

La universalidad de los derechos humanos en el pensamiento de Claude Lefort

The universality of human rights in the thought of Claude Lefort

Recibido: 19-09-2023
Aprobado: 15-12-2023

Hernán González Acuña
Universidad de Costa Rica
San José, Costa Rica
hernan.gonzalez@ucr.ac.cr
ORCID: 0000-0003-2118-2272

Resumen

En este artículo se abordan los aspectos filosóficos que sostienen la universalidad de los derechos humanos, en el pensamiento del filósofo francés Claude Lefort (1924-2010). A tal fin, y a partir de su noción de lo político, se bosquejan los elementos más básicos de la institución de lo social, así como la división originaria en su ordenamiento, en virtud del principio simbólico del poder. La transformación en la forma de sociedad propia del nacimiento de la democracia moderna plantea la cuestión de la universalidad de los derechos humanos, toda vez que la referencia a un fundamento trascendente del poder pierde legitimidad. En la reflexión del filósofo francés la universalidad de los derechos humanos es tributaria de su carácter instituyente, y, por tanto, político, en el sentido de que fundan una nueva y dinámica socialidad; justamente la socialidad de la sociedad democrática, la cual carece de referentes de certeza determinados.

Palabras clave: derechos humanos; democracia; poder; forma de la sociedad; legitimidad.

Abstract

This article deals with the philosophical aspects upholding the universality of human rights, in the thought of the French philosopher Claude Lefort (1924-2010). To this end, and drawing from his notion of the political, the most basic elements of the institution of the social are outlined, as well as the primal division in its order, in virtue of the symbolic principle of power. The transformation in the form of society, typical of the birth of modern democracy, raises the issue of the universality of human rights, as the reference to a transcendent foundation of power falls short of legitimacy. In the thought of the French philosopher, the universality of human rights owes to its instituting and, therefore, political character, in the sense that it establishes a new and dynamic sociality; precisely the sociality of the democratic society, which lacks determined references of certainty.

Keywords: human rights; democracy; power; form of the society; legitimacy.

Introducción

La modernidad política tardía es inseparable de la experiencia que se abre con la sociedad democrática. A su vez, la sociedad democrática plantea desde sus inicios la cuestión relativa a la índole de sus fundamentos. En la inauguración de esta forma de sociedad, las Declaraciones de Derechos del Hombre, a fines del siglo XVIII, inscriben el derecho en una matriz naturalista, por la cual el individuo aparece como la base misma del orden social. Por esta vía, el pensamiento liberal ha hecho de las relaciones de propiedad el criterio decisivo de la sociedad, relegando las cuestiones que van más allá al campo de la moral de cada individuo. Marx, por su parte, ve en los derechos humanos una “ilusión política” que consagraría al individualismo y egoísmo burgués. Por ambos caminos los derechos humanos son, o trivializados, o desacreditados, haciéndose, así, opaco su vínculo con la forma de sociedad de la democracia. En el año 2024 se cumplirán cien años del nacimiento del filósofo francés Claude Lefort (1924 – 2010), quien ofrece una sugerente reflexión en torno al vínculo entre la democracia y los derechos humanos, a la que ubica deliberadamente en la tradición de la filosofía política clásica respecto a las formas de régimen, para arrojar luz sobre la singularidad propia de la sociedad democrática. Lefort contribuye a una revalorización política y teórica de los derechos humanos como elemento fundante de una novedosa socialidad. Hace esto señalando simultáneamente el carácter insoslayable de la dimensión simbólica en la institución de lo social y replanteando la universalidad de los derechos humanos en una forma que evita las posiciones naturalistas o historicistas.

Una parte de quienes han escrito al respecto del vínculo entre derechos humanos y democracia en la obra de Lefort, sin descuidar su fundamentación filosófica, fijan su atención en aspectos políticos propios de la reivindicación de derechos (Lacroix, 2013; Souza, 2016), o abordan distintos aspectos de la noción de lo político, en relación con la democracia (Eiff, 2015; Nelson, 2019; Schevisbiski, 2014), o bien, analizan el vínculo entre democracia, capitalismo y populismo (Bataillon, 2019). Son conocidas también algunas exposiciones de conjunto de la obra de Lefort (Flynn, 2008; Poltier, 2005, Straehle, 2019). Estas exposiciones generales dedican secciones a la cuestión relativa al vínculo teórico entre democracia y derechos humanos y diversos aspectos de ella, sin embargo, únicamente Flynn, de forma explícita, tematiza la cuestión de la universalidad de los derechos humanos en el pensamiento

de Lefort. Sin dejar de lado lo teórico, Flynn parece prestar atención, en última instancia, a las facetas más éticas y políticas de la cuestión. En virtud de esto, los aspectos filosóficos que sostienen la universalidad de los derechos humanos, en el pensamiento de Lefort, pueden ser abordados, para ver cómo se replantea esa noción, sin ceder, ni a una matriz naturalista, ni a una matriz historicista. ¿Puede referirse una idea de universalidad a los derechos humanos, si la institución de lo social remite a una división originaria en su ordenamiento, al conflicto y a la oposición?, y, ¿cómo esa universalidad saldría al paso de objeciones de tipo historicista? Estas son las preguntas que guían el texto, y para tratar de responderlas se organiza en *seis apartados*: *El primero* introduce la exigencia de pensar lo político. *El segundo*, bosqueja la diferencia con las ciencias políticas y la sociología. *El tercero*, señala los vínculos entre la noción de poder y lo político. *El cuarto*, describe las relaciones características del poder, con el saber y la ley, en la sociedad del Antiguo Régimen. *El quinto*, trata del poder como “un lugar vacío” en la democracia. *El sexto* apartado trata la cuestión de la universalidad, en las relaciones entre derechos humanos y democracia. La idea de una universalidad de los derechos humanos es dependiente del carácter simbólico o político que estos tienen para Lefort, en el sentido de que fundan una nueva y dinámica socialidad, carente de referentes de certeza determinados, y, en donde la ley tiene un alcance instituyente, que desborda sus formulaciones positivas, pero no la ubica en un polo trascendente. Estos puntos son tratados en las *conclusiones*.

¿Inadecuación de la filosofía política clásica?

La reflexión lefortiana sobre los derechos humanos se despliega de forma transversal, en tanto no permite ser abordada como manifestación del pensamiento filosófico puro, un “moverse en lo *ya pensado*” diríase, sino un “*volver a comenzar poniendo el pensamiento a prueba del acontecimiento*” (Lefort, 2000, p. 133). Frente a esta prueba, Lefort propugna una restauración de la filosofía política que, al tiempo que se enmarca en la tradición interpretativa de las *formas de régimen*, no reproduce inercialmente la distinción entre régimen libre y despotismo, legada por el pensamiento griego. Antes bien, utiliza la noción de *formas de sociedad* para mostrar el modo específico de institución de lo social de cuyos indicios da muestra la modernidad. No basta, entonces, una transposición de las viejas caracterizaciones de democracia y despotismo, por cuanto la sociedad democrática moderna

alberga en su institución rasgos típicos. La referencia, en términos de la filosofía clásica, a la distinción entre un régimen regulado por leyes, y uno no regulado por ellas, o bien, a un régimen donde el poder es legítimo, y otro donde es arbitrario, permanece esencialmente ligada a un marco de pensamiento naturalista, en donde la naturaleza humana encuentra su definición por referencia a un orden o ley que va más allá de lo puramente político. Un régimen democrático no es tal sino porque se ordena con vistas a cumplir los fines que se derivan de la ley natural, mientras que uno despótico se afianza sobre la fuerza. Sin embargo, frente a *la prueba del acontecimiento* las principales distinciones de la filosofía política clásica se muestran ahora inadecuadas. No obstante, al tiempo que discierne esta inadecuación, Lefort reivindica el espíritu que anima a la filosofía política clásica, su objetivo más amplio y significativo, manifiesto en el esfuerzo por pensar lo que en el léxico de tal tradición se denominaba la ciudad (*polis*) (Lefort, 1991, p. 19). Asumir este esfuerzo y renovarlo no implica la perspectiva de una filosofía política disciplinar, circunscrita a la historia de las doctrinas políticas. A juicio de Lefort, si la filosofía política se inscribe en una tradición filosófica (una investigación anterior), la cual asume reflexivamente, es también, de forma indisociable, una “interrogación del tiempo en el cual se vive” (Lefort, 2000, p. 133). La filosofía no es solo ni principalmente tradición y saber heredado, sino una dimensión, o, una intensidad (para usar una expresión que no es de Lefort) que atraviesa virtualmente todos los campos particulares. La tradición filosófica se prolonga, así, como una interrogación “que transgrede de los límites de todo campo particular, perturba toda creencia establecida y pretende abrirse un acceso a la verdad mediante el rigor de su propio movimiento” (Lefort, 2011a, p. 92). Así entendida, la interrogación filosófica descubre en la democracia moderna, desde su inauguración misma a comienzos del siglo XIX, las señales de una forma de sociedad sin precedentes. Lefort no vacila en tomar prestada de Tocqueville la expresión *revolución democrática*, por cuanto no solo encuentra en él a un primer analista singular y perspicaz de lo que considera una aventura histórica sin precedentes, sino también porque hay en su análisis el reconocimiento de “que se dibujaba en su época una sociedad [...] en ruptura con los principios que gobernaban el orden social del Antiguo Régimen” (Lefort, 2011c, p. 140). En la democracia Tocqueville percibe, al decir de Lefort, el resultado de “un lento proceso de igualación de condiciones”, entrelazado con el surgimiento de “un poder anónimo”, “un *poder social*” (Lefort, 2011c, p. 143). Es decir, lo que ve Tocqueville

elevarse por encima de los individuos es “la Sociedad, el Estado, la Ley, la Opinión” (Lefort, 2011c, p. 143). Así, en la mirada que Tocqueville lanza a la democracia Lefort percibe elementos que apuntan hacia el descubrimiento de una escisión más profunda con todos los tipos de sociedad de que se tienen conocimiento. Desde este punto de partida, *pensar lo político* implica interrogar a la mutación histórica manifiesta en la democracia y descubrir en ella los indicios de su forma originaria, su modo particular de institución, en virtud del cual adquiere ordenamiento y unidad, a través de sus divisiones, y así, se hace visible e inteligible para sí misma, a la vez que el principio responsable de la generación de conjunto se oculta. Pero dicha mutación no es, para Lefort, puramente histórica, no es reducible llanamente a los acontecimientos, es decir, va más allá de lo social. Lo político admite ser pensado a condición de aceptar una dimensión simbólica instituyente de la forma de sociedad, aunque no sometida a las relaciones de la causa y el efecto. Esta dimensión simbólica fundante de lo social es justo ese principio generador y ordenador que permanece oculto, sustraído a lo figurativo: el poder, principio instituyente, bajo el cual la sociedad remite su ordenamiento y unidad al conflicto y a la oposición, es decir, a una división originaria de lo social insoslayable. *En síntesis*, en tanto lo político se refiere al modo de constitución de una forma de sociedad, tiene a la dimensión simbólica del poder como su noción principal, puesto que en este último se encuentra el principio para discernir la singularidad que le confiere a aquella su estatuto de sociedad humana.

Lo *político* y su interrogación sobre el modo en que se instituye una sociedad es, en el planteamiento del filósofo francés, condición de posibilidad de la noción de derechos humanos, en la medida en que ésta remite a su vez a la conformación de una socialidad básica, una forma de coexistir fundante de la democracia moderna. El marco más amplio de comprensión que proporciona lo *político*, en el sentido que sostiene Lefort, permite, así, plantear la cuestión de la universalidad de los derechos humanos, en tanto estos adquieren una dimensión simbólica, es decir, instituyente. Pero lo político no se muestra como una noción cuyo significado es indisputado y establecido de forma concluyente. En las ciencias en general, pero particularmente en las ciencias políticas y en la sociología política, el filósofo de marras distingue los rasgos de una aproximación a lo social que, con la pretensión de la objetividad y la neutralidad, perdería el sentido de una diferencia entre las formas de

sociedad. Dicha pretensión puede tener también efectos sobre la manera en que se plantean la raíz y el alcance de los derechos humanos. Por tanto, el siguiente apartado se dedica a tal intención de neutralidad y objetividad en relación con lo político.

Lo que no ven la sociología ni las ciencias políticas

Cuando politólogos y sociólogos consideran lo político como un hecho dado y particular, y a la vez distinto de otros, como el económico, el científico, el jurídico, o bien el estético, y a partir de ahí emprenden una labor teórica de reconstrucción global de la sociedad, se ven conducidos a una “ficción” (Lefort, 1991, p. 19). En la medida en que la sociedad les parece algo dado y susceptible de ser reconstruida o inventariada a partir de hechos particulares, se vuelven ciegos a su propia inscripción en ella. Es como si, dice Lefort, “la observación o la construcción no derivaran de una experiencia de la vida social, a la vez primordial y singularmente modelada por nuestra inserción en un marco histórico y políticamente determinado” (Lefort, 1991, p. 19). Por otra parte, y en estrecha relación con lo anterior, se proyecta “una esfera de instituciones, de relaciones, de actividades que aparece como política, distinta de otras esferas que aparecen como económica, jurídica, etc.” (Lefort, 1991, p. 19). Esto es resultado de que, tanto sociólogos como politólogos, se limitan a considerar el modo en que lo político se les muestra, omitiendo la forma de su institución, solo en virtud de la cual la separación de la realidad en esferas de actividad admite ser postulada. Por eso para Lefort la división de la realidad en distintos ámbitos solo podría justificarse a condición de no perder de vista la forma de la sociedad; únicamente así puede comprenderse la moderna circunscripción de la política, como se la entiende comúnmente, en la vida social. Pero al no percibir esta dimensión instituyente de lo social, ni su propia inscripción en él, politólogos y sociólogos se dan a la tarea de reconstruir la sociedad con los términos y relaciones que crean, dando pie al “artificio” de una existencia social que sería preexistente a su puesta en forma, en sentido y en escena (Lefort, 2011b, p. 229). En la acción de circunscribir la política a una esfera particular y pretender reconstruirla con determinados elementos y propiedades, Lefort descubre, en consecuencia, una “voluntad de objetivación” y un “sujeto neutro”, cuyo conocimiento de la realidad no llevaría ninguna huella de su inscripción social e histórica, y se aplicaría a “detectar las relaciones de causalidad entre los fenómenos, o las leyes de organización y funcionamiento de los sistemas y subsistemas sociales” (Lefort, 1991, p. 20).

Expresado de manera sintética, al decir de Lefort, la perspectiva que ofrecen las ciencias sociales supondría “la castración del pensamiento político”, o, en otras palabras, la negativa a pensar las formas de la sociedad y su diferencia, con la excusa de la objetividad y la neutralidad del conocimiento. El precio de la llamada “objetividad” y “neutralidad” es, en el fondo, una ceguera ante la institución simbólica de lo social como “espacio de inteligibilidad” para sus miembros, y por el que una agrupación adquiere su estatuto de sociedad humana (Lefort, 1991, p. 20).

Un corolario de lo expuesto en este apartado: la circunscripción de *lo político* a la esfera de *la política*, entendida como un conjunto de instituciones determinadas dentro de la sociedad, abre la vía hacia una comprensión de los derechos humanos por la que son, a su vez, restringidos a una esfera particular, la jurídica, en donde, desvinculados ahora de la dimensión simbólica instituyente de lo político, en el planteamiento lefortiano, podrían ser remitidos sin más a una raíz natural e individualista, o bien, a una matriz positiva, en la que puede desaparecer la referencia a la naturaleza, pero permanece la dimensión del individuo, junto a la de la historia. Pero, para Lefort, los derechos humanos son un componente esencial de la dimensión instituyente de una forma de sociedad, la sociedad democrática; por eso, sin descartar la necesaria dimensión positiva propia de la ley, los derechos humanos tienen un núcleo fuertemente político. En el siguiente apartado se abordan las notas características de la noción de lo político, según el filósofo francés.

Lo político y el poder

Como se mencionó antes, lo político hace referencia, para Lefort, a los principios responsables de generar las diversas formas de sociedad (2004b, p. 57). La diversidad de formas de sociedad no admite, sin embargo, referir tales principios al plano empírico. Los principios generadores de las diversas formas de sociedad remiten al poder, como instancia simbólica instituyente de las relaciones del hombre entre sí y con el mundo, y en virtud de la cual hay una división originaria e irreductible de lo social. El poder, en consecuencia, no está empíricamente determinado, sino que se vislumbra como un *afuera*, una referencia exterior —pero no del orden de lo real—, por cuanto es un polo simbólico, desde el que la sociedad se deja ver, leer, nombrar, asegurándole una cuasi reflexión sobre sí misma, en la medida en que, de acuerdo con Lefort, hay un movimiento de interiorización y de exteriorización de lo

social, de institución de un espacio común a través de sus divisiones (2004b, p. 64). En este sentido, el poder no está en la sociedad, como “alguna cosa” particular y determinada, pero tampoco es exterior a ella, ya que tiene rostros visibles también en quienes lo ejercen (Lefort, 2011a, p.93). La especificidad política del poder estriba, entonces, en la institución de lo social, o, dicho de otra manera, en la constitución de formas particulares de sociedad, de las que es “instancia de la legitimidad y de la identidad” (Lefort, 1990, p. 78). Lefort no elude señalar el carácter enigmático de la función instituyente del poder, puesto que, si apunta hacia un origen, también es exacto que este permanece inaccesible (1991, p. 20; 2011b, p. 230). En resumen, queda excluida la perspectiva de una existencia humana previa a su institución.

En presencia de lo político, como dimensión simbólica instituyente, el pensamiento filosófico desea, de acuerdo con Lefort, preservar la “experiencia de una diferencia”, por medio de la cual se revela que la humanidad solo “puede abrirse a sí misma a través de una abertura que ella no crea” (2004b, p. 64). Esta dimensión instituyente, que Lefort distingue en la instancia simbólica del poder, contiene dicha experiencia, pero, si bien adjudica a los hombres su estatuto humano, permanece a la vez fuera de su alcance, fuera de la historia. Al respecto, afirma Lefort que la experiencia de esta diferencia “no se halla a disposición de los hombres; no se da *en el interior* de la historia de los hombres y no podría ser abolida ahí; una diferencia que los pone en relación con su humanidad, de tal manera que ésta no podría plegarse sobre sí misma, plantar su límite, absorber en sí misma su origen y su fin” (2004b, p. 64).

Ninguna forma de sociedad es, se deduce de lo señalado hasta ahora, previa a su *puesta en forma*, y ella implica una *puesta en sentido* y una *puesta en escena* (Lefort, 2004b, p. 59). La forma de una sociedad permite ser leída a partir de aquellos principios definatorios del polo simbólico del poder, responsables de conferirle su particular estatuto de sociedad humana y producir su diferencia. Respecto a este fundamental punto, afirma Lefort: “si el poder constituye el objeto privilegiado del conocimiento de lo político, lo es en el sentido de que la definición que adquiere aquí y allá condiciona la puesta en forma y la puesta en escena de un conjunto social” (1990e, p. 61). El filósofo francés usa la frase “pensar lo que se piensa en toda sociedad” para referirse a contenidos en razón de los cuales cobra su estatuto de sociedad humana, y se revela como un espacio social legible, en el que la diferenciación entre lo real y lo imaginario, lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto, lo lícito y lo prohibido, lo normal

y lo patológico, se hacen accesibles para los sujetos (Lefort, 1991, p. 20). La inteligibilidad del espacio social no es separable, en sentido estricto, de la forma en que sus relaciones se ordenan y dividen, produciendo “un modo singular de diferenciación y de relación de las clases, de los grupos o de las condiciones”, dando lugar también a elementos o estructuras elementales, así como a la determinación económica y técnica (Lefort, 2004b, p. 59). Y con una *puesta en forma* y una *puesta en sentido*, el espacio social se da también, “a través de mil signos”, una *puesta en escena*, o, lo que es lo mismo, “una cuasirrepresentación de sí mismo en su constitución aristocrática, monárquica o despótica, democrática o totalitaria” (Lefort, 2004b, p. 59; 1991, p. 20). La instancia simbólica del poder no permite, por consiguiente, ser pensada independientemente de la representación que adquiere en una forma de sociedad (Lefort, 1990c, p. 141).

El siguiente apartado se dedica a las relaciones que la esfera del poder, la esfera del saber y la esfera de la ley, adquieren en el llamado Antiguo Régimen, la sociedad cuya forma antecede a la sociedad democrática.

El poder, la ley y el saber en el Antiguo Régimen

Lefort percibe en la democracia moderna una configuración particular y sin precedentes del poder. El reconocimiento de que la coexistencia humana no es previa a su puesta en forma, puesta en sentido y puesta en escena, no puede desvincularse, sin embargo, de las relaciones que, en cada forma de sociedad, guardan entre sí los órdenes del poder, de la ley y del saber (Lefort, 1990a, p. 188; 2007a, p. 305). En la moderna democracia las relaciones entre el poder, la ley y el saber solo pueden distinguirse por contraste con las relaciones que establecían estos órdenes en la forma de sociedad del Antiguo Régimen. La sociedad monárquica, característica de tal régimen, se inscribe en una matriz teológico-política, por la que el poder aparece incorporado en la persona misma del príncipe, quien es el mediador entre Dios y los hombres, o bien, entre los hombres y la Justicia y la Razón suprema. La figura del príncipe no se erige, sin embargo, por encima de la ley y la sabiduría divina. Pero, unido a su cuerpo mortal, su cuerpo inmortal es portador del principio de la generación y del orden del reino. El príncipe apunta a un plano de trascendencia y, a la vez, es el garante y representante, en su cuerpo mismo, del Uno, y esto le permite al reino, consecuentemente, figurarse como *una* totalidad orgánica y sustancial. De este modo, el lugar y condición que

ocupa cada persona en la sociedad asumen un fundamento incondicionado. Y así, la inteligibilidad del espacio social del Antiguo Régimen se sustenta en lo que Lefort describe como 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” (1991, p. 189). La sociedad se muestra como una unidad sustancial en la frase “La aristocracia había hecho de los ciudadanos una larga cadena que se remontaba desde los campesinos hasta el rey”, la cual Lefort encuentra en la obra *La democracia en América*, de Tocqueville, y es eficaz en mostrar la idea del reino como un gran cuerpo imaginario, que halla su réplica en el cuerpo del rey (2007b, p. 145; 1990d, p. 76). La persona del príncipe, en suma, desdoblada en una potencia espiritual y en una potencia temporal, un cuerpo inmortal y un cuerpo mortal, un cuerpo individual y un cuerpo colectivo, si bien no liberado de una autoridad suprema, encarnaba la sabiduría y la justicia (Lefort, 2011b, p. 236). En la unidad simultáneamente orgánica y mística del reino, en donde el cuerpo y la cabeza son personificadas por el monarca, este concentra, en su corporeidad misma, el principio del poder, el principio de la ley y el principio del conocimiento (Lefort, 1990d, p. 73). La experiencia democrática no se inaugura, empero, si no a costa de la anulación del poder incorporador del príncipe, así como de la desintrincación de la esfera del poder, de la esfera de la ley y de la esfera del conocimiento. Estos rasgos esenciales de la democracia son tratados a continuación.

El poder en la democracia: “un lugar vacío”

La democracia se conforma como una mutación singular en la sociedad del Antiguo Régimen. Las relaciones entre los principios del saber, de la ley y del poder, se ven marcadas por lo que Lefort llama una desincorporación de este último. El poder aparece como “un lugar vacío”, no solo en el sentido de que ningún grupo o individuo particular le es ya consustancial, sino también y fundamentalmente, porque nadie es susceptible tampoco de perfilarse como juez y mediador con un plano trascendente (Lefort, 1990a, p. 190). En tal sentido, y como ya se señaló, el poder no es indicador de un afuera propio de la divinidad, o, de un orden natural. Por otra parte, y según se apuntó antes también, el poder no se inscribe en la positividad de lo puramente real. El poder es, entonces, una instancia simbólica, que se mantiene a distancia de lo trascendente y de lo real, y de este modo, no está ni fuera ni dentro de la sociedad. Otro componente fundamental de la mutación democrática está determinado

por la desaparición del rasgo de sustancialidad de la comunidad política, vinculado al poder incorporador del príncipe, por el cual el reino aparecía como Uno. Esto implica que la caracterización del poder como “un lugar vacío” puede ser traducida a la fórmula “la soberanía pertenece al pueblo”, solo a condición de reconocer la división originaria de lo social y la no identidad de la sociedad consigo misma, y aceptar la discrepancia de intereses, opiniones y costumbres que esto conlleva. El ejercicio del poder no puede desvincularse de esta divergencia de opiniones, intereses, costumbres, de los cuales es también expresión y contribuye a sostener.

Junto con la desincorporación del poder se advierte también una desintrincación de este con relación a la esfera del saber y a la esfera de la ley (Lefort, 1991, p. 27; 1990a, p. 190). El acto de decapitación del rey guarda en sí mismo un carácter simbólico: cuando el cuerpo político pierde su cabeza se disuelve la corporeidad de lo social. Se produce, entonces, lo que Lefort llama “una desincorporación de los individuos”, que indica que la división social no puede ser anulada (Lefort, 1990d, p. 76). La caída de la cabeza del cuerpo político significa, así, al mismo tiempo, la disolución de este último, pero también, la desaparición del polo trascendente e incondicionado que aparecía como origen del saber, de la ley y del poder, en la figura del príncipe. Y con la negación del origen trascendente la jerarquía social pierde también su sostén inamovible. De aquí en más, la distinción entre los hombres no encuentra su base en la naturaleza, o, en el mito, o, en la religión. Y por eso el señalamiento de Lefort: “la sociedad enfrenta la prueba de una pérdida de fundamento” (1990a, p. 190). Para el filósofo francés, esto tiene como consecuencia que el derecho y el saber permiten ser reconocidos como tales, de manera que, una vez desaparecida la apelación a un polo trascendente, se abocan a un incesante movimiento de búsqueda de sus propios fundamentos. Al no derivar el ordenamiento social de una matriz divina, ni de una natural, y al no haber un poder encarnador, la esfera del saber no alberga más los fines últimos de la sociedad, ni de las relaciones entre los hombres (Lefort, 2011c, p. 146; Poltier, 2005, pp. 62-68). Adicionalmente, los enunciados y fundamentos de la ley no son ya ni incuestionables, ni fijos, puesto que tampoco provienen de un plano de trascendencia, ni de una matriz natural. En resumen, la desincorporación del poder y su desintrincación con la esfera del saber y la esfera de la ley, abren la moderna sociedad democrática a lo que el filósofo de marras describe

como “la experiencia de una sociedad inapresable, indomeñable, en la que el pueblo será llamado soberano, ciertamente, pero cuya identidad no cesará de plantear interrogantes o bien permanecerá latente...” (Lefort, 1990d, p. 76). Esta es una sociedad en la que los indicadores de las certezas conocidas se disuelven, y el fundamento de su *forma* es indeterminado. Y en la desaparición del polo incondicionado de la trascendencia la democracia se abre como una sociedad histórica, pero también como una aventura sin sentidos establecidos.

Justo ese carácter “indomeñable”, o bien, salvaje, de la experiencia democrática, con su heterogeneidad y multiplicidad de perspectivas, es el motor del espacio público que la caracteriza, y que, a su vez, encuentra su principio fundante en la noción de derechos humanos. Al vínculo entre la democracia, los derechos humanos y la cuestión de su universalidad se refiere el siguiente y último apartado.

Democracia, derechos humanos y universalidad

Es conveniente antes recordar, brevemente, que el planteamiento de Lefort sobre los derechos humanos lo mantiene a distancia, tanto de los lugares comunes liberales, los cuales señala, como de la crítica de Marx, sin por ello desechar esta última, antes bien, reconociendo su plausibilidad y la exigencia de no quedar por detrás de ella, como en una suerte de retroceso. El pensador francés parte de la crítica de Marx a los derechos humanos que se encuentra en *La cuestión judía*, para plantear su propia reflexión. En Marx nota la ausencia de la dimensión simbólica propia de lo político, en su análisis de los derechos humanos, como si las prácticas y representaciones pudieran derivarse del solo modo de producción. Adicionalmente, al pasarle desapercibida la dimensión simbólica y su función instituyente, no ve en las Declaraciones de los Derechos del Hombre de finales del siglo XVIII más que la individualidad egoísta burguesa, denunciándolas como una “ilusión política”. No alcanza a ver el tejido de nuevas relaciones que se instituye con la desaparición de la sociedad de jerarquías naturalizadas del Antiguo Régimen, y la institución de derechos. Por otra parte, frente al liberalismo, pero también de cara a Marx, Lefort señala la ficción del individuo, y postula la premisa de una existencia humana que es ya desde siempre social. Además, su reflexión sobre los derechos humanos rebasa el marco de relaciones de propiedad y relaciones de fuerza en que el pensamiento liberal se desenvuelve, así como su moralidad individualista.

Para empezar, puede señalarse que, de acuerdo con Lefort, la democracia —una mutación de largo aliento—, resulta también inseparable del surgimiento de una autoridad pública, distinta del Estado, y debida a la institucionalización del conflicto, gracias a la formación de una escena política, en la que distintos grupos compiten por el poder, según unas reglas y procedimientos determinados. Una vez anulado el tipo de incorporación por la cual el poder y la ley coincidían en una persona, pero también cerrada la vía a la identificación consustancial de individuos o grupos particulares con él, y, por otra parte, disueltos los referentes de certeza que fundaban las relaciones entre hombres en una matriz divina, la autoridad pública se muestra, entonces, como el resultado de un sistema representativo, que da expresión a la divergencia de opiniones y al debate sobre los derechos. En razón de lo anterior Lefort afirma:

Imposible, pues, atenerse a los términos de un razonamiento que no toma en cuenta sino al Estado y a la sociedad civil. Ésta (si queremos conservar el término) se inscribe ella misma en una constitución política, es parte integrante del sistema del poder democrático. Por lo demás, sea cual sea la extensión y complejidad del aparato de Estado, lo vemos impotente para unificarse mientras cada uno de sus sectores siga sometido a las presiones de las categorías particulares de administrados, o de actores sociales, que defienden la autonomía de su esfera de competencia, y mientras la lógica de la administración que intentan hacer prevalecer los funcionarios choca con la lógica de la representación que se impone a las autoridades electas (2004a, p. 150).

En vista de esto, Lefort no admite una división sin más entre el Estado, como esfera política (“lugar del poder sin opiniones”), y, la sociedad civil, como esfera de los individuos y sus intereses particulares (“lugar de las opiniones sin poder”) (2004a, p. 148). Frente a la comúnmente aceptada delimitación de una frontera entre lo político y lo no-político, plantea el reconocimiento de un espacio público en gestación constante, cuyo efecto es borrar tal división (Lefort, 2004a, p. 149). La separación de la esfera del poder, la esfera de la ley y la esfera del saber, da lugar, en la democracia moderna, a una relación novedosa y singular entre ellas, en la cual el poder se hace legítimo al convertirse en representante de la ley. Por esta

razón, Lefort asevera que la mutación de lo político característica de la democracia moderna “se opera en las fronteras singulares de una historia que es la del Estado de derecho” (1990b, p. 22). Pero, simultáneamente, rechaza la equivalencia entre Estado de derecho y Estado democrático, por cuanto este puede rebasar las fronteras de aquel, al estar el derecho separado del poder y abrir la interrogante sin consumación y garantes de su propio fundamento. En otras palabras, Lefort no considera que la formulación positiva de la ley, aunque necesaria, agote la fuerza del derecho, ya que esta se alimenta, no de formulaciones fijas, sino del tejido de relaciones por el que los hombres pueden hablarles a otros y escucharlos, y por el cual la divergencia de sus intereses, opiniones y conflictos toma forma. Este espacio, penetrado como está por el conflicto y las distintas opiniones e intereses, se sustrae a cualquier figura que pretenda imponer sobre él lo que es pensable o expresable. Se instituye, así, un espacio público: “un espacio simbólico, sin fronteras definidas”, en el que la palabra y el pensamiento revelan no ser propiedad de nadie (Lefort, 2004a, p. 146). Y así, en el inicio de la democracia moderna, la proclama del derecho como inscrito en la naturaleza del hombre, una vez se ha separado del poder incorporador del príncipe, articula la interrogación por sus fundamentos con la tensión entre el Estado de derecho y el “exceso de la vida social” característico del Estado democrático (Lefort, 2011b, p. 237). Este exceso, o, efervescencia, es característico de la inconmensurabilidad del Estado democrático con relación al Estado de derecho, y expresa una legitimidad social, o, un poder social, que desborda la legalidad positiva, y apunta hacia la apertura del debate sobre la legitimidad de lo establecido y lo que debe ser. Es un poder democrático, pues no pertenece a nadie, y se manifiesta en las reivindicaciones por nuevos derechos, frente a quienes pugnan por contener o revertir los ya reconocidos. El pensador francés señala, entonces, una relación de ambigüedad entre la conciencia del derecho y su institucionalización, en tanto esta puede escamotear los mecanismos para ejercer derechos, pero también participa en la creación de dicha conciencia (Lefort, 1990b, p. 26). Además, considera insoslayable el rasgo de irreductibilidad de la conciencia del derecho a cualquier objetivación jurídica (Lefort, 1990b, p. 27). Para explicar lo señalado hasta este punto, resulta decisivo indicar que Lefort detecta en la Constitución Francesa de 1791 un sentido oculto, en virtud del cual, la concepción naturalista e individualista aparente en el texto, muestra en realidad la *legitimación* de nuevos lazos sociales, que singularizan a la democracia moderna. La índole de esta nueva red de relaciones entre los hombres alumbra,

una vez desaparecido el poder incorporador, y separado de la esfera del derecho y de la esfera del saber, tres definitorios rasgos: 1) la heterogeneidad de modos de existencia social independientes de todo poder; 2) “el hombre se revela a través de sus mandatarios como aquel cuya esencia es enunciar sus derechos”, y la consiguiente imposibilidad de separar su enunciado de la enunciación; 3) la transversalidad de las relaciones sociales, por las que los individuos adquieren una identidad, a la vez que ellos mismos producen tales relaciones (Lefort, 1990b, p. 24). En estos vínculos nuevos entre los hombres, el pensador francés ve la legitimación de la forma de socialidad característica de la democracia. Declara:

La instauración de estas relaciones tiene la virtud de constituir una situación en la que se impulsa la expresión, en la que la dualidad del hablar y del escuchar en el espacio público se multiplica, en vez de coagularse en la relación de autoridad o de confinarse en espacios privilegiados (Lefort, 1990b, p. 24).

Y solo unas líneas antes, en el mismo texto, afirma: “Por ejemplo, el derecho de un individuo a hablar, escribir, imprimir libremente, implica el del otro a escuchar, leer, conservar y transmitir la cosa impresa” (Lefort, 1990b, p. 24). El espacio público es un componente característico de la democracia, en tanto, desaparecido el cimiento trascendente del Antiguo Régimen, la nueva socialidad no apela ya a un dios, ni a un orden natural para legitimar el lazo social, sino que, en la indeterminación de sus fundamentos, la hace depender del enunciado humano. Esto significa que las Declaraciones de Derechos del Hombre de fines del siglo XVIII tienen el carácter de una auto-declaración, en la que los hombres, “por medio de sus representantes, aparecían simultáneamente como sujetos y objetos del enunciado”, y gracias a la cual, la naturaleza humana no es separable del acto de asignarse a sí mismos lo “natural”, es decir, lo que los hace humanos (Lefort, 2004a, p.153). Lefort califica de extraordinario este acontecimiento, y afirma: “me atrevo a decir que el sí mismo es a la vez individual, plural y común; a la vez indicado en cada individuo, en la relación de cada individuo con otros y en el pueblo” (2004a, p. 153). El enunciado humano se erige como la fuente del derecho, una vez que ha desaparecido su fundamento trascendente, con la consecuencia de que los derechos quedan sujetos a la exigencia de su reformulación y a sostener nuevos derechos.

Tan pronto como desaparece el fundamento trascendente del derecho, sea dado por la divinidad, o, por un orden natural, la cuestión de la universalidad de los derechos humanos se replantea. Si la legitimación de la socialidad democrática no descansa en unos fundamentos determinados; si la sociedad democrática es plenamente histórica y, más bien, en su forma, acoge y preserva la indeterminación, entonces, al depender el derecho de su enunciado humano, parece abrirse la vía hacia una matriz historicista, por la cual se lo vincula a acontecimientos y circunstancias. En apoyo de esta argumentación el mismo Lefort examina el argumento del “criterio de la mayoría”, fundado en la noción de que, si no hay un fundamento determinado de lo legítimo, entonces, la opinión de la mayoría inclina la balanza a su favor sencillamente. La universalidad del derecho, y por extensión, de los derechos humanos, se desvanece. El derecho, así como los derechos humanos mismos, son susceptibles de aparecer aquí como el resultado institucionalizado de la fuerza, la opinión y el interés particular. Lefort (2004a) describe así la cuestión:

Es cierto que cuando sostenemos que la democracia establece la legitimidad de un debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo tocamos el meollo de la cuestión. Ese principio permite en efecto suponer que lo legítimo es lo que se juzga tal aquí y ahora. Pero, ¿cuál es el criterio del juicio? Es posible, ciertamente, responder que reside en la conformidad del nuevo derecho al espíritu de los derechos fundamentales. Nosotros mismos lo sugeríamos: el sentimiento de ese vínculo guía a la vez a los que han sido o son defensores de las reivindicaciones inéditas, a la opinión pública que los acepta y a las instancias que les prestan una salida jurídica. Sin embargo, la respuesta no nos libra de la duda. Los derechos fundamentales, si son constitutivos de un debate público, no podrían ser resumidos en una definición aceptable universalmente respecto a lo que es o no conforme a la letra, o al espíritu de esos derechos. Siempre falta la evidencia. Así, nos veríamos expuestos a la conclusión de que lo considerado legítimo, aquí y ahora, sólo puede serlo en virtud del criterio de la mayoría (p. 156).

¿Cómo, en efecto, mantener el principio de la universalidad de los derechos humanos, no solo cuando los fundamentos trascendentes de la ley han sido anulados, sino, cuando,

también, la socialidad democrática asume de forma constitutiva el conflicto de intereses, la diferencia de opiniones y la heterogeneidad de su espacio social? El punto referente a la universalidad de los derechos humanos se oscurece cuando se pierde de vista el carácter fundante que tienen, es decir, la condición instituyente, o, simbólica, que poseen con referencia a la democracia. *En primer lugar*, puede señalarse que el espacio público no es algo dado y determinado de antemano, sino moldeado por quienes hablan y escuchan a otros y se reconocen en él, sin la presencia de una autoridad supervisora; un espacio en el que, al reivindicar derechos, el carácter humano se enuncia, y de nuevo el sujeto y el objeto del enunciado son el mismo, en una auto-declaración, según se indicó. Lefort es enfático en que la disolución de los referentes de certeza tiene como contraparte un debate en el espacio público, sobre lo legítimo y lo ilegítimo. Tal debate es lo que da sentido al espacio público. Sin embargo, en la comprensión democrática del derecho, este debate supone lo que Lefort mismo llama “la afirmación de una palabra”, o, en otros términos, una interpelación, individual o colectiva, “una llamada a la conciencia”, y al reconocimiento público de una particularidad legítima (2004a, pp. 151-152). En la afirmación de esta palabra, se actualiza la diferencia entre el *poder del discurso* y el *discurso del poder*, que no necesita del otro, pues se basta a sí mismo (Lefort, 1990c, pp. 139-140). Expresado en otras palabras, el tipo de socialidad que instituyen los derechos humanos abre la posibilidad de, una vez desaparecida la naturalización de las jerarquías, y en medio de la heterogeneidad y división inherentes a la democracia, reconocer al otro como semejante (Lefort, 2011a, p. 99). Pero esto implica que para ser tales, las prácticas deben inscribirse en el lenguaje; lo real no puede eludir la dimensión simbólica de lo social. Esta *llamada* es portadora de una diferencia que pide ser reconocida y, aunque dirigida al Estado, es expresión de un poder social que lo excede. *En segundo lugar*, y claramente entrelazado con el punto anterior, el funcionamiento del espacio público incorpora lo que Lefort denomina “una apertura lateral a los otros”, o bien, una “universalidad lateral”, que permita el acceso de nuevos grupos al espacio público, gracias a nuevas reivindicaciones (Lefort, 2011a, p. 100; Flynn, 2008, p. 232). *En tercer lugar*, el principio de la reducción del derecho a la interrogación de sus fundamentos solo admite su universalidad, a condición de aceptar que se sostiene sobre la paradoja de que el derecho es dicho por los hombres, pero no se reduce a un artificio humano. La ley separada del poder apunta a una dimensión instituyente, que en su carácter simbólico desborda también

a su expresión positiva en la sociedad democrática, haciendo del fundamento del derecho un enigma, e instituyendo “*el derecho a tener derechos*”, expresión que Lefort toma de Hannah Arendt (Lefort, 2004a, p. 152). En otras palabras, los hombres pueden ejercer “el poder de decirse, de declararse su humanidad, en su existencia de individuos, y su humanidad en su modo de coexistencia, en su manera de convivir en la ciudad”, solo bajo la premisa de que el derecho no es inmanente a la sociedad (Lefort, 2004a, p. 157). Únicamente bajo esa premisa, “el criterio de la mayoría” en el debate sobre lo legítimo y lo ilegítimo, encuentra su invalidación. Frente a la posición historicista que está detrás de ese criterio, Lefort sostiene el carácter de *fundación* de la coexistencia democrática, en la institución de los primeros derechos, y ve surgir aquí un principio de universalidad, que se extiende a nuevos derechos. La universalidad de los derechos humanos, entonces, no es simplemente algo dado por la positividad de la ley, puesto que, en la disolución de los referentes de certeza y la indeterminación de todo fundamento de la institución de la sociedad, depende del reconocimiento de una diferencia, de una particularidad del otro, que no es igual, pero es semejante, en el debate público respecto a lo legítimo y lo ilegítimo. Una diferencia que debe inscribirse en el lenguaje para poder declarar su dimensión política, es decir, su referencia a una socialidad básica. La universalidad de los derechos humanos implica también, por consiguiente, la ampliación de más grupos al espacio público, a través de sus reivindicaciones.

En síntesis, puede afirmarse que, en la reflexión de Lefort en torno a la democracia y los derechos humanos, la universalidad de estos se sostiene sobre su carácter fundante, solo si es concebida como razón de ser y condición de posibilidad de la convivencia, en la que la posibilidad de juzgar y ser juzgado está abierta a los individuos. Y así, la universalidad de los derechos humanos se sostiene, también, sobre el deseo, por parte de esos individuos, de la ley que funda su convivencia (Lefort, 2004a, p.154).

Conclusiones

Puede señalarse que el planteamiento de Lefort sobre los derechos humanos, al no haber un fundamento determinado de la institución de lo social en la democracia, abre una tensión dinámica entre lo universal y lo particular. Lo universal y lo particular están sometidos implícitamente al debate público sobre lo legítimo y lo ilegítimo. Por un lado, en la igualación

de condiciones que significa la democracia, las particularidades no solo no pueden ser canceladas, sino que hacen un llamado a su reconocimiento. Por otro lado, el carácter plenamente histórico que cobra esta forma de sociedad no relativiza sencillamente lo universal, sino que lo vincula a su dimensión simbólica instituyente, es decir, hace que lo universal no pueda ser inmanente, pero tampoco algo que emana de un plano de trascendencia sin más. Lo universal adquiere una dimensión simbólica, que no está afuera, pero que tampoco está en la sociedad, y desborda las expresiones positivas del derecho, así como la institucionalidad del Estado, ya que no es potestad de un poder central declararla, o simplemente adjudicar derechos a grupos o individuos. En este sentido, la universalidad de los derechos humanos es dependiente del dinamismo propio del espacio público, que halla el principio que lo anima, justamente, en el debate sin final sobre el sentido de lo legítimo y lo ilegítimo. La absorción del espacio público por parte del Estado, en un movimiento que lo haría *uno* con la sociedad, es un riesgo que contiene la sociedad democrática, y expresa la ilusión de una sociedad homogénea, igual a sí misma, una totalidad orgánica articulada en la imagen de un *cuero*; una sociedad, en suma, que, en su apuesta por resolver las paradojas que legitiman a la sociedad democrática, deviene la inversión de esta.

Referencias

- Bataillon, G. (2019). Claude Lefort, pensador de lo político. *Nueva sociedad*, (281), 152-163. <https://nuso.org/articulo/claude-lefort-pensador-de-lo-politico/>
- De Souza, S. (2016). Claude Lefort: democracia e luta por direitos. *Trans/form/ação*, 39 (2), 217-234. <https://doi.org/10.1590/S0101-317320160002000011>
- Eiff, L. (2015). La experiencia de lo político. Dimensiones del pensar de Claude Lefort. *Crítica contemporánea. Revista de teoría política*, (5), 82-115. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/7460>
- Flynn, B. (2008). *Lefort y lo político*. Prometeo.
- Nelson, B. (2019). Lefort, Abensour and the question: ¿what is ‘savage’ democracy? *Philosophy & social criticism*, 45(7), 844-861. <https://doi.org/10.1177/0191453719828035>
- Lacroix, J. (2013). ¿A Democracy without a People? The ‘Rights of Man’ in French Contemporary Political Thought. *Political studies*, 61 (3), 676-690. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2012.00983.x>
- Lefort, C. (1990a). Democracia y Advenimiento de “un lugar vacío”. En Lefort, C. *La invención democrática* (pp. 184-193). Nueva Visión.
- Lefort, C. (1990b). Derechos del hombre y política. En Lefort, C. *La invención democrática* (pp. 9-36). Nueva Visión.
- Lefort, C. (1990c). Esbozo de una génesis de la ideología en las sociedades modernas. En Lefort, C. *La invención democrática* (pp. 135-179). Nueva Visión.
- Lefort, C. (1990d). La imagen del cuerpo y el totalitarismo. En Lefort, C. *La invención democrática* (pp. 67-79). Nueva Visión.
- Lefort, C. (1990e). Stalin y el stalinismo. En Lefort, C. *La invención democrática* (pp. 53-66). Nueva Visión.
- Lefort, C. (1991). La cuestión de la democracia. En Lefort, C. *Ensayos sobre lo político* (pp. 17-31). Editorial de la Universidad de Guadalajara.
- Lefort, C. (2000). Hannah Arendt y la cuestión de lo político. En F. Birulés (Comp.) *Hannah Arendt. El orgullo de pensar* (pp. 131-144). Gedisa.
- Lefort, C. (2004a). Derechos humanos y Estado de bienestar. En Lefort, C. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político* (pp. 130-161). Anthropos.
- Lefort, C. (2004b). ¿Permanencia de lo teológico-político? En Lefort, C. *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político* (pp. 52-106). Anthropos.

- Lefort, C. (2007a). La obra de Clastres. En: M. Abensour (Comp.) *El espíritu de las leyes salvajes. Pierre Clastres o una nueva antropología política* (pp. 279-315). Ediciones Del Sol.
- Lefort, C. (2007b). Tocqueville: democracia y arte de escribir. En Lefort, C. *El arte de escribir y lo político* (pp. 139-183). Herder.
- Lefort, C. (2011a). El pensamiento de lo político. En Lefort, C. *Democracia y representación* (pp. 91-101). Prometeo Libros.
- Lefort, C. (2011b). El poder. En Lefort, C. *Democracia y representación* (pp. 227-238). Prometeo Libros.
- Lefort, C. (2011c). La incertidumbre democrática. En Lefort, C. *Democracia y representación* (págs. 141-149). Prometeo Libros.
- Poltier, H. (2005). *Claude Lefort. El descubrimiento de lo político*. Nueva Visión.
- Schevisbiski, R. (2014). Lo político y la política en Claude Lefort: aportes teóricos para una reflexión sobre la democracia. *Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía Iberoamericana y Teoría Social*, 19 (6), 125-132. <http://hdl.handle.net/10469/6924>
- Straehle, E. (2019). *Claude Lefort: La inquietud de la política*. Gedisa.