

Claude Lefort

Ensayos
sobre lo político

Traducción de Emmanuel Carballo Villaseñor

EDITORIAL UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

BIBLIOTECA DANIEL COSÍO VILLEGAS
DEL COLEGIO DE MEXICO

Índice

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

Tercera parte : Sobre la libertad

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

Cuarta parte: Sobre lo irreductible

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

La cuestión de la democracia¹

Mi propósito es contribuir a provocar una restauración de la filosofía política. Somos varios los que vamos en esa dirección. Sin duda, nuestro pequeño grupo crece desde hace algún tiempo. Sin embargo, hay que reconocer que la tarea no ha encontrado todavía demasiados ecos. Lo que me sorprende es que la mayoría de los que serían más capaces de lograrlo, por su temperamento intelectual que los inclina a romper con creencias dogmáticas, de su cultura filosófica, de su preocupación por encontrar en los sucesos del mundo un *sentido*, sin importar cuál sea su confusión, aquellos de quienes se esperaría la preocupación por desprenderse de las ideologías dominantes y rivales, para descifrar, al menos, los obstáculos con los que chocan, ellos sí de manera manifiesta, continúan mostrando una ceguera obstinada ante lo político. Libertad, esa simple palabra que acabo de escribir, con frecuencia la encontramos proscrita del idioma científico, remitida al idioma vulgar, a menos que sirva de bandera a algún pequeño grupo de intelectuales que declaren haber elegido un campo y se contenten con el anticomunismo. Dejemos a estos últimos, cuya especie no es nueva, sin importarnos el ruido que hagan. Me importan más los intelectuales, los filósofos que reivindicán su inserción en la izquierda o en la extrema izquierda. A pesar de vivir en una época en la que se ha desplegado una nueva forma de sociedad, bajo el signo, por una parte, del fascismo, y por la otra del socialismo, no quieren pensar, percibir ese suceso formidable. Para hacerlo, sería necesario con toda seguridad darle un nuevo sentido a la idea de la libertad. Pero ellos la han abandonado a las vaguedades de la opinión por el motivo, aparente-

¹ Artículo tomado de *Le Retrait du politique*, París, Galilée, 1983.

mente, de que cada quien le presta los rasgos que convienen a sus deseos o a sus intereses. Sin embargo, no es de la opinión de la que se apartan en esa forma, en busca de un conocimiento riguroso, sino de la filosofía política. Pues esta última no tuvo nunca móvil alguno que no fuera el deseo de liberarse de la servidumbre de las creencias colectivas, de conquistar la libertad de pensar la libertad en la sociedad; siempre tuvo en la mira la diferencia esencial entre régimen libre y despotismo, o tiranía. Mientras nos hallamos confrontados al fortalecimiento de un nuevo tipo de despotismo (tan nuevo en comparación con los despotismos antiguos como la democracia en comparación con la democracia antigua), de un despotismo mundial por vocación, por añadidura éste se vuelve invisible. Cuando escuchan la palabra totalitarismo, los filósofos preguntan: ¿De qué habla usted? ¿Se trata de algún concepto? ¿Cuál es la definición de usted? ¿No cubre la democracia la dominación y explotación de una clase por otra, la uniformación de la vida colectiva, el conformismo de masa? ¿Sobre qué criterio funda usted la distinción entre democracia y totalitarismo? Suponiendo que la historia haya engendrado un monstruo, ¿cuál es la causa de la mutación? ¿Es de naturaleza económica, técnica, o se refiere al progreso de la burocracia de Estado? Me resulta sorprendente, decía yo: ¿Es posible manejar sutilmente la diferencia ontológica, rivalizar en cuanto a prodigios en la explotación combinada de Heidegger, Lacan, Jakobson y Lévi-Strauss, y regresar al realismo más recalcitrante en cuanto se trata de política? Ciertamente, el marxismo pasó por ahí; rompió la relación que mantenía la filosofía con la ingenuidad; enseñó que la institución de un sistema concentracional, el exterminio de millones de hombres, la supresión de las libertades de asociación y expresión, la abolición del sufragio universal, o su conversión en una farsa que suministra el noventa por ciento de los votos a la lista del partido único, no es indicativo de la naturaleza de la sociedad soviética. Pero más notable es que la caducidad de esa ideología no haya liberado al pensamiento, no le haya abierto de nuevo el camino de la filosofía política. Una vez habiendo admitido que no es el socialismo, o como curiosamente se dice, el verdadero socialismo, lo que se construye en la URSS, en Europa del Este, en China, en Vietnam, en Camboya o en Cuba, ¿cuántos siguen embrujados por el fantasma de una buena teoría que descubriera las leyes del desarrollo de las sociedades, de donde se dedujera la fórmula de una práctica racional? En el mejor de los casos, vemos expresiones de simpatía por los disidentes perseguidos bajo los regímenes comunistas, o en cuanto a los levantamientos populares. Pero ese sentimiento no inquieta duraderamente al pensamiento. Le repugna descubrir la libertad dentro de la democracia, pues ésta es

definida como burguesa. Le repugna descubrir la servidumbre dentro del totalitarismo.

Y sin embargo, sería erróneo quedarnos en la crítica al marxismo. Repensar lo político requiere una ruptura con el punto de vista de la ciencia en general y, en especial, con el punto de vista que ha venido a imponerse en aquello a lo que se denomina ciencias políticas y sociología política.

Los politólogos y sociólogos, por su parte, no buscan acomodar la política en el registro de una superestructura, cuya fundamentación se descubriera al nivel supuestamente real de las relaciones de producción. Ellos se procuran su objeto de conocimiento a partir de la construcción o de la delimitación del hecho político, considerado como hecho particular, distinto de otros hechos sociales particulares: económico, jurídico, estético, científico o puramente social, en el sentido en que el término designa los modos de relación entre grupos o clases. Una perspectiva así supone que se considera como dada la referencia al espacio denominado sociedad. A ésta se le pretende inventariar o reconstruir planteando términos, articulándolos, forjando sistemas particulares de relaciones, es decir, combinándolos en un sistema global, como si 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 histórica y políticamente determinado. Observemos, sin embargo, una consecuencia inmediata de esta ficción: las sociedades democráticas modernas se caracterizan, entre otras cosas, por la delimitación de una esfera de instituciones, de relaciones, de actividades que aparece como política, distinta de otras esferas que aparecen como económica, jurídica, etc. Los politólogos y sociólogos encuentran, en el modo como aparece lo político, la condición de la definición de su objeto y de la operación de su conocimiento, sin interrogar la forma social bajo la que se presenta y se ve legitimada la separación entre diversos sectores de la realidad. Sin embargo, (el que algo como la política haya venido a circunscribirse a una época, en la vida social, tiene precisamente un significado político, un significado no particular, sino general. La constitución del espacio social, la forma de la sociedad, la esencia de lo que antaño se denominaba la ciudad, son puestos en juego a partir de este suceso. La política se revela así no en eso que denominamos la actividad política, sino en ese doble movimiento de aparición y ocultamiento del modo de institución de la sociedad. Aparición, en el sentido en que brinda visibilidad al proceso por medio del cual se ordena y unifica la sociedad, a través de sus divisiones; ocultamiento, en el sentido en que un sitio de la política (sitio donde se ejerce la competencia entre partidos y donde se forma y renueva la instancia

general del poder) es designado como particular, mientras se disimula el principio generador de la configuración del conjunto.

Esta única observación invita a dar marcha atrás a la pregunta que antaño guiaba la filosofía política: ¿qué significa la diferencia de formas de sociedad? Pensar lo político requiere una ruptura con el punto de vista de la ciencia política, pues ésta nace de la supresión de dicha pregunta. Nace de una voluntad de objetivación, en el olvido de que no existen elementos o estructuras elementales, ni entidades (clases o segmentos de clases), ni relaciones sociales, ni determinación económica o técnica, ni dimensiones del espacio social dadas antes de su propia conformación. Al mismo tiempo, ésta significa una "puesta en sentido" y una puesta en escena. Puesta en sentido ya que el espacio social se despliega como espacio de inteligibilidad, articulándose de acuerdo a un modo singular de discriminación de lo real y de lo imaginario, de lo verdadero y de lo falso, de lo justo y de lo injusto, de lo lícito y de lo prohibido, de lo normal y de lo patológico. Puesta en escena porque este espacio contiene una cuasirrepresentación de sí mismo en su constitución aristocrática, monárquica o despótica, democrática o totalitaria. Es sabido que esta voluntad de objetivación tiene como corolario, por otra parte, la posición de un sujeto capaz de efectuar operaciones de conocimiento que no deban nada a su implicación en la vida social; sujeto neutro, ocupado en detectar las relaciones de causalidad entre los fenómenos, o las leyes de organización y funcionamiento de los sistemas y subsistemas sociales. La ficción de ese sujeto no se expone solamente mediante el argumento de una sociología crítica o del marxismo, que denuncia la ruptura entre los juicios de hecho y los juicios de valor y muestra que el análisis procede en función de la perspectiva que le impone la defensa de sus intereses económicos o culturales; un argumento así no va más allá, sin importar lo bien fundamentado que esté, de ciertos límites que no examinaremos aquí. Ella permite desconocer el hecho de que el pensamiento que se fija a cualquier forma de la vida social se relaciona íntimamente con un material que contiene su propia interpretación, cuyo significado es parte constitutiva de su naturaleza. Al asignar el sujeto a la neutralidad, lo priva de pensar una experiencia que se engendra y se ordena en razón de un concepto implícito de las relaciones de los hombres entre sí y de una concepción de sus relaciones con el mundo. Le impide pensar lo que se piensa en toda sociedad y le confiere su estatuto de sociedad humana: la diferencia entre la legitimidad y la ilegitimidad, entre la verdad y la mentira, la autenticidad y la impostura, la búsqueda del poder o el interés privado y la búsqueda del bienestar común. Léo Strauss ha denunciado perfectamente lo que podríamos llamar la castración del pensamiento político bajo el efecto del auge de las

ciencias sociales y del marxismo, por lo que no nos extenderemos al respecto. Será suficiente reportarse a la crítica con que abre *Droit naturel et histoire*. Diré solamente que si no se quiere saber nada de las distinciones que fundamentan el ejercicio del pensamiento, bajo el pretexto de que no sabríamos producir su criterio, si pretendemos reducir el conocimiento a los límites de la ciencia objetiva, rompemos con la tradición filosófica; por no correr el riesgo de juzgar, perdemos el sentido de una diferencia entre las formas de la sociedad. El juicio de valor renace entonces hipócritamente bajo la cobertura de una jerarquización de las determinantes del supuesto real, o bien se afirma arbitrariamente en el enunciado bruto de las preferencias.

Me gustaría ahora llamar la atención sobre lo que significa repensar lo político en nuestra época.

El auge del totalitarismo, tanto de la variante fascista, destruida actualmente, aunque resulta imposible asegurar que no reaparecerá en el futuro, como de la variante que se cubre con el nombre de socialismo, cuyo éxito se ha extendido, nos coloca en la necesidad de reinterrar a la democracia. Contrariamente a una opinión bastante extendida, el totalitarismo no resulta de la transformación del modo de producción. Inútil demostrarlo en el caso del fascismo alemán o italiano, que se acomodó al sostenimiento de una estructura capitalista, a pesar de los cambios que ésta pudiera haber sufrido con el crecimiento de la intervención estatal en la economía. Pero al menos es importante recordar que el régimen soviético había adquirido sus rasgos distintivos antes de la época de la socialización de los medios de producción y de la colectivización. El totalitarismo moderno surge a partir de una mutación política, de una mutación de orden simbólico, de lo cual el mejor testimonio es el cambio de estatuto del poder. En la práctica, un partido se eleva al presentarse como poseedor de una naturaleza diferente a la de los partidos tradicionales, como portador de las aspiraciones del pueblo entero y detentador de una legitimidad que lo pone por encima de las leyes; se apropia del poder destruyendo todas las oposiciones; el nuevo poder no rinde cuentas a nadie, se sustrae a todo control legal. Pero poco importa, para nuestro propósito, el curso de los acontecimientos, pues me intereso por los rasgos más característicos de la nueva forma de sociedad. Ocurre una condensación entre la esfera del poder, la esfera de la ley y la esfera del saber. El conocimiento de los fines últimos de la sociedad, de las normas que rigen las prácticas sociales, se convierte en propiedad del poder mientras que éste se revela como el órgano de un discurso que enuncia lo real como tal. El poder incorporado en un grupo, y en grado más alto en un hombre, se combina con un saber igualmente incorporado, en forma

tal que nada en lo sucesivo puede fracturarlo. La teoría —o si no la teoría, el espíritu del movimiento, como en el nazismo—, a pesar de hacer fuego con cualquier leña, de acuerdo a las circunstancias, resulta ajena a cualquier negación del experimento. El Estado y la sociedad civil supuestamente se confunden; lo que se logra mediante el truco del partido, omnipotente, que difunde la ideología dominante y las consignas del poder según las circunstancias, y por la formación de múltiples microcuerpos (organizaciones de todo tipo en las cuales se reproduce la socialización artificial y las relaciones de poder conformes al poder general). Una lógica de la identificación es puesta en práctica, dirigida por la representación de un poder encarnador. El proletariado es uno y lo mismo con el pueblo, el partido con el proletariado, el buró político y el *egócrata*, finalmente, con el partido. Mientras florece la representación de una sociedad homogénea y transparente para sí misma, la de un pueblo-uno, la división social es negada en todas sus formas, al mismo tiempo que son rechazados todos los signos de una diferencia de creencias, de opiniones, de costumbres. Si podemos usar el término despotismo para calificar a ese régimen, es a condición de precisar su modernidad, su diferencia respecto a todas las otras formas que lo precedieron. Pues el poder no apunta hacia un más allá de lo social, como si no tuviéramos límites (esos límites que plantea la idea de una ley o de una verdad valedera por sí misma), relacionándose con una sociedad a la que supuestamente nada escapa, y supuestamente se realiza como sociedad producida por los hombres que la habitan. La modernidad del totalitarismo es evidente en cuanto combina un ideal radicalmente artificialista con un ideal radicalmente organicista. La imagen del cuerpo se conjuga con la de la máquina. La sociedad se presenta como una comunidad cuyos miembros son rigurosamente solidarios, al mismo tiempo que se supone se construye día a día, se dirige hacia una meta —la creación del hombre nuevo—, que vive en un estado de movilización permanente.

Olvidémonos de algunos rasgos que hemos subrayado ampliamente en otras ocasiones, en especial el fenómeno de la producción-eliminación del enemigo (el enemigo interno definido como agente del enemigo externo, como parásito del cuerpo, o como perturbador del funcionamiento de la máquina). No busquemos tampoco poner en evidencia aquí las contradicciones ante las cuales choca el totalitarismo. El esquema apenas descrito nos permite desde ya reexaminar la *democracia*. Ante el telón de fondo del totalitarismo adquiere un nuevo relieve, y resulta evidente la imposibilidad de reducirla a un sistema de instituciones. Aparece a su vez como una forma de sociedad; y se impone la tarea de comprender aquello que constituye su

singularidad, y lo que en ella se presta a ser derribado, con el surgimiento de la sociedad totalitaria.

Una investigación como la descrita podría derivar gran provecho de los trabajos de Tocqueville. Lo que lo distingue de la mayoría de sus contemporáneos, en efecto, es que para él la democracia es ya una forma de sociedad, y ello porque se destaca según su muy particular percepción a la luz de la sociedad de la cual surge, a la que nombra —término que no es oportuno discutir— la sociedad aristocrática. Tocqueville nos ayuda a descifrar la aventura de la democracia moderna, al invitarnos a remitirnos a su origen, mientras nosotros escudriñamos lo que ocurre o amenaza producirse en el futuro. Su investigación nos importa por diversos motivos. Conlleva la idea de una gran mutación histórica, a pesar de que sus premisas fueron asentadas hace mucho tiempo; conlleva también la idea de una dinámica irreversible. Si bien busca el principio generador de la democracia en el estado social —la igualdad de las condiciones—, explora los cambios en todas direcciones, se interesa por los nexos sociales y las instituciones políticas, por el individuo, los mecanismos de la opinión, las formas de la sensibilidad y las formas del conocimiento, la religión, el derecho, la lengua, la literatura, la historia, etc. Esta exploración lo induce a detectar las ambigüedades de la *revolución democrática* en todos los campos, a practicar una especie de exploración en la *carne* de lo social. A cada momento de su análisis se ve constreñido a duplicar su observación, a pasar del haz al envés del fenómeno, a develar la contraparte de lo positivo —lo que se convierte en el nuevo signo de la libertad— o de lo negativo —lo que se convierte en el nuevo signo de la servidumbre.

Convertido en pensador de moda desde hace poco tiempo, Tocqueville puede definirse como el teórico pionero del liberalismo político moderno. Pero importante en otro sentido nos parece su intuición de una sociedad enfrentada a la contradicción general en que redonda la desaparición de un fundamento del orden social. Esta contradicción la persigue en especial mediante el examen del individuo, sustraído en lo sucesivo a las antiguas redes de la dependencia personal, prometido a la libertad de juzgar y actuar de acuerdo a sus propias normas y, por otra parte, aislado, desamparado, deglutido por la imagen de sus semejantes, encontrando en su aglutinación con ellos un medio para escapar a la amenaza de disolución de su identidad mediante el examen de la opinión, conquistando el derecho a la expresión y a la comunicación y, simultáneamente, convirtiéndose en una fuerza por sí mismo, desprendiéndose de los sujetos, pensando, hablando, para erigirse por encima de ellos como una potencia anónima; mediante el examen de la ley, que ya se sabe orientada hacia el polo de la voluntad colectiva,

acogiendo las nuevas exigencias que nacen del cambio de prácticas y de mentalidades y, como consecuencia de la igualdad de condiciones, comprometida más aún con una obra de uniformización de las normas de comportamiento; o incluso mediante el examen del poder, liberado de lo arbitrario indisoluble de un gobierno personal, pero por otra parte, precisamente por aniquilar todos los reductos particulares de autoridad, que aparece como el poder de nadie, sino en lo abstracto como el del pueblo, corriendo el riesgo de perder los límites, omnipotente, de asumir la vocación de dirigir todos los detalles de la vida social.

No digo que Tocqueville hace un análisis incontestable de esta contradicción interna de la democracia, pero sí abre una vía de las más fecundas, una que ha sido abandonada. Sin evocar las dificultades con las que se topa —sobre las que hice algunos apuntes en un artículo en *Libre*² — me limito aquí a observar que su exploración se detiene frecuentemente en lo que denominé la contraparte de cada fenómeno considerado característico de la nueva sociedad, en lugar de perseverar en la búsqueda de la contraparte de la contraparte. Es cierto, un siglo y medio ha transcurrido desde la publicación de *De la democracia en América*. Beneficiémonos, pues, de una experiencia que nos permite la capacidad de descifrar lo que su autor no pudo entrever. Pero no sólo la falta de esa experiencia limita su interpretación; es, creo, una resistencia intelectual (ligada a un prejuicio político) ante la democracia, esa desconocida. A falta de poder desarrollar aquí mi crítica, diré solamente que Tocqueville, en su afán de poner en evidencia la ambigüedad de los efectos de la igualdad de condiciones, se ocupa con frecuencia en descubrir una inversión del sentido: la nueva afirmación de lo singular se esfuma bajo el reino del anonimato; la afirmación de la diferencia (de las creencias, de las opiniones, de las costumbres) bajo el reino de la uniformidad; el espíritu de innovación se esteriliza en el goce de los bienes materiales, aquí y ahora, y la pulverización del tiempo histórico; el reconocimiento del semejante por el semejante se malogra ante el surgimiento de la sociedad como entidad abstracta, etc. A lo que no presta importancia, y que estamos en condiciones de observar, es al trabajo que se hace o se rehace una y otra vez desde el segundo polo donde se petrifica la vida social. Es lo que revela el surgimiento de maneras de pensar, de modos de expresión que se reconquistan contra el anonimato, contra el lenguaje estereotipado de la opinión, por ejemplo; el auge de las reivindicaciones, de las luchas

por los derechos que ponen en jaque el punto de vista formal de la ley; la irrupción de un nuevo sentido de la historia y el despliegue de las múltiples perspectivas del conocimiento histórico, como consecuencia de la disolución casi orgánica de la duración, antiguamente contenida en las costumbres y las tradiciones; la heterogeneidad creciente de la vida social que acompaña la dominación del individuo por la sociedad y el Estado. De seguro, nos equivocaríamos también si pretendiéramos detener la exploración en la contraparte de la contraparte. Más bien, debemos reconocer que, mientras la aventura democrática prosiga y los términos de la contradicción se desplacen, el sentido de lo que viene sigue en suspenso. La democracia se revela así como la sociedad histórica por excelencia, sociedad que, en su forma, acoge y preserva la indeterminación, en notable contraste con el totalitarismo que, edificándose bajo el signo del hombre nuevo, en realidad se erige en contra de esta indeterminación, pretende detentar la ley de su organización y de su desarrollo, y se dibuja secretamente en el mundo moderno como *sociedad sin historia*.

Sin embargo, permaneceríamos aún dentro de los límites de la descripción si nos contentáramos con prolongar los análisis de Tocqueville, mientras éstos mismos impulsan a descubrir los rasgos que apuntan en dirección a la formación de un nuevo despotismo. La indeterminación de la cual partíamos no es del orden de los hechos empíricos, de esos hechos que pudiéramos ver nacer a partir de otros hechos, de carácter económico o social, como la igualdad progresiva de las condiciones. Así como el nacimiento del totalitarismo desafía toda explicación que reduzca el suceso al nivel de la historia empírica, el nacimiento de la democracia señala una mutación de orden simbólico, sobre la cual el mejor testimonio es la nueva posición del poder.

Me he esforzado, en diversas ocasiones, por llamar la atención sobre esta mutación. Será suficiente, por el momento, poner en evidencia algunos de sus aspectos. La singularidad de la democracia no resulta plenamente sensible hasta recordar lo que fue el sistema monárquico del Antiguo Régimen. No se trata de recuperarse de un olvido, sino de colocar de nuevo en el centro de la reflexión algo hasta ahora poco conocido, a causa de una pérdida en el sentido de lo político. En efecto, en el marco de la monarquía, de una monarquía de un tipo particular, que originalmente se desarrollaba dentro de una matriz teológico-política, ofreciendo al príncipe un poder soberano dentro de los límites del territorio, y al mismo tiempo haciendo de él una instancia secular y un representante de Dios, se dibujaron los rasgos del Estado y la nación, y se dio una primera separación entre la sociedad civil y el Estado. Lejos de reducirse a una institución superestructural, cuya función derivaría de la naturaleza del modo de producción, la monar-

² "De la igualdad a la libertad", artículo que figura en esta obra.

quía, por su acción niveladora y unificadora del campo social y, simultáneamente, por su inscripción en ese campo, ha hecho posible el desarrollo de relaciones mercantiles y un modo de racionalización de las actividades que condicionaban el auge del capitalismo.

En la monarquía, el poder se incorporaba en la persona del príncipe. Eso no quiere decir que detentaba un poder sin límites. El régimen no era despótico. El príncipe era un mediador entre los hombres y los dioses, o bien, bajo el efecto de la secularización de la actividad política, un mediador entre los hombres y las instancias trascendentes de la justicia soberana y la razón soberana. Sometido a la ley y por encima de las leyes, condensaba en su cuerpo, a la vez mortal e inmortal, el principio de la generación y orden en el reino. Su poder apuntaba hacia un polo incondicionado, extramundano, al tiempo que se constituía, en su persona, garante y representante de la unidad del reino. Éste se percibía a sí mismo como un cuerpo, como una unidad sustancial, de tal manera que la jerarquía de sus miembros, la distinción de rangos y órdenes, parecían reposar sobre un fundamento incondicionado.

Incorporado en el príncipe, el poder daba cuerpo a la sociedad. Y, por ese hecho, existía un saber latente, pero eficaz, de lo que era *uno* por el *otro*, en toda la extensión de lo social. En la perspectiva de ese modelo se perfila el rasgo revolucionario y sin precedente de la democracia. El lugar del poder se convierte en un *lugar vacio*. Es inútil insistir sobre el detalle del dispositivo institucional. Lo esencial es que impide a los gobernantes el apropiarse, el incorporarse al poder. Su ejercicio se somete al procedimiento de una revisión periódica. Se lleva a cabo luego de una competencia regulada, cuyas condiciones se preservan de forma permanente. El fenómeno implica una institucionalización del conflicto. Vacío, inocupable —ya que ningún individuo ni ningún grupo pueden serle consustanciales—, al lugar del poder le es imposible adoptar figura alguna. Sólo son visibles los mecanismos de su ejercicio, o mejor dicho los hombres, simples mortales, que detentan la autoridad política. Nos equivocáramos al juzgar que el poder se aloja en lo sucesivo *en* la sociedad, atenedos a que emana del sufragio popular; sigue siendo la instancia por virtud de la cual ésta puede ser comprendida unitariamente, se relaciona a sí misma en el espacio y en el tiempo. Pero esta instancia no se refiere a un polo incondicionado; en este sentido, marca un abismo entre el *interior* y el *exterior* de lo social, lo que instituye su relación; tácitamente se hace reconocer como puramente simbólica.

Una transformación así implica otras muchas, a las cuales no se podría dar un tratamiento de simples consecuencias, ya que las relaciones causa-efecto pierden su pertinencia en el orden de lo simbólico.

Por una parte, el fenómeno de desincorporación del que hablábamos se acompaña de una desimbricación entre la esfera del poder, la esfera de la ley y la esfera del conocimiento. Desde que el poder cesa de manifestar el principio de generación y de organización de un cuerpo social, desde que cesa de condensar en sí las virtudes derivadas de una razón y de una justicia trascendentes, el derecho y el saber se afirman, ante él, en una exterioridad e irreductibilidad nuevas. Y, así como la figura del poder se borra en su materialidad, en su sustancialidad; así como la autonomía del derecho se liga a la imposibilidad de fijar su esencia, vemos desplegarse plenamente la dimensión de un futuro del derecho, siempre en la dependencia de un debate sobre su fundamento y sobre la legitimidad de lo establecido y de lo que debe ser; igualmente, la reconocida autonomía del saber se mueve en la misma dirección de un manejo continuo del proceso de los conocimientos y una interrogación sobre los fundamentos de la verdad. Con la desintricación del poder, del derecho y del conocimiento, se instaura una nueva relación con lo real o, mejor dicho, esa relación es garantizada dentro de los límites de las redes de socialización y de las esferas de las actividades específicas; el hecho económico o el hecho técnico, científico, pedagógico, médico, por ejemplo, tienden a afirmarse, a definirse de acuerdo a las normas que les son particulares bajo el signo del conocimiento. En toda la extensión de lo social trabaja una dialéctica de la exteriorización de cada esfera de actividad, misma que el joven Marx percibió con gran claridad, pero abusivamente redujo a una dialéctica de la alienación. Que ésta se ejerza dentro de las relaciones de clase, que son relaciones de explotación y de dominación, no podría hacer olvidar que se nutre de una nueva constitución simbólica de lo social. No menos notable se revela la relación que se establece entre la competencia movilizadora por el ejercicio del poder y el conflicto en la sociedad. La formación de un escenario político sobre el que se produce esa competencia hace ver a la división, de una manera general, como constitutiva de la unidad misma de la sociedad. O, en otros términos, la legitimación del conflicto puramente político contiene el principio de una legitimidad del conflicto social bajo todas sus formas. El sentido de esas transformaciones, si tenemos en mente el modelo monárquico del Antiguo Régimen, se resume así: la sociedad democrática se instituye como sociedad sin cuerpo, como sociedad que pone en jaque a la representación de una totalidad orgánica. No entendamos, sin embargo, que la unidad le es ajena, que carece de identidad definida; por el contrario, la desaparición de la determinación natural, antaño unida a la persona del príncipe y a la existencia de una nobleza, presenta a la sociedad como exclusivamente social, en forma tal que el pueblo, la nación y el Estado se erigen como entidades universales, y todo

individuo, todo grupo, se relacionan. Pero ni el Estado, ni el pueblo ni la nación figuran como realidades sustanciales. Su representación se halla en la dependencia de un discurso político y una elaboración sociológica e histórica siempre ligada al debate ideológico.

Nada, por ende, hace más sensible la paradoja de la democracia que la institución del sufragio universal. Es precisamente en el momento en que la soberanía popular supuestamente debe manifestarse, y el pueblo debe actualizarse al expresar su voluntad, cuando las solidaridades sociales resultan deshechas, cuando el ciudadano se ve extraño de todas las relaciones en las cuales se desarrolla la vida social para ser convertido en unidad contable. El número se sustituye a la sustancia. Es significativo que esta institución se haya topado tanto tiempo, en el siglo XIX, con una resistencia no solamente de los conservadores, sino de los burgueses liberales y de los socialistas, resistencia que no podemos imputar solamente a la defensa de los intereses de clase, sino que suscitaba la idea de una sociedad en lo sucesivo abocada a recoger lo irrepresentable.

En este breve boceto que doy sobre la democracia, me veo obligado a descuidar toda una parte del desarrollo *de facto* de las sociedades que se han ordenado por estos principios, de ese desarrollo que ha justificado las críticas de inspiración socialista. En modo alguno olvido que las instituciones democráticas han sido constantemente utilizadas para limitar a una minoría los medios de acceso al poder, al conocimiento y al goce de los derechos. Tampoco olvido —y ese solo punto merecería un análisis exhaustivo— que la expansión del poder del Estado, como lo previó Tocqueville (en especial para las burocracias), fue favorecida por la posición de un poder anónimo. Pero elegí poner en evidencia un conjunto de fenómenos que me parecen desconocidos por lo general. Lo esencial, a mi modo de ver, es que la democracia se instituye y se mantiene en la *disolución de los puntos de referencia de la certeza*. Inaugura una historia en la que los hombres realizan la prueba de una indeterminación última, en cuanto al fundamento del poder, de la ley y del saber, y al fundamento de la relación del *uno con el otro*, en todos los registros de la vida social (dondequiera que antaño se enunciaba la división, en especial la división entre los detentadores de la autoridad y los que debían sujetarse a ella, en función de creencias en una naturaleza de las cosas o en un principio sobrenatural). Eso es lo que me invita a creer que se despliega en la práctica social, ante el desconocimiento de los actores, una interrogación para la cual nadie tiene respuesta y a la que no consigue poner término el trabajo ideológico, abocado siempre a restituir certezas. Y de aquí soy conducido no a encontrar la explicación, sino a ubicar las condiciones de la formación del totalitarismo. En una sociedad donde

ideología

los fundamentos del orden político y del orden social se escamotean, donde lo adquirido jamás lleva el sello de la legitimidad plena, donde la diferencia de los estatutos deja de ser irreprochable, donde el derecho se revela dependiente del discurso que lo enuncia, donde el poder se ejerce en la dependencia del conflicto, la posibilidad de un desarrollo en la lógica democrática queda abierta. Cuando crece la inseguridad de los individuos, como consecuencia de una crisis económica, o los destrozos de una guerra, cuando el conflicto entre las clases y los grupos se exaspera y no encuentra ya resolución simbólica en la esfera política, cuando el poder parece decaer hacia el plano de lo real, y tiende a aparecer como algo particular al servicio de los intereses y los apetitos de los vulgares ambiciosos, para decirlo brevemente, se muestra *dentro* de la sociedad, y al mismo tiempo ésta parece *fragmentada*, entonces se desarrolla el fantasma del pueblo-uno, la búsqueda de una identidad sustancial, de un cuerpo social unido a su propia cabeza, de un poder encarnador, de un Estado liberado de la división.

En ocasiones nos preguntamos ¿la democracia no permite ya la aparición de modos de organización y de representación totalitarios? Con toda seguridad. Pero no por ello es menos cierto que faltaría un cambio en la economía del poder para que surgiese la forma de sociedad totalitaria.

Para concluir, regresaré a mis consideraciones iniciales. Me resulta extraño que la mayoría de nuestros contemporáneos no sientan lo que la filosofía debe a la experiencia democrática, que no lo tomen como tema de su reflexión, y no reconozcan en ello la matriz de su propia interrogación, y no exploren esa matriz. Al observar la atracción que han ejercido sobre algunos grandes filósofos el nazismo, al menos en sus inicios, y, en forma mucho más amplia y durable, el estalinismo, nos preguntamos si el poder de romper con las ilusiones tanto de la teología como del racionalismo de los siglos XVII y XIX, no conlleva en su envés, dentro de la filosofía moderna, una fe casi religiosa, un aferrarse a la imagen de una sociedad de acuerdo consigo misma, dueña de su historia, a la imagen de una comunidad orgánica. ¿Pero podemos incluso detenernos en la idea de una separación entre el pensamiento filosófico y la creencia política? ¿Permanecen indemnes cada una al contacto con la otra? En mi opinión la pregunta merece ser planteada y podría ser resuelta de seguir el camino de la reflexión de Merleau-Ponty. La misma necesidad lo hace pasar de un pensamiento del cuerpo a un pensamiento de la carne y lo libera de una atracción por el modelo comunista, haciéndolo redescubrir la indeterminación de la historia y del ser de lo social.