

Claude/Lefort

Ensayos
sobre lo político

Traducción de Emmanuel Carballo Villaseñor

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

BIBLIOTECA DANIEL COSÍO VILLEGAS
DEL COLEGIO DE MEXICO

Índice

Prefacio	7
<i>Primera parte: Sobre la democracia moderna</i>	
La cuestión de la democracia	17 ✓
Los derechos del hombre y el Estado asistencial	31 ✓
Hannah Arendt y lo político	57
<i>Segunda parte: Sobre la revolución</i>	
El terror revolucionario	71
Un discurso de Robespierre	71
El terror habla	81
Lo decible y lo indecible	90
El término de lo interminable	98
Pensar la revolución en la Revolución francesa	103 ✓
Edgar Quinet: la revolución fallida	131
De Buchez a Michelet	131
La interpretación de Edgar Quinet	137
Un sustituto para la revolución religiosa	140
"La teoría del terror"	143
El terror ridículo	145
La ignorancia y el desprecio al pueblo	149
La Revolución como principio y como individuo	150
Relectura del <i>Manifiesto comunista</i>	165

Tercera parte : Sobre la libertad

✓ Reversibilidad: libertad política y libertad del individuo .	185
✓ De la igualdad a la libertad	203

Cuarta parte: Sobre lo irreductible

✓ ¿Permanencia de lo teológico-político?	233
✓ ¿Muerte de la inmortalidad?	279

Prefacio

Pensar, repensar lo político, con el interés de ocuparse de las cuestiones que derivan de la experiencia de nuestro tiempo es un proyecto al que uno no se abocaría sin antes preguntarse: ¿qué es lo político? ¿Quiere eso decir que una respuesta en forma de definición es necesaria desde un principio, e incluso que deberíamos buscarla? ¿No sería mejor convenir en que toda definición, todo intento de fijar la esencia de lo político estorba el libre juego del pensamiento, y que éste, por el contrario, no se sostiene sino bajo la condición de no presuponer los límites de lo político, de aceptar una exploración cuyos caminos no se conocen de antemano? Los ensayos que reunimos aquí tienen mucho que ver con la exploración. No encontraremos en ellos las etapas de una investigación sistemática. Hay que precisarlo: no han sido redactados para formar los capítulos de un libro. Su agrupamiento en función de un pequeño número de temas no podría, por otra parte, suscitar esa ilusión, tan evidente es su disparidad. Añadiría que algunos son escritos circunstanciales, como la "Relectura del *Manifiesto comunista*" —ocasión de una imprevista reconsideración del proyecto de Marx—; mientras que otros, sobre la Revolución francesa, sobre Tocqueville, por ejemplo, o sobre religión y política, son producto de los trabajos de un seminario; otros más, como "¿Muerte de la inmortalidad?", provienen de una decidida interrogación, pero con base en premisas muy insuficientes.

Cualquiera que sea su origen y el tema abordado, no se relacionan sino por la intención manifiesta de buscar los signos de lo político ahí donde se encuentran más frecuentemente, ya sea ignorados, ya sea negados, o por una intención común de recibir e identificar esos signos. Empleo a mi arbitrio esa doble fórmula para hacer comprender que nos encaminamos hacia el encuentro con lo político gracias a un

movimiento deliberado, ciertamente, pero que igual depende del experimento que llevamos a cabo, aquí y ahora, bajo una forma antaño desconocida, de nuestro modo de existencia política o, para retomar el discurso de Aristóteles, de nuestra animalidad política.

Pensar lo político en el sentido que prestamos a esas palabras está en deuda pues con una intencionalidad diferente a la de la ciencia o la sociología políticas, y nos conmina a interrogar nuestros nexos con la tradición de la filosofía política. Digamos una palabra sobre lo que nos aleja de la primera y nos acerca a la segunda: Ciencia y sociología políticas se relacionan con una esfera preparada en función de los imperativos del conocimiento positivo —imperativos de objetividad y neutralidad— y, por lo tanto, circunscribe desde lejos a otras esferas bien definidas, como por ejemplo la económica, social, jurídica, ética, religiosa, estética. Veremos en especial en el ensayo titulado “Permanencia de lo teológico-político” por qué consideramos a esta división no accidental, sino artificial. Será suficiente observar, en esta breve presentación, que aquella pierde toda pertinencia puesto que conocemos a la mayoría de las sociedades a través de los antropólogos e historiadores; que por el contrario es testimonio de una *forma de sociedad* acacida en Occidente en fecha no muy lejana, si se toma en cuenta la extensión de la historia de la humanidad; que es importante distinguir esta forma de las anteriores y que, de no hacerlo, la ciencia se manifiesta incapaz de elucidar y justificar su fundamentación. Así, no existe el riesgo de que una crítica en este sentido nos remita a la órbita de la filosofía política. La investigación suscitada por la diferencia de las formas de sociedad, la de las categorías que permiten explicar y fundamentar el juicio político, ha figurado desde su origen —y ha seguido figurando— en el corazón de la empresa. Esta investigación impide designar lo político como un sector particular de la vida social, implica por el contrario la noción de un principio o de un conjunto de principios generadores de las relaciones que los hombres mantienen entre sí y con el mundo. El testimonio más elocuente de ese proyecto es sin duda el más antiguo. A lo que recién me referí como *forma de sociedad* es una idea cuyo inaugurador fue Platón (o Sócrates) mediante el examen de la *politeia*. Estamos acostumbrados a traducir el término como régimen. Actualmente se halla inmerso en una acepción restrictiva que amenaza con extraviarnos. Como observa Léo Strauss con justicia, la palabra no merece ser retenida sino a condición de conservar toda la resonancia que adquiere cuando la empleamos en la expresión *Antiguo Régimen*. Ahí sí se combinan la idea de un tipo de constitución y la de un estilo de existencia o un modo de vida. Hay que precisar sin embargo el sentido de esos términos, por invitación de Strauss. Constitución no debería adoptarse en su acepción jurídica,

sino como “forma de gobierno” en el sentido anglosajón del término; me arriesgaría incluso a proponer su adopción como estructura, concebida como legítima, del poder, en sus funciones ejecutiva, legislativa y judicial (ya sea que estén o no explícitamente diferenciadas), ya que por sí misma condiciona la distinción legítima de los estatutos sociales. En cuanto a *estilo de existencia o modo de vida*, esos términos deberían evocar todo lo que puede hallarse en juego en una expresión como *american way of life*: costumbres y creencias que dan testimonio sobre un conjunto de normas implícitas que rigen lo justo y lo injusto, el bien y el mal, lo deseable y lo indeseable, lo noble y lo bajo. De hecho, la investigación realizada por Platón en *La República* —acerca de la cual hay que recordar que su hilo conductor es la búsqueda de lo que en teoría es el buen régimen—, lejos de fijar los límites de la política, movilizaba una interrogación a la vez sobre el origen del poder y sobre las condiciones de su legitimidad, sobre la relación mando-obediencia en toda la extensión de la sociedad, sobre las relaciones de la ciudad y el extranjero, sobre las necesidades sociales y el reparto de las actividades profesionales, sobre la religión, sobre los fines respectivos del individuo y el cuerpo social; ello hasta hacer reconocible una analogía entre la constitución de la *psiqué* y la constitución de la *polis* y, por fin (y no por ello menos notable), llega a sugerir que el discurso sobre la *politeia*, en forma general el diálogo, pone en juego relaciones de carácter político. Platón, lo sabemos, no pensaba que todo es político; no confundía la relación del padre y el hijo, la del maestro y el discípulo, la del jefe de familia (*oikos*) y sus esclavos o sus dependientes con la relación del detentador del poder en la ciudad y los ciudadanos; ni tampoco afirmaba que la educación o la religión fueran reducibles a su función política. Además, lejos de suponer que los mismos principios puedan decidir el bienestar de la ciudad y del hombre, sugería entre esos dos una discordancia última, sin dudar en afirmar la excelencia de la vida filosófica en comparación con la vida política.

Sin importar cuáles sean las dificultades que conlleve la interpretación de *La República*, la única lectura cuyo error radical no podemos poner en duda es aquella que han hecho algunos de nuestros contemporáneos, para descubrir en ella la primera expresión de una teoría totalitaria. El error vale la pena de ser señalado pues procede de la impotencia para aceptar la idea de una necesaria institución política de lo social, la idea de un espacio que fuera, a pesar de su heterogeneidad interna, sensible a sí mismo en toda su extensión; o de la imposibilidad para concebir alguna unidad sin imaginar una fuerza de coerción aplicada a reunir en un mismo molde las diversas modalidades de la actividad, los comportamientos y las creencias y, al mismo tiempo, a sujetar a los individuos a la voluntad de un amo. Esta disposición del

espíritu implica, más allá del desconocimiento de la obra de Platón, la de la intención de la filosofía política en general, e incita a interrogarse sobre sus orígenes. Acabamos de recordar la ruptura llevada a cabo por la ciencia política para separarse de la filosofía política; pero, a la vez, conviene discernir una ruptura de otro tipo, a pesar de no ser extraña a esta última: la que inauguró la concepción marxista de la historia. No sólo privilegia el análisis de las relaciones de producción y las relaciones de clase. Se supone que explica el origen de la política, de la moral, del derecho y de la religión —es decir, no sin contradicción manifiesta, de la ciencia— y de las características particulares de cada etapa de la evolución de la humanidad. El hecho es que una teoría así —no somos los primeros en observarlo— toma prestada una parte de su proyecto tanto a la filosofía como a la ciencia. Con esta última adquiere parentesco a través de la reivindicación del conocimiento objetivo, en el momento mismo en que transgrede sus principios con la pretensión de detentar el punto de vista de la totalidad. De la filosofía política, conserva la ambición de distinguir las “formaciones sociales”, pero, al mismo tiempo, se separa de ella radicalmente al forjar la noción de una realidad que contendría su propio sentido, de tal manera que las relaciones humanas se constituirían originalmente en ausencia de la representación de una identidad común, de un poder que la garantizará, y de una ley que asignará a éste su origen y su competencia, como asigna al grupo y a cada quien su nombre y su lugar en el mundo. Ya que evocamos estos problemas en algunos de nuestros ensayos, y que los hemos discutido extensamente en otro sitio, nos parece inútil detenernos sobre la crítica al marxismo. Limitémonos pues a llamar la atención sobre el curioso y decepcionante fenómeno que creemos observar actualmente: a pesar de estarse operando desde hace algunos años, especialmente en Francia, desde principios de los años setenta, un desinterés en el marxismo, como consecuencia del hundimiento del mito del socialismo chino y del soviético, la rehabilitación de un pensamiento sobre lo político no ha ocurrido sino en estrechos círculos. Todo ha ocurrido como si la condena al totalitarismo debiera implicar la de lo político como tal; como si el descubrimiento, por fin logrado, de que un régimen todopoderoso aniquila las libertades ciudadanas, acorrala a los individuos hasta en su vida íntima, tiende a sujetar las conductas y las creencias a normas comunitarias, y a los hombres que se resisten los envía a campos de concentración, permitiera ver, bajo una lente de aumento, las maldades de todo poder, la función real de la ley como instrumento de “normalización” de los comportamientos y, en suma, la vocación totalitaria del Estado moderno. La consecuencia de esta disposición es un ruidoso regreso a las verdades intemporales de la religión o de la moral, una crítica parlante

china de la historia como tal, de la dialéctica, de la totalidad, de la revolución, de todo lo que parecen ser los fantasmas de la generación de la posguerra, sin otro recurso, a fin de cuentas, que un revertimiento del discurso anteriormente dominante.

Sin duda las lecciones que deseáramos obtener del totalitarismo y de la ceguera que ha suscitado son en ocasiones menos inocentes. Pero podemos preguntarnos en qué nos benefició la sutileza, si desemboca en una restauración del racionalismo combinado con el humanismo liberal, en una deliberada ignorancia de lo que entre las dos guerras fue la incapacidad de éste para comprender la aventura que en esos momentos se jugaba en el mundo y, particularmente, para sondear los abismos de donde surgían las identificaciones colectivas y los deseos de muerte; su incapacidad para comprender el nexo entre el desencadenamiento del individualismo y la competencia económica, y la atracción del colectivismo fascista o comunista. Cómo podemos todavía preguntarnos cuál es la fecundidad de un regreso a la época kantiana o poskantiana, cuando ésta —disociada de la teoría del conocimiento con la cual se articulaba— permite alejar toda reflexión sobre la inserción del sujeto en el mundo y la historia a la que interroga, y sobre las raíces del conocimiento, conocimiento de sí y conocimiento del otro, en una matriz inconsciente.

Apenas es necesario insistir: nuestras exploraciones, por breves que sean, suponen que no cedimos a la atracción de esos pequeños puertos que otros construyen de prisa, según recetas que encuentran en los manuales. Pensar lo político en nuestro tiempo requiere una sensibilidad para lo histórico que no anula, sino hace más necesario, el abandono de la ficción hegeliana o marxista de la historia. No es sino escrutando los signos de lo nuevo, investigando lo que sucede a la formación y al desarrollo de la democracia moderna —y, por ejemplo, para evocar los temas que precisamente se abordan en este libro: lo que pone en juego la separación de principio entre Estado y sociedad civil, el impulso que presentan las reivindicaciones formuladas como resultado de la afirmación de los derechos del hombre, la noción del individuo, la retracción de lo religioso de la esfera de lo social y los modos bajo los cuales sobrevive la creencia—, buscando descifrar el desplazamiento de los núcleos de los conflictos, la transferencia de las ambigüedades de la democracia de una época a otra, la evolución del debate que acompaña al cambio y que es parte constitutiva, como logramos cierta oportunidad de medir lo político, como otros han sabido hacerlo en el pasado, a partir de experiencias diferentes y, algunos, con una agudeza y audacia incomparables.

Se podría calificar de paradójico el acogerse a la primera tradición de la filosofía política y suponer que nuestra experiencia puede deve-

larnos lo que se hallaba fuera del alcance de los filósofos de la antigüedad. Podríamos responder que esa paradoja no es nueva, que después de todo las obras de un Maquiavelo, de un Montesquieu o de un Tocqueville ya dan fe de ello. Pero es preferible hacer frente a la cuestión, sin apelar a testigos que quizá son ellos mismos blanco de las críticas del historicismo; vale más asumir francamente esta paradoja y afirmar que sostiene el ejercicio mismo del pensamiento. De hecho, la alternativa entre el historicismo y una filosofía de la naturaleza humana o de una filosofía tradicional de la trascendencia, en la que nos gustaría encerrarnos, parece buen indicio de un pensamiento que se ignora a sí mismo. Nada de lo que oponemos al historicismo —con todo derecho cuando, erigido como tesis, arruina toda pretensión de cruzar los límites temporales del conocimiento— podría valer contra la experiencia de un advenimiento del pensamiento sobre sí mismo, a raíz de lo que le ocurre desde el *exterior*, como consecuencia de su inscripción en un mundo social-histórico. Y, de igual forma, nada de lo que justamente podemos oponer a la idea de otra naturaleza humana, o a la de su sujeto incondicionado, conciencia pura o voluntad pura, podría valer contra la experiencia del pensamiento respecto a un poder originario de discriminación entre lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, el bien y el mal —o, como lo dice Platón, entre lo que es noble y lo que es bajo—, entre una exigencia de juzgar y ser juzgado: experiencia que intenta acercarse a lo universal. Así mismo, cuando asociamos las palabras *pensar, repensar* lo político, enunciamos deliberadamente la idea de una labor que permanece igual desde su inicio y que, sin embargo, debe ser retomada en todas las épocas pues el conocimiento que ofrece no podría deshacerse de lo que a cada quien le es dado cuestionar desde su propio sitio.)

He aquí algo que nos incita a situarnos cerca de Hannah Arendt, una de las pocas escritoras con deseos de dar un sentido pleno a la noción de lo político. Compartimos su convicción de que los sucesos del siglo en que vivimos no tienen precedente, en especial los relativos a los regímenes totalitarios, y crean la exigencia de un nuevo punto de partida para el pensamiento. Pero no por la convicción de que dichos sucesos han arruinado todas las categorías del pensamiento occidental, y que la reflexión en lo sucesivo deberá ejercerse como ruptura con la enseñanza total de la filosofía política, presunción refutada por el debate incesante con los grandes autores del pasado. Arendt, es cierto, rechaza, al igual que nosotros, los términos de la alternativa mencionada: rechaza el historicismo al parejo de la representación de una naturaleza humana, pero de una forma tal que se sustrae a la tensión que moviliza al pensamiento. No confundimos su empresa con la de sus contemporáneos, quienes según observamos huyen ante las exigen-

cias de la interpretación. Pero, ante esa interpretación, ella misma no abre la vía sino para asignarle límites arbitrarios. De hecho, su voluntad de alejarse de cualquier tradición —o, más sutilmente aún, de no remitirse a su origen sino para discernir de mejor manera la absoluta novedad del presente— va de la mano con la certeza de detentar la definición de lo político. Así, todas sus investigaciones se subordinan a la idea clara y definida de lo que es político y de lo que no lo es. De ahí resultan, como bien sabemos, sus oposiciones tajantes, en especial entre la esfera de lo social y la esfera de lo político, entre el orden de la naturaleza, de la vida, de la necesidad, del trabajo y el orden de la cultura, de la libertad y de la acción; entre la esfera privada y la esfera pública; entre la existencia del individuo y la del ciudadano. Y de ahí, por fin, su seguridad en la crítica a la corrupción creciente de la democracia moderna y en la detección de los sucesos que harían surgir el totalitarismo en su propio seno.

Nuestra intención en los ensayos que siguen es completamente diferente. Buscamos, siguiendo ciertos caminos, la huella de lo político en los hechos y los actos, de las representaciones, de las relaciones que no hemos asignado a tal o cual registro determinado de nuestra "condición". Atentos a los signos de la repetición al igual que a los de lo nuevo, nos concretamos a descubrir la dimensión simbólica de lo social.