución, pero la registraba también en el nivel de los hechos, apuntando que la monarquía se había preocupado por rebajar a la aristocracia y en promover a la burguesía para incrementar su propio poder. La acción de nivelación del poder del Estado aceleraba, entonces, el proceso de igualación de condiciones, al mismo tiempo que encontraba en él la condición de su éxito.

Sin embargo, nuestro autor no comparte el diagnóstico de Tocqueville sobre el origen de la democracia moderna, sobre todo su idea de la igualdad de condiciones como “hecho generador del que se deducen todos los demás”. Para Lefort, la revolución democrática no tiene su germen en las múltiples consecuencias que provoca la igualdad de condiciones,⁴ sino es el resultado de una mutación simbólica que puede registrarse en varias direcciones:

⁴ “La revolución democrática posee una lógica propia, aún cuando es provocada y favorecida por la acción de los reyes; pero sería *imposible* limitarla al fenómeno de la igualdad de condiciones. Si tiende a destruir inicialmente a la monarquía, luego el poderío de los burgueses y los ricos, es porque su vocación es *política*, y su objetivo no sólo estriba en la supresión de los rangos y las

Si bien (Tocqueville) busca el principio generador de la democracia en el estado social –la igualdad de las condiciones–, explora los cambios en todas direcciones, se interesa por los nexos sociales y las instituciones políticas, por el individuo, los mecanismos de la opinión, las formas de la sensibilidad y las formas del conocimiento, la religión, el derecho, la lengua, la literatura, la historia, etcétera (Lefort, 1991a: 23).

Lefort se desmarca de Tocqueville, para concentrarse en la exploración que el político francés hace sobre la carne de la sociedad democrática. La primera virtud de la aventura democrática radica, según Tocqueville, no en su capacidad para facilitar la selección de los mejores gobernantes, sino en la efervescencia que provoca. Antes que un método para elegir al gobierno, la democracia es un estado de ánimo contagioso, una forma de sociedad *salvaje*⁵ de la que es difícil sustraerse. En efecto, la agitación que reina en la esfera política democrática se comunica al resto de la sociedad civil y propicia iniciativas en todos los campos sociales: tanto en la circulación de las ideas como en las áreas de interés de todos. La democracia en clave tocquevilleana vale más por lo que consigue que se haga que por lo que hace por sí misma. Más que un guía o un profeta, la democracia es un detonador del cambio:

La democracia no da al pueblo el gobierno más hábil, pero logra lo que el gobierno más hábil no consigue: extiende por todo el cuerpo social una inquieta actividad, una fuerza abundante, una energía que no existen sin ella y que, por poco que las circunstancias sean favorables, prohíjan maravillas (Lefort, 1991c: 189).

El carácter singular de la aventura democrática radica, según Tocqueville, en su rechazo a la idea de un poder todopoderoso que, amparado en la representación de la voluntad colectiva, subordina los derechos individuales a su idea del

distinciones hereditarias, se encarniza contra toda forma visible de dominación, contra todos los modos de su encarnación en personas o en clases” (Lefort, 1991b: 208 y 209). *Cursivas mías.*

⁵ La idea de democracia salvaje no es mía sino de Molina (2000: 128): “La escritura de Tocqueville pone de relieve el carácter indómito, *salvaje*, de la sociedad democrática. Cuando nadie tiene la clave de la libertad, cuando el individuo conoce de sí y de los otros tanto como desconoce, cuando, en definitiva, no hay un saber último de lo humano, la sociedad se convierte en un foco extraordinario de invención política”. *Cursivas mías.*

bienestar público y a su visión de la dirección correcta que habría que conferir a la sociedad. Tocqueville nunca sustituye la noción de soberanía del individuo por la de la soberanía de la sociedad. La imagen de un pueblo único y homogéneo, con un destino común y con un conocimiento absoluto sobre sus metas y fines le resulta peligrosa, ya que en ella el individuo queda subordinado al imperativo de la unidad social. Sin embargo, el rechazo de Tocqueville a los peligros del principio de la soberanía popular no lo lleva a defender la ficción de una armonía social engendrada por la combinación de las pasiones individuales. La suma de éstas últimas no es igual al interés común: mientras las primeras se asocian con la felicidad individual, el segundo con la libertad política. En consecuencia, su análisis sobre la especificidad de la aventura democrática toma distancia crítica tanto del colectivismo como del individualismo privatista.⁶ Desde el momento en que el poder no representa la identidad particular de un individuo o grupo, sino la generalidad de lo social, todos los individuos quedan convocados por igual para el trabajo político: “(en la democracia) los individuos *se descubren entre sí*, cada uno entre los demás, todos prometidos por igual al ejercicio de la autoridad pública o a su control” (Lefort, 1991c: 189).

Este descubrimiento, según Lefort, no deja interpretarse dentro de los límites de una concepción historicista; no aparece como un acontecimiento contingente ligado a un modo de organización social. Sólo en la sociedad democrática los individuos emergen, se hacen visibles, no sólo aparecen como iguales entre sí, sino que también se ven definidos y pueden declararse como tales. El individuo no es anterior al derecho, surge de su seno. La libertad individual, convertida en un derecho humano, deja de ser el privilegio de unos cuantos —como en el absolutismo—, pierde sus condicionamientos particulares, se apega al hombre como tal.

El principio democrático de individuación es inseparable de la libertad política, es decir, de la libertad de configurar junto a otros una forma de vida

⁶ En este punto, Tocqueville marca su raya tanto del *Contrato social* de Rousseau como de *La libertad de los antiguos comparada con la libertad de los modernos* de Constant. Mientras el primero anula la libertad del individuo en la idea de la “voluntad general”, el segundo subordina la libertad a la felicidad privada. Frente al despotismo de la “voluntad general” de Rousseau y el garantismo del individualismo privatista de Constant, Tocqueville defiende el individualismo democrático.

social. Esta libertad política no podría traducirse exclusivamente en un sistema de instituciones destinado a la protección de la libertad individual; una y otra proceden, nos aclara Lefort, de la misma causa: “la emancipación de toda autoridad particular que se abrogaría el poder de decidir en función de sus propios fines lo que afecta al destino común” (Lefort, 1991c: 190).

Para Lefort, la libertad individual y la libertad política desarrolladas por Tocqueville revelan la esencia de *lo político*.⁷ En efecto, en el momento en el que los hombres se descubren en la aventura democrática como individuos y ciudadanos, nada es susceptible de materializar su libertad, por importantes que sean las leyes o las instituciones que la sostienen. La libertad política aparece, entonces, como una libertad peligrosa e indeterminada, que configura al individuo y atiza el fuego democrático. Cualquier remedio contra los males de la democracia —que no son pocos— no podría pasar por la eliminación de la libertad política. El sacrificio de esa libertad equivaldría, evidentemente, al sacrificio del individuo y de la democracia.

A partir de la constatación de que la libertad no es localizable empíricamente, no es una propiedad física ni un atributo de la existencia o de la coexistencia humanas, sino es constitutiva del individuo, una suerte de “instinto natural”, Tocqueville funda una nueva ciencia política o, si se quiere ser más preciso, una nueva filosofía política que pone en el centro los peligros de la libertad.⁸ Esa nueva filosofía política confiere un sentido político a lo que hasta entonces escapaba a una reflexión limitada a la esfera del gobierno y sus partidos. Lo político

⁷ Sobre lo político en Tocqueville, Lefort (1991c: 193) afirma: “Sería imposible decir que Tocqueville aporta una nueva definición de lo político. El hecho reside en que conserva al término su particular significado en el análisis de la democracia americana, cuando distingue el estado social y sus consecuencias políticas, las asociaciones civiles y las asociaciones políticas, el poder administrativo y el poder político, las ideas, los sentimientos y las costumbres y el despotismo o la libertad política”.

⁸ “La nueva ciencia política que Tocqueville desearía (...) parece muy singular: no se limita a conocer el funcionamiento de las instituciones; menos aún tiene algo que ver con la pseudociencia que predicán los partidarios de un cuerpo social cuyos movimientos serían rigurosamente regulados y donde casi cada quien sería asignado a su justo lugar, para desempeñar la función más útil al servicio de todos. *Es más una filosofía que una ciencia*. Evitando las ilusiones de una teoría de la organización, está hecha para enseñar el peligro de la libertad, no para alejarlo, sino para volverlo aceptable y buscar en el riesgo el medio para conjurar otros riesgos”. (Lefort, 1991c: 190).
Cursivas mías.

en Tocqueville aparece como un ámbito de ensayo, como una experiencia de prueba y error de la libertad.⁹

Tocqueville detecta las ambigüedades de la revolución democrática en todos los campos sociales. No solamente en el plano de las instituciones políticas, sino también, y sobre todo, en el nivel de las conductas, mentalidades y representaciones sobre lo social. La revolución democrática supone un movimiento que impide a la sociedad fijarse en una forma determinada.¹⁰ Su método de análisis se niega a reducir la dualidad de los fenómenos sociales a una visión única y excluyente: “A cada momento de su análisis, según Lefort, se ve constreñido a duplicar su observación, a pasar del haz al envés del fenómeno, a develar la contraparte de lo positivo –lo que se convierte en el nuevo signo de la libertad o de lo negativo– lo que se convierte en el nuevo signo de la servidumbre” (Lefort, 1991a: 23).

La sociedad democrática se enfrenta, según Tocqueville, a una contradicción general que resulta de la desaparición de cualquier fundamento último del orden social. Nada más ajeno al espíritu de la obra tocquevilleana que las visiones historicistas o naturalistas sobre el orden social. La contradicción general de la democracia la examina mediante el análisis del individuo, la ley y el poder. El individuo democrático aparece sometido a una paradoja que se antoja irresoluble: si bien es apartado de las antiguas redes de dependencia personal propias de la sociedad aristocrática, también se ve enfrentado a vivir una experiencia novedosa que lo mantiene aislado, desamparado y al borde del anonimato: la de juzgar y actuar de acuerdo a sus propias normas. Para escapar de la amenaza de disolución de su identidad, de aparecer perdido entre la multitud, este individuo se une con sus semejantes, con sus iguales. Sólo con los otros, se encuentra a

⁹ El liberalismo político de Tocqueville o, si se prefiere, su teoría política de la libertad, no deja rebajarse al nivel del liberalismo económico, que pretende contraer la libertad en la esfera económica: “El liberalismo político, tal y como es formulado por Tocqueville, pertenece a una ciencia diferente que la del liberalismo económico. En este último no duda en reconocer a un eventual aliado del despotismo” (Lefort, 1991c: 186).

¹⁰ A propósito del movimiento en la democracia, Campos Daroca (2000) señala: “A las democracias les gusta el movimiento por sí mismo. Cambian hasta sin necesidad. La democracia es el lugar de lo nuevo: opiniones nuevas, nuevas costumbres, relaciones que se alteran, nuevos conocimientos, hechos y verdades; sus hombres piden lo inesperado y lo nuevo, son nuevas sus palabras y expresiones. Una sociedad de rostro eternamente modificado”.

sí mismo. La ley en la sociedad democrática se orienta, por una parte, hacia el polo de la voluntad colectiva, dando cabida a las nuevas exigencias que nacen del cambio de prácticas y mentalidades, y se compromete, por la otra, como consecuencia de la igualdad de condiciones, con una obra de homogeneización de las normas de comportamiento. El poder democrático, según Tocqueville, al tiempo que se libera de las redes arbitrarias y de todos los reductos particulares del poder asociado a una persona, corre el riesgo de aparecer como un poder de nadie, como un poder sin límites que encarna la voluntad general, la voluntad del pueblo y que asume la vocación de dirigir todos los detalles de la vida social:

Separado de la persona del príncipe, libre de la instancia trascendente que hacía de éste el garante del orden y la permanencia del cuerpo político, extraído de la duración alimenticia que le daba un carácter casi natural, ese poder aparece como el que la sociedad ejerce sobre sí misma. Resulta ilimitado desde que no conoce nada externo a ella misma. Producto de la sociedad, simultáneamente posee la vocación de producirla (Lefort, 1991c: 187).

En suma, individuo, ley y poder están expuestos en la aventura democrática a un movimiento interminable que les impide petrificarse en una sola figura. Las dos cabezas del monstruo democrático –si se me permite la imagen– apuntan hacia dos polos opuestos: el de la libertad o el de la servidumbre. El peligro de virar hacia alguno de los polos siempre está latente, es parte de la naturaleza democrática.¹¹

Sin embargo, Lefort no queda satisfecho con el camino avanzado por el pensamiento de Tocqueville. Si bien es cierto que este último abre una de las vías más fértiles para seguir explorando desde el presente a la democracia, también es cierto que el pensador francés no lleva su propio análisis hasta sus últimas consecuencias. Pareciera que Tocqueville queda paralizado ante los efectos que desatan sus propias premisas. Su exploración de las múltiples ambigüedades de la revolución democrática se detiene frecuentemente, a los ojos de

¹¹ Sobre los peligros de la democracia, Molina (2000: 127) señala: “Tocqueville intenta descubrir en las nuevas formas de la libertad los signos de una nueva servidumbre y, en esos mismos signos, los remedios que la democracia pone al alcance. Su análisis no nos permite componer la imagen de una sociedad conciliada consigo misma. Su exploración queda suspendida en la indeterminación”.

Lefort, en la contraparte de cada fenómeno característico de la nueva sociedad, en lugar de perseverar en la búsqueda de la contraparte, es decir, en la negación de la negación:

A lo que no presta importancia (Tocqueville), es al trabajo que se hace o se rehace una y otra vez desde el segundo polo donde se petrifica la vida social. Es lo que revela el auge de las reivindicaciones, de las luchas por los derechos que ponen en jaque el punto de vista formal de la ley; la irrupción de un sentido de la historia y el despliegue de las múltiples perspectivas del conocimiento histórico, como consecuencia de la disolución casi orgánica de la duración, antiguamente contenida en las costumbres y las tradiciones; la heterogeneidad creciente de la vida social que acompaña la dominación del individuo por la sociedad y el Estado (Lefort, 1991a: 24 y 25).

Tocqueville, según Lefort, no alcanza a dimensionar el alcance del extraordinario acontecimiento que marca el arribo de la democracia moderna: la formación de un poder privado de su virtud de encarnación y del conocimiento de los fundamentos últimos de la legitimidad. Al mismo tiempo, no registra el establecimiento de una relación con la ley y el saber, libres de su relación con el poder, que implica la imposibilidad de referirse a un principio que trascendería el orden del pensamiento y de la acción humanas: “(Tocqueville) se detiene y se oculta ante la conclusión de que la experiencia de la libertad política y de la libertad individual, el surgimiento de una nueva idea del poder y del derecho coinciden con una nueva experiencia del saber, con el surgimiento de una nueva idea de la verdad” (Lefort, 1991c: 199).

Con la democracia, nos sugiere Lefort, comienza una ruptura propiamente histórica en la que los fundamentos del poder, el derecho y el saber son puestos en tela de juicio. En adelante, nadie podrá asumirse como el centinela de las razones últimas. La sociedad y el individuo democráticos se instituyen por una prueba radical: la de disolución de las referencias últimas de la certeza. La sociedad democrática desata, simultáneamente, una avalancha de energías que hacen imposible el predecir ni poner un alto a sus resultados. Mientras la aventura democrática esté en marcha, y los términos de la contradicción se desplazan unos a otros en un vértigo sin principio ni final, el sentido de lo que viene seguirá irremediablemente en suspenso. Sólo ese suspenso permitirá que no se

apague la llama de la efervescencia que se enciende con la ruptura de la sociedad democrática.

Para Lefort, la democracia se revela como la sociedad histórica por excelencia, aquella forma de sociedad que acoge y preserva la *indeterminación*, en contraste con la sociedad totalitaria que, edificada bajo el signo del hombre nuevo, en realidad se erige en contra de esta indeterminación, y se dibuja secretamente en el mundo moderno como sociedad sin historia.¹² Esta indeterminación no es del orden de los hechos empíricos –como suponen la ciencia política y el marxismo–; no puede ser localizada en los hechos políticos, sociales, económicos o estéticos. Así como el nacimiento de la sociedad totalitaria cuestiona toda explicación que reduzca el suceso al nivel de la historia empírica (partido único, economía centralizada, movilización alta, ideología articulada, control policial de la vida pública, burocracia, etcétera), el nacimiento de la democracia moderna señala, según Lefort, una mutación de orden simbólico,¹³ que puede ser explorada en la nueva posición del poder. Con la democracia, el lugar del poder se convierte en un *lugar simbólicamente vacío* que nadie puede ocupar de una vez y para siempre.

3.2. *El poder como un lugar simbólicamente vacío*

El nacimiento de la democracia moderna en el siglo XIX está íntimamente ligado a un acontecimiento que revolucionará al conjunto de la sociedad: la

¹² “Si es verdad que el régimen comunista, en orden a la construcción de un nuevo mundo y de un nuevo hombre, ha anunciado el fin de la historia y negado que algo pudiera cuestionar el dogma del partido, me parece no menos cierto que (la democracia), al acoger el conflicto y el debate, en lo político y en lo social, abre un espacio a la posibilidad, a la innovación en todos los sentidos y se expone a lo desconocido. En pocas palabras, parece cierto que la democracia es la sociedad histórica por esencia” (Lefort, 1997: 583).

¹³ El nacimiento de la democracia (y de la política) en la Grecia antigua supone también, en alguna medida, una mutación de orden simbólico, que Castoriadis ubica en el nivel de lo imaginario: “La creación de la democracia y de la filosofía, y de su vínculo, tiene una precondition esencial en la visión griega del mundo y de la vida humana, en el núcleo de lo imaginario griego. La mejor manera de aclarar esto sea tal vez referirse a las tres preguntas con las que Kant resumió los intereses del hombre. En cuanto a los dos primeras (¿qué puedo saber? y ¿qué debo hacer?), la interminable cuestión comienza en Grecia pero no hay una ‘respuesta griega’ a ellas. En cuanto a la tercera pregunta (¿qué me es lícito esperar?), hay una respuesta griega clara y precisa y es un rotundo y retumbante *nada*” (Castoriadis, 1998: 114).

disolución de los indicadores de la certeza. La sociedad democrática coloca a los hombres y a sus instituciones, según Lefort, ante la prueba de una indeterminación radical. En adelante, los fundamentos de la distinción y de la semejanza entre los hombres dentro de cualquier sociedad democrática ya no encuentran carta de buena conducta en la naturaleza, los mitos o la religión. La democracia somete a los individuos ante el desafío de crear por sí mismos los fundamentos de su propia institución: “(En la democracia) los hombres son puestos a la tarea de interpretar sucesos, conductas e instituciones sin ser capaces de recurrir a la autoridad de un juez superior” (Lefort, 1997: 587). Por ello, es una forma de sociedad que no tiene ninguna garantía de éxito. El fantasma del totalitarismo siempre ronda las puertas de la democracia. No es fácil atreverse a vivir sin aferrarse o creer enérgicamente en algo.

El origen de la democracia señala una mutación de orden simbólico, de orden político, cuyo mejor testimonio es la nueva posición del poder. Su singularidad se hace visible si preguntamos en qué se convierte el poder en la sociedad democrática y cuál era su posición y su figuración en el sistema monárquico¹⁴ del Antiguo Régimen.

En la monarquía, el poder se incorporaba en la persona del príncipe. Eso no quiere decir que detentaba un poder sin límites. El régimen no era despótico. El príncipe era un mediador entre los hombres y los dioses, o bien, bajo el efecto de la secularización de la actividad política, un mediador entre los hombres y las instancias trascendentes de la justicia soberana y la razón soberana. Sometido a la ley y por encima de las leyes, condensaba en su cuerpo, a la vez mortal e inmortal, el principio de la generación y orden en el reino. (Lefort, 1991a: 26).

¹⁴ Para Lefort, la singularidad de la monarquía no se localiza, como suponen los marxistas, en el nivel económico sino en el ámbito propiamente *político*. En el marco de la monarquía, que se desarrollaba originalmente dentro de una matriz teológico-política que se extiende a lo largo de la Edad Media, se dibujaron los rasgos del Estado y la nación y se dio una primera separación entre la sociedad civil y el Estado: “Lejos de reducirse a una institución superestructural, cuya función derivaría de la naturaleza del modo de producción, la monarquía, por su acción niveladora y unificadora del campo social y, simultáneamente, por su inscripción en ese campo, ha hecho posible el desarrollo de relaciones mercantiles y un modo de racionalización de las actividades que condicionaban el auge del capitalismo” (Lefort, 1991a: 25 y 26).

El príncipe aparecía como la cabeza de ese cuerpo que era la sociedad. Su poder sacro y mortal¹⁵ se dirigía hacia un polo extramundano, incondicionado y su persona mortal se constituía en garante y representante del Uno –su representante carnal–, de la unidad del reino. El orden sagrado del “lado de allá” determinaba también de forma inamovible la sociedad del “lado de acá”. Por tanto, a la sociedad se contrapuso, en el orden sacro, un poder del lado de allá que adquiriría forma corpórea en la persona del príncipe y era representado por ella. La nación –digamos el reino– se figuraba a sí misma como un cuerpo, como una totalidad orgánica, como una unidad sustancial, de suerte que la distinción de rangos y condiciones, es decir, la jerarquía entre sus distintos miembros, reposaba sobre un fundamento incondicionado: “El poder, en tanto era encarnador, en tanto estaba incorporado en la persona del príncipe, *daba cuerpo* a la sociedad. Había un saber de lo que era el *uno* para el *otro*, saber latente pero eficaz, que resistía a las transformaciones de hecho, económicas y técnicas” (Lefort, 1990a: 189).

A partir de este modelo, Lefort perfila el rasgo revolucionario y sin precedente de la sociedad democrática. La democracia moderna comprueba una puesta en forma muy singular de la sociedad. Lo que aparece, en primera instancia, es la nueva noción del lugar del poder como un *lugar vacío*, como un espacio potencialmente de todos que ninguna persona, camarilla o grupo puede legítimamente ocupar y personificar. Obviamente, Lefort no está haciendo alusión aquí al dispositivo institucional de la democracia –el cual, por cierto, no lo desconoce, pero no lo considera prioritario para los propósitos de su investigación.¹⁶ Lo esencial, a sus ojos, es que en la democracia quienes ejercen la soberanía son

¹⁵ La imagen de la doble naturaleza simbólica de la soberanía monárquica en el Occidente fue desarrollada originalmente por Kantorowicz (1985). Aunque el tratado es el de un historiador del poder y el derecho, aparentemente acotado al medioevo y la monarquía, tiene un indudable alcance para el pensamiento político de nuestro tiempo.

¹⁶ El filósofo francés no desconoce la diferencia entre el desarrollo de *facto* de las sociedades democráticas y los principios que han ordenado a esas sociedades, es decir, entre su dispositivo institucional y su dispositivo simbólico: “En modo alguno olvido que las instituciones democráticas han sido constantemente utilizadas para limitar a una minoría los medios de acceso al poder, al conocimiento y al goce de los derechos. Tampoco olvido que la expansión del poder del Estado (...) fue favorecida por la posición de un poder anónimo. Pero elegí poner en evidencia un conjunto de fenómenos que me parecen desconocidos” (Lefort, 1991a: 28).

simples gobernantes y *no* pueden apropiarse del poder, incorporarlo.¹⁷ Dicho ejercicio se somete al procedimiento de una renovación periódica que implica una competencia regulada entre hombres, grupos y partidos que “supuestamente” (Lefort *dixit*) están encargados de drenar opiniones en toda la extensión de lo social. La celebración periódica de elecciones garantiza que nadie pueda caer en la tentación de encarnar el poder. El lugar del poder sólo puede ser ocupado provisionalmente por los representantes de turno de la sociedad, nadie tomará posesión de él ni lo ocupará permanentemente.

En clave lefortiana, la democracia implica también el reconocimiento de las minorías por parte de la(s) mayoría(s). Es más, la auténtica prueba de fuego de cualquier democracia es su modo de tratar a las minorías. En contra de una opinión muy generalizada, podría afirmarse que la democracia no es simplemente el gobierno de la mayoría; es, más bien, el gobierno de la mayoría pero con el consentimiento de las minorías. Sin la afirmación de los derechos de las minorías, la democracia es una mera ilusión, pues la mayoría puede decidir en cualquier momento ponerle fin a esa peligrosa aventura (por ejemplo, la llegada de Hitler al poder por la vía electoral en 1933). La aceptación de una competencia periódica y regulada implica el reconocimiento del conflicto político, su institucionalización. El reconocimiento de este conflicto tiene por efecto instituir una *escena* en la cual el conflicto político es representado a los ojos de todos como necesario, irreductible y legítimo. Poco importa, asegura Lefort, que cada partido proclame su vocación por defender el interés general y realizar la unión de la sociedad, el antagonismo acredita otra vocación, la de la sociedad por la división. En consecuencia, la sociedad democrática se articula a su interior no por la vía del consenso sino del conflicto político irreductible. Su unidad simbólica es fruto de su irreductible división. Lefort lo explica de la siguiente manera:

¹⁷ Para Rodel, Frankenberg y Dubiel (1997), la despersonalización del poder puede rastrearse en el curso de la historia europea de los siglos XVII y XVIII: “Con la ejecución del monarca en el curso de las revoluciones democráticas, como en el caso de Jacobo II en Inglaterra y Luis XVI en Francia, termina a la vista de todos la personificación en el lado de acá de un intocable orden del lado de allá. *El lugar del poder queda literalmente vacío*. El resultado es una despersonalización tanto de la sociedad como del poder. Ambos se enfrentan en los sucesivos como *civil society* y régimen absolutista” (1997: 144). *Cursivas en el original*.

Vacío, inocuable —ya que ningún individuo ni ningún grupo pueden serle consustanciales—, al lugar del poder le es imposible adoptar figura alguna. Sólo son visibles los mecanismos de su ejercicio, o mejor dicho los hombres, simples mortales, que detentan la autoridad política. Nos equivocáramos al juzgar que el poder se aloja en lo sucesivo *en* la sociedad (...); sigue siendo la instancia por virtud de la cual ésta puede ser comprendida unitariamente (...). Pero esa instancia no se refiere a un polo incondicionado; en este sentido, marca un abismo entre el *interior* y el *exterior* de lo social, lo que instituye su relación; tácitamente se hace reconocer como puramente simbólica (Lefort, 1991a: 26).

La democracia en la obra de Lefort, en suma, es una forma de sociedad que desactiva nuevos principios políticos: la noción de un lugar vacío porque ningún individuo o grupo puede serle consustancial; la noción de un lugar infigurable que no está ni fuera ni dentro; la noción de una instancia puramente simbólica, en el sentido que no se localiza en lo real;¹⁸ la noción de una sociedad enfrentada a la prueba de una pérdida del fundamento último; la noción del conflicto político como centro y eje de la socialización; la noción de la representación política como imagen de pluralidad y de unidad a la vez.

Este acontecimiento deja innumerables huellas. El fenómeno de la desincorporación del poder se acompaña, según Lefort, de una desintrincación entre la esfera del poder, la esfera de la ley y la esfera del conocimiento: “Desde que el poder cesa de manifestar el principio de generación y de organización de un cuerpo social, desde que cesa de condensar en sí las virtudes derivadas de una razón y de una justicia trascendentes, el derecho y el saber se afirman, ante él, en una exterioridad e irreductibilidad nuevas” (Lefort, 1991a: 27).

La autonomía del derecho con respecto al poder se vincula a la imposibilidad de fijar su esencia de una vez y para siempre. Su futuro en la democracia depende directamente de un debate sobre su fundamento y sobre la legitimidad de lo establecido y de lo que debe ser; igualmente, la autonomía del saber se deriva de un proceso de conocimiento continuo e inacabable que mantiene abierta la interrogación sobre los fundamentos de la verdad. En la sociedad democrática,

¹⁸ “La democracia moderna es el único régimen que subraya la distancia entre lo simbólico y lo real por medio de la noción de un poder que no se atrevería a apoderarse nadie, ya fuera príncipe o camarilla; su virtud es conducir a la sociedad a la prueba de su institución” (Lefort, 1991d: 248).

el derecho y el saber no se dejan atrapar en un concepto fijo o estable; su movimiento provoca una búsqueda continúa de su fundamento. Por eso, más que hablar de derecho o de saber en singular, habría que hablar de un devenir de los derechos y de los conocimientos en plural.

No menos importante resulta, en la óptica de Lefort, la relación que se establece entre la competencia movilizada por el ejercicio del poder y el conflicto en todos los ámbitos de la sociedad:

La sociedad relacionada consigo misma por efecto de la representación de una nación y de un pueblo homogéneos es una sociedad paradójicamente confrontada con la heterogeneidad de los intereses, creencias, opiniones de las costumbres en general; una sociedad en la cual la legitimación del conflicto propiamente político señala en dirección a la legitimación del conflicto en la sociedad y la cultura (Lefort, 1990a: 190 y 191).¹⁹

Para Lefort, el sentido profundo de los cambios en la esfera de la ley y del conocimiento se hace transparente si recordamos el modelo monárquico del Antiguo Régimen y lo comparamos con el modelo democrático moderno: mientras en la monarquía el poder daba cuerpo a la sociedad, en la democracia la sociedad se instituye como sociedad *sin* cuerpo, es decir, como sociedad que pone en jaque a la representación de una totalidad orgánica. Sin embargo, el hecho de que la sociedad democrática no pueda ser representada como un cuerpo, como una totalidad orgánica, no quiere decir que ésta prescinda de toda unidad, que carezca de una identidad definida. Por el contrario, la imagen de la unión, según Lefort, se engendra en el seno mismo de la democracia moderna: “La nueva posición del poder es acompañada por una reelaboración simbólica, en virtud de la cual las nociones de Estado, de pueblo, de nación, de patria, de humanidad adquieren un significado igualmente nuevo” (Lefort, 1991d: 250). Esas

¹⁹ Sobre el vínculo entre el conflicto político y el conflicto social, puede consultarse también Lefort (1992: 142): “Diría que la institucionalización del conflicto político, a través de los partidos, tiene como consecuencia una legitimación tácita del conflicto dentro de la sociedad, del conflicto en todos los ámbitos, en todos los registros: del conflicto de intereses, de creencias, de opiniones, de formas de vida. La representación política mantiene el principio de diferencia sobre el cual se basa la sociedad democrática”.

simbolizaciones unitarias –como “pueblo”, “nación”, “patria” o “Estado”– pretenden anular la discordia y la conflictividad de la sociedad con el fin de llenar el vacío del poder. Sin embargo, la lucha por la identidad en la sociedad democrática siempre está ligada a un discurso político, a un debate ideológico entre diferentes personas y grupos que no alcanza a mimetizarse con alguna realidad sustancial:

La desaparición de la determinación natural, antaño unida a la persona del príncipe y a la existencia de una nobleza, presenta a la sociedad como exclusivamente social, en forma tal que el pueblo, la nación y el Estado se erigen como entidades universales, y todo individuo, todo grupo, se relacionan. Pero ni el Estado, ni el pueblo ni la nación figuran como realidades sustanciales. Su representación se halla en la dependencia de un *discurso político* y una elaboración sociológica e histórica siempre ligada al debate ideológico (Lefort, 1991a: 27 y 28).

La paradoja de la democracia se hace más evidente, según Lefort, con la institución del sufragio universal. Cuando la soberanía popular supuestamente debe manifestarse y actualizarse, cuando se podría pensar que se instituye un nuevo polo de identidad: el pueblo soberano o la voluntad general roussoniana, en ese momento las solidaridades sociales resultan deshechas y el ciudadano se ve extraído de todas las relaciones en las cuales se desarrolla la vida social para ser convertido en unidad contable: un hombre un voto. El número sustituye a la sustancia: “No hay pueblo en acto fuera de la operación regulada del sufragio, y no hay poder susceptible de encararlo. El lugar del poder queda así tácitamente reconocido como un lugar vacío, por definición inocupable, un lugar simbólico, no como un lugar real” (Lefort, 1990b: 62 y 63). En las elecciones se determinan los triunfadores y los perdedores, los representantes elegidos para los órganos representativos y los detentadores de los cargos políticos, pero no se crea una voluntad general que el triunfador pueda encarnar.

En síntesis, la sociedad democrática se instituye y se mantiene, según Lefort, en la disolución de los puntos de referencia de la certeza. La democracia inaugura una historia en la que los hombres realizan la prueba de una indeterminación última, en cuanto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y en cuanto a la relación entre cada uno de ellos. Con ella se despliega en la práctica social, y ante el desconocimiento de los actores, una interrogación para la cual

nadie tiene respuesta. Esa ambigüedad, aunque parezca paradójico a primera vista, es su principal fortaleza. Se trata de una aventura donde los actores no conocen el guión de los primeros ni de los últimos capítulos de la obra.

Conservar en el tiempo esa forma de sociedad no es una tarea sencilla. Siempre está latente la posibilidad de un desajuste en el dispositivo democrático:

En una sociedad donde los fundamentos del orden político y del orden social se escamotean, donde lo adquirido jamás lleva el sello de la legitimidad plena, donde la diferencia de los estatutos deja de ser irreprochable, donde el derecho se revela dependiente del discurso que lo enuncia, donde el poder se ejerce en la dependencia del conflicto, la posibilidad de un desarreglo en la lógica democrática queda abierta (Lefort, 1991a: 28 y 29).

La democracia es una forma de sociedad que carece de seguro de vida. Cuando crece la inseguridad de los individuos –como consecuencia de una crisis económica, de los destrozos provocados por una guerra o un desastre natural–, cuando el conflicto entre los grupos y las clases o entre las razas y las etnias se polariza hasta el extremo y no encuentra ya resolución simbólica en la esfera política, cuando el poder parece decaer hacia el plano de lo real, es decir, se muestra dentro de la sociedad como algo *particular* al servicio de unos cuantos y, simultáneamente, ésta última aparece realmente fragmentada, cuando la búsqueda de la verdad es sustituida por la verdad revelada por el profeta de turno, entonces se desarrolla, según Lefort, el fantasma del pueblo-uno, la búsqueda de una unidad sustancial, de un cuerpo unido a su propia cabeza, de un poder encarnador, de un Estado liberado de la división. En ese momento, el fantasma adquiere un rostro: el totalitarismo.

La democracia no es una estación de paso rumbo a la estación terminal totalitaria. Si así fuera, estaríamos dándole a la democracia un tratamiento de simple causa y al totalitarismo de mera consecuencia. Para Lefort –recordemos– las relaciones causa-efecto pierden toda validez en el orden de lo simbólico. Por el contrario, la democracia es una forma de sociedad cruzada por el riesgo y la contradicción; una sociedad trágica donde el deseo de libertad puede ser eclipsado por el deseo de servidumbre: “Allí donde la pérdida de los fundamentos del orden político y del orden del mundo es sordamente experimentada, allí donde la institución de lo social hace surgir el sentido de una indeterminación última,

el *deseo* de libertad conlleva la virtualidad de su inversión en *deseo* de servidumbre” (Lefort, 1990a: 193).²⁰ En la óptica de Lefort, la sociedad democrática no ha encontrado en el pasado ni encontrará seguramente en el presente o en el futuro la vacuna contra el virus del totalitarismo. Con él tendrá que aprender a vivir. El futuro de la democracia ha de ser *invención* constante de democracia o el riesgo totalitario es permanente.

4. El totalitarismo o la clausura de la incertidumbre

El totalitarismo no surge de un suceso fortuito. No es el resultado de un proceso de generación espontánea que guarda celosamente los secretos de su auto-reproducción. Tampoco es fruto de seres malignos ni de mentes perversas o sádicas con complejos de inferioridad. Mal haríamos en afirmar que no fue más que un paréntesis en la vida de una nación que no altera su curso regular. Mucho menos es una forma velada que asume el Gran Capital o una casta burocrática, parasitaria y transitoria, para reafirmar su dominación sobre el proletariado. El totalitarismo, por el contrario, es producto de una mutación política o, si se quiere, de una mutación de orden simbólico sin precedentes, que no puede ser ubicada en el registro empírico de los acontecimientos, pues en esta forma de sociedad se activa un nuevo sistema de representaciones que determina el curso mismo de los acontecimientos. Ni el despotismo oriental, el absolutismo o la tiranía pueden dar fe de la singularidad de esta forma de sociedad política. Quien no lo quiera ver así está en todo su derecho de permanecer refugiado en sus trincheras ideológicas, pero, con toda seguridad, será incapaz de determinar la naturaleza y el sentido de este raro “animal político”.

Si, como mencionamos anteriormente, la democracia moderna se instituye a partir de la disolución de las señales últimas de la certidumbre, el totalitarismo se instituye a partir de la restitución de las creencias: “Que el totalitarismo se haya edificado por la violencia no debería hacernos olvidar que respondió a una exigencia desmesurada de *creencia* o, mejor, a un deseo de certeza acerca de la

²⁰ La idea de *deseo* de libertad y de servidumbre la recupera Lefort de la obra *El discurso de la servidumbre voluntaria* de Etienne de la Boétie: “Lo que sí queda aclarado y establecido, al oponer indirecta, pero rigurosamente, deseo de servidumbre a deseo de libertad, es la dimensión social del deseo humano. Desde el principio del discurso, se trataba de la libertad y de la servidumbre del pueblo, de la dominación del príncipe o tirano y de cómo subvertirla” (Lefort, 1981: 155).

sustancia y el porvenir de la sociedad” (Lefort, 1995: 54). Si, al mismo tiempo, la democracia es fruto de un acontecimiento que provoca simultáneamente la desintrincación del principio del poder, del principio de la ley y del principio del saber, el totalitarismo es el resultado de un proceso político de sentido inverso que supone la imbricación de lo económico, lo jurídico y lo cultural.

En el fondo, lo que se niega en el totalitarismo es el principio mismo de una distinción entre lo que corresponde al orden del poder, de la ley y del saber. Lo que se impone, en consecuencia, es un modelo de sociedad que se instituye sin divisiones, que tiene el control total de su organización y que se relaciona consigo mismo en todas sus partes. El Estado aparece y se representa como el principio instituyente, como el gran actor que detenta los medios de transformación social y del conocimiento último de las cosas.

¿Cuál es la lógica interna de este nuevo modelo de sociedad? El filósofo francés Claude Lefort analiza varios elementos que distinguen al totalitarismo. Obviamente, nuestro autor no se queda en el plano de la descripción empírica, sino se dirige a analizar las representaciones simbólicas, es decir, la dimensión política-ideológica que un régimen traza de sí mismo, y con las cuales intenta dar sentido a su historia en perspectiva. Para Lefort, los fundamentos simbólicos de la política son tan importantes, cuando menos, como sus bases institucionales.

En primer lugar, el poder se afirma en el totalitarismo, según Lefort, como poder *social*: “personifica en cierto modo a la Sociedad misma como potencia consciente y actuante: la línea divisoria entre el Estado y la sociedad civil se vuelve invisible” (Lefort, 1990c: 46). Al tiempo que se borra la diferencia entre lo político y lo social, entre el Estado y la sociedad civil, se vuelve invisible la línea divisoria que distingue el poder político del poder administrativo y a la burocracia central de las burocracias locales. El aparato del Estado pierde toda independencia respecto del partido comunista y su dirección. El Partido no es un partido de gobierno o en el gobierno, como sucede en las democracias; es, por el contrario, un partido de Estado: el Estado es el Partido y el Partido es el Estado.

El poder político, señala Lefort, circula a través de sus múltiples agentes (los funcionarios del partido y de la policía secreta) en todas las esferas de la burocracia. Las relaciones particulares fundadas en la división del trabajo y en la división de funciones se disuelven y sólo subsiste una relación general entre los dirigentes y los ejecutores. A su vez, en el vértice del Partido y del Estado, sostiene Lefort, el poder se confunde con la posición de quien o quienes detentan

la autoridad. Esta confusión no es accidental sino deliberada. Para el totalitarismo es fundamental que el Estado aparezca soldado con la sociedad y el poder político con el aparato del Estado. Dichas soldaduras, señala Lefort, acaban por invertir el sentido que anima a la democracia. En efecto, mientras en la sociedad democrática el lugar del poder aparece como un lugar simbólicamente vacío, en el totalitarismo ese lugar se materializa en un órgano (en última instancia, en un individuo: el *Egócrata* de Solzhenitsin), capaz de concentrar en sí mismo todas las fuerzas de la sociedad.

En segundo lugar, en el totalitarismo se niega el principio de una división interna de la sociedad: “Todos los signos de esa división, que no ha desaparecido en absoluto, son referidos a la existencia de capas sociales (kulaks, burgueses) provenientes del Antiguo Régimen, o a la de elementos acusados de trabajar por cuenta del imperialismo extranjero” (Lefort, 1990c: 47). La sociedad totalitaria es concebida de tal manera que se dificulta o imposibilita la formación de clases o grupos con intereses antagónicos. El conflicto democrático que nace de la confrontación de ideas, intereses o formas de vida opuestos es anulado por la representación de una sociedad total reconciliada con cada una de sus partes. La afirmación de esa totalidad requiere, asimismo, de la negación de la diferencia de todas aquellas normas por las que se define cada modo de actividad y cada institución. Cualquier diferenciación de funciones, profesiones, normas e instituciones sociales queda subordinada a los fines de la gran organización socialista. “Todo dentro del socialismo, nada fuera de él”, es una de las fórmulas de legitimación interna más socorridas por los propagandistas del comunismo. En última instancia, lo que se rechaza en el totalitarismo es: “la propia noción de heterogeneidad social, la noción de una variedad de modos de vida, conductas, creencias, opiniones, por cuanto esa variedad contradice radicalmente la imagen de una sociedad acorde consigo misma” (Lefort, 1990c: 47). Esta tarea de homogeneización social y, en el extremo, de penalización de las costumbres, opiniones y modos de vida distintos, es llevada a cabo desde el vértice del poder. Nada parece escapársele. Penetra en los rincones sociales más oscuros y secretos.²¹

²¹ George Orwell ha recreado este proyecto de normalización, uniformización y control sociales bajo la figura del llamado “Big Brother”. En su novela futurista *1984*, el Gran Hermano es quien ocupa el *panóptico* desde donde todo se ve y se controla.

Para Lefort, los dos momentos del proyecto totalitario: la anulación de los signos de la división entre el Estado y la sociedad y de la división social interna, implican una “desdiferenciación” de las instancias que rigen la constitución de una sociedad política. A diferencia de lo que acontece en la democracia, en el totalitarismo no existen criterios últimos de la ley ni criterios últimos del conocimiento que se le escapen al poder. El partido-Estado, en suma, *secuestra* la esfera de *lo político*:

El totalitarismo supone la concepción de una sociedad que se basta a sí misma y, puesto que la sociedad se significa en el poder, la de un poder que se basta a sí mismo (...) El proceso de identificación entre el poder y la sociedad, el proceso de homogeneización del espacio social, el proceso de cierre tanto de la sociedad como del poder, se embonan y pasan a constituir el sistema totalitario. Con éste queda restablecida la idea de un orden “natural”, pero ese orden es entendido como social racional (Lefort, 1990c: 48).

Ese nuevo orden político requiere de un discurso ideológico para justificar su dominio ante los súbditos. Se trata, en pocas palabras, de un conjunto de representaciones clave que componen su matriz ideológica. Recordemos que el totalitarismo no es el resultado de un grupo de sádicos o locos que ambicionan el poder. Por el contrario, su surgimiento y consolidación se favorecieron siempre del asentimiento de una masa importante de la población.

El primer recurso ideológico es la imagen del pueblo-Uno: “Poco importa que durante cierto lapso el pueblo se confunda con el proletariado: se concibe entonces a éste, míticamente, como la clase universal en la que se absorben todos los elementos que laboran en la edificación del socialismo” (Lefort, 1990c: 48). Gracias a esta representación se niega que la división sea constitutiva de la sociedad. La imagen del pueblo como esencia se combina con la de un poder-Uno, un poder que se concentra en las fronteras del órgano dirigente y finalmente en un individuo que encarna la unidad y la voluntad populares. Ambas imágenes se distinguen pero a la vez se complementan: el pueblo-Uno sólo puede ser figurado y enunciado por un “gran Otro”: el Proletariado, el Partido, el Comité Central y, en última instancia, el gran individuo. Esta figura última del poder se separa del conjunto social, domina la totalidad desde arriba y se confunde con el pueblo-Uno al tiempo que es su cabeza.

De igual manera, el pueblo-Uno adquiere su identidad a partir de un elemento extraño: el Enemigo. El proyecto totalitario no reconoce la alteridad democrática que presupone la legitimidad del discurso y la acción públicos de los muchos otros. El Otro sólo puede aparecer bajo el estigma del enemigo schmittiano. En el mundo llamado socialista no puede haber otra división que entre el pueblo-Uno y sus enemigos: división entre lo interior y lo exterior, entre lo imprescindible y lo prescindible. Ese Otro no es otro que el otro del afuera: el extranjero, el agente del imperialismo. Si ese enemigo o ese Otro no existe, eso es lo de menos, en cualquier momento puede ser inventado: “La constitución del pueblo-Uno exige la producción incesante de enemigos. No sólo es necesario convertir fantásticamente adversarios reales del régimen y opositores reales en figuras del Otro maléfico; hay que inventarlas” (Lefort, 1983: 16). Mientras en la democracia, todos los individuos son inocentes hasta que un tribunal imparcial demuestre su culpabilidad, en el totalitarismo, todos son potencialmente culpables hasta que ellos mismos demuestren su inocencia. Sólo mediante la amenaza real o ficticia del enemigo identificado-identificable, el pueblo puede mantener actualizada su unidad. La clave del éxito de esta representación radica en que siempre permanezca abierta la expectativa de cerrar filas ante el peligro que representa el Otro. Nada mejor para ello que recurrir a la teoría del complot. Detrás de toda forma de acción innovadora o independiente, está un complot en potencia.

Lefort asocia esta forma de identidad negativa con lo que llama la “metáfora del cuerpo”. La integridad de ese cuerpo social –como la de cualquier otro– depende de la eliminación de los *parásitos*:

Las campañas de exclusión, de persecución, el terror durante toda una época, ponen de manifiesto una imagen nueva del cuerpo social. El enemigo del pueblo es considerado como un *parásito* o *residuo* que hay que eliminar (...) La persecución de los enemigos del pueblo se ejerce en nombre de un ideal de profilaxis social. Lo que está en cuestión es siempre la integridad del cuerpo. Todo ocurre como si el cuerpo debiese asegurarse de su propia identidad, expulsando sus residuos o bien como si debiese cerrarse sobre sí mismo sustrayéndose al exterior, conjurando la amenaza de una fractura que hace pesar sobre él la intrusión de elementos extranjeros (Lefort, 1983: 16).²²

²² Sobre esta representación, no está de más recordar que el régimen cubano denominó “gusanos” a sus *parásitos* internos. Sin duda, el nombre resulta muy ilustrativo, ya que entre los múltiples

Esta lógica de la identificación bajo la figura del cuerpo ofrece sentido a la condensación que se opera entre el principio del poder, el principio de la ley y el principio del conocimiento. La negación de la división social va acompañada de la negación de la distinción simbólica que es constitutiva de la sociedad. Nada es exterior a lo social y al órgano que lo personifica desprendiéndose de él. La dimensión de la ley y la dimensión del saber tienden a esfumarse: “Se produce una especie de positivización de la ley, evidente en la intensa actividad legislativa, jurídica, al servicio del Estado totalitario, y una especie de positivización del conocimiento, evidente en la intensa actividad ideológica —empresa fantástica que tiende a producir, a fijar el fundamento último del conocimiento en todos los dominios” (Lefort, 1983: 16 y 17). Según Lefort, lo que se observa en el totalitarismo, en el fondo, es una tentativa de apropiación, por parte del poder, de la ley y el conocimiento de los principios y fines últimos de la vida social. Es, en pocas palabras, lo que aquí hemos denominado como el *secuestro de lo político*.

Junto con la metáfora del cuerpo, el totalitarismo recurre a la imagen ideológica de la organización. En Lefort, la imagen del cuerpo natural se combina con la imagen de la máquina artificial. En su conjunto, la sociedad totalitaria es visualizada como una vasta organización que encierra una red de micro organizaciones. Esta representación, nos dice Lefort, se desdobra: mientras, por una parte, aparece la imagen de una organización general en la que se inscriben todos los individuos y en la que encuentran predeterminados su condición y su función particulares, por la otra, la sociedad es presentada al mismo tiempo como una materia amorfa que hay que organizar y que está abierta a la intervención frecuente del ingeniero o el constructor comunista. Organización de la desorganización social, organización de lo organizable, he aquí las virtudes de esta representación.

Desde la óptica que nos abre Lefort, la metáfora del cuerpo y la representación de la organización someten al dirigente de la sociedad totalitaria a una contradicción irresoluble:

Por un lado se confunde con el pueblo, con el proletariado, con el partido; está incorporado a él, disuelto como individuo en el “Nosotros” comunista, o bien es

significados de la palabra “gusano” está precisamente el de “persona de ínfima importancia”, es decir, aquella que resulta prescindible.

una correa de transmisión dentro de la Organización, de la Máquina; por la otra, ocupa la posición del Amo, de aquel que ve todo, o bien del organizador, del activista, del movilizador de masas (Lefort, 1990c: 49).

Dos representaciones más completan la matriz ideológica del totalitarismo. La primera es la de la creación social-histórica. Ésta descansa sobre el mito de una materia social ofrecida en forma pura al poder del organizador. Cual si fuera una doncella, la sociedad totalitaria está dispuesta en cualquier momento a perder su inocencia frente al organizador. Siempre es posible en la sociedad hacer tabla rasa del pasado y crear una sociedad y un hombre completamente nuevos que no le deban nada a su historia o biografía personal. Al igual que en la Revolución francesa, en el totalitarismo la tradición no tiene derecho de peaje. El pasado puede ser borrado por un decreto que hace del presente y el futuro el principio y el fin últimos. La fe en el porvenir, en el advenimiento inevitable del paraíso comunista, justifica todas las acciones presentes, en particular todos los sacrificios de las nuevas generaciones. El hombre comunista es el hombre del mañana. Esta idea de creación como sacrificio va acompañada, según Lefort, de un rechazo absoluto de toda forma de innovación que transgrediera los límites de un futuro ya conocido y controlado. La historia no se hace a cada momento sino es fijada y conocida de antemano.²³ Lo desconocido, imprevisible e indeterminable son las figuras del enemigo, nos dice Lefort.

La segunda representación es la de la transparencia de la sociedad a sí misma: “Desde el momento en que el Estado tiende a confundirse con la sociedad, ya no hay sólo presunción de un punto de vista de racionalidad sobre el conjunto de las actividades: este punto de vista es ahora el del poder que, por mediación de sus agentes políticos, policiales, planificadores, posee el conocimiento entero de todos los aspectos de la realidad social” (Lefort, 1990c: 50). Este conocimiento pretende ser el de la sociedad sobre sí misma. Todos los individuos deben conocer los objetivos y resultados de la empresa socialista. Sin embargo,

²³ “(El totalitarismo) es un régimen que se presenta como revolucionario, que hace tabla rasa del pasado y que se consagra a la creación del ‘hombre nuevo’. (Sin embargo) es el triunfo de una máquina intelectual que produce las consecuencias a partir de los principios, como si el pensamiento estuviese desconectado de la experiencia de lo real” (Lefort, 2000: 135).

sostiene Lefort, el objetivo de la transparencia resulta ser, contradictoriamente, el de la opacidad. El “todo” debe mantenerse en secreto, no deja a cada una de sus partes conocer su función particular. Es así como el ideal del secreto resulta ser la contracara del ideal del conocimiento.

Este conjunto de representaciones resultan muy eficaces para legitimar hacia dentro al régimen totalitario. Con el fin de apreciar esa eficacia, nos dice Lefort, tenemos que abandonar el nivel de abstracción y analizar algunos sustitutos que le permiten inscribirse en la vida social. El principal de esos sustitutos es el Partido. En el momento en que se instala el régimen totalitario, el Partido se convierte en el agente privilegiado del proceso de simbiosis entre el poder y el pueblo y del proceso de homogeneización y uniformización de la vida social. Para cumplir estas funciones, el Partido se tiene que desdoblar en numerosas organizaciones de masas:

Mientras que por un lado penetra por todas partes en el edificio del Estado hasta dislocar sus articulaciones convencionales y utilizarlo como simple fachada del poder político, por el otro hace surgir decenas y cientos de microcuerpos en los que es fundamental que su naturaleza parezca distinta de la suya, de tal modo que se simulen la especificidad y autonomía de relaciones puramente sociales, es decir, no políticas, pero que le son consustanciales (Lefort, 1990c: 51).

En cada una de estas microorganizaciones tienen que reproducirse las representaciones que le otorgan sentido a la gran organización. Así pues, cualquier relación social, cualquier forma de intercambio, de comunicación o de reacción que otorgue carta de naturalidad a iniciativas o propuestas particulares, imprevistas, indeterminadas, desconocidas, ubicadas fuera del espacio del nosotros, pasan a ser objeto de crítica y de ataque. El nosotros comunista no admite la presencia del vosotros liberal.

Para Lefort, en suma, todo aquel que desconozca este conjunto de representaciones simbólicas que llevan a la disolución del sujeto en un gran “nosotros” comunista, estará imposibilitado de comprender la forma cómo se ejerce la dominación totalitaria. Y sin la comprensión de la lógica de esta forma de dominación, el totalitarismo seguirá apareciendo a los ojos de los mortales como un suceso, ciertamente terrible, pero a fin de cuentas fruto del vacío, el accidente histórico o la acción de mentes perversas y sádicas.

5. El futuro del totalitarismo. A manera de conclusión

Con la llegada del siglo XXI, muchos analistas han afirmado que el totalitarismo ya es cosa del pasado. Entre las numerosas sorpresas que deparó el arribo del Tercer Milenio de nuestra era, destaca precisamente el “final” de los regímenes políticos que se instituyeron a partir de la imbricación entre el polo del poder, del saber y del derecho, y de la negación de la división, el conflicto y la heterogeneidad sociales. Los demonios del totalitarismo, aseguran, ya fueron exorcizados por los ángeles de la democracia. Después de la larga noche totalitaria, se avizora un prometedor amanecer democrático que ya no será interrumpido por nada ni por nadie. El nazismo y el estalinismo sólo fueron paréntesis –ciertamente traumáticos–, pero paréntesis al fin y al cabo en la vida normal de la Alemania y la Unión Soviética de mediados del siglo pasado. Después de Stalin y Hitler, el totalitarismo se reduce a una simple reliquia histórica.

El filósofo francés Claude Lefort no comparte el optimismo de todos aquellos que afirman que el totalitarismo ya fue depositado por la democracia en el basurero de la historia. Desde su punto de vista, la democracia moderna no ha encontrado en el presente ni encontrará en el futuro la vacuna contra el virus totalitario. Siempre que la incertidumbre que activa la sociedad democrática deviene insostenible por razones políticas, económicas o sociales; siempre que el deseo de pensamiento es sustituido por una exigencia desmesurada de creencia, aparece en el horizonte inmediato el fantasma totalitario. Nada sencillo resulta vivir en una forma de sociedad en donde no existen garantías últimas sobre el sentido y el futuro del poder, el derecho y el saber sino todo está sujeto a una invención permanente. La democracia, en clave lefortiana, no es una forma de gobierno o de Estado, ni tampoco es un procedimiento o un mecanismo para la toma de decisiones por parte de la mayoría de los ciudadanos, sino es, ante todo, una *forma de sociedad* que requiere inventarse a sí misma de manera constante o el riesgo de retroceder al totalitarismo es inevitable. La democracia moderna, no lo olvidemos, carece de seguro de vida.

Ciertamente, muchas de las bases institucionales, de los rasgos empíricos o positivos del régimen comunista han desaparecido, han cambiado o han perdido mucho de su identidad original. Con la caída del Muro de Berlín en 1989 y la desintegración y posterior desaparición de la Unión Soviética a principios de la década de los noventa, el totalitarismo pareciera haber recibido un golpe mortal. La democracia, según este argumento, llegó para quedarse de una vez y para

siempre en el nuevo milenio. Los enemigos de la democracia, afirman, ya no son los viejos totalitarismos de derecha o izquierda, sino los fundamentalismos religiosos, el terrorismo y los nacionalismos extremistas.

Sin embargo, las cosas no son tan sencillas como aparentan a primera vista. En efecto, si nos detenemos o contentamos con este nivel de la reflexión corremos el riesgo de confundir, traspapelar o mezclar dos dimensiones de análisis que Claude Lefort se ha preocupado en distinguir claramente: el dispositivo institucional y el dispositivo simbólico de los regímenes políticos modernos, es decir, la diferencia que existe entre el desarrollo de *facto* de las sociedades democráticas o totalitarias y los principios que le han dado sentido a esas formas de sociedad. En la obra de Lefort, no lo olvidemos, el análisis crítico de las representaciones simbólicas (lo instituyente), es decir, de la dimensión político-ideológica que un régimen traza de sí mismo, y con las cuales intenta dar sentido a su historia en perspectiva, tiene un estatuto propio y es, cuando menos, tan importante, como sus bases institucionales (lo instituido).

Lo político, en clave lefortiana, tiene un sentido *instituyente* que no puede agotarse de ninguna manera en lo *instituido*. Reducir la esfera de lo político a una teoría de las instituciones políticas, lo que comúnmente llamamos el Estado, el gobierno o los partidos políticos –como hace la ciencia política positivista–, o a una superestructura jurídica-ideológica –como hace el Marx-marxismo y los marxismos posteriores–, es desconocer su excedente de sentido. Pensar a lo político, por el contrario, es volver a colocar en el centro de la reflexión los principios generadores de la sociedad o, mejor dicho, los principios fundadores de las diversas formas de sociedad. Una sociedad se distingue de otra, según Lefort, por su *régimen* político, es decir, por una cierta *puesta en forma* de la coexistencia humana o, si se quiere, por un modo particular de institución de la sociedad. Aquello que la filosofía política clásica denominaba la *polis* o la ciudad, y Platón inauguró mediante el examen de la *politeia*. Puesta en forma que implica una *puesta en sentido* y una *puesta en escena* de las relaciones sociales, pues una sociedad sólo puede alcanzarse a sí misma a través de la institución de las condiciones de su inteligibilidad y de la representación de sí misma mediante numerosos signos.

Si lo anterior tiene sentido, entonces no existen razones suficientes para afirmar que el totalitarismo desapareció definitivamente de la faz de la tierra por el simple hecho de que murió el nazismo y desapareció el comunismo soviético.

Por el contrario, afirmamos que el fantasma del totalitarismo continúa interpelando a las sociedades del presente porque las representaciones simbólicas que le dieron sentido y proyección histórica a ese régimen político continúan seduciendo el imaginario de los mortales. En cualquier momento, como advirtió magistralmente Tocqueville, el deseo de libertad que alimenta a la democracia puede mutar en deseo de servidumbre totalitaria. Nadie está exento de despertarse una mañana convertido, como Gregorio Samsa, en un repugnante bicho.

Referencias

- Bobbio, Norberto (1984): *El futuro de la democracia*, FCE, México.
- _____ (1987): *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, FCE, México.
- Campos Daroca, Javier (2000): “Más democracia. El vértigo de Tocqueville”, *Metapolítica*, 4 : 13, pp. 136-139.
- Castoriadis, Cornelius (1995): “La democracia como procedimiento y como régimen”, *Vuelta*, XIX : 227, pp. 23-32.
- _____ (1998): *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Gedisa, Barcelona.
- Dahl, Robert A. (1989): *La poliarquía. Participación y oposición*, Tecnos, Madrid.
- Elster, Jon (comp.) (1998): *La democracia deliberativa*, Gedisa, Barcelona.
- Kant, Emmanuel (1979): *Filosofía de la historia* (1784), FCE, México.
- Kantorowicz, E.H. (1985): *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Alianza, Madrid.
- Lefort, Claude (1981): “El nombre de uno”, en Etienne de la Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria; seguido de La Boétie y la cuestión de lo político*, Tusquets, Barcelona, pp. 135-195.
- _____ (1983): “La imagen del cuerpo y el totalitarismo”, *Vuelta*, VII - 76, pp. 14-19.
- _____ (1990a): “Democracia y advenimiento de un ‘lugar vacío’”, en Claude Lefort, *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 187-193.
- _____ (1990b): “Stalin y el stalinismo”, en Claude Lefort, *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 53-66.

Lefort, Claude (1990c): “Las lógicas totalitarias”, en Claude Lefort, *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 37-52.

_____ (1991a): “La cuestión de la democracia”, en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 17-29.

_____ (1991b): “De la igualdad a la libertad”, en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 203-230.

_____ (1991c): “Reversibilidad: libertad política y libertad del individuo”, en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 185-202.

_____ (1991d): “¿Permanencia de lo teológico-político?”, en Claude Lefort, *Ensayos sobre lo político*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 233-277.

_____ (1992): “La representación no agota la democracia”, en Mario Dos Santos (coord.), *¿Qué queda de la representación política?*, CLACSO-Argentina / Nueva Sociedad, Caracas, pp. 139-145.

_____ (1995): “Después del totalitarismo: creencia y descreencia en el siglo XX”, *Vuelta*, XIX - 224, pp. 54-56.

_____ (1997): “Renacimiento de la democracia?”, *Metapolítica*, 1 : 4, pp. 579-591.

_____ (2000): “Hannah Arendt y la cuestión de lo político”, en Fina Birulés (comp.), *Hannah Arendt; el orgullo de pensar*, Gedisa, Barcelona, pp. 131-144.

Macpherson, C.B. (1982): *La democracia liberal y su época*, Alianza, Madrid.

Michels, Robert (1991): *Los partidos políticos*, Amorrortu, Buenos Aires.

Molina, Esteban (1997): “Indeterminación democrática y totalitarismo: la filosofía política de Claude Lefort”, *Metapolítica*, 1 : 4, pp. 593-615.

Molina, Esteban (2000): “Tocqueville: la incierta libertad”, *Metapolítica*, 4: 13, pp. 126-13

Moore, Barrington (1966): *Social Origins of Dictatorship and Democracy*, Beacon Press, Boston.

Morlino, Leonardo (1988): “Las democracias”, en Gianfranco Pasquino, Stefano Bartolini, Maurizio Cotta *et al.*, *Manual de ciencia política*, Alianza Universidad, Madrid, pp. 79-127.

Mosca, Gaetano (1984): *La clase política*, FCE, México.

Pettit, Philip (1999): *Republicanism. Una teoría sobre la libertad y el gobierno*, Paidós, Barcelona.

Rodel, Ulrich, Gunter Frankenberg y Helmut Dubiel (1997): *La cuestión democrática*, Huerga y Fierro, Madrid.

Sartori, Giovanni (1993): *¿Qué es la democracia?*, Alianza, Madrid.

Schumpeter, Joseph A. (1968): *Capitalismo, socialismo y democracia*, Aguilar, Madrid.