

## Lefort y la revolución. Trayectoria y concepto

Leonardo Daniel Eiff\*

### Resumen

En este trabajo presentaremos la relación entre la trayectoria teórica de un autor y un concepto crucial para la modernidad política. Se trata de observar cómo opera el concepto de revolución dentro de la teoría política de Lefort, que se habría forjado y consolidado a través de una ruptura: la ruptura con el esquema marxista de la revolución y el descubrimiento de *lo político*, de la revolución democrática. Pues bien, el trabajo planteará, a partir del seguimiento del concepto de revolución, una serie de interrogantes a la mirada “rupturista” y “evolucionista”, con el objetivo de reelaborar el pasaje lefortiano de la revolución a la democracia y repensar la articulación entre el concepto de revolución y el de democracia en el marco de la modernidad.

**Palabras clave:** trayectoria; identidad; concepto; revolución; democracia.

### Abstract

In this work we will present the relation between the theoretical path of an author and a crucial concept for the political modernity. It is a question of observing how it produces the concept of revolution inside Lefort's political theory which intellectual itinerary would have been forged across a break: the break with the Marxist scheme of the revolution and the discovery of the political thing, of the democratic revolution. Well then, the work will raise, from the follow-up of the concept of revolution, a series of questions to the look "of break" and "evolutionary", with the aim to re-elaborate the passage Lefort's from the revolution to the democracy and to rethink the joint between the concept of revolution and that of democracy in the frame of the modernity.

**Keywords:** development; identity; concept; revolution; democracy.

### Introducción

*“Pero entonces es mejor decir claramente que la crítica de la mitología revolucionaria, de la fantasía de la ‘buena sociedad’, de la sociedad sin divisiones, deja abierta la cuestión de la Revolución.”*

*Claude Lefort, “La cuestión de la Revolución*

En el marco de las diversas lecturas que ha suscitado la obra de Lefort se ha venido consolidando una corriente interpretativa (Poltier, 2003; Molina, 2005, 2007;

---

\* Doctor en Ciencias Sociales y Licenciado en Ciencias Políticas (UBA). Tesis de doctorado: *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*. Becario doctoral del Conicet Tipo II. Publicaciones. Libros: *Filosofía y política existencial*. Sartre, *Merleau-Ponty y los debates argentinos*, UNGS, 2011. Artículos: *Merleau-Ponty y el sentido de lo político*. Tópicos, revista de filosofía de Santa Fe, N° 23, 2012. Institución: Universidad Nacional de General Sarmiento. Mail: [leoeiff@yahoo.com.ar](mailto:leoeiff@yahoo.com.ar)

Plot, 2008; Flynn, 2008) que divide la obra de Lefort en dos momentos sin prácticamente ninguna conexión de sentido, o conectados por un divorcio. Así, según esta corriente, habría una etapa “arqueológica” que se condensaría en la militancia marxista de nuestro autor, y sólo tendría un significado negativo: como la etapa que fue necesario dejar atrás para configurar el “verdadero” pensamiento político de Lefort. El denominado “marxismo” de Lefort es, entonces, relegado a un contexto inicial, precario, de la reflexión, casi a un error producto del fervor militante (recordemos que Lefort militó en la sección francesa de la IV Internacional trotskista y luego fundó, en 1949, la revista *Socialisme ou barbarie*), surgido de la resistencia francesa a la ocupación nazi y del aura que irradiaba la llamada *política revolucionaria*. No obstante, el rasgo medular de este conjunto de interpretaciones sobre la obra de Lefort radica en la articulación que presupone con una manera particular de explicar y comprender el cambio que se produce, en relación a la crisis de legitimidad de la *política revolucionaria*, alrededor de los años 70. En rigor, estas interpretaciones entienden que el cisma político, conceptual e intelectual, que se suscita en relación a la idea de “Revolución”, constituye un auténtico parteagua que explicaría el abandono, por parte de una franja significativa del campo intelectual de las “izquierdas”, de la “ilusión marxista”. De esta manera, las críticas que comienzan a dirigirse contra la teoría marxista son subsumidas, por esta corriente de interpretación, en un marco de cambio época, que puede resumirse a partir de la figura del pasaje de “la revolución a la democracia” (Lechner, 1995). Entendemos, por nuestra parte, que dicha subsunción impide observar los matices que se producen en el contexto de ese cambio epocal. La construcción de una frontera imaginaria entre los autores y textos que pertenecen a la “época de la revolución” y los que han realizado la crítica de la misma y, como consecuencia de ella, han abrazado la causa filosófica y política de la democracia, obtura la pluralidad de vasos comunicantes entre ambos períodos<sup>1</sup>. Así, toda una etapa del pensamiento político contemporáneo ve reducida su complejidad al ser sometida a la macro explicación del pasaje de “la revolución a la democracia”. En este sentido, las interpretaciones que estamos considerando entienden que la obra de Claude Lefort es un ejemplo singular de la ruptura epocal con el marxismo. Su itinerario intelectual probaría

---

<sup>1</sup> Sirviéndonos de la biografía intelectual de Lefort podemos distinguir los períodos en: 1) desde la Segunda Guerra Mundial hasta fines de la década del 70 y 2) desde fines de los años 70 hasta la actualidad.

el denominado pasaje, significativamente expuesto en la transformación intelectual que reemplaza el intento de teorizar la revolución por el de pensar teóricamente el advenimiento de la democracia. De Marx a Tocqueville para ser más precisos y concretos.

En resumen: el pensamiento de Lefort habría “progresado” desde una visión marxista de la modernidad hacia una visión democrática –liberal se llega a decir (Molina, 2007: 25)– de la misma; progreso que supondría una imbricación entre la crítica de la ilusión revolucionaria y la aceptación de la vida democrática, o acaso el arribo kantiano a “la mayoría de edad”. Este horizonte de sentido general permite encuadrar las interpretaciones que hemos rastreado en el marco aludido de la *ruptura con el marxismo* y del consecuente pasaje de *la revolución a la democracia*, y, al mismo tiempo, permite revelar el escamoteo de todo un conjunto de textos y de conexiones conceptuales y de sentido, que, según la hipótesis que intentaremos desarrollar, organizan la trayectoria teórica de Lefort. Así, por ejemplo, argumenta Bernard Flynn: “las razones que explican la atracción inicial de Lefort, el joven marxista, por el pensamiento de Maquiavelo no importan. Al final, lo que perduró de esta atracción no fueron los puntos de convergencia entre Marx y Maquiavelo sino, por el contrario, los de divergencia” (Flynn, 2008: 22). Precisamente, algunas de esas razones –la imbricación convergente entre lo económico-social y lo político–, que no le interesan a Flynn, serán uno de los ejes de nuestro artículo.

Es cierto que el propio Lefort (2007) parece colaborar con las interpretaciones que enfatizan la ruptura cabal, sin atenuantes, entre los dos momentos de la obra; pero entendemos que la reconstrucción subjetiva no puede colmar el sentido de la interpretación del movimiento teórico y conceptual que abona el camino de la obra. De hecho el mismo Lefort sugiere, en relación a su reflexión sobre el totalitarismo, que “mes anciennes analyses m’ont donné le pouvoir de franchir leurs limites” (Lefort, 1979: 13). Nosotros no pretendemos soslayar la densidad teórico-política que posee la crítica lefortiana al marxismo (el aludido franqueo de sus límites) para la forja de su pensamiento acerca de la experiencia democrática; no obstante, pretendemos indagar cuál fue la potencia de esos antiguos análisis en la configuración de su reflexión, que, como se ha dicho (Abensour, 2009), versa sobre el antagonismo entre la revolución democrática y la dominación totalitaria. En este sentido, seguiremos la propuesta de

lectura de Miguel Abensour (2009), quien no sólo revela la ruptura conceptual y política entre los dos períodos de la obra lefortiana, sino que también esgrime una preocupación por el modo en que se elabora esa ruptura y por los sentidos que esparce el vínculo entre Marx y Maquiavelo en la constelación teórica de la *democracia salvaje* ensayada por Lefort (Abensour, 2009: 319).

Pues bien, en el presente artículo vamos a preguntarnos ¿si es posible una ruptura teórico-política dentro de un mismo horizonte conceptual?, y ¿hasta qué punto es aprovechable la polisemia conceptual para establecer los giros reflexivos dentro de una misma aventura intelectual?

A este respecto, Reinhart Koselleck, ha sostenido que la historia conceptual permite comparar la permanencia y el cambio, ya que la profundidad histórica de un concepto supone una sistematización mayor que la mera descripción de sus modificaciones dentro de una serie cronológica (Koselleck, 1993: 123). Nos proponemos servirnos de los análisis koselleckianos acerca del concepto de *revolución* para intentar inteligir de una manera distinta de la antes señalada la lectura de la obra lefortiana. Es decir, procuraremos discutir la estrechez identitaria que emerge de la propuesta “cronológico-progresiva” para el estudio de un derrotero teórico. En fin, nuestra propuesta pretende interrogar de qué manera el marco conceptual de la revolución, entendida como *novedad y ruptura* (Koselleck, 1993), atraviesa las diversas etapas del pensamiento lefortiano.

En síntesis, a fin de acotar los sentidos que puedan deducirse de este intento de lectura, elegimos focalizarnos, en este artículo, en la relación entre el concepto de revolución y el recorrido teórico-político de nuestro autor, preguntándonos cómo opera el concepto de revolución dentro de la trayectoria filosófica y política de Claude Lefort.

### **Breve recorrido conceptual**

Para comenzar tomaremos la acepción moderna del concepto de revolución tal como lo definió la *begriffsgeschichte*. El concepto de revolución es *universal y elástico*. Producto típico de la modernidad, expresa como ningún otro el cambio incesante y la apertura infinita hacia un futuro desconocido pero seguramente mejor que el tiempo

precedente.<sup>2</sup> No hay prácticamente nada que la marea ascendente de la temporalidad moderna no puede revolucionar, de allí su carácter intrínsecamente elástico.

De todas maneras, dejaremos a un lado el modo en que el concepto de revolución pasa de su sentido primigenio –movimiento circular– a su significación “moderna”, para concentrarnos en las definiciones que nacen en el momento, y como consecuencia, de la Revolución Francesa. Porque con este magno acontecimiento se estabiliza, por un lado, y se torna inteligible, por el otro, para los modernos, el concepto de *revolución*. La Revolución será, a partir de entonces, un *singular colectivo*; estará sujeta a una variabilidad temporal: se acelerará, se retrasará, se frenará. Significará la apertura irreversible de un nuevo tiempo y la consecuente clausura y modificación del pasado. Tendrá como protagonista a un nuevo actor: el pueblo, que hará de toda revolución moderna una revolución social. Supondrá un movimiento a escala planetaria, que no podrá detenerse hasta haber revolucionado todos los rincones de la tierra. Parirá una nueva figura política y social: el revolucionario, que oficiará de catalizador y propulsor del incontenible despliegue revolucionario. Toda esta serie de significados ubicarán a la Revolución dentro de las principales formas de legitimación de la política moderna. En efecto, la legitimidad revolucionaria, de raíz filosófica e histórica, hará estallar las tradicionales relaciones entre legalidad y legitimidad poniendo a la *forma estatal* moderna al borde del abismo.

No hay duda acerca de la inspiración schmittiana que revela el recorrido propuesto por Koselleck (Schmitt, 2002: 127). Sin embargo, desde otra perspectiva, Hannah Arendt va a arribar a una similar conclusión en la intelección del concepto de revolución: “Sólo podemos hablar de revolución cuando está presente ese <pathos> de la novedad y cuando ésta aparece asociada a la idea de libertad” (Arendt, 2004: 44). El ensayo de la autora alemana indagará la relación entre *esa* pasión y *esa* idea. Y, podemos argüir, que los infortunios de la segunda no van en detrimento de la primera. Evidentemente, la definición quirúrgica del concepto de revolución le dan –que duda cabe– al argumento arendtiano un cariz singular. Así, la autora pretende distinguirse de

---

<sup>2</sup> Hay un evidente lazo entre *modernidad* y *revolución*. En el ensayo dedicado a la semántica de los conceptos modernos de movimiento, Koselleck (1993: 321) muestra a través de la emergencia de la temporalidad moderna su mutua imbricación: “Finalmente, se abre el abismo entre la experiencia precedente y la expectativa venidera, crece la diferencia entre el pasado y el futuro, de manera que el tiempo en que se vive se experimenta como ruptura, como tiempo de transición en el que una y otra vez aparece algo nuevo e inesperado.”

toda una tradición, que asocia al fracaso de la revolución, incluido, agregamos nosotros, el abordaje polisémico defendido por Koselleck (1993: 116-7). No obstante, no pretendemos inmiscuirnos en tales divergencias, solamente nos interesa rescatar la asociación realizada por diversos autores (Ricciardi, 2003) entre *revolución* y *novedad*. La revolución será entonces sinónimo de *ruptura*, apertura de un novísimo horizonte temporal, conquista del futuro, en rigor: el advenimiento de lo absolutamente nuevo.

Claude Lefort navega en el interior de esta perspectiva conceptual a lo largo de su obra. En este sentido, nos gustaría señalar la centralidad que poseen dos frases célebres para dilucidar la significación de su vivencia teórica y práctica de la revolución (y también para la lectura lefortiana de la modernidad); ellas sintetizan el arco conceptual en el que se despliega su trabajo intelectual. Los párrafos pertenecen a Marx y a Tocqueville respectivamente:

la revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar con los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia. Allí, la frase desborda el contenido; aquí, el contenido desborda a la frase (Marx, 1999: 12-13).

Aunque aún este lejos el final de la revolución que se opera en el estado social, en las leyes, en las ideas, y en los sentimientos de los hombres, ya no es posible comparar sus obras con nada de cuanto se ha visto hasta ahora en el mundo. Me remonto siglo tras siglo, hasta la más remota antigüedad, pero no descubro nada parecido a lo que hoy se presenta ante mi vista. El pasado no alumbra el porvenir, el espíritu camina en las tinieblas (Tocqueville, 1984: 277).

Por supuesto que las celeberrimas frases que hemos evocado condensan magistralmente el nudo de la historia social, política y conceptual que se inicia con las revoluciones francesa y americana, y por tanto están en el corazón de la obra de diversos autores modernos, pero consideramos que con Lefort se alcanza un nivel de profundidad sobresaliente en la reflexión acerca de estas dos frases, y de los autores que las han escrito, que revelan con una potencia extraordinaria la novedad de la *Revolución*.

Veamos si no un ejemplo para ir cerrando con este breve prolegómeno conceptual. En un debate organizado por la revista *Esprit* acerca de “La Revolución” (Lefort, 1990), Lefort esgrime una serie de divergencias con los planteos de François Furet y de Marc Richir. Ambos pretendían enjuiciar la tradición revolucionaria, uno a

través de una crítica del discurso ideológico de los actores y de los historiadores que se identifican con los protagonistas de la gesta revolucionaria<sup>3</sup>, y el otro a través de una asociación entre revolución y totalitarismo. Para Lefort, la revolución no puede reducirse a una idea, a una fantasmagoría ideológica. Ella posee un efectivo espesor histórico, surgido del desarrollo concreto del Estado Nacional que unifica simbólicamente a la sociedad. El Estado y la Revolución se encuentran en el mismo espacio socio-histórico, y por eso pueden presentarse como antagonistas. La revolución promueve una inversión del poder estatal hasta entonces dominante, que va minando todas las redes de contención simbólica del cuerpo político. Por lo tanto, la Revolución supone varias y diversas revoluciones. La potencia revolucionaria es una potencia plural. Es decir: que *originariamente* no es de ninguna manera deudora del discurso jacobino-bolchevique; por el contrario, sendas ideologías no tienen otro fin que controlar el cauce diverso del caudal revolucionario. Las críticas desarrolladas por Furet y Richir son pertinentes sólo para los discursos y los regímenes autodenominados como revolucionarios, pero al deslizarse hacia el fenómeno revolucionario *tout court* ocultan la otra dimensión de la revolución, y con ello, peligrosamente, niegan implícitamente la radical irrupción de lo nuevo, que, por otra parte, puede suscitar la transformación radical de las relaciones sociales existentes. Esto último se torna decisivo para Lefort a la hora de vislumbrar alternativas a la dominación totalitaria. Precisamente, el ejemplo de la revolución húngara de 1956 le da un mentís a la pretensión de hermanar el fenómeno revolucionario a la tradición jacobino-bolchevique y finalmente al totalitarismo. La revolución húngara es plural y antitotalitaria, ella renuncia a la esperanza de un buen poder reconciliado con la sociedad y ensaya la aceptación y promoción de la división social y de la separación entre el poder y la ley. En síntesis: la crítica del mito revolucionario deja intacto el problema de la revolución.

Pues bien, el repaso por esta pequeña intervención lefortiana pretende rastrear el carácter medular que posee para nuestro autor el tema de la revolución. Centralidad que cobija diversas líneas de fuga, pero que cuenta con un núcleo de irradiación que hace de Lefort un autor que trabaja dentro del marco conceptual que hemos descrito: *la*

---

<sup>3</sup> Para profundizar en los análisis de Furet acerca de esta temática ver Furet, François (1980): *Pensar la revolución francesa*, Barcelona, Petrel. También puede consultarse el comentario crítico que le dedica Lefort al ensayo de Furet, siendo éste una prolongación de la discusión que nosotros analizamos: Lefort, Claude (1986): “Penser la Révolution dans la Révolution Française”, en: *Essais sur le politique. XIX-XX siècles*, París, Seuil.



*revolución como ruptura y novedad*. Ahora es momento, entonces, de bucear en esas líneas que divergen y convergen.

### **Entre Maquiavelo y Marx**

Lefort fue durante décadas un decidido pensador marxista. Sus intervenciones intelectuales desde la segunda posguerra hasta los años 60 se jalonan en el horizonte inaugurado por Marx. Lefort será un militante de la revolución social, activo participante de la experiencia de *Socialisme ou barbarie*, sus trabajos iniciales van a situarse en el cruce entre la teórica política y la práctica política.

Por aquellos años franceses, los debates que galvanizan al campo intelectual de izquierda giran alrededor de la postura teórica y política a tomar con respecto al partido comunista francés (Boschetti, 1990: 107). Dentro de ese marco de discusión, Lefort será tajante desde sus inicios en la militancia trotskista: su marxismo se constituye y desarrolla a partir de un rechazo visceral del marxismo oficial del PCF. La crítica furibunda al mundo comunista es una constante en la obra lefortiana, palpable desde los primeros artículos. En todos los planos se percibe esta oposición: en la sensibilidad antiautoritaria que rechazaba el monolitismo leninista, en la concepción de un marxismo no dogmático abierto a las corrientes del pensamiento moderno (fenomenología, antropología), en la crítica a la URSS, considerada como un nuevo régimen de explotación. Pero, por ese entonces, Lefort va a sintetizar esta serie de críticas situándose más *a la izquierda*. En otras palabras, nuestro autor va a polarizar con el Partido y con los *compagnons de route* del mismo sin dejar de conceptualizar la misión histórica del proletariado, que se develó plenamente con la obra de Marx. En este sentido, la confianza de Lefort en las capacidades políticas e históricas del proletariado de abolir la explotación social se deduce cabalmente de la noción moderna de revolución.

El proletariado es *ruptura*. Su *experiencia vivida* interioriza la explotación y va constituyendo un movimiento histórico-político para emancipar a la humanidad de la opresión. La existencia del proletariado supone esa experiencia –esa historia común– que lo sitúa en el mundo, le da un cuerpo, una densidad histórica. Dicha recuperación de la *experiencia proletaria* –que posee un notorio parentesco con la experiencia del *cuerpo propio* trabajada por Merleau-Ponty– estaba en el punto neurálgico de una doble



polémica, que, hacia principios de los años cincuenta entabla Lefort, y que sin duda resume su concepción del marxismo revolucionario.

La primera se despliega en relación al ensayo de Jean Paul Sartre, *Los comunistas y la paz*. En este ensayo, Sartre materializaba su elección por la URSS y el PC francés a partir de una transmutación de las nociones ontológicas del existencialismo al vocabulario político marxista. Así, por ejemplo, el proletariado era definido como pura negación. Negación que sólo podía determinarse y actuar en el mundo a través del movimiento mediador que le imprimía su cabeza pensante: el partido comunista. Lefort va a reaccionar destacando la encarnadura histórica de la experiencia proletaria, que configura a la clase obrera como un sujeto muy distinto al teorizado, por Sartre, como una mera inercia negativa. El cogollo de la discusión anida en las capacidades autónomas de la acción proletaria. En este punto, el “ultra bolchevismo” sartreano suscita la impugnación de Lefort, que consideraba al aparato partidario comunista como emblema de la contrarrevolución.<sup>4</sup> No obstante, más allá de la disputa con Sartre, al interior del grupo *Socialisme au barbarie* se planteó también la discusión acerca de las relaciones entre el proletariado y la dirección revolucionaria. Ingresamos en la segunda polémica lefortiana.

Ésta es más aguda e intensa porque dentro del grupo estaba claro –eso los identificaba– el rechazo de la acción comunista para con el proletariado. La práctica comunista era definida como una política de dominación burocrática y explotación económica para los países donde reinaba el stalinismo, y de chantaje ideológico, opresión simbólica y oportunismo político para los países donde el comunismo estaba al margen del poder de Estado. En consecuencia, la divergencia se escenificaba alrededor de la posibilidad de construir un partido revolucionario, teniendo presente la degeneración burocrática que había sido una constante en todas las organizaciones socialistas del movimiento obrero. Para Cornelius Castoriadis (1979), era posible evitar la deriva burocrática si se hacía una inteligente lectura de la experiencia histórica acumulada, se mantenía el temperamento revolucionario de los militantes, la libre discusión de ideas y el control democrático de las masas. Por otro parte, la

---

<sup>4</sup> Para seguir el intercambio polémico ver Sartre, Jean Paul (1965): “Los comunistas y la paz”, en: *Situaciones VI*, Buenos Aires, Losada, y “Respuesta a Claude Lefort” en: *Situaciones VII*, Buenos Aires, Losada. Lefort, Claude (1970): “El marxismo y Sartre”, en: *¿Qué es la burocracia?*, Madrid, Ruedo ibérico.

conformación de una dirección revolucionaria era indispensable para llevar a buen puerto la lucha por el socialismo, y la propia existencia del grupo demostraba la necesidad de la misma: porque cómo se pensaban los miembros de *Socialisme ou barbarie* sino como un embrión de partido revolucionario. Este hecho legitimaba la existencia del grupo y no la escritura intelectual; en consecuencia, renunciar al intento de construir el partido de la revolución por miedo a su posible degeneración burocrática significaba un abandono de la política y una elección por permanecer simplemente en el campo del debate de ideas. Lefort va a sostener, por el contrario, que de una vez por todas había que emancipar a la política proletaria del fetichismo del partido revolucionario. El proletariado debe llevar adelante su combate por el socialismo de forma autónoma, con sus propias organizaciones de clase. En suma, la revolución tendrá lugar a partir de la experiencia proletaria y no como resultado de la dirección política de un partido de vanguardia.<sup>5</sup> Para Lefort, todo grupo que se conforme de manera separada de la clase acabará ejerciendo una dominación sobre los trabajadores, es decir, tendrá un comportamiento burocrático (Lefort, 1979).

El fetichismo partidocrático impidió a Trotsky advertir “a tiempo” el significado del stalinismo. La creencia en la racionalidad histórica del partido del proletariado lo desarmó políticamente y le provocó la derrota frente a Stalin; Trotsky estaba vencido desde el plano intelectual (Lefort, 1979). Lefort observa que *Socialisme ou barbarie* se encamina a ser el Trotsky de Trotsky, es decir, a recomenzar la repetitiva historia de los auténticos representantes del proletariado, los nuevos custodios y promotores de la verdad histórica.

Como puede observarse, Lefort procede a través de una cadena de rupturas. Hay que romper con la ilusión de la URSS como la patria del socialismo, con la tesis trotskista del Estado obrero degenerado para conceptualizar el régimen de Stalin, con el fetichismo del partido, con el vanguardismo, para que se produzca el encuentro histórico entre el proletariado y la revolución. El levantamiento húngaro en noviembre del 56 revela que este encuentro es factible (Lefort, 1979: 192).

---

<sup>5</sup> En el debate Castoriadis-Lefort resuenan los ecos de la añeja polémica entre Lenin y Rosa Luxemburg. Los dos autores franceses la tenían muy presente, ya que ambos, en algún sentido, jugaban a radicalizar las posturas de los contrincantes evocados. Así, Castoriadis pretendía ser un leninista más consecuente que el propio Lenin y Lefort un luxemburgista que extrema el obrerismo anti comité central de Rosa.

Ahora bien: ¿hasta dónde se puede propiciar y defender un marxismo que confronta con casi todas las formas presentes de socialismo? ¿Podrá salir ilesa la noción de *proletariado revolucionario* de la crítica radical de la URSS (incluido el leninismo, el stalinismo y el trotskismo)? Maurice Merleau-Ponty le dirá a Lefort que no es posible. Que es inevitable llevar la crítica hasta Marx, y ver cómo en la misma noción marxista de proletariado están las premisas de la dominación burocrática en nombre del socialismo (Merleau-Ponty, 1955: 122). Pues bien, a partir del desafío que le lanza Merleau-Ponty, de una lectura más atenta de la filosofía de su maestro y, sobre todo, del encuentro con Maquiavelo, Lefort va a modificar radicalmente su percepción del marxismo como reunión teórico-práctica del proletariado con la revolución. Es en ese momento cuando se vuelve acuciante lo que podríamos denominar *el problema Marx*; ya que una bitácora de la obra lefortiana es la pregunta por el lugar de Marx en el derrotero de la modernidad política.

Lefort consideraba que la obra de Marx había irradiado una crítica decisiva a la idea de una sociedad reconciliada, consensual, propia del idealismo liberal y de la lógica del intercambio mercantil. Pero, a partir del último Merleau-Ponty y de Maquiavelo, se le volvía evidente que la noción del proletariado como sujeto de la historia venía a suturar el carácter constitutivo de la división social, que Marx, paradójicamente, había puesto en primer plano. El proletariado era el nombre de un deseo: el deseo de una buena sociedad. Por tanto, si se sometía a crítica el deseo racionalista de construcción de una sociedad reconciliada, autoconsciente, plenamente libre, postideológica, la idea de una *experiencia* proletaria, la vivencia proletaria de la revolución, se evaporaba.<sup>6</sup> Se sabe el lugar central que ocupó Maquiavelo en el conjunto de nociones que permitieron a Lefort zafarse de la atracción que ejercía la síntesis marxista de la revolución: la irreductibilidad del conflicto, la persistencia de la división social, la contingencia de todo orden humano, en suma: *la esencia de lo político como dimensión simbólica de lo social*. No obstante, vale destacar que los primeros trazos de lectura y escritura surgieron hacia finales de los años cincuenta, cuando un Lefort aún marxista comienza a

---

<sup>6</sup> De todas maneras, Lefort nunca se prestará al escándalo, protagonizado en los años 70 por los “nuevos filósofos”, de la abjuración. Estas estentóreas puestas en escena son el resultado de los que han creído ver en el marxismo una ciencia y en la obra de Marx un conjunto de fórmulas de aplicación universal. Por el contrario, Lefort siempre consideró problemático el discurso de la obra marxiana. Es decir, para nuestro autor Marx está dentro y fuera del marxismo. Ver, por ejemplo, Lefort, Claude (1980): *Un hombre que sobra. Reflexiones sobre el Archipiélago Gulag*, Barcelona, Tusquets, pp. 154-78.

visitar la obra del florentino; esos primeros artículos “marxistas” y “maquiavelianos” (Lefort, 1988) marcan, sin embargo, algunos de los rasgos cruciales desplegados en su posterior *opus magnum*. Digamos, entonces, dos palabras acerca de la sagaz hermenéutica lefortiana (Lefort, 1972), ya que ésta ventilará otra forma de articular a la revolución con la democracia.

Para Maquiavelo, según Lefort, no existe la naturaleza humana. Es decir, no es posible definir al hombre a partir de un conjunto de atributos que configurarían un orden del Ser. La teoría política maquiaveliana no se apoya en ninguna antropología –ni negativa, ni positiva–; en consecuencia, será inencontrable *el* régimen político conforme a la *substancia* del hombre, porque sencillamente no hay tal. De esto se deriva que tampoco habrá un régimen de acuerdo con la naturaleza. La noción misma de naturaleza es refutada aquí con los atributos que le fueron dados por la tradición filosófica: armonía, concordia, estabilidad, eternidad, etc. Con la crítica a la idea de naturaleza humana se arroja por la borda toda la serie de conceptos que la circunscribían en una noción inteligible. Maquiavelo camina en la dirección contraria: la “esencia” humana se define por el *deseo*, que es múltiple, cambiante, sin objeto *a priori*, irreductible a cualquier positividad. Y esto es así porque el deseo se estructura a partir de relaciones sociales históricamente dadas; por eso es múltiple y cambiante, porque las relaciones sociales se atemperan bajo ese emblema. El ser humano es deseo y el deseo es social. Pero lo destacable no es meramente esto, sino, y sobre todo, que ese deseo está irremediabilmente dividido. La sociedad está desgarrada por dos deseos antagónicos. La palabra “antagonismo”, aquí, no es inocente. Ya que los dos deseos no son contrapuestos, no están enfrentados, términos que pueden inducir a creer en una situación momentánea. Por el contrario: el antagonismo da cuenta del carácter irreconciliable de la oposición que designa. No hay sutura posible: la división es insuperable. Y finalmente, esos dos deseos que estructuran el carácter dividido de toda formación social toman el muy reconocible nombre de clases. Para Lefort, Maquiavelo ilumina el sentido de la lucha de clases en la historia. Es la lucha de dos clases que llevan los nombres de “los Grandes” –los nobles, las oligarquías burguesas– y “el pueblo”. Este combate posee indisimulables ribetes económicos: la dominación social se suelda en la posesión de la riqueza. Y por el revés, la riqueza económica –su estilo de apropiación y distribución– explica el tipo de dominación que se yergue sobre el

conjunto social. Por esta razón, por ejemplo, Maquiavelo señala que los nobles romanos preferían entregar su honor a sus riquezas, y que los conflictos alrededor de la ley agraria dan cuenta del singular derrotero de la República romana y también de su hundimiento. Lefort no duda en situar estos conflictos relatados por el florentino bajo el tópico de la lucha de clases. Es más, vamos a encontrar en este punto –el reconocimiento de la lucha de clases– una de las claves de su lectura: Maquiavelo, lejos de ser el teórico de la autonomía de la política, sería el primer propulsor, en la modernidad, del carácter indisoluble de lo político y lo económico.

Y sin embargo, “la lucha de clases no está fundada sobre una oposición de orden económico” (Lefort, 1988: 110). Entrever la realidad de la lucha de clases económica es nodal para concebir la constitutiva división de lo social, es decir, para no ceder a los cantos de sirena de la armonía y la unión social, que Maquiavelo claramente denuncia como la principal coartada ideológica de la clase dominante. Pero el aspecto económico no es el fundamento de la división, no instituye la división. La división es el producto simbólico de dos humores antagónicos: el de oprimir y el de no ser oprimido. El primero corresponde a los Grandes y se asocia con el *tener* y el segundo corresponde al pueblo y se proyecta en el deseo de *ser*. Esta definición hace universal la lucha de clases; ella no está contenida por ninguna determinación positiva. Los dos deseos enfrentados suponen sujetos socio-económicos muy precisos, pero el efecto de esta lucha desborda lo económico y abre el campo de la política. Ese campo es el del Poder. Hijo simbólico de los dos deseos, se separa de ellos, transformándose en un tercero que hace visible la realidad material de la sociedad. Por lo tanto, la lucha de clases sólo es reconocible por la posición del Poder, y el Poder se engendra en la división social. Lo político maquiaveliano se sustenta, así, en un doble reconocimiento: por un lado, en la insuperable división de la sociedad, por el otro, en el carácter asimétrico de los dos humores enfrentados. El deseo del pueblo de *no ser dominado* reviste una superioridad que no tiene parangón, y sólo desde ese deseo –desde esa operación de negatividad–, y apoyándose en él, será factible instituir la libertad política, es decir, la ley.

De esta lógica política anclada en la división –la contingencia y el conflicto– se desprenden dos consecuencias. La primera es el rechazo a la imagen de una *buena sociedad*, reconciliada consigo misma, producto de su acuerdo con la naturaleza, o, más modernamente, como consecuencia de pactos mutuos entre actores que establecen la

paz social. Maquiavelo denuncia en este imaginario un efecto ideológico que nace directamente de la clase dominante o que es elaborado por los intelectuales al servicio de ella, pero del que perfectamente puede participar el pueblo, y desde ya, el poder político, como fue el caso –tan caro para Maquiavelo– del líder de la república florentina, el gonfaloniero Soderini. La segunda supone en primer término la identificación de la fuente de poder que sostiene la dominación de la clase dominante, y esa fuente no es otra que la económica. Del tipo de división según la posesión de riquezas que se establezca en un conjunto social va a emerger una forma de Poder. En este sentido, Maquiavelo recomendará la Monarquía para las sociedades que soportan la existencia de poderes nobles, y la República en los casos donde existe una considerable igualdad social. Pero –y aquí se esclarece mejor la segunda consecuencia– el Poder político, el régimen, no es el producto de la dominación de la clase dominante, no es simple expresión de sus intereses. En suma, no es posible sintetizar el poder económico y el poder político. Sólo en la imaginación ideológica de los *Grandes* ocurre este hecho, y por eso Maquiavelo considera aparente la noción de una única fuente del poder que homogeneizaría al conjunto social. Por el contrario, es de la división social, como ya dijimos, desde donde surge el Poder político. Lo político se afinca en la división y no en la identificación.

El entrelazamiento de la economía, lo social y la política no sugiere su identificación, pero sí su indisociabilidad, que está regida por su división. Y no hay contradicción, porque la noción de división no apela a una mera heterogeneidad diferencial sino a la reversibilidad, a la mutua imbricación: a una división de la indivisión y a una indivisión de la división. Éste es el motor del conflicto entre una oligarquía que pretende apropiarse del Poder y excluir al pueblo, y el pueblo que, en su resistencia, en su deseo de *no ser dominado*, engendra la trascendencia de la Ley con el objetivo de sustraerse a la dominación desnuda. La dinámica conflictual se abastece del deseo de tornar indivisible la división, pasar del *dos* al *uno*, y del deseo que resiste al *Uno*. El índice de este irresistible movimiento vuelve constitutivamente inestable a todo régimen político. Ahora bien, como sabemos, el mantenimiento de la división sólo puede sustentarse en la constitución de otra división: la del Poder político y la sociedad. La doble división no se explica por una relación causa-efecto; por el contrario, ella anuncia la puesta en escena conjunta de lo político y lo social. Estamos en el terreno de

lo simbólico, pero justamente sólo desde ese espacio podemos ver cómo se instituye la sociedad. Maquiavelo, entonces, no sería el teórico de la autonomía de la política como práctica específica, circunscripta dentro de un sistema social, sino el pensador de la institución de lo social como tal. Esa institución es *lo político* mismo, entendido como el orden simbólico que permite la estructuración de relaciones que dan *sentido* y galvanizan la sociedad.

El rasgo ontológico de lo político se aloja en su constitutiva división. Pero esta división tiene su ser en la historia. Y la historia no es más que la lucha de los dos deseos, que empíricamente se observan en la lucha de clases económicas, aunque se torna visible para el conjunto en el terreno de las instituciones políticas. En suma, la dimensión económica de lo político puede registrarse en Maquiavelo si se comienza por ubicarla en los senderos de la institución de lo social. Desde allí se verá el componente económico en la configuración de cualquier régimen político, pero también la imposible superación de esa lucha de clases, porque ella es el signo *político* de la división –es decir, de una sociedad que está *originariamente* desgarrada– y no la expresión de una herida que puede cicatrizar. Por eso, no hay *liberación completa* del pueblo –de la clase oprimida–, sino rechazo de la dominación. La operación de la negatividad es radical: ella no puede devenir negación de la negación, *Aufheben*. Solamente puede instituir a un *tercero* que garantice la Ley. Así, la desigualdad de clases permuta en igualdad política. No hay anulación de la lucha de clases, hay institución de una *no dominación* política. Y justamente esa tensión inerradicable entre la desigualdad económico-social y la igualdad política explica la permanencia del conflicto. Así, nos animamos a sugerir que la hermenéutica lefortiana de la obra de Maquiavelo permite, desde la perspectiva del *conflicto* y de la *división* que rehúsa el relato revolucionario que reconcilia al todo social, repensar la imbricación de la democracia y la revolución.

Ahora bien, junto a este aprendizaje de orden teórico-político va a creciendo en Lefort la necesidad de conceptualizar con mayor precisión el régimen de la URSS. Esta exigencia se despliega a partir de una mutación, simbolizada en el pasaje de lo *burocrático* a lo *totalitario*. Doble cambio entonces que marca un umbral entre un Lefort marxista, que define a la URSS como régimen burocrático –aunque ya en 1956 se habla del totalitarismo soviético (Lefort, 1979)–, y un Lefort purgado de sus creencias proletarias, arrojado a una interrogación maquiaveliana acerca de la



imbricación entre lo político y lo social (la doble división interna de la sociedad), que va a definir a la URSS como régimen totalitario, pero ya no como contracara del poder proletario, sino como contracara de la democracia moderna.

Y bien, llegamos ahora al Lefort más conocido y transitado, el de la oposición entre revolución democrática y dominación totalitaria. Pasaremos por alto las estilizaciones teóricas que sostienen tal oposición, para interrogarnos por el lugar de la Revolución, del *tempo* revolucionario, en la concepción lefortiana de la democracia.

### **Democracia y revolución**

Nos gustaría comenzar arriesgando una hipótesis: el empleo de la noción tocquevilliana de *revolución democrática* para comprender el advenimiento de la modernidad política no significa un divorcio radical con el horizonte inaugurado por Marx, o un secular pasaje de Marx a Tocqueville; por el contrario, nos parece que la clave por la cual Lefort insiste en el carácter explicativo de este concepto es porque permite articular la lectura marxiana de la modernidad con la novedad de la democracia. La democracia es un *régimen* revolucionario. Mejor dicho: es *él* régimen revolucionario. Porque en ella se interioriza con una intensidad sin precedentes el principio de la revolución permanente. Y no deberían llamar demasiado la atención los ecos trotskistas que resuenan en esta frase, porque ya Merleau-Ponty, en *Las aventuras de la dialéctica*, dándole un giro al planteo trotskista, había sugerido la posibilidad de pensar la radicalidad de la revolución permanente a través de la idea democrática, entendiendo que el régimen democrático, por carecer de las certezas de un saber totalizante, era el único capaz de soportar el principio de la temporalidad revolucionaria. En cambio, los regímenes autodenominados como revolucionarios, amparados en una verdad sin fisuras sobre el devenir social, ahogaban a la revolución dentro del régimen de la revolución.

Merleau-Ponty elige la siguiente cita de Trotsky para ilustrar su interpretación “democrática” de la teoría de la *revolución permanente*:

en un periodo de duración indeterminada, todas las relaciones sociales se transforman durante el curso de una lucha interior continua. La sociedad cambia continuamente de piel. La subversión en la economía, la técnica, en las ciencias, en la familia, en las costumbres y en los hábitos al realizarse forman combinaciones y

relaciones recíprocas tan complejas que la sociedad no puede llegar a un estado de equilibrio (Merleau-Ponty, 1957: 230)<sup>7</sup>.

Esta sensación de un cambio indetenible, que quiebra cualquier deseo de estabilidad social, recuerda la concepción toquevilliana de la democracia. El filósofo llamará a la revolución “el régimen del desequilibrio creador” (Merleau-Ponty, 1955: 285) y Lefort va a definir a la democracia en términos estrechamente similares. La democracia es sinónimo de apertura hacia la novedad, la vacuidad de su forma política proviene de albergar en su seno un permanente desequilibrio creador.

En efecto, la teoría lefortiana de la democracia será una teoría “marxista” de la democracia en el sentido más profundo de esta definición. Es decir: nuestro autor pensará a la democracia a partir de la combinación entre la *ruptura* y la *permanencia* de la *revolución* y no a partir de la clásica tipología de los regímenes. Se puede argumentar que ya Tocqueville había entrevisto la novedad de la democracia moderna, que dejaba a un lado la tipología de los diversos pero imbricados regímenes políticos. La democracia era lo absolutamente nuevo, de allí la idea de revolución democrática. Pero lo que en Tocqueville es asumido con un ambiguo entusiasmo –que, por otra parte, Lefort destaca– es recepcionado por nuestro autor a través de una sensible pasión por el conflicto democrático. *Y esa diferencia es Marx*. No digo que Tocqueville no haya sido decisivo en la elaboración teórica que propone Lefort para pensar la democracia. Es más, quizás junto con Maquiavelo tuvo una importancia mayor que Marx en la conceptualización de lo *democrático-político* (Plot, 2008), comprendido en su singular *mise en scène* de lo social. Pero algo de lo que llamaríamos “el espíritu Marx” está detrás de su teorización de la democracia. Y eso que está latente es la fidelidad lefortiana para con la revolución. En rigor, la persistencia de nuestro autor en leer el derrotero moderno desde la lógica revolucionaria. Por supuesto, una revolución purgada de su aspecto finalista, que consideraba la posibilidad de identificar en la realidad empírica de lo social la determinación explicativa de las rupturas pasadas y futuras. Purgar aquí significa aceptar la indeterminación, o, la revolución como enigma.

Lefort, en el ensayo en que se interroga por la permanencia de lo teológico-político (Lefort, 1986), sintetiza su lectura de la modernidad y el sitio nodal que ocupan

---

<sup>7</sup> Empleamos para la cita la traducción castellana de *Las aventuras de la dialéctica* (1957), Buenos Aires, Leviatán, cotejando siempre con el original.

en ella la *revolución* y la *democracia*. El advenimiento de la democracia moderna supone una nueva configuración del *lugar del poder*. Los principios generadores de la institución de lo social y el modo en que la sociedad se representa a sí misma se modifican radicalmente. Con la democracia la *originaria* división social sale a la luz haciendo convivir la legitimidad del poder con la del conflicto. Y aunque, la modernidad política construye figuras identitarias (el Pueblo, la Nación, la Patria, el Estado) para paliar el abismo de la división y el conflicto, no logra jamás darle un *cuero* a la sociedad y un lugar positivo, plenamente visible, al poder. La cercanía de estas figuras modernas con el mundo de lo religioso no deben confundirse con una nueva transposición de lo religioso en lo político, porque esta creencia nos ocultaría la novedad de la *ruptura revolucionaria* que emerge con la democracia, ruptura que se “paga” con una ambigüedad constitutiva: la infranqueable atracción por las “seguridades” del *Uno* y la inerradicable expansión de la división y el conflicto. Esa es la tragedia de la condición moderna, Lefort nos invita a aceptarla en lugar de fantasear con una restauración de la teología-política o con una resurrección del *Deus mortalis* (Lefort, 1986: 329).

De esta manera, la democracia se confunde con lo inacabado, con un tiempo enrarecido y paradójicamente moldeado por los cambios, que Lefort sintetizará con la noción de incertidumbre democrática, y que nosotros mentamos, a partir de un giro conceptual, como revolución permanente, es decir: la permanencia de la revolución se solapa con el tiempo política de la democracia.

Por este mismo andarivel, podrían identificarse los señalamientos críticos que realiza nuestro autor respecto a la obra de Arendt. La autora alemana, fascinada por el fenómeno revolucionario (de la revolución americana a la insurrección húngara), por la centralidad que posee el *comienzo*, clave en lo político arendtiano, disocia – ¿llamativamente?– este fenómeno del advenimiento de la democracia. En Arendt no hay una preocupación teórico-política por la democracia, siendo, para Lefort, indisociable la modernidad de la revolución de la modernidad de la democracia (Lefort, 1986). Allí, a nuestro entender, anida el rasgo crucial del itinerario teórico en cuestión: la reversibilidad entre la democracia y la revolución, su ambiguo entrelazamiento. En otras palabras, la noción de *revolución democrática* permite cruzar eficazmente dos conceptos claves del vocabulario político moderno, desidentificando a la revolución del

sujeto proletario sin por eso dejar de situar a la democracia en el horizonte de la transformación radical (Abensour, 2009: 124-35).

## Conclusión

En el contexto de una sugestiva lectura sobre el pensamiento político de Merleau-Ponty, Lefort sugiere que es imposible esclarecer definitivamente la relación del filósofo francés con Marx porque “il interroge, mais de telle manière qu’on ne peut savoir dans quelle mesure sus questions le rapprochent ou l’éloignent de Marx” (Lefort, 1978: 80). Y, en efecto, el propio Merleau-Ponty en el epílogo de *Las aventuras de la dialéctica*, luego de criticar con vigor la noción marxista de revolución proletaria, va a deslizarse que “la crítica marxista debe ser retomada entonces, debe volver a ser expuesta totalmente, debe ser generalizada” (Merleau-Ponty, 1957: 258). Generalizada, no abandonada. O mejor, y para seguir con la lectura lefortiana de Merleau-Ponty: se trata de “radicalizar una filosofía radical” (Lefort, 1978: 102). Pues bien, consideramos –y es lo que intentamos mostrar en el presente texto– que eso que Lefort piensa sobre la intrincada relación de Merleau-Ponty con Marx y el marxismo debe retomarse para abordar la compleja relación de Lefort con Marx y el marxismo. En otras palabras: si bien el radicalismo marxista situaba la racionalidad histórica en el seno de la *praxis* interhumana, eludía sólo a medias el dogmatismo de la Idea, porque esa racionalidad estaba prefigurada en un sujeto potencialmente universal; entonces, generalizar o radicalizar es apuntar las armas de la crítica contra los restos del dogmatismo marxista. Radicalizar, dirá Lefort, es asumir sin ambages la indeterminación de la historia, es decir, restañar un pensamiento político e histórico pulido de cualquier ademán teleológico; esto es, ejercitar la radicalización del marxismo obliga a romper con la teoría del proletariado, con la identificación de la razón histórica y la razón marxista, pero también con la idea de una buena sociedad.

Nosotros hemos seguido las diversas resemantizaciones del concepto de revolución dentro de la trayectoria teórica de Lefort y, en este sentido, nos gustaría destacar, para concluir, que su singularidad se encuentra, no sólo en la constelación que la hermana con el concepto de democracia, sino también en el corazón de tres puntos que la envuelven y le dan sentido: el primero es una concepción de la revolución como *ruptura*. Aquí Lefort se mueve dentro del horizonte conceptual de la modernidad (como

vimos a través de Koselleck). El segundo emerge del trabajo con Maquiavelo, es decir, la centralidad medular de la división y el conflicto para pensar lo político. Así, para decirle otra vez con Abensour (2009: 21), si por un lado Marx tiene el mérito de situar al conflicto en el meollo de lo social-histórico, por el otro, al pretender localizarlo empíricamente, tiende a considerarlo como provisorio; por el contrario, Maquiavelo, al no transar con una representación empírica del conflicto, haciendo de éste un fruto de las circunstancias, ancla el conflicto en la división originaria de lo social, esto es, lo mienta como constitutivo y con ello abre otro horizonte para pensar *lo político*. En este punto, vemos un fruto concreto del programa filosófico-político que procuraba la radicalización de una filosofía radical. Y tercero, la posibilidad de asir la democracia, o lo democrático-político diría Plot (2008), desde una temporalidad regida por la permanencia de la revolución. Lo repetimos para despejar dudas: la relectura merleau-pontyana de la intuición conceptual de Trotsky implica que la teoría de la revolución permanente es extirpada de su “hábitat natural”, despojada de su lenguaje marxista más obvio, puesta contra esa prosa que abreva en la ideología proletaria, para ser situada en la corriente de la revolución democrática. El carácter permanente de la revolución impide que tal o cual revolución se considere absoluta. Y es allí, en ese cruce, donde la revolución se estrella con la discursividad marxista del partido revolucionario, que sólo puede justificar el derramamiento de sangre como paso necesario para la conquista de lo absoluto. Es el equívoco del pensamiento revolucionario, dirá Merleau-Ponty. Por eso, al relativizar el llamado *punto sublime*, la hora cero de la historia, se produce la convergencia con la democracia como el régimen del desequilibrio creador. La idea de un poder proletario como etapa definitiva de la historia sucumbe frente al flujo permanente de la revolución. El vaivén entre la apertura y el cierre de la historia, propio de la tradición marxista, es aprovechado por Merleau-Ponty, y por nosotros en nuestra interpretación, para ejercer la crítica democrática. Así, la revolución permanente es el *tempo* de la vida democrática y no un modo de apropiarse del poder.

Por otra parte, esta idea de la revolución entendida como *ruptura, conflicto y permanencia* –y que sólo puede comprenderse si se atiende a la relación de Lefort con Marx– es otra puerta de entrada a la concepción lefortiana de los *derechos* (Lefort, 1986). Pensar los derechos, más allá del aparato jurídico liberal y más allá del Estado de derecho, es decir, pensarlos en su politicidad intrínseca implica una teoría política de la

democracia en consonancia con una temporalidad político-revolucionaria tal como ha sido descripta.

Ahora bien, respecto a las interpretaciones (Poltier, 2003; Molina, 2005, 2007; Plot, 2008; Flynn, 2008) que hemos rastreado en la introducción querría, teniendo en cuenta el derrotero de nuestra argumentación, plantear dos discusiones, y con ellas concluir el trabajo. En primer lugar, consideramos que existe una densidad conceptual y teórica en la llamada etapa “marxista” de Lefort que impacta en su reconocida reflexión sobre el advenimiento de la democracia y, más allá, en su pensamiento político *tout court*. Por el contrario, los autores que evocamos o tiende a soslayar esta etapa, y sobre todo el impacto de la misma en la elaboración teórica posterior, comenzando su indagación por el “Maquiavelo” de Lefort, o ubican su importancia en el nivel biográfico-intelectual –en el derrotero o en el contexto de producción–, esto último es lo que en general hace Bernard Flinn (2008). En este sentido, incorporar la densidad teórica del “marxismo” lefortiano y su impacto, implica superar el “buen sentido” de las rupturas y continuidades que pueblan el camino de las interpretaciones acerca de las obras de pensamiento. No porque no existan esas rupturas y esas continuidades sino porque hay que ir más allá y situar una perspectiva teórico-política en el cuadro de una *disputa* acerca de las consecuencias que se desprenden del modo de *leer* una obra. Y aquí empieza la segunda discusión.

Si se opta por una perspectiva que tiende a escamotear los efectos del “momento marxista” lefortiano porque, como dice Martín Plot de Merleau-Ponty (y no sería aventurado suponer que el autor piensa algo similar respecto a Lefort): “sus primeros escritos políticos –explícitamente rechazados y dejados atrás en las obras que tomamos como la base de este capítulo– encontraron su principal expresión en la obra *Humanismo y terror*” (Plot, 2008: 120)<sup>8</sup>. Los primeros escritos políticos de Merleau-Ponty son los escritos marxistas, que deben ser dejados atrás para que pueda entrar la luz de la democracia. Pues bien, esta opción, apresurada por distinguirse de cualquier

---

<sup>8</sup> Frase que no deja de sorprender, porque tras ella Plot cita como una de las dos obras tardías, que sintetizan la singular riqueza del pensamiento político de Merleau-Ponty, el ensayo “Nota sobre Maquiavelo”, escrito en 1949. Ahora, ese ensayo pertenece al horizonte de preocupaciones del primer Merleau-Ponty, el “existencialista” y “marxista” de *Humanismo y terror* (Saint Aubert, 2004: 44-48). En consecuencia, siguiendo la periodicidad y el corte que propone Plot, cómo explicar que en ese ensayo se encuentre una noción democrático-política de la acción. Es que, en principio, y contra lo que sugiere el autor, el “marxismo” de Merleau-Ponty no es incompatible con una noción de lo político como efecto de la contingencia y el conflicto.

vínculo con el legado marxiano, desemboca en un pensamiento teórico de la democracia –todo lo contingente y conflictivo que se quiera–, que aborda el problema de la relación entre la acción política y las instituciones públicas a costa de obliterar lo que le debe la cuestión democrática a la crítica del capitalismo y a su reverso: la ligazón entre política y emancipación. En este sentido, un interesante análisis (Garo, 2008) del itinerario lefortiano muestra cómo el debilitamiento de esta ligazón, consecuencia del liberalismo triunfante en el *fin de siècle*, resiente la potencia teórica de la obra del pensador francés; algo similar sugiere Philippe Corcuff (2001) para la discusión sobre las supuestas dos etapas del pensamiento político de Merleau-Ponty.

Frente a ello, Migue Abensour (2009) propone otra constelación. Ésta busca ligar *lo político* a la cuestión de la emancipación sosteniendo, sin soltar a ninguna, tanto la crítica del totalitarismo como la crítica del capitalismo liberal. Así, Abensour sitúa a Lefort en un horizonte de discusión (distinto al que se abre polemizando con la ética discursiva habermarsiana y las aporías de la legitimidad democrática) enraizado en los complejos legados libertarios –desde La Boétie hasta Pierre Clastres–, que se anima a pensar la democracia como el rasgo político de la emancipación humana, es decir, como *democracia salvaje*. En suma, nuestra lectura de las relaciones entre la democracia y la revolución a partir de los *efectos* del legado marxiano en la obra de Lefort, buscó situar, como dijimos, una perspectiva teórico-político, que, al no verse obligada a renegar de Marx y el marxismo como “billete de entrada” a una ontología democrática, pretende religar y tensar, siguiendo a Lefort en la senda de Abensour, el emblema de la *revolución democrática* con la temporalidad política emancipada de la revolución en cuanto potencia capaz de suscitar una continua transformación de la sociedad.

## **Bibliografía**

- ABENSOEUR, M. (2009): *Pour une philosophie politique critique*, París, Sens & Tonka.  
ARENDDT, H. (2004): *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza.  
BOSCHETTI, A. (1990): *Sartre y “Les temps modernes”*, Buenos Aires, Nueva Visión.  
CASTORIADIS, C. (1979): *La experiencia del movimiento obrero Vol. 1. Cómo Luchar*, Barcelona, Tusquets.  
CORCUFF, P. (2001): “Merleau-Ponty ou l’analyse politique au défi de l’inquiétude machiavélienne”, en *Les études philosophiques* N° 57, París.  
FLYINN, B. (2008): *Lefort y lo político*, Buenos Aires, Prometeo.  
FURET, F. (1980): *Pensar la revolución francesa*, Barcelona, Petrel.



- GARO, I. (2008): "Entre démocratie sauvage et barbarie marchande", en *La revue internationale des livres et des idées*, URL: [www.revuedeslivres.net/articles.php](http://www.revuedeslivres.net/articles.php)
- KOSELLECK, R. (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- LECHNER, N. (1995): *Los patios interiores de la democracia: subjetividad y política*, México, FCE.
- LEFORT, C. (1979): *Éléments d'une critique de la bureaucratie*, París, Gallimard.
- (1972): *Letravail de l'œuvre. Machiavel*, París, Gallimard.
- (1978): *Sur une colonne absente, écrits autour de Merleau-Ponty*, París, Gallimard.
- (1980): *Un hombre que sobra. Reflexiones sobre el archipiélago Gulag*, Barcelona, Tusquets.
- (1986): *Essais sur le politique. XIX<sup>o</sup>-XX<sup>o</sup> siècle*, París, Seuil.
- (1988): *Las formas de la historia*, México, FCE.
- (1990): *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva visión.
- (1999): *La complication. Retour sur le communisme*, París, Fayard.
- (2007): *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder.
- (2007): *Le temps présent. Écrits 1945-2005*, París, Seuil.
- MARX, K. (1999): *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Buenos Aires, CS ediciones.
- MERLEAU-PONTY, M. (1955): *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard.  
(Traducción castellana: Merleau-Ponty (1957): *Las aventuras de la dialéctica*, Buenos Aires, Leviatán).
- MOLINA, E. (2007): *Prólogo*, en Lefort, Claude, *El arte de escribir y lo político*, Barcelona, Herder.
- PLOT, M. (2008): *La carne de lo social*, Buenos Aires, Prometeo.
- POLTIER, H. (2003): *Lefort y el descubrimiento de lo político*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- RICCIARDI, M. (2003): *Revolución. Léxico de política*, Buenos Aires, Nueva visión.
- SAINT AUBERT, E. (2004): *Du lien des êtres aux éléments de l'être. Merleau-Ponty au tournant des années 1945-1951*, París, Vrin.
- SARTRE, J.P. (1965): *Problemas del marxismo I. Situaciones VI*, Buenos Aires, Losada.
- (1965): *Problemas del marxismo II. Situaciones VII*, Buenos Aires, Losada.
- SCHMITT, C. (2002): *Legalidad y legitimidad*, Buenos Aires, Struhart.
- SKINNER, Q. (2007): *Lenguaje, política e historia*, Quilmes, UNQUI.
- TOCQUEVILLE, A. (1984): *La democracia en América*, Madrid, Alianza.

Recibido: 24/05/2013. Aceptado: 30/10/2013.