CLAUDE LEFORT

Reversibilidad*

EL juicio que formula Tocqueville sobre el papel de los hombres de letras del siglo XVIII y la responsabilidad que les incumbe en la preparación de la Revolución es muy conocido. Bajo su influencia “cada pasión pública se disfraza (....) de filosofía; la vida política fue violentamente relegada a la literatura”¹ (A,I, p. 193). Se advierten más raramente las reflexiones que le inspira la aparición de una nueva categoría de teóricos, a los que “se ha dado el nombre común de economistas o fisiócratas”. Tocqueville admite que éstos no ejercieron la misma atracción que los escritores filósofos, pero piensa que es en sus escritos “donde se puede estudiar mejor (lo) verdaderamente natural” de la Revolución. Más aún: “Se reconoce ya en sus libros ese temperamento revolucionario y democrático que conocemos tan bien; no sólo odian ciertos privilegios, sino que la misma diversidad es odiosa para ellos: adoraban la igualdad hasta en la servidumbre. Lo que los molesta en sus designios sólo es bueno para ser roto. Los contratos les inspiran poco respeto; los derechos privados ninguna atención; o mejor: para hablar adecuadamente, ante sus ojos ya no hay más derechos privados, sino, solamente, una utilidad pública (*ibid.*, p. 210) No quieren inflamar al pueblo —se nos informa— ni destruir la monarquía; al contrario: aman la autoridad y el orden. Nuestro autor se complace en describirlos como “hombres de

* Traducción de Julián Meza.

¹ Las citas son tomadas de la edición de las obras completas de Tocqueville editadas por J.P. Mayer para Gallimard. La sigla A es para *L'Ancien Régime et la Revolution* y la sigla D es para *De la démocratie en Amérique*; a éstas siguen la indicación del volumen y la página.

costumbres suaves y tranquilas, gente de bien, honrados magistrados, hábiles administradores...” ¿Qué disimula su preocupación por la utilidad pública? Una total indiferencia ante las libertades políticas. Pero, y he aquí el hecho notable, esta indiferencia se ve acompañada de una firme adhesión a las libertades económicas: “Son, es verdad, muy favorables al libre cambio de los alimentos, al dejar hacer o al dejar pasar en el comercio y en la industria; pero en lo que toca a las libertades políticas propiamente dichas no piensan en absoluto, y cuando éstas se presentan a su imaginación las rechazan de partida” (*ibid.*).

Es inútil seguir el argumento de Tocqueville, recalcar el parentesco que revela entre la concepción de esa gente de bien y “las teorías destructivas que, en nuestros días, son designadas con el nombre de socialismo...” (*ibid.*, p. 213). Nos basta con recordar que el liberalismo político, tal y como se formula en Tocqueville, es de esencia distinta a la del liberalismo económico, pues no duda en reconocer en este último a un aliado eventual del despotismo; si juzga indisociables las instituciones libres y el respeto al derecho de los individuos es en función de la crítica a un poder omnipotente. Al respecto, la sensibilidad de Tocqueville es la misma que la de Benjamin Constant, Madame de Staël y un reducido número de escritores franceses contemporáneos. Por lo que se distingue, sin embargo, es por su comprensión de la dinámica del Estado moderno, de las nuevas expresiones del despotismo. Mientras que Constant se detiene en la crítica de la soberanía absoluta del pueblo, en términos especulativos, y no ve en ella sino el signo de un error y de un retorno al pasado en la composición de un modelo donde el interés individual se cancelaría frente al interés común, Tocqueville detecta los rasgos “del temperamento democrático y revolucionario que conocemos tan bien”. No se limita a observar que los economistas “al no hallar aún, en torno a ellos, nada que les parezca conforme a (su) ideal (...), lo van a buscar a los confines de Asia”, y pone en evidencia la idea de un poder que ya no estaría satisfecho con mantener en la obediencia al conjunto de los ciudadanos, sino que se daría por misión transformarlos y, en última instancia, producirlos. “El Estado, según los economistas, no solamente encabezaría a la

Nacion, sino que la modelaría de cierta manera; es él el que debe formar el espíritu de los ciudadanos siguiendo cierto modelo que se ha propuesto anticipadamente; su deber es plagarlos de ciertas ideas y de proporcionar a su corazón ciertos sentimientos que juzga necesarios. En realidad, no hay límites a sus derechos ni linderos a lo que puede hacer; no sólo reforma a los hombres, los transforma; ¡sólo a él le correspondería hacer otros [hombres]!” (*ibid*, p. 212). Estas ideas se hallan en estrecha consonancia con las de la última parte de *De la democracia en América*, aunque no se sobreponen exactamente las dos imágenes, entonces presentadas, de un Estado tutelar y un Estado preocupado por crear una sociedad y hombres según un modelo preconcebido. La convicción del escritor es que el proyecto de los economistas se imprime poco a poco en lo real; el proyecto de un poder absoluto se combina con un proyecto de conocimiento y producción, tanto del conjunto social como de los individuos. Su intuición del proceso en curso lleva todavía más lejos: “Este inmenso poder social que los economistas imaginan no es sólo más grande que cualquiera de aquellos que tienen ante los ojos; difiere también por el origen y la índole. No emana directamente de Dios; no se apega a la tradición; es impersonal; ya no se llama el Rey, sino el Estado; no es el heredero de una familia; es el producto y el representante de todos y debe doblegar el derecho de cada uno a la voluntad de todos” (*ibid*, p. 216). A nuestros ojos no hay ninguna duda: Tocqueville destaca aquí un acontecimiento que señala la irrupción de un tipo de dominación inédito, un tipo al que, como lo observa en *De la democracia*, “las antiguas palabras de democracia y tiranía no le convienen en absoluto” (I, II, p. 324). La facultad de transformación de los hombres que se asocia al poder se muestra ligada, paradójicamente, a su modo de engendrarse en el seno mismo de la sociedad. Y por esto merece plenamente el nombre de poder social. Separado de la persona del príncipe, libre de la instancia trascendente que hacía de este último el garante del orden y de la permanencia del cuerpo político, extraído de la duración nutricia que lo hacía casi natural, este poder aparece como el que ejerce la sociedad sobre ella misma. Se vuelve ilimitado desde el momento en que ésta ya no conoce nada fuera de ella misma.

Producto de la sociedad, tiene, simultáneamente, la vocación de producirla; las fronteras de las existencias personales le son desconocidas, dado que se presenta como el agente de todos.

Bajo la cobertura de la impersonalidad se opera una escisión inédita entre este "todos", condensado en el órgano de poder, y cada uno —cada individuo que, al ser definido como igual al otro, pierde su identidad propia. Este es el cuadro: "Un pueblo compuesto de individuos casi semejantes y enteramente iguales, esta masa confusa reconocida como el único soberano legítimo, pero cuidadosamente privado de todas las facultades que podrían permitirle dirigir y vigilar ella misma su gobierno. Por encima de ella: un mandatario único, encargado de hacer todo en su nombre, sin consultarla" (A, I, p. 213).

¿A quién se dirige Tocqueville cuando pone en evidencia el peligro del despotismo moderno, cuando señala, en *De la democracia*, "que esta servidumbre regulada, dulce y apacible cuyo cuadro acabo de pintar podría combinarse mejor de lo que se puede uno imaginar con algunas de las formas exteriores de la libertad, y no le sería imposible establecerse a la sombra misma de la voluntad del pueblo"? (D, II, p. 325). Sin duda la palabra de un escritor va siempre al encuentro de un lector indeterminado, tanto futuro como presente. Subrayémoslo; por otra parte: contamos actualmente con la riqueza de una experiencia que nos permite entender a Tocqueville mejor de lo que podían hacerlo sus contemporáneos, para quienes su cuadro podía parecer ultrajante en su tiempo, cuando los signos de la extensión del poder social y de la igualdad eran contenidos en comparación con el espectáculo que ofrece nuestra propia realidad. Sin embargo, cada uno se da a sí mismo, como escritor, conscientemente o no, interlocutores y adversarios privilegiados. Tocqueville se dirige en particular a hombres que se creen liberales, que forman parte, como él, de una élite esclarecida; que dan por sentado el trastocamiento en la propiedad surgido de la Revolución francesa y los Derechos del Hombre, pero que son acosados por el peligro del desarrollo de las libertades políticas y las libertades individuales, movidos por el miedo a una disociación del cuerpo social, por la anarquía; que esperan de la consolidación del poder la protección de la tranquilidad pública, sin entrever el ascenso

del despotismo. Y en su provecho declara: “¿Osaría decirlo, en medio de las ruinas que me rodean? Lo que más temo para las generaciones que vendrán no son las revoluciones” (D, II, p. 269); “estoy convencido (...) de que la anarquía no es el mal principal al que los siglos democráticos deben temer, sino el menor” (p. 295); “el gusto por la tranquilidad pública se vuelve (al salir de una revolución) una pasión ciega, y los ciudadanos están sujetos a inflamarse de un amor muy desordenado por el orden” (p. 308); los hombres de nuestro tiempo (...) no están atentos más que a la prodigiosa revolución que se opera ante sus ojos y creen que el género humano va a caer en la anarquía. Si pensarán en las consecuencias finales de esta revolución concebirían, tal vez, otros miedos” (p. 321); “en nuestros días hay mucha gente que se acomoda fácilmente a esa especie de compromiso entre el despotismo administrativo y la soberanía del pueblo, y piensan tener garantizada la libertad de los individuos, cuando es al poder nacional al que se entrega” (p. 375). Apenas si es necesario recordarlo: Tocqueville no tiene ninguna simpatía por las revoluciones. Aun le parece detestable la raza de los revolucionarios. En 1848 compartirá las emociones de su clase y no verá en el origen de la insurrección proletaria sino una “mezcla de deseos ávidos y de teorías falsas” (*Recuerdos*, p. 151). Además, siempre se le ve acompañar con prudentes reservas su elogio de la libertad de prensa, las asociaciones civiles y políticas, o el sufragio universal en Norteamérica. Pero así se revela como algo mucho más notable su facultad de transgredir el círculo de sus prejuicios. Es en la efervescencia propia de la democracia donde reconoce su primera virtud, y no en la capacidad que tendría de facilitar la selección de los mejores y de acrecentar la eficacia del gobierno en la conducción de los negocios públicos. Si conviene que el pueblo los dirija —a menudo, muy mal—, no ve en ello un objeto de reprobación, pues la agitación que reina en la esfera política le parece, que se comunica con toda la sociedad y es propicia a la iniciativa, en todos los dominios, tanto para la circulación de las ideas, como para ampliar, cada uno, el campo de su curiosidad. Así, no duda en declarar: esta agitación que renace sin cesar y que el gobierno de la democracia ha introducido en el mundo político pasa en seguida a la sociedad civil. No sé si.

bien considerado todo, es ésta la más grande ventaja del gobierno democrático, y lo celebro más a causa de lo que hace hacer que de lo que hace" (D, I, p. 254). O aún más lúcida-mente: "La democracia no le da al pueblo el gobierno más hábil, pero hace lo que el gobierno más hábiles impotente para crear: extiende por todo el cuerpo social una inquietante actividad, una fuerza superabundante y una energía que no existen nunca sin ella y que, por poco que las circunstancias le sean favorables, produce maravillas" (p. 255). Ciertamente, la democracia "abandonada a sus instintos salvajes", tal como se le halla en Europa la opone con insistencia al "desarrollo natural y tranquilo del que Norteamérica ofrece el espectáculo". Pero aun suponiendo que este contraste no tenga, a primera vista, en su argumentación, la función de conciliarlo con sus lectores —"espíritus tímidos" que se espantan con las reformas que corren el riesgo de abrirle el camino a la anarquía—, es llevado por la lógica de sus principios hasta avanzar la fórmula que me parece resumir mejor su pensamiento: "Es, pues, al gozar de una libertad peligrosa como los norteamericanos aprenden el arte de hacer los peligros de la libertad menos grandes" (D, II, p. 126). ¿Cómo hacer más sensible el carácter singular de la aventura democrática? Tocqueville rechaza la hipótesis de un control de esta aventura, en favor de un poder que, con su fuerza de representante de la voluntad de todos, subordinaría los derechos de cada uno a su idea del bien y de la justa dirección que hay que imprimir a la sociedad. Pero nada más. Cualesquiera que sean sus concesiones a la teoría en boga del "interés bien entendido" (y aun en este caso habría que preguntarse si no son de orden táctico), no funda su juicio en el principio de una autorregulación natural de los intereses. Es ajeno a la ficción de una armonía engendrada por la combinación de las pasiones individuales. Su análisis sugiere que los individuos *se descubran*, en el curso de la historia, bajo el efecto de la igualdad creciente de condiciones, cada uno independientemente y de manera semejante al otro; sugiere también que los individuos *se descubran*, cada uno, ciudadano entre ciudadanos, prometidos por igual al ejercicio de la autoridad pública, o a su control. Este descubrimiento no se deja interpretar dentro de los límites de una concepción histori-

cista, ni aparece como un acontecimiento contingente ligado a un modo de organización social entre otros, igualmente legítimos. Tocqueville se expresa con toda claridad sobre este punto en *El Estado social y político de Francia*: “Según la noción moderna, la noción democrática y, si oso decirlo, la *noción justa* de la libertad, cada hombre, presumiblemente, recibió de la naturaleza el entendimiento necesario para conducirse, y trae, al nacer, un derecho igual e imprescriptible para vivir independiente de sus semejantes en todo aquello que no tiene relación sino con él mismo y a regular como él quiere su propio destino”. (A, I, p. 62; el subrayado es mío). La noción de libertad individual (nos lo hace comprender) es a la vez históricamente acaecida y justa. En vano se le opondría que antes del advenimiento de la democracia existían hombres dotados del sentido de su independencia; nadie es más consciente que él del vigor de este sentimiento en la sociedad aristocrática y de los efectos extraordinarios que podía producir; y aun está convencido de que este vigor se ve disminuido ahí donde la independencia ya no es conquistada por algunos, sino socialmente reconocida. Aunque esto no impide que, convertida en derecho, la independencia individual deja de ser el privilegio de algunos —ejercida al precio de la sujeción de los otros—, se vuelve incondicionada, se liga al hombre como tal, revela su vocación. No hay nada, en este reconocimiento del derecho, que acredite la ilusión de una anterioridad de los individuos en relación con la sociedad; es de su sentido, en la democracia, de donde emergen, y no sólo aparecen como semejantes, sino que se hallan definidos y pueden declararse tales. Además, precisa Tocqueville en el mismo pasaje: “En cuanto el poder absoluto y arbitrario no es más que un hecho material, un accidente pasajero (...) la obediencia pierde su moralidad.” Esto quiere decir que la libertad política, también históricamente acaecida, no podría ser reducida a un sistema de instituciones destinado a la protección de la libertad individual. Una y otra proceden de la misma causa: la emancipación de cualquier autoridad particular que se arrogase el poder de decidir, en función de sus propios fines, lo que afectara al destino común. La libertad política se vuelve, a su vez, incondicionada y revela la esencia de lo político. Sin embargo, cuando decimos que los hombres

se descubren en la democracia como individuos y como ciudadanos, es preciso comprender también que nada es susceptible de matematizar su libertad, por importantes que sean las instituciones que la sostienen. De esto viene precisamente el que las formas aparentes de la libertad puedan muy bien acomodarse a un nuevo régimen de servidumbre (D, II, p. 325). La nueva ciencia política a la que Tocqueville apela con todos sus deseos en el principio de *De la democracia* resulta, pues, muy singular: no se resume en el conocimiento del funcionamiento de las instituciones; menos aún tiene que ver con esa pseudociencia que predicán los partidarios de un cuerpo social cuyos movimientos estarían rigurosamente regulados y en donde cada uno sería situado en su justo lugar, para cumplir la función más útil al servicio de todos. Se trata, más bien, de una filosofía, que de una ciencia. Al desbaratar las ilusiones de una teoría de la organización, está hecha para enseñar el peligro de la libertad; pero no para impedir ésta, sino para hacerla aceptar y buscar en el riesgo el medio de conjurar los otros riesgos. Cualquier análisis de la libertad de prensa y de las asociaciones civiles, de los partidos políticos y del sufragio universal está regido por esta gran inquietud.

Libertad individual, libertad política: una no va sin la otra en el pensamiento de Tocqueville, y no sólo porque se combinan felizmente y se sostienen recíprocamente, sino porque la libertad no es localizable, ni es un atributo de la existencia o de la coexistencia humanas; la libertad es constitutiva de éstas y no se divide; se devela en lo que Bergson llamaba un movimiento retrógrado de lo verdadero. Así, basta con comparar esta concepción con la de Benjamin Constant para darse cuenta de su originalidad y de su audacia. Sin duda Tocqueville comparte con este último el mismo odio a lo arbitrario, y su idea de la libertad se libera, de la misma manera, de la teoría del liberalismo económico. Constant tiene, además, el mérito no sólo de denunciar la ficción de una soberanía absoluta del pueblo que se expresaría en el derecho a coaccionar a cada uno en nombre de todos, sino también el de haber discernido la diferencia entre el espíritu de los modernos y el espíritu de los antiguos; el de haber demostrado que en las ciudades de la Antigüedad, tan admiradas por los revolucionarios en el siglo

XVIII, la participación en los asuntos públicos se pagaba con una renuncia a los derechos individuales, mientras que el disfrute de esto se ha vuelto una necesidad irreprimible que hace imposible e indeseable el ejercicio de la democracia directa. Pero en sus *Principios políticos* Constant no se contenta con afirmar que “hay una parte de la existencia humana que, por necesidad, sigue siendo individual e independiente, y que, por derecho se halla fuera de la competencia social” (p. 271)²; con oponer al régimen de lo arbitrario la consistencia de los contratos; con preconizar la observancia de las formas: esas “divinidades titulares de las asociaciones humanas”, a falta de las cuales todo es “oscuro” y se halla librado a “la conciencia solitaria y a la opinión vacilante” (p. 411). Su argumento tiende, sin cesar, a hacer de los individuos la condición y el fin del orden político. Después de haber enumerado las instituciones civiles modernas, que “son el bulvar que hoy circunda a la libertad individual”, precisa: “Esta libertad individual es, en efecto, el fin de toda asociación humana” (p. 408). Los contratos los confunde con las propias instituciones políticas (p. 410). Las formas las define como “las únicas relaciones de los hombres entre ellos” (p. 411). Ve en la violación de la libertad individual el aniquilamiento de todas las garantías que son “la condición primera y el fin único de la reunión de los hombres bajo el imperio de las leyes” (p. 412). De la misma manera, no le basta con establecer que la independencia individual es “la primera de las necesidades modernas” y que, “en consecuencia, jamás hay que pedir el sacrificio para establecer la libertad política” (p. 506). A sus ojos, ésta no es más que una garantía (p. 509). La necesidad de conservarla no debe hacer olvidar que “mientras más tiempo nos deje el ejercicio de los derechos políticos para los intereses privados, más nos será preciosa la libertad” (p. 512). De tal manera que el verdadero motivo de no renunciar enteramente “al reparto dentro del poder político” se debe al peligro, de ver a los depositarios de la autoridad sacar provecho de la indiferencia de sus gobernantes y dispo-

² Las citas fueron tomadas de la edición que hizo Marcel Gauchet de los textos escogidos de Constant: *De la liberté des Modernes*, Le Livre de Poche, 1980. Indicamos las referencias a lo largo del texto.

ner a su antojo de las garantías; al peligro, pues, que corren los individuos de perder sus goces privados (p. 513). Que Constant, al término de su famoso discurso sobre “La libertad comparativamente entre los antiguos y los modernos”, adopte, de pronto, otro lenguaje, descarte la felicidad como fin único de la especie humana y haga, entonces, de la libertad política “el más poderoso, el más enérgico medio de perfeccionamiento que el Cielo nos haya dado”—y todo esto dicho en pocas frases enfáticas—, no podría ilusionarnos (*ibid.*). Su visión de la democracia moderna es muy distinta de la de Tocqueville. Y no es que éste rechace la comprobación auténtica según la cual, “entre los modernos (...) el individuo, independiente en la vida privada, no es, aun en los Estados más libres, soberano sino en apariencia” (p. 496), o porque “su influencia personal es un elemento imperceptible en la voluntad social que imprime al gobierno su dirección” (p. 448). Pero esta observación—de la que se sabe cuáles son los desarrollos que le dará—ya no concierne más que a uno de los aspectos de la dinámica democrática, y no lo deja ignorar la vitalidad de una sociedad que da posibilidades a la iniciativa en todos los dominios. Así, mientras que en Constant no hace sino apuntalar la idea de un movimiento irreversible hacia los goces privados, en Tocqueville revela el vacío que ahonda la retirada de cada uno dentro de su propia esfera—y se trata de un vacío en el que se abisma el poder social. Así, se vuelve inconsistente la representación del individuo cuando se pretende extraerla de la representación de lo político. O, mejor dicho, la problemática del individuo se transforma enteramente en función de una noción nueva de lo político. En el uso que Constant hace de esto designa la esfera de las acciones y las relaciones regidas por el imperativo del interés común. El poder político está circunscrito, en la sociedad, en razón de las funciones específicas que ejerce: mantener la tranquilidad pública, velando por la protección de la seguridad de cada uno; buscar las fuerzas y los subsidios necesarios para la buena marcha de las transacciones de todo tipo entre los ciudadanos; asegurar la defensa contra las eventuales agresiones del extranjero. De acuerdo con la tradición, justicia, finanzas y defensa son los tres departamentos del Estado, que bastan para definir su campo de intervención.

El dominio público está escindido del dominio privado y los fines comunes de los fines particulares, al mismo tiempo que el poder se sitúa fuera de los individuos, independientemente de cualquier influencia que puedan ejercer sobre la acción gubernamental mediante el sufragio o la expresión de sus opiniones. Así, sin duda, no se podría decir que Tocqueville da una nueva definición de lo político. El hecho es que conserva, para este término, su significación particular en el análisis de la democracia norteamericana cuando distingue el estado social y sus consecuencias políticas, las asociaciones civiles y las asociaciones políticas, el poder administrativo y el poder político, las ideas, los sentimientos y las costumbres y el despotismo o la libertad política. Pero, pese a estos cortes, cuyos criterios son, por lo demás, a menudo vacilantes, el lector no puede dejar de percibir en la democracia una *forma de sociedad*, cuya singularidad se precisa en particular con respecto a esa otra *forma* que presentaba la sociedad aristocrática. Cualesquiera que sean sus esfuerzos para hallar en la igualdad de condiciones el hecho generador del que se desprenden todos los demás, no permite dudar que la igualdad adquiere en la democracia un sentido distinto al que tenía en el Antiguo Régimen. Al descubrir que la centralización administrativa es un fenómeno particular, distinto al de la acción gubernamental, le confiere un alcance simbólico, revela sus efectos en toda la extensión de la sociedad, en mentalidades y conductas, más allá de todas las modificaciones particulares de orden técnico. No incita, así, a reconocer un modo de actividades que tendría una especificidad distante de lo político, sino que más bien inviste de un sentido político a lo que escapaba, hasta entonces, a una reflexión limitada a la esfera del gobierno y de los partidos. Paralelamente, no confunde, no sabría confundir las asociaciones civiles y las asociaciones políticas, y menos aún los grupos temporales suscitados por la defensa de un interés o de un derecho particular y los partidos nacionales. Su análisis devela una verdad de la asociación como tal, que no se deja dividir. En vano —dice, en sustancia— se querría comprimir la libertad de asociación en el marco de actividades particulares. Si se les niega a los hombres la libertad de actuar en los grandes asuntos, perderán el gusto de asociarse en los pequeños, que les conciernen de más cerca.

Recíprocamente, si se limita su intervención a los detalles de la vida social, no sabrán ni juzgar, ni querer. "Sería, por mi parte —escribe—, llevado a creer que la libertad es menos necesaria en las grandes cosas que en las pequeñas, si pensara que se puede asegurar una sin poseer la otra." E inmediatamente después precisa: "La sujeción en los pequeños asuntos se manifiesta todos los días y se hace sentir, indiscutiblemente, a todos los ciudadanos. No los desespera en absoluto, pero los contraría sin cesar y los lleva a renunciar al uso de su voluntad (...). En vano encargaría usted a esos mismos ciudadanos, que hizo tan dependientes del poder central, elegir de tiempo en tiempo a los representantes de ese poder. Este uso tan importante, pero tan corto y tan raro, de su libre albedrío, no impedirá que pierdan poco a poco la libertad de pensar, de sentir y de actuar por ellos mismos, ni que caigan, así, gradualmente, por debajo del nivel de la humanidad" (D, II, 326). Tocqueville no confunde todo, ciertamente, pero sugiere que todo se mantenga dentro del espesor de la sociedad, y que una lesión del tejido democrático en un punto corra el riesgo de desgarrarla de parte a parte.

Por lo demás, basta con escrutar el uso reiterado, metódico del concepto de poder social. La noción de un poder localizable, de un poder visible, cuya acción depende de aquellos que tienen el encargo, es sustituida, por el autor de *De la democracia*, por la de un poder difuso, invisible, que es tan interior como exterior a los individuos, tan producido como sufrido por ellos, tan imaginario como real, y que a la vez deje su sello en el Gobierno, en la Administración y en la Opinión. De tal manera que, aun cuando la emprende contra lo arbitrario, en la línea de Constant, su preocupación no se detiene ahí. Percibe el peligro, más profundo, que se asocia a la representación de un derecho absoluto de la sociedad. Su lenguaje puede parecer muy próximo al de Constant cuando declara, por ejemplo: "Por oscuro que sea un ciudadano no deja de ser peligroso para dejar oprimir". Pero el punto de vista no es el mismo. El mal no consiste solamente en que, al violar el derecho de un individuo, el poder atente contra la convención que lo liga a todos los demás y que, en consecuencia, cada uno pueda temer por su seguridad. El mal viene a la vez de abajo y de arriba. Es el signo de un deslumbramiento de los hombres frente a la imagen de la

sociedad confundida con el poder. Que uno ya no se sienta golpeado en la persona del otro significa que la relación de uno con otro se desvanece, que la existencia individual se vuelve accidental con respecto a la potencia sustancial de la sociedad. Tocqueville lo observa en dos ocasiones por lo menos: la idea del poder social domina la imaginación de aquellos que dirigen el Estado y de aquellos que lo obedecen: "todos conciben al gobierno bajo la imagen de un poder único, simple, providencial y creador. Todas las ideas secundarias en materia política son movedizas; aquélla permanece fija e inalterable (...). Los gobernantes y los gobernados se ponen de acuerdo para perseguirla con el mismo fervor" (D, II, p. 299). Repite su convicción cuando analiza el nuevo gusto por la uniformidad: "El gobierno ama lo que los ciudadanos aman y odia naturalmente lo que odian. Esta comunidad de sentimientos, que en las naciones democráticas une continuamente, en un mismo pensamiento, a cada individuo con el soberano, establece una secreta y permanente simpatía" (*ibid.*, p. 302). Ya sea que hable, pues, de la nueva libertad o de la nueva servidumbre del individuo, a ambas las ve ejercerse en el seno de una sociedad política —sin que nunca, por lo demás, la institución de esta forma de sociedad se deje, a sus ojos, disociar de la institución del individuo.

Además, es tal la agudeza de su visión de la democracia que le permite aprehender no sólo la complicidad de los gobernantes y de los gobernados, sino, al mismo tiempo, la que liga a los resueltos partidarios del orden, tan dispuestos como se hallan a reforzar el poder gubernamental, por miedo a la anarquía, con los adversarios de este poder que, por la causa del pueblo, apelan a una nueva revolución, o forjan los modelos de una sociedad liberada de cualquier antagonismo. "Aun aquéllos que se hacen la guerra no dejan de ponerse de acuerdo (...). La unidad, la ubicuidad, la omnipotencia del poder, la uniformidad de sus reglas forman los rasgos evidentes que caracterizan a todos los sistemas concebidos en nuestros días. Se les encuentra en el fondo de las más raras utopías. El espíritu humano persigue estas imágenes aun cuando sueña" (*ibid.*, p. 299). Tocqueville abre de nuevo una perspectiva diferente a la de Constant. La utopía socialista se nutre, en efecto, de una verdad desconocida por un liberalismo estrechamente fundado en la

teoría de la independencia de los individuos. En oposición a Constant, Saint Simon se dedica, así, a denunciar la idea de una sociedad cuya única justificación sería la protección de los individuos. De hecho, su "prefacio" al *Sistema industrial* constituye la antítesis, palabra por palabra, de la doctrina de los *Principios políticos*, desarrollada en el capítulo "De la libertad individual". En esencia, hace escarnio de la idea de que la libertad sería la meta de toda asociación humana, pues ésta está regida por una "meta de actividad". La libertad no se define, en cada época, sino en función de esta meta. Esta es la primera y aquélla no es sino la facultad de entregarse a su persecución. La idealización de la noción de contrato cubre, pues, una mistificación. Los hombres no se reúnen en sociedad con el propósito de darse leyes unos a otros. ¿Por qué entonces no imaginar hombres que se reunirían con el fin de formular nuevas reglas de ajedrez y, al hacer esto, creerse jugadores? Las formas les han servido a los juristas al servicio de la monarquía; pero bajo las formas hay el fondo, y aquellos que abrazan el destino de la sociedad moderna tienen, en todo, que considerar el fondo. En lo que se refiere a la libertad política, si ésta significa el ejercicio de los derechos de cada uno para gobernar o controlar al gobierno, equivale a dejar la autoridad al azar, a negar la competencia en la dirección de los asuntos públicos, cuando que ésta es reconocida en cualquier otro lugar. Diferentes frente a la evidencia de unos y otros, estos argumentos tienen por lo menos un fundamento en común: la crítica de las abstracciones que caracterizan a la teoría liberal del individuo. Así, no sólo esta crítica no alcanza a aquello que Tocqueville escribe, sino que éste la toma en cuenta y hace percibir su nexo secreto con los principios, de los defensores del realismo político. No incita contra él porque, ya lo dijimos, los individuos dejan de ser como los primeros términos de una asociación que no se justificaría sino procurándoles las garantías de su independencia; los contratos y las formas no hallan su única razón de ser en la explicación y la estabilización de estas garantías; su virtud es la de mantener y tornar sensibles las señales de la diferenciación y de la articulación de las relaciones sociales que tienden a destruir la creencia en un derecho absoluto de la sociedad; el gobierno nacido del sufragio universal no lucra con las ventajas de la

competencia y vale más por *lo que hace hacer que por lo que hace*. En suma, el pensamiento de Tocqueville se encuentra con el de Saint-Simon en su propio terreno. No menos que este último, se interesa en el despegue de la sociedad moderna. Le interesa demostrar, en el caso de Norteamérica, que ésta gana en vigor ahí donde ha abandonado la ilusión de un control de su organización, ahí donde las opiniones y las actividades de los hombres escapan a la coerción estatal. En lugar de intercambiar, contra la noción de la soberanía del individuo, la noción de la soberanía de la sociedad, descubre la ficción que encubre esta última: la de un individuo colectivo, la de un gran ser del que sería posible dar la definición, precisar los contornos, percibir el *fondo*, fijar la *meta*. Y muestra esta ficción como indisoluble de la imagen del poder omnipotente. Aun cuando en la utopía este poder sea contemplado como economía de la coerción, se sitúe bajo el signo de la ciencia, se llame espiritual, se funde en el consentimiento de los sujetos, en esencia sigue siendo despótico. Se comprende por qué el lugar del individuo es, si no suprimido por Saint-Simon, cuando menos rigurosamente subordinado al imperativo de la cohesión social. Y esto, no sólo en razón de la primacía otorgada a los períodos orgánicos, pues los períodos críticos no dejan que se ejerza el individualismo sino por el hecho de una disolución —necesaria para la gestación de una nueva forma— de los antiguos principios. La doble imagen de una sociedad que habría adquirido el conocimiento de ella misma y de un órgano en el que se actualizaría implica que el individuo se halla marcado en ella, que es *sabido*. A esto se debe añadir que, dado que un reducido número dispone de competencia, los ciudadanos serían abandonados a su oscuridad si la bondad, la racionalidad de la organización social y de las funciones que les son impartidas no se les hiciesen visibles, si ellos mismos no participasen en el gran espectáculo que facilitara la minuciosa disposición de la máquina social. El individuo es, pues, arrancado a la oscuridad —el peligro que tendría de perderse en la muchedumbre es conjurado cuando sus miradas se vuelven hacia la meta común, gracias a múltiples ceremonias, fiestas que dan rostro a la sociedad, festejan los papeles de sus miembros, tanto en la industria como en la familia, y hacen que cada uno sea, a la vez, visto por los otros y visible para ellos.

Nada informa mejor sobre los principios del liberalismo de Tocqueville que ese modelo que constituye la negación explícita. Más allá de las fórmulas que llevan el sello de las teorías clásicas, se reconoce en él un nuevo pensamiento del individuo que se combina con la crítica de una nueva conjunción del poder y de la ciencia y la de un ideal de entera visibilidad de la sociedad. La recepción de la libertad de los individuos, de lo que hay en cada uno de ellos de irreductible va a la par con la valorización de una sociedad política que se instituye en una sensibilidad nueva para lo incognoscible y lo ingobernable. Simultáneamente, la tendencia de esta sociedad prohíbe —al menos mientras no se invierte, como consecuencia de los peligros que entraña— una visión plena del ser social en la que cada uno sería incluido. Y no es que Tocqueville sea desatento, ante la amenaza que contiene el aislamiento de los individuos, al fenómeno nuevo del *hombre perdido en la masa*. Se sabe que él observa ahí uno de los dos efectos de la igualdad de condiciones —el otro es el amor a la independencia—, pero descubre en la conversión de este fenómeno en su contrario el acontecimiento de donde puede surgir el despotismo. Esta es, en efecto, su convicción acerca de la irreversibilidad de la igualdad de condiciones que no sabría esperar el establecimiento de una comunidad en la que cada uno viviría bajo la mirada de todos y todos se mostrarían a la suya. La sociedad aristocrática presentó este modelo. Se ordenaba siguiendo las múltiples redes de dependencia personal. Sin duda, observa Tocqueville, una misma cadena unía entonces al último eslabón con el primero, al campesino con el rey, pero, como lo dice también, “la imagen misma de la sociedad era oscura y se perdía sin cesar en medio de todos los poderes que regían a los ciudadanos” (*ibid.*, p. 334). Era en el castillo, en el señorío, en la comuna, en la corporación donde los hombres se ponían en relación unos con otros y cada uno percibía a alguien por encima o por debajo de él. Por el contrario, la desaparición de la imagen del otro-prójimo, el hundimiento de una autoridad que garantizaba, aquí y allá, la naturaleza del vínculo social tiene, como doble consecuencia, que el individuo adquiera una noción de la sociedad en la que él mismo es definido como un semejante, y que no sepa verla —ni verse él mismo, ni ver a los otros en ella—, perdiendo los puntos

de referencia de su identidad al renunciar a su perspectiva singular, al dejarse absorber por una noción anónima. “A medida que las condiciones se igualan en un pueblo —observa Tocqueville—, los individuos parecen más pequeños y la sociedad más grande, o más bien cada individuo se pierde en la masa y *no se percibe más* que la vasta y magnífica imagen del pueblo” (*ibid.*, p. 298, el subrayado es mío). Es notable su inteligencia de la alienación que acompaña a la visión del pueblo; pero también es notable su inteligencia de la sociedad y del poder, cuya imagen sustituye a la suya en las líneas siguientes. En el momento en que los individuos, constituidos como tales por la operación que aísla a unos de otros, se pierden en la masa, la visión que hace surgir el gran ser los suprime, los consume en el *debe*. Apenas si es necesario precisar que el escritor no toma aquí a Saint-Simon por blanco (aunque no es casual el que se halle en el mismo capítulo la referencia a las utopías); analiza un proceso que se refiere íntimamente a la experiencia democrática para develar los peligros. Sin embargo, la utopía no sólo desconoce el origen de este proceso, sino que trata de actualizar “la vasta y magnífica imagen del pueblo”, al punto de querer que acompañe la vida de los individuos día tras día, animada como está por el deseo de extraer a éstos del anonimato y volver a situarlos dentro de la gran luz del espacio comunitario donde todo y todos se ven.

Tocqueville no opone al sueño de una sociedad que accedería a la plena visibilidad de ella misma la fecundidad de un mecanismo que permita a cada uno conducir sus asuntos, protegido de la mirada del otro y asegurando la cohesión de la sociedad sin que nadie se forme una idea. Cuando observa que la imagen de la sociedad era oscura en los tiempos aristocráticos no la convierte en una virtud. Sus ideas sobre la noción justa de la libertad, que coincide con el reconocimiento recíproco de los semejantes, y el sentimiento de pertenecer no sólo a una misma sociedad, sino a una misma humanidad, no dejan ninguna duda acerca de sus intenciones. Hace pensar que el nuevo sentido del semejante, de la sociedad, de la humanidad no puede estar en relación con la libertad sino a condición de mantener enjaque la representación de su realización en lo real. Querer esta realiza-

ción entrañaría un deslizamiento hacia lo imaginario, cuyo efecto de regreso sería la escisión entre el reino de la opinión, el reino del poder y el reino de la ciencia por una parte, y por la otra, los hombres que se hallan sometidos a estos reinos. Toda su obra tiende a persuadir de que la idea de igualdad o de sociedad o de humanidad debe permanecer latente (de no ser así se convierte en ficción aterradora), de que esa idea se entrega en el encuentro de perspectivas múltiples y singulares. Así, la verdad de la independencia del individuo no es que éste sea una unidad que no se puede cortar, sino que ofrece el eminente símbolo de la singularidad.

Por lo demás, puede uno preguntarse si Tocqueville, al poner con tanta fuerza el acento en los efectos nefastos de la igualdad, deja alguna posibilidad a la continuación de la aventura de la libertad individual y política. Al final del penúltimo capítulo de *De la democracia* se le ve, es verdad, corregir de pronto la dirección de un argumento que parece hacer concluir en la ineluctabilidad del despotismo. Al recordar que, “en los siglos democráticos en los que entramos, los hombres tienen naturalmente el gusto de la independencia”, vuelve sobre sus consecuencias: “Naturalmente, soportan con impaciencia la regla; los fatiga la permanencia del estado mismo que prefieren. Aman el poder pero son proclives a despreciar y a odiar a aquel que lo ejerce, y escapan fácilmente de entre sus manos a causa de su propia pequeñez y movilidad” (ibid., p. 339). Su optimismo, que se manifiesta entonces en la convicción de que “cada nueva generación” hallará “nuevas armas para luchar en favor de la libertad de los hombres”, no se funda únicamente en la observación de los hechos, dado que el individuo parece haber adquirido un gusto por la independencia del que no se podría olvidar, que, él mismo, está ligado a un acontecimiento político de significación metafísica: el hundimiento de una autoridad incondicionada de la que *alguien*, en tal o cual marco social, se pretendía el depositario. Sin embargo, hay que convenir en que, sobre el carácter de esta independencia, la idea de Tocqueville se queda corta: surgida de la igualdad, la independencia parece resumirse en la disposición que tienen los hombres “para no

seguir, en su acción particular, sino a su voluntad" (*ibid.*, p. 295); y esta es una disposición que les sugiere, "muy pronto, la idea de y el amor por la libertad política". No menos frustrante se revela el nexo que establece entre la figura de *alguno* y la idea de una autoridad incondicionada. Tocqueville describe bien el fenómeno de la dependencia personal, característica del mundo aristocrático, pero no hace más que mencionar, sin interrogarla verdaderamente, la función que ejercía el monarca, cuando ponía de manifiesto en su persona la legitimidad, cuando consideraba que encarnaba a la nación y que su poder derivaba de Dios o de esas nuevas divinidades laicas que se habían vuelto la Razón o la Justicia. Así, no mide el alcance del extraordinario acontecimiento que señala el surgimiento de la democracia moderna; la formación de un poder privado de su virtud de encarnación y de los fundamentos últimos de la legitimidad y, al mismo tiempo, la instauración de una relación con la Ley y el Saber liberado de la relación con el Poder, que implicaría la imposibilidad de referirse en lo sucesivo a un principio que trascendería soberanamente el orden del pensamiento y de la acción humanas. Aun cuando Tocqueville escrute la nueva representación del poder social, que da testimonio de una reclusión de la sociedad dentro de sus propias fronteras —cosa que interpreta con derecho como una perversión—, y aun cuando, simultáneamente, excluye cualquier hipótesis de un retorno al Antiguo Régimen, a un orden teológico-político, se detiene, se sustrae a la conclusión de que la experiencia de la libertad política y de la libertad individual, de que el advenimiento de una nueva idea del poder y del derecho coinciden con una nueva experiencia del saber, con el advenimiento de una nueva idea de la verdad. Esta mutación —hay que precisarlo— consiste en que aquello que germinaba antaño en los espíritus de unos cuantos se desarrolló, se difundió, se imprimió en la vida social. Tocqueville, que tiene la audacia de declarar: "Quien busca la libertad para otra cosa que ella misma está hecho para servir" (A, I, p. 144), no llega a decir que aquel que busca la verdad para otra cosa que ella misma está hecho para crear —y aun para servir. Si invita a reconocer, siguiendo una inspiración próxima a la de La Boétie, que la libertad no se enseña a quien no la desea, que no es un bien definido, nombrable, que desearla es

ya poseerla, algo le retiene en el pensamiento que la búsqueda de la verdad es uno con la verdad misma; que la sociedad moderna y el individuo moderno se instituyen en la prueba de una disolución de las últimas señales de la certidumbre; que, bajo el efecto de ésta, se inaugura una aventura —en la que los fundamentos del poder, los fundamentos del derecho, los fundamentos del conocimiento son puestos en cuestión— propiamente histórica, en el sentido de que prohíbe cualquier punto de detención, en donde retroceden indefinidamente los límites de lo posible y de lo pensable.

En otro lado intentamos examinar las consecuencias que entraña el fenómeno nuevo de la desincorporación del poder, y, en particular, la experiencia de una sociedad que ya no puede representarse bajo el modelo de un cuerpo, que acoge la división y sus efectos en todos los dominios. Limitémonos aquí a señalar que los cambios que se observan en el modo de institución de lo social no son menos sensibles en el individuo. En vano se retendrá únicamente que este individuo, al sustraerse a la autoridad que encarnaba el *otro* a sus ojos, por su preeminencia social adopta en lo sucesivo como único patrón de su conducta, según un libre examen, aquello que está de acuerdo con la razón y la justicia, que su regla consiste en no seguir en todo más que a su voluntad. Esta idea, tan a menudo formulada por el discurso liberal en todas sus variantes, permite ignorar que la razón y la justicia, aun cuando se vuelven las referencias solemnemente dispensadas a cada uno, son entregadas al movimiento propio de cada uno, a un descubrimiento que no se disocia, en cada uno, de la puesta en juego de su poder singular de conocer y de hablar. Poco importan todos los medios puestos en obra por la ideología dominante para imponer los nuevos criterios del juicio social; cualquiera que sea su eficacia no pueden borrar definitivamente la obra de la revolución democrática, es decir, la destrucción de los fundamentos de la legitimidad y de la verdad. Cuando es definido como independiente, el individuo no intercambia, como parece suponerlo Tocqueville, una certidumbre por otra —aquella que derivaría, ahora, de su autonomía, o bien, a la inversa, lo acercaría al poder de la opinión o al de la ciencia. Está comprometido a mantenerse sordamente modelado

por la incertidumbre. Desde el momento en que la verdad no sabría deshacerse del ejercicio del pensamiento, desde el momento en que el derecho —en virtud del cual el individuo se halla planteado— se descubre ligado a su propia facultad de enunciarlo, saber y no saber se combinan, sin que se pueda jamás reducir uno a otro. Y aun esta distinción entre pensamiento y derecho no da cuenta de la novedad del acontecimiento, pues el ejercicio del pensamiento se modifica cuando se afirma un derecho a pensar. Ciertamente, se trata de un derecho indefinido, pero que lleva siempre más lejos contra aquello que antaño estaba prohibido. Este derecho no se circunscribe a los límites de lo político: atañe a todas las relaciones que el individuo mantiene con el mundo, con los otros, con él mismo; atañe a todos sus pensamientos: los funda, en el sentido mismo en el que los hace acaecer.

Hacer justicia a los pensamientos de Tocqueville, aceptar vivir con ellos, acoger el conflicto, la contradicción interna, dar a sus pensamientos una especie de *igualdad* (sean nobles o bajos, se formen bajo el signo del conocimiento o de la pasión, al contacto con los otros o con las cosas), consentir que se embrolle la distinción interior-exterior (en pocas palabras, todo aquello que se señala, en la época de Tocqueville, en la novela y en la literatura en general) es el indicio de un nuevo modo de existencia del individuo en los horizontes de la democracia. Este no surge solamente prometido al dominio de su destino; surge también despojado de la seguridad de su identidad —de la identidad que parecía antaño facilitarle su lugar, su condición en la sociedad, la posibilidad de ligarse a un poder legítimo. Para parafrasear a Tocqueville, cuando habla de Norteamérica, diríamos voluntariamente que el individuo se expone “a una agitación que renace sin cesar”, que la incertidumbre sobre su identidad esparce dentro de su espíritu “una inquietante actividad”, “una energía superabundante, que el gobierno que ejercía antaño sobre él mismo, garantizado por un justo modelo, “era impotente para crear”. O, más aún, para parafrasear la crítica que formulábamos nosotros mismos contra la utopía saintsimoniana, diríamos que se nos presenta sin definición, sin contornos, sin *fondo*, sin *meta*.

Ahora bien, si se quiere convenir en que el individuo se constituye bajo el polo de una indeterminación nueva que lo abre a él mismo, que hace de la verdad una pregunta sin respuesta, pero una pregunta que, sin saberlo o no, lo atraviesa, hay que rechazar la alternativa formulada por Tocqueville, o por lo menos abstenerse de plantear sus términos absolutamente. Si le creemos, el individuo aparece en la plena afirmación de sí, o desaparece enteramente como consecuencia de su debilidad, de su aislamiento, engullido por la opinión, por el poder social. Esto implicaría concederle demasiado, y muy poco, desconocer que su recurso no reside en la plena positividad del Sujeto y, también, que todo intento de sometimiento, por refinado que sea, choca con un límite porque una parte del mismo se sustrae a la objetivación.

La idea tocquevilliana de la inversión de la libertad democrática en servidumbre se ha propagado hasta nuestros días. Y no sin buenas razones. No vale la pena volver sobre todos los signos que dan testimonio de este movimiento y, en particular, de los esfuerzos multiplicados en dirección a una "normalización" del individuo. Por lo demás, aquellos que, siguiendo a Tocqueville, denuncian con más fuerza este peligro, llegan a creer que el proyecto puede llevarse a cabo, y concluyen voluntariamente que está próxima la liquidación del individuo, aunque se reservan por otra parte la facultad de pensarlo con toda independencia. Otra cosa es, sin embargo, percibir las ambigüedades de la experiencia democrática; otra más es juzgar que la cuestión del individuo, ligada como lo ha estado a la de la verdad, puede ser suprimida. Pese a todos sus vicios, la democracia sigue siendo, para todos aquellos que sufren la opresión totalitaria, la única forma de sociedad deseable, porque conserva la doble noción de la libertad política y de la libertad individual.

Lo más destacado en los criterios de la democracia se descubre en la perennidad de la representación del *hombre perdido en la masa*. Esta representación nutre el horror al

anonimato y la atracción de una comunidad cuyos miembros conocerían la felicidad de estar juntos. Tocqueville no se presta a este último deseo. Y por esto es todavía más sorprendente que la aversión que compartía con los hombres de su clase por cualquier forma de movilización popular no le haya impedido encontrar en la imagen de la masa el signo de la decadencia del individuo. ¿No valdría, entonces, la pena, una vez más al respecto, estar atentos frente a una ambigüedad? ¿El anonimato es el mal absoluto? Se afirma esto cuando se quiere hacer del individuo o de la comunidad, o de los dos a la vez, Sujetos en acto. Pero si se quiere convenir que el individuo se sustrae a él mismo cuando se remite a él mismo y riñe con su desconocido (a), ¿por qué negar el nexo de la soledad con el anonimato; por qué negar que el reconocimiento del semejante por el semejante también pasa por la ignorancia aceptada del otro; por qué, en fin, oponer, cuando habría que pensarlas en conjunto, la verdad de la asociación y la verdad del aislamiento? Pero, demos constancia: de la apología del individualismo a la de la democracia de masas todo ocurre como si fuese uno ineluctablemente remitido, desde hace cerca de dos siglos, de una negación a otra.