

Colección Cultura y Sociedad
Dirigida por Carlos Altamirano

NOTA DEL EDITOR
Claude Lefort

Los autores de esta obra se inspiran en la historia y en la filosofía de la cultura y de la sociedad humana. La obra de Claude Lefort, "La invención democrática", es un estudio de la cultura política de la democracia en Occidente. Como filósofo de la cultura política, Lefort se interesa por el fundamento de la cultura política y la invención de la democracia en Occidente.

"Droits de l'homme et politique", en Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

"La lógica totalitaria", en Claude Lefort, *L'invention...*

"Stalin et le totalitarisme", en Claude Lefort, *L'invention...*

"L'usage du corps et le totalitarisme", en Claude Lefort, *L'invention...*

"Hannah Arendt et le totalitarisme", en V.V.A.A., *L'Allemagne nazie et le stalinisme* (Critique de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales), Paris, Hautes Études/Gallimard/Seuil, 1985.

LA INVENCIÓN DEMOCRÁTICA

"Marx d'une vision de l'histoire à l'autre", en Claude Lefort, *Les Genèses de l'histoire*, Paris, Gallimard, 1973.

"L'usage d'une grammaire idéologique dans les sciences sociales", en Claude Lefort, *Les Genèses de l'histoire* (Agradecemos al Fondo de Cultura Económica por haber publicado esta traducción de la obra de Lefort, "La invención democrática", México, Fondo de Cultura Económica, 1981).

"La invención de la democracia", en Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

"La invención de la democracia", en Claude Lefort, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

preocupación jurídica sea fundamental frente a un sistema en el que se ha denegado la dimensión de la ley). Tropezó a renglón seguido, en otros términos, con el problema *político*, e intentó responder a él inscribiendo, proyectando en el espacio institucional los signos de la descompresión de lo social que ella instauraba por su propio movimiento. Si nos interrogamos sobre la revolución, debemos meditar acerca de esta experiencia, no contentarnos con imputar el proyecto de revolución a la ideología (lo cual bien podría dejarnos bajo el dominio de la ideología, en una posición complementaria del revolucionarismo) sino ponernos a concebir la figura de lo nuevo.

DEMOCRACIA Y ADVENIMIENTO DE UN "LUGAR VACIO"

Serge Videman indicó primero brevemente las afinidades que guardan entre sí las sociedades de psicoanalistas y las burocracias que pueblan nuestro mundo social moderno. Luego —y ésta fue la parte central de su exposición— se interesó en un tipo de teorización en el campo del psicoanálisis y en una forma de mentalidad que le parecen llevar la marca del totalitarismo. Tal vez hubiese podido distinguir con utilidad entre lo que pertenece a la lógica burocrática y lo que pertenece a la lógica totalitaria. El examen mismo de las sociedades de psicoanalistas me parece apto para justificar esta distinción. Como quiera que sea, y sin pronunciarme sobre las conclusiones que Videman extrae un tanto duramente de ciertas actitudes de Freud, me alegro de que su intervención nos invite a rearticular la reflexión sobre el psicoanálisis y la reflexión política.

Respondiendo a esta convocatoria, tomaré un punto de partida diferente. No el de la burocracia o bien del totalitarismo sino, me atrevo a decir, sin llegar a ellos, el de la democracia. Quiero decir: la democracia moderna, esa forma de sociedad que se inaugura a comienzos del siglo XIX, en cuyo seno alcanzará pleno auge el poder de Estado, en la que van a desarrollarse múltiples burocracias de nuevo género basadas todas en el modelo de una supuesta racionalidad científica, y que contiene el germen de formaciones totalitarias pero cuya virtud es, paradójicamente, colocar a los hombres y sus instituciones ante la prueba de una indeterminación radical.

Forma de sociedad, el término es sin duda impreciso; pero al menos deja entender que la política escapa a las definiciones convencionales del sociólogo y del politólogo. Estas hacen suponer que se podría circunscribir *dentro* del espacio social un sector particular de actividades, relaciones, instituciones, que llamaríamos políticos, al lado de otros sectores que serían el económico, el jurídico, el científico, el estético, etcétera. Ello supone guardar bajo mano ese espacio para fingir redescubrirlo o reconstruirlo articulando sus elementos; disimular la experiencia primera que tenemos de la sociedad, forjando la ficción de unas relaciones sociales y de unas dimensiones que preexistirían a la puesta en forma, a la

puesta en sentido y a la puesta en escena de la coexistencia. Supone, particularmente, disimular que no hay sociedad concebible sin referencia al orden del poder, de la ley, del saber, y sin una ordenación singular de sus divisiones: de la división de sexos y generaciones a la de grupos. Así pues, interrogar a lo político o, en este caso, a la democracia, implica a nuestro entender tratar de elucidar los principios generadores de un tipo de sociedad en virtud de los cuales ésta puede relacionarse consigo misma de una manera singular a través de sus divisiones y también —pues el término espacio no debe llevarnos a equívocos— desplegarse históricamente de una manera singular.

La reflexión política sobre el psicoanálisis sería de escaso alcance si no se tratara más que de confrontar instituciones llamadas políticas con instituciones psicoanalíticas, representaciones o comportamientos que estaríamos asignando a sectores *realmente* diferentes. Por el contrario, esta reflexión nos parece fecunda si intentamos restituir la aventura del psicoanálisis dentro de los horizontes de una aventura sociohistórica cuya clave por cierto no poseemos, pero que vuelve máximamente sensibles las paradojas que se nos aparecen. Esto no implica concesión alguna al sociologismo. No necesito precisarlo: no se trata de subordinar el campo del psicoanálisis al campo político. de creerlo así, nos someteríamos todavía más al esquema de una concepción realista de lo social. Se trata más bien de pensar un orden simbólico que permita descifrar un conjunto de oposiciones y de articulaciones empíricamente observables.

Diré incluso más: la aventura del psicoanálisis y, en primer término, el pensamiento de Freud, por el sacudimiento que imprimen en la relación convenida del *uno* con el *otro*, en la representación del poder, del saber, de la ley, pero también por los efectos de rebote de este sacudimiento, son aptos para despertar el pensamiento de lo político y conminarlo a indagar en la mutación que preside el advenimiento de la democracia moderna.

Les comunico sin tardanza mi convicción, que pasaré a desarrollar. El descubrimiento del psicoanálisis está ligado a un acontecimiento que ninguno de ustedes, creo, objetará: la disolución de los indicadores de la certeza. Ahora bien, todos los esfuerzos realizados para explorar la génesis del psicoanálisis —por fructíferos que sean— no deben hacernos perder de vista que dicho acontecimiento se imprimió en una revolución, la que Toqueville denominó “revolución democrática”, y que socavó los fundamentos de la *distinción* entre los hombres dentro de la sociedad: una distinción que siempre —en todas las formaciones sociales anteriores— buscó apoyo en la naturaleza o, lo que viene a ser lo mismo, fue sacralizada por el mito o la religión.

Toqueville, lo recuerdo, creyó encontrar en la igualdad de condiciones el principio de la revolución democrática. Este era, según él, el hecho generador del que se deducían todos los demás. Se aplicó a detectar en la historia empírica las condiciones y el progreso de esa igualdad hasta la Revolución francesa y hasta su propio tiempo. No estaba poco atento, sin

duda, a la transformación del poder, pero la perseguía también en el registro de los hechos, observando que la monarquía se había afanado en rebajar a la aristocracia y en promover a la burguesía para incrementar su propio poder sobre todos. La acción de nivelación del poder de Estado precipitaba, pues, el proceso de igualación de condiciones, al mismo tiempo que encontraba en él la condición de su éxito.

Indudablemente, su análisis era mucho más sutil que lo que su tesis capital deja adivinar. Lo cierto es que, a mis ojos, Toqueville subestima, si es que no la descuida, una mutación que es de orden simbólico; y apuntemos de paso que ésta es la razón por la que tiene tantas dificultades para dar cuenta de la Revolución francesa, al intentar restituir la continuidad de la historia hasta el punto de hacer la ruptura ininteligible.

No obstante, es imposible ignorar esta mutación no bien se pregunta uno en qué se convierte el poder en la sociedad democrática y, primeramente, cuál era su posición y su figuración (lo uno no va sin lo otro) en la sociedad en que surge, el Antiguo Régimen. En resumen —ya que no me es posible emprender un verdadero análisis en el marco de esta intervención—, recuerdo que el poder monárquico era un poder incorporado en la persona del príncipe. No juzguemos por ello que éste detentara la omnipotencia. En el momento cumbre del absolutismo, la monarquía francesa no era un despotismo. Por encima del príncipe estaban la ley y la sabiduría divina. Pero el príncipe aparecía como un mediador entre los hombres y Dios; o bien —debilitada la eficacia de la religión— entre los hombres y esas divinidades de forma laica representadas por la Justicia y la Razón suprema. A la vez sometido a la ley y situado por encima de las leyes, el príncipe llevaba en sí mismo, en su corazón, en su voz, en su cuerpo inmortal, sobrenatural, al que su cuerpo natural, mortal, estaba acoplado, el principio de la generación y del orden del reino. No era sólo que su poder señalara un polo incondicionado: extramundano; sino que su persona se hacía garante y representante del Uno —su representante carnal—, y ello incluso en Inglaterra, donde pronto se impuso la idea de un cuerpo del rey en el que el príncipe se combinaba con el Parlamento.

En consecuencia, la nación —digamos el reino— se veía figurada como un cuerpo, como una totalidad orgánica, como una unidad sustancial, de tal suerte que la distinción de rangos y condiciones —cualquiera que fuese el incremento de la movilidad social que aseguraba en los hechos a un pequeño número de un orden a otro—, este fenómeno (en el sentido más general, la jerarquía) quedaba referido él mismo a un fundamento incondicionado. En otros términos, 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.

El propio Toqueville, quien insiste no sin razón en el progreso de la igualdad de condiciones durante el siglo XVIII francés, observa atinadamente que mientras los hombres se volvían de hecho cada vez más seme-

jantes, no eran sino más proclives a producir los signos de su disimilitud; señala también que pululaban entonces pequeños cuerpos ordenándose como una arquitectura en función de sus relaciones con la cabeza del reino, el príncipe.

Ahora bien, la referencia a este modelo nos permite apreciar en su magnitud el trastocamiento inaugurado por la democracia, y ello incluso antes de que diera nacimiento a las instituciones que en el presente nos parecen inseparables de ella, en particular el sufragio universal.

Como he tenido ocasión de señalar repetidamente, lo que surge es la nueva noción del lugar del poder como lugar vacío. Desde ahora, quienes ejercen la autoridad política son simples gobernantes y no pueden apropiarse del poder, incorporarlo. Más aún, este ejercicio está sometido al procedimiento de una renovación periódica. Esta implica una competencia regulada entre hombres, grupos, y muy pronto partidos, supuestamente encargados de drenar opiniones en toda la extensión de lo social. Semejante competencia, dado que sus condiciones deben quedar preservadas de una consulta electoral a otra, dado que la mayoría saliente debe respetar los derechos de las minorías, significa una institucionalización del conflicto. Mientras que el poder aparece fuera, por encima de la sociedad civil, se lo presume engendrado en el interior de ésta; mientras que aparece como el órgano instaurador de su cohesión, garante de su unidad territorial, garante de la identidad nacional en el tiempo, conserva la impronta del conflicto político que revela ser constitutivo de su ejercicio, es decir, la impronta de la división.

Esto es lo que merece atención: la noción de un lugar que yo califico de vacío porque ningún individuo, y ningún 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 de que ya no se la localiza en lo real; pero además hay que observar que, por la misma razón, la referencia a un polo incondicionado se desdibuja; o, si así se prefiere, la sociedad enfrenta la prueba de una pérdida del fundamento.

La huella de este acontecimiento puede ser observada en dos registros. Por un lado, junto con la desincorporación del poder, se opera una desintrincación entre la esfera del poder, la esfera de la ley y la esfera del conocimiento. La misma razón hace que el derecho se deje reconocer como tal, que desde ese momento se despliegue en su plenitud la dimensión de un devenir de los derechos, que el saber se haga reconocer como tal, que se despliegue plenamente la dimensión de un devenir de los conocimientos y que, en forma simultánea, el fundamento del derecho, el fundamento del saber, se sustraigan o, para decirlo mejor, que el derecho y el saber demuestren estar, por su propio movimiento, en continua búsqueda de su fundamento mismo. Por otro lado, la formación de una escena política, escena sobre la cual se ejerce la competencia por el poder, va a la par con el movimiento que da plena consistencia a la sociedad civil, revelando ser ésta la misma de parte a parte, a través de sus divisiones.

La sociedad relacionada consigo misma por efecto de la repre-

sentación 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.

Se podría pensar que la democracia moderna instituye un nuevo polo de identidad: el pueblo soberano. Pero sería un engaño ver restablecida con éste una unidad sustancial. Esa unidad sigue estando latente. El examen de la operación del sufragio universal basta para convencerse. Precisamente en el momento en que la soberanía pasaría a manifestarse, en que el pueblo se actualizaría expresando su voluntad, lo social queda ficticiamente disuelto y el ciudadano será extraído de todas las determinaciones concretas para quedar convertido en unidad de cálculo: el número sustituye a la sustancia.

Es ésta la pequeña exploración fenomenológica que me hacía decir que la democracia coloca a los hombres y a las instituciones ante la prueba de una indeterminación radical. Pero, apenas avanzamos por esta vía, se hace preciso pasar a otra vertiente.

No menos notable, en primer lugar, resulta el trabajo que se efectúa, bajo el signo de lo que podemos llamar ideología (aunque no podamos justificar aquí este concepto), para reacondicionar los indicadores de la certeza: indicadores de la división social —en el sentido restringido de la división de clases— o bien, en el sentido amplio, de la división entre la posición del *uno* y el *otro*, por la operación del discurso de conocimiento y por la operación de la institución; indicadores de la propiedad, de la familia, de la escuela, o de la institución médica, o del manicomio; indicadores de la cultura al servicio de una discriminación de los lugares de aquellos que —como se decía en el siglo XIX— detentan riquezas, luces, honores, y de los otros. Esta discriminación implica a la vez la afirmación del reconocimiento mutuo de los semejantes y el sometimiento, a los detentadores del poder, de los que están desprovistos de él.

Inútil será que se demore en este punto. Lo que me parece importante subrayar es, por una parte, que la elaboración de los indicadores de la diferencia pasa por el discurso, que no puede prescindir de una teorización de lo justo y de lo injusto, de lo racional y lo irracional, de lo natural y lo antinatural, de lo civilizado y lo bárbaro o lo salvaje, de lo normal y lo patológico, etcétera. Por la otra, que la ideología no puede resumirse en la tentativa de producir y nombrar la diferencia y de postular a la institución como lugar de su dominio; que pasa también a través de los discursos aparentemente subversivos que arrasan con el discurso dominante y pretenden a la vez abolir la división social en lo real, destruir la institución como tal y que deniegan, por último, el orden de lo simbólico. También me importa remarcar que por efecto de los choques que a su vez recibe el discurso dominante, éste no cesa de transformarse, y que por lo tanto nos es preciso descifrarlo al contacto de sus transformaciones. Así pues, apuntémoslo al pasar, lo que el marxismo denuncia como ideología burguesa ya no es más que un blanco de ataque ampliamente imaginario.

2. En segundo lugar, no menos notable en la democracia moderna —y ello en contradicción con la dinámica política que evocábamos, con la representación del lugar del poder como lugar vacío— no parece la creciente sujeción a una potencia impersonal que decide, para bien o para mal, sobre la existencia de cada uno. Esta potencia que Toqueville descubriría en el poder de Estado, del que él decía que las viejas palabras despotismo o tiranía no le convenían, podemos encontrarla también a través de las grandes burocracias modernas. Pero limitémonos al Estado. En él, el poder se ofrece como una instancia anónima, destinada a tomar a su cargo todos los aspectos de la vida social, desde la producción hasta la higiene o las recreaciones; poder tutelar, minucioso, reglamentario, decía tan bien Toqueville, que vela sobre los individuos desde la infancia hasta la muerte. Es verdad que nuestro autor se detiene casi siempre en la constatación, conformándose con describir los efectos de un proceso de centralización cuyo origen él rastrea en la monarquía absolutista. Pero, al menos en un pasaje, arroja una súbita luz sobre la paradoja democrática. Luego de señalar que “esa suerte de servidumbre regulada, silenciosa y pacífica cuyo cuadro acabo de trazar, podría combinarse mejor de lo que se imagina con algunas de las formas exteriores de la libertad y no le sería imposible establecerse a la sombra misma de la soberanía del pueblo”, sostiene más adelante: “Cada individuo sufre que se lo tenga sujetado, porque ve que no es un hombre ni una clase, sino el pueblo mismo el que sostiene el otro extremo de la cadena” (*Démocratie en Amérique*, 2^o vol., p.325, Gallimard).

Lo que él nos hace pensar entonces es el extraño deslizamiento que se opera entre *no darse a nadie* —que es la fórmula misma de la libertad—, darse a algo que es como uno mismo, y reencadenarse a un poder impersonal y sin límite, en el sentido de que ya no es el de Otro.

3. El tercer punto que considero destacable debe ser distinguido del precedente aunque esté próximo a él. He observado que la democracia marca el fracaso de la representación de un pueblo actual. La prueba de la división social o, más generalmente, de la diferencia, se combina con la afirmación tácita de una unidad, de una identidad del pueblo. Pero éste no toma cuerpo. Ahora bien, es verdad que la lógica de un poder cuyo ejercicio permanece dependiente del conflicto sigue siempre expuesta a la amenaza de una desordenación. Si el conflicto se exaspera, si ya no encuentra su solución simbólica en la esfera política, si los gobernantes y partidos ya no pueden sostener esa trascendencia interna social que constituye la característica del sistema democrático, el poder parece rebajarse al plano de lo real, como algo *particular*, al servicio de los intereses y apetitos de los ambiciosos —en suma, si el poder se muestra *dentro* de la sociedad y al mismo tiempo indica o señala la imagen de ésta como fragmentación—, y entonces el fantasma del Pueblo-Uno, de su identidad sustancial, el rechazo de la división, la reactivación de la búsqueda de un cuerpo soldado a su cabeza, de un poder encarnador, hacer surgir el totalitarismo.

De una u otra manera, estas últimas reflexiones me mueven a la misma conclusión: si es verdad que en la democracia moderna la dimensión simbólica de lo social tiende a hacerse reconocer como en ninguna otra formación histórica, no es menos cierto que semejante experiencia corre el riesgo de resultar insostenible. 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; inversión que, o bien no altera las formas exteriores de la libertad, como decía Toqueville, o bien hace surgir un despotismo de nuevo tipo.

Una exploración de la democracia (apenas bosquejada aquí), que se hiciera al contacto de su desgarramiento interno, que condujera y recondujera de un borde al otro, ¿sería capaz de esclarecer el campo del psicoanálisis?

Tendrán que juzgarlo ustedes. A mis ojos, ella podría hacer más familiar lo que ese campo tiene de más desconcertante. Me parece que alejándonos de él en apariencia, podríamos obtener una proximidad imprevista. Y no hay en esto azar alguno. Pues el psicoanálisis inaugura el más riguroso cuestionamiento acerca del saber, acerca de la implicación del poder en el saber, acerca de la relación del *uno* con el *otro*, y no solamente sobre su mutuo reconocimiento sino también sobre su mutua imbricación; el psicoanálisis inaugura un cuestionamiento en el que la libertad se torna sensible al contacto de una división, de un apartamiento interno de uno mismo respecto de uno mismo. ¿Cómo imaginaríamos esta frecuentación de lo desconocido, esta atracción por lo indomitable y por lo interminable en otra sociedad política que aquélla que se vuelve de parte a parte histórica, al renunciar a una instancia última de certeza? ¿Y cómo no reconoceríamos además el sello de la aventura democrática en lo que retorna en el campo del psicoanálisis precisamente por efecto de la relación con lo indomitable, con lo interminable, de la disolución de los indicadores de la certeza: la solidificación de la institución, la preservación de un espacio controlable donde los agentes son reasignados a un lugar, donde los procedimientos del conocimiento y el ejercicio de las funciones están reglamentados o, más aún, la fantasmaticización de la teoría como gran Saber, incorporada en la persona de Freud o de tal o cual de sus sucesores? ¿Cómo no vernos tentados, por último, de deportar al campo de la práctica misma del psicoanálisis la cuestión política que Toqueville dejaba entrever, *sin perjuicio de penetrarla analíticamente*: de donde deriva que no darse a nadie, sustraerse al poder de alguien, de Otro, comporta el riesgo de dejarse reencadenar por un poder sin contornos, sin rostro, anónimo, ajeno pues a toda impugnación, y bajo el cual se rehace la evidencia de la obediencia a la regla y de un saber último?