

EN LOS BORDES DE LO POLITICO

Jacques Rancière

Traducción:
Alejandro Madrid-Zan y José Grossi

INTRODUCCION

Hablar de los bordes de lo político no compromete aparentemente a nada muy preciso o actual. La leyenda de lo político sitúa sus comienzos siempre en algún borde, del Tíber al Neva, para encallarle en algún otro, de Siracusa al Kolyma. Riberas de los ríos de la fundación, orillas de los ríos de la refundación, precipicios de ruina u horror. Algo esencial debe contener este paisaje para que la política se haya obstinadamente representado en él. Sabemos que la filosofía ha tomado parte destacada en esta obstinación; sus pretensiones respecto a la política pueden resumirse bastante bien a través de este imperativo: para arrancar a la política del peligro que le es inmanente es necesario arrastrarla sobre seco, instalarla en tierra firme.

La totalidad de la empresa política platónica puede ser pensada como una polémica antimarítima. El *Gorgias* insiste en ese punto : Atenas está enferma de su puerto, de la predominancia de una empresa marítima en que la supervivencia y el lucro son los únicos principios. La política empírica - entiéndase, el hecho democrático - se identifica al reino marítimo de esos deseos de posesión que recorren los mares, exponiéndose simultáneamente al vaivén de las olas y la brutalidad de los marinos: el gran animal popular, la asamblea democrática de la polis imperialista podría ser representado como un trirreme de marinos ebrios. Para salvar la política hay que arrastrarla sobre tierra de pastores.

Como sabemos por la discusión con que se inicia el Cuarto libro de las *Leyes*, los ochenta estadios que separan la ciudad de Clinias de su puerto parecen demasiado escasos al Ateniense. Sólo la existencia de algunas montañas en su contorno impide que esta proximidad haga desesperada la empresa de fundación. Y es que estamos siempre demasiado cerca del *almuron*, del olor salobre. El mar hiede. Y no a causa del limo. El mar huele a marino, huele a democracia. El trabajo de la filosofía consiste en fundar una política distinta, una política de conversión que vuelva las espaldas al mar.

Esto es antes que nada un asunto de puesta en escena, un desplazamiento de imágenes: caverna y montaña en lugar de mar y tierra. Antes de hacernos descender en la célebre caverna, Sócrates nos ha hablado abundantemente de trirremes, marinos incorregibles y pilotos impotentes. Ya en la caverna diremos adiós a este paisaje marino, seductor y fatal. La caverna es el mar conducido bajo tierra, privado del resplandor de su prestigio: en lugar del horizonte oceánico, el encierro; hombres encadenados sustituyen al banco de remeros; la opacidad de las sombras contra el muro, el reflejo de la luz sobre las olas. Precediendo la operación en que se libera al prisionero y se le invita a conversar encontramos esa otra y primera metaforización que consistía en enterrar el mar, secarlo, en privarle

de sus reflejos, en cambiar la naturaleza misma del reflejo. Violencias de las que, como sabemos, el mar se vengará. De ahí la paradoja de esta empresa: para conducir la política al elemento firme del saber y el coraje se hace necesario abordar las islas de la refundación y atravesar nuevamente el mar, entregando al capricho de mareas y marinos los planos de la refundada ciudad de pastores.

Tal podría ser el primer objetivo de este anuncio no comprometedor, de este anuncio sin promesa: indicar algunos lugares y caminos de reflexión en torno a esta figura de los bordes que no ha cesado de acompañar al pensamiento de lo político, como también sobre esa vieja y siempre actual posición de la filosofía - al borde de lo político - vinculada a la idea de un alejamiento del borde fatal, de un cambio de rumbo; conversión que no ha cesado de acompañar, de manera parlanchina o silenciosa - digamos silenciosamente parlanchina - la reflexión, la irreflexión, o la distracción de la filosofía frente a lo político desde la *metanoia* griega hasta la *Kehre* alemana.

Empero, se ha hecho patente a la vez que la actualidad podía proporcionar a esa interrogante una nueva significación. Mil discursos, sabios o profanos, anuncian hoy el fin de la edad en que la política erraba de costa a costa. Y se dice terminado, asimismo, el tiempo en que los filósofos legisladores pretendían reinstalarla en su terreno, arriesgando conducirla a nuevos precipicios: la política abandonaría hoy, finalmente, el territorio de los bordes - los bordes del origen o del precipicio - en que la enclaustraba la tutela filosófica. Libre, de ahora en adelante ésta se desplegaría en el espacio sin orillas de su propia supresión. El fin de la política sometida sería también el fin de la política misma. Vivimos, se dice, el fin de las divisiones políticas, de los desgarramientos sociales y de los proyectos utópicos. Hemos entrado en la época del esfuerzo productivo común y de la libre circulación, del consenso nacional y la competencia internacional. En lugar de islas utópicas y milenarismos, la tardía sabiduría de nuestro tiempo propone paraísos terrestres más accesibles, plazos más próximos: el Centro o Europa, 1993 o el año 2000.

Sin embargo, y considerándola más detenidamente, esta temática ofrece algunas sorpresas. Así, el notable norteamericano que anunciara con tanto ruido que en nuestra época se sitúa el fin de la historia nos advierte, con más modestia, que ese fin es el mismo que proclamara Hegel en 1807, a riesgo de dejarnos en la indecisión: ese intervalo particularmente denso, los dos siglos que demorara la historia en consumir su muerte, obedecerán, acaso, a la siempre lenta eliminación de las supervivencias o bien al error funesto del exégeta Marx, que no viera en la promesa hegeliana el anuncio del fin de la historia, sino el fin de su prehistoria?

Podríamos limitarnos simplemente a sonreír ante la prisa con que los gestionarios políticos anticipan el momento en que, acabada la política, podrán finalmente

trabajar en calma los asuntos políticos. Empero, quizá sea más interesante examinar más de cerca la duplicidad de esta realización/supresión de lo político - que es, al mismo tiempo, una supresión/realización de la filosofía; puede que valga la pena interrogarse respecto a esta nueva conjunción la vieja pretensión de la filosofía de alejar la política de sus bordes funestos y la nueva certidumbre en la consumación de la política o el fin de la historia. ¿Acaso no es justamente en ese momento - en el momento en que se piensa liberada del peso de las utopías filosóficas - que la política pasa a ocupar la función que le asignara el proyecto filosófico, la de acabar con los desórdenes de la política?

Los textos que siguen intentan extraer algunos elementos de análisis de ese nudo singular. A través de los análisis satisfechos o nostálgicos de nuestro tiempo sobre al término de las desventuras igualitarias y comunitarias, el triunfo de la democracia liberal, el fin de las ideologías, el fin de la política o de la historia, hemos intentado discernir algunas paradojas que pueden conducirnos a reexaminar no solamente la intervención política de la filosofía, sino también el estatuto de esa extraña actividad que llamada política. Debemos prevenir al lector sobre al carácter coyuntural de estos análisis y el contexto en que se insertan, en particular los dos primeros textos, fruto de una discusión con filósofos y amigos latinoamericanos confrontados a las esperanzas y dificultades del retorno a la democracia. En Santiago hemos intentado reflexionar en torno a una reinterpretación de la experiencia democrática más allá de los estereotipos, teórica y políticamente desastrosos, de democracia "real" y democracia "formal". En un encuentro franco-brasileño, la reflexión se detiene, por el contrario, en algunas de las ambigüedades e impases occidentales de la democracia en la hora supuestamente triunfal de superación de la lucha de clases. Una huelga de estudiantes en París y la última elección presidencial francesa han proporcionado eventualmente su materia inmediata a esta reflexión. Sin privarme de precisar una formulación ambigua, o de desarrollar un análisis sugestivo, he querido guardar en estos textos su carácter de confrontación inmediata entre ciertos problemas de interpretación de la herencia filosófica clásica y algunos problemas suscitados por las solicitaciones y sorpresas de nuestro presente.

EL FIN DE LA POLITICA O LA UTOPIA REALISTA

1.- El fin de la promesa

El fin de la política, cuyo rumor corre hoy por doquier, es frecuentemente descrito como el fin de cierto tiempo, de un tiempo marcado en sí mismo por cierto uso del tiempo, el uso de la promesa. La actualidad política inmediata nos ofrece una ilustración significativa. En 1981 hemos elegido un nuevo presidente de la República, que por entonces nos hiciera ciento diez promesas. No cien, ciento diez. El excedente es la esencia de la promesa. En 1988 le reelegimos, sin preguntarle cuántas de éstas había cumplid. Por lo contrario, la opinión ilustrada le alabará por lo siguiente: aparte una excepción, que mencionaremos enseguida, el presidente ya no hacía ninguna promesa. Lo que sucede, se dijo por entonces, es que en estos siete años tanto él como nosotros hemos cambiado de siglo. Hemos abandonado el “polvoriento corpus filosófico y cultural” del siglo pasado, el diecinueve, el siglo del pueblo soñado, de la promesa comunitaria y de las islas de utopía; el siglo de la política del futuro que abriera el abismo en que nuestro siglo peligraba sucumbir. La nueva actitud de nuestro presidente candidato sería la que corresponde al que finalmente ha comprendido la lección, asumiendo el giro del siglo. Pues el principio del mal residía precisamente en la promesa, en ese gesto que lanza por delante un *telos* de la comunidad cuyos fragmentos se precipitan como piedras mortíferas. La política denunciaría hoy su largo compromiso con las ideas de lo futuro y de lo allende; al llegar a su fin en tanto viaje clandestino hacia islas de utopía se identificaría, desde ahora, con el arte de conducir el navío, de esquivar las olas; con el movimiento natural y pacífico del crecimiento, de esa *pro-ducción* que reconcilia la *physis* griega con el arte cotidiano de propulsar paso a paso las cosas delante suyo - producción que el siglo enloquecido confundiera con el gesto homicida de la promesa.

Cierta idea del fin de la política se enuncia así : secularizar la política tal como se han secularizado todas las otras actividades que conciernen la producción y la reproducción de los individuos y de los grupos; abandonar las ilusiones vinculadas al poder, a la representación voluntarista del arte político en cuanto programa de liberación y promesa de felicidad. Abandonar toda identificación de la *potestas* política con el *imperium* de una idea, de cualquier *telos* de grupo; acercarla al poder que acompaña las actividades secularizadas del trabajo, el intercambio y el goce; concebir un ejercicio político en sincronía con los ritmos del mundo, con el crecimiento de las cosas, con la circulación de las energías, la información y los deseos: un ejercicio político por entero en el presente, en el que

el futuro no sería mas que expansión del presente. Al costo, evidentemente, de las disciplinas y depuraciones necesarias. Tal es la temporalidad nueva a la que accederíamos ahora. Finalmente -con algunos decenios de atraso - hemos entrado en el siglo XX, se nos dice.

Ciertamente esto denota un atraso. Denota, antes que nada, una extraña configuración de los tiempos modernos. Al parecer, nuestro siglo ha consagrado lo esencial de su tiempo a ser tan sólo el futuro - la pesadilla - del que le precede reatrapándose justo a tiempo al identificarse al siglo por venir. Ese desfase de dos siglos correspondería al tiempo invertido en acabar la revolución; esto es, el tiempo invertido en acabar tanto la destrucción de la figura real de la política como la figura revolucionaria de esta destrucción para entrar al fin en un tiempo homogéneo, en una temporalidad aligerada de la doble realeza del pasado y del futuro.*

A ese tiempo que ya no se encuentra dividido por la promesa debe corresponder un espacio liberado de división. *Centro* es su nombre; éste no designa un partido entre otros, sino que es el nombre genérico de una nueva configuración del espacio político, libre despliegue de una fuerza consensual adecuada al libre despliegue a-político de la producción y la circulación. Pero si bien es fácil decretar el comienzo y el fin de los tiempos la identificación empírica de esa configuración plantea otros problemas. El centro no cesa de escapársenos. El fin de la política parecer más bien dividirse en dos fines que no coinciden - el fin de la promesa y el fin de la división - y que producen virtualmente dos políticas del "fin de la política": el partido del tiempo nuevo y el partido del nuevo consenso. La elección presidencial francesa de 1988 podría proporcionarnos el ejemplo. El candidato derrotado se identificaba, exactamente, con la idea del tiempo nuevo. Frente a su rival, representado como el viejo hombre de la promesa y como el hombre del siglo diecinueve, reivindicaba la juventud del siglo por venir, el dinamismo de empresa que impulsa delante sí a las cosas nuevas. Nos invitaba así, simplemente, a preferir la juventud a la vejez, a reconocer la evidencia que asimila hoy el ejercicio del poder al libre despliegue de la potencia. Intentaba atrapar una vez más al arrepentido en el círculo de la promesa; hacerle confesar lo que precisamente éste pretendiera disimular al no prometer nada - que era ineluctablemente el hombre de la promesa, un hombre que anuncia pero impotente en realizar lo que anuncia, un hombre que proyecta lejos adelante

* *Es el fin de la excepción francesa*, se ha dicho, para marcar el fin de ese intervalo. Pero Francia no detenta para nada el monopolio del comienzo violento de la democracia razonable, incluso si algunos comienzan a creer de buena fé que el régimen parlamentario inglés naciera del encuentro armonioso entre la sabiduría real y la libre expansión industrial ; o la democracia americana de la simple unión entre el espíritu de empresa y la moral puritana. Los marseleses que, al Este de Europa, han respondido al entierro pomposo o revanchista del bicentenario, confirieron a este fin de la excepción su verdadero sentido, al resituarlo en el movimiento que comenzando en la Inglaterra de los Estuardo no ha llegado aun al final de su camino.

viejos asuntos en lugar de dar impulso, paso a paso, a las cosas nuevas. Al hombre de la vieja promesa - al viejo hombre de la promesa, que ya no puede, o ya no osa confesarlo - se oponía en ese entonces, en la persona del primer ministro candidato, el hombre del dinamismo que conduce las cosas nuevas; el joven que dá impulso a lo joven; el ganador capaz de conducirnos como vencedores al tercer milenario.

Discurso de la potencia que debe traducirse naturalmente en poder, ya que la promesa vuelve impotente o demencial al poder. Aparentemente, este era el único discurso consecuente con ese pensamiento del fin de la promesa, con la política no-ideológica que reina sin contrapeso sobre los órganos, sabios o populares, de la opinión pública, el discurso de la vía cotidiana. Ahora bien, a pesar de eso - o a causa de eso - ese discurso no marcha en el día propicio. Ese discurso sociológico dominante parece hecho para dominar todos los días, excepto en uno, en el día de la política, en el día del frente a frente político televisado en el que los candidatos se juegan el todo por el todo. Ese día, nuestro joven y dinámico primer ministro hizo la experiencia: imposible obligar a prometer, a traicionar su promesa, a quien no quiere hacerlo. Imposible obligarle a exhibir frente a sí sus cartas funestas. Se trataba de hacerle confesar la dualidad; a lo menos cierta idea de la dualidad: el dos de la promesa y la potencia, de la palabra y la realidad, de los hombres de la promesa jamás cumplida y de los hombres del dinamismo que progresa en permanencia. Pues bien, por lo menos una vez, y en determinada coyuntura, esa dicotomía discursiva, que se traduce en todos los discursos de la época, no fué escuchada ni por aquel a quien estaba dirigida ni por los espectadores que arbitran el duelo discursivo: en la coyuntura del momento de concluir, cuando se trataba de concluir de la potencia al poder, transformando la exhibición en prueba de capacidad y de derecho al poder.

¿Qué habrá sucedido entonces para que una consecuencia tan natural resulte inconcluyente? No gran cosa. Enfrentado a quien sitúa el poder del lado de la potencia para hacernos entrar así en el próximo milenio, bastó que el adversario pusiera en escena otro borde - no el del viaje, sino el del abismo - y que en lugar de enunciar la promesa enunciase su inverso, la promesa de lo peor. Esta es, en efecto, la promesa única a la que hice referencia anteriormente. El presidente candidato no ha prometido nada, aparte lo peor: la división, la guerra civil. Poniéndonos nuevamente delante de lo que se proclamaba superado junto con la promesa, el presidente convocaba la política a otro fin, a otro límite. Y eso le bastó para hacer vano ese dos de promesa y potencia; para afirmar que él se encontraba allí, incluso en su mutismo, para una sola cosa: reunir, mantener el trazo del Uno que retiene a la sociedad en el borde del abismo. Así, la política ya no es más el arte de hacer avanzar las energías del mundo, sino el de impedir la guerra civil mediante el uso razonable del trazo del Uno, por el llamado a la reunificación. Pareciera que lo múltiple no llega por sí mismo a lograr la paz. No es cierto que se

pacifique espontáneamente al arruinar los antiguos dualismos. La relación entre lo *uno* reunificador y el *dos* de la división compete, aparentemente, a un arte, la política, y a una virtud, la autoridad.

2. El retorno de lo arcaico

Tal es el pase que presenciamos. Ha sido suficiente esgrimir la promesa de lo peor para transformar el espacio del fin de lo político, para arcaizarlo, arrastrando la *potestas* del otro lado; no ya hacia esa *potentia* que, según se dijo, era su porvenir, sino hacia aquello que la precede: la *auctoritas* del sabio. A quien quería probar su potencia comparando balances, se le ha respondido simplemente: hemos sido igualmente impotentes para sacar las cosas adelante. Y sin embargo, hay algo respecto a lo cual no somos iguales: respecto a eso previo, que debe ser alejado antes de emprender lo que sea: la amenaza de desgarramiento. Frente a esa amenaza, la *potestas* se inclina naturalmente al lado de ese a quien el “espíritu” de la Constitución de nuestra Quinta República reconoce la virtud suprema, la virtud primera, la *auctoritas*.

La *auctoritas* es la virtud anterior a la ley y al ejercicio del poder, virtud que según Tito Livio era la de Evandro, el Griego, el hijo de Hermes que se instalara en los bordes del Tíber, en territorio latino, aún antes que los descendientes de Eneas el Troyano, antes de la fundación de Roma. Ese mismo Evandro que, según nos dice, se hacía obedecer por los pastores, ante todo, *auctoritate magis quam imperio*, antes por el prestigio reconocido de su persona que por las insignias y los medios de coerción propios al mando. Tito Livio proporciona enseguida la razón de esta autoridad. Evandro era *venerabilis miraculo litterarum*, inspiraba respeto por su prodigiosa relación con la letra, con lo que se dice por escrito, con lo que se anuncia e interpreta por medio de una misiva.

Esta es la relación primera entre la *auctoritas* y las letras. El *auctor* es un especialista en mensajes, el que sabe discernir el sentido entre el ruido del mundo. Evandro, vástago del heraldo divino y una sacerdotiza, proporciona el modelo evidente: en el ruido de la disputa sostenida al borde del río por un grupo de ganaderos - a causa de un robo de bueyes y un asesinato - sabe distinguir la presencia del divino Hércules bajo la apariencia de ese ladrón de bueyes que asesinara a quien le robó a su vez. Evandro reconoce el mensaje divino y calma la querrela. Milagro de las letras.

Milagro que aparentemente subsiste. A los que querían atraparlo en el juego de la promesa y hacerle confesar no ha querido responder nada. Nada ha dicho, pero ha escrito, escrito una carta dirigida a todos los Franceses. Que el sarcasmo de los escépticos acogerá con burla: siendo tan voluminosa ¿cuántos, entre aquellos a quienes se dirige, van a leerla?

Insondable ingenuidad de los escépticos, para los cuales las palabras sobre el papel nunca serán capaces de hacer frente a la realidad, cualquiera que ésta sea. La respuesta es evidente, sin embargo. Poco importa el número de los que la lean. Lo esencial es que haya sido dedicada y firmada. No es que por ello subestime el sentido de la pedagogía democrática que pudo inspirar al autor de la carta, o el sentido cívico y el deseo de escoger con conocimiento de causa, que han podido ganarle lectores perspicaces. Sin embargo, lo esencial no reside en esto. Para todos ha sido evidente que frente al deportista de los dientes aguzados se encontraba un personaje diferente, un ser dotado del *miraculum litterarum*, un *auctor*.

Es cosa sabida que nuestro presidente aprecia a los escritores. Los escépticos, para quienes la política es un espectáculo, piensan que cultiva a los intelectuales para la galería. Empero, un *auctor* es algo muy distinto a un intelectual. El *auctor* es un garante, aquel que domina las letras y puede discernir el sentido - y, en consecuencia, la justicia - en medio del ruido del mundo, que puede apaciguar, mediante las letras, el ruido de la querrela, unir gente por su capacidad para discernir el sentido, pacificar en virtud de una capacidad que precede al ejercicio del poder. Es alguien que puede aumentar (*augere*) la potencia del ser-en-conjunto; aumento que, justamente, no tiene mucho que ver con el dinamismo de la modernidad.

Tal es la sorpresa de esta coyuntura. Al interior del gran consenso en torno a la modernización, que en apariencia permitía escoger solamente entre lo joven y lo viejo - elección que la modernidad de la vida inclina siempre del mismo lado - surge un rasgo de arcaísmo radical. El joven, el dinámico, el hombre de la producción, no ha conseguido que sus atributos sean reconocidos como títulos conducentes al tercer milenio, milenio de la sociedad pacificada y de la política secularizada. En lo que supuestamente es el vértice de la modernidad, en el momento declarado decisivo de deflación de lo político, se ha impuesto el arcaísmo del viejo político que consigue tomar el lugar inmemorial del *auctor* que crea el borde del abismo, el borde de angustia del que él mismo se porta garante, garante de aquella operación de pacificación que debería surgir de la espontaneidad misma del mundo secularizado y que aparentemente compete más bien al arte, el arte arcaico de la política.

Pues lo que propone el viejo *auctor* es, sin duda, esa tarea de la modernidad proclamada por doquier: secularizar lo político, desmilitarizarlo, disminuirlo, eliminar en él todo aquello que no esté dirigido a la maximización de las posibilidades de éxito del ser-en-conjunto, a la simple gestión de lo social. Tarea política que consiste, precisamente, en la disminución de sí de lo político. Disminución que puede ser descrita de dos maneras, según el modo en que se considere la relación entre las categorías de lo social y lo político. Disminuir lo político significa, en cierto sentido, reducirlo a su función pacificadora de nexa

entre los individuos y la colectividad al descargarlo del peso y de los símbolos de la división social. Significa, al mismo tiempo, suprimir los símbolos de la división política en beneficio de la expansión y del dinamismo propio a la sociedad. Ahora bien; ni la espontaneidad del siglo ni el zumbido de la empresa pueden operar esa doble supresión de lo político por lo social y de lo social por lo político. El *Uno* en cuanto reunión racional no alude a la exigencia de la obra que se encuentra delante nuestro sino a la representación del abismo arcaico que nos bordea en permanencia. La pacificación recíproca de lo social y de lo político es asunto de viejos, es un viejo asunto que la política ha probablemente conocido desde siempre como su esencia paradójal. La política es el arte que consiste en suprimir lo político, una operación de substracción de sí. Quizá el fin de la política es su consumación, la consumación siempre joven de su vejez. Quizás la filosofía, más allá de la oposición entre clásicos y modernos, haya siempre conocido esta duplicidad de la *techné politiké*, al aproximar este fin permanentemente joven al pensamiento de la fundación.

3. Aristóteles y la utopía centrista

Examinar a fondo esta vecindad entre el comienzo y el fin implicaría una revisión completa de la noción de filosofía política clásica que no voy a emprender en este lugar. Subrayaré al pasar tan sólo un problema: designar, como hace Leo Strauss, la *República* o la *Política* como obras y paradigmas de la filosofía política supone probablemente borrar la tensión originaria de la relación entre filosofía y política: la coincidencia entre el deseo de realizar “de verdad” los asuntos de la política reivindicado en el *Gorgias* y el deseo de poner fin a la política, de hacer oídos sordos a ella. Poner fin, en todo caso a lo político tal como éste se manifiesta, a su estado espontáneo, democrático; poner fin a esa autoregulación anárquica de lo múltiple por la decisión mayoritaria. El *demos* es para Platón la facticidad insostenible del gran animal que ocupa la escena de la comunidad política, sin que por ello llegue a constituirse en un sujeto uno. El nombre que lo califica es ciertamente *ochlos*., turba popular, entiendase, la turbulencia infinita de esas colecciones de individuos siempre diferentes de sí mismos que viven la intermitencia entre el deseo y el desgarramiento de la pasión. A partir de esta constatación se define una duplicidad original, una relación de la filosofía con la política que es, a la vez, enteramente inmanente y radicalmente trascendente, y que prohíbe la existencia de algo así como la “filosofía política”.

Antes quizás que en el radicalismo de la refundación platónica esta escisión manifiesta su complejidad en la tensión, más discreta, que anima la *Política* de Aristóteles. El objetivo, aparentemente simple, de someter lo múltiple a la ley del

Uno resulta en efecto distendido por el desfase, nunca reabsorbido por completo, entre las dos maneras de pensar el arte político y afrontar la cuestión de lo múltiple: como organización de la comunidad humana conforme al *telos* del ser razonable y como remedio al hecho bruto de la división social. La *Política* presenta así dos orígenes de lo político: por una parte, el buen origen, expuesto al comienzo del Primer libro, la distinción entre la *phoné* animal y el *logos* humano, el poder propio al *logos* de proyectar en el seno de la comunidad el sentimiento de lo útil (*sumpheron*) y lo perjudicial (*blaberon*), y de abrir así al reconocimiento de lo justo y lo injusto. Por otra parte, ese mal origen expuesto en el Cuarto libro, que vincula la lógica del principio de contradicción con la facticidad de un estado de cosas. En toda ciudad hay ricos y pobres, los que constituyen por excelencia los elementos o las partes de la *polis*, en cuanto designan los únicos principios no acumulables: podemos siempre imaginar que los agricultores se conviertan en guerreros o que los artesanos participen en la *Boulé*; sin embargo, ningún régimen puede lograr que se sea rico y pobre a la vez. La cuestión política se inicia en toda ciudad con la existencia de la masa de los *aporoí*, aquellos que no poseen los medios y con el reducido número de los *euporoí*, que los poseen.

Toda polis comprende estos dos componentes irreductibles, siempre en guerra virtual, siempre presentes y representados por los nombres que se atribuyen y por los principios en que se reconocen y que reclaman para sí: libertad (*eleutheria*), para la masa de pobres; virtud (*areté*), para el pequeño número de ricos. Así, ricos y pobres cogen constantemente la cosa común, la cosa del medio, en la tenaza de la ganancia y los honores, de los intereses materiales y las inversiones imaginarias.

Esto es un hecho. Desde que Solón aboliera en Atenas la esclavitud por deudas toda ciudad comporta esa masa de pobres impropios para el ejercicio de la ley y el mando y que sin embargo se encuentran igualmente en la *polis*. Hombres libres, que reclaman para sí el nombre común, el título común de la comunidad política: la libertad. De allí procede una segunda determinación del arte político; éste es, en términos modernos, el arte de *contar con* : contar con los inconciliables, con la co-presencia entre los ricos y los pobres que ya no pueden ser lanzados por la borda y que permanecen ligados al centro de la *polis*.

Esta primera tarea de la política puede ser descrita con gran exactitud por medio de los términos modernos de reducción política de lo social (es decir, de distribución de riquezas) y de reducción social de lo político (entiéndase, de la distribución de poderes y de las inversiones imaginarias que se siguen). Por un lado se trata de apaciguar mediante la distribución de derechos, cargas y controles, el conflicto entre ricos y pobres y por el otro, de encontrar en la espontaneidad de las actividades sociales el apaciguamiento de las pasiones relativas a la ocupación del centro.

La solución ideal, la reducción ideal de lo político por lo social, infiere, desde la homonimia la isomorfía: que el centro esté en el centro, que el centro político (el *meson*) de la polis sea ocupado por la clase media (*to meson*) - por la clase de aquellos que no son ni ricos ni pobres, ni *aporoí* ni *euporoí*, y que no tienen que transitar o viajar entre su espacio social y el centro político. En consecuencia, el centro no es más el centro de tensiones provenientes del borde o hacia el borde. Los cargos - los *archai* - entre los que se repartía el *arché* - el mando de la polis - ya no constituyen un botín sobre el que algunos se precipitan o del que los otros huyen.

Según esa solución - expuesta en el libro IV - la perfección de la política tiende hacia su autosupresión. La coincidencia entre el centro y el medio hace "evidentemente fácil" obedecer al *logos*; *logos* que al mismo tiempo aparece menos como lugar de discusión que como una potencia a la que se obedece tal como un ser vivo obedecería a la ley de su organismo.

Desgraciadamente, esta solución positiva no pasa de ser un ideal. En ninguna parte, o casi en ninguna, encontramos ese régimen. A lo que Aristóteles, una vez más, ofrece una explicación positiva, sociológica: las ciudades son demasiado pequeñas; no hay lugar para que se desarrolle en ellas una clase media. Podría decirse que esta es una intuición del porvenir. Al ideal de la polis democrática, Aristóteles opondría el verdadero futuro de la democracia, el régimen de clase media de esos Estados extensos y desarrollados de la época moderna. Pero quizá también esto no sea más que una utopía, la utopía realista: no la brillante utopía de la isla lejana situada en ninguna parte, sino la imperceptible utopía que consiste en hacer coincidir dos espacios separados como la media social y el centro político. Ahora bien, como es sabido, nuestras sociedades producen clases medias y sectores terciarios en abundancia. Pero nos encontramos aún a la búsqueda del centro, de la coincidencia de los centros. El gobierno de centro continua siendo la utopía de nuestra política realista. Porque el realismo también es una utopía, como lo muestra Aristóteles de modo ejemplar. La utopía no es lo lejano o el futuro del ensueño irrealizado sino la construcción intelectual que hace coincidir un lugar de pensamiento con un espacio intuitivo percibido o perceptible. El realismo no es ni el rechazo lúcido de la utopía ni el olvido del *telos*, sino una de las maneras utópicas de configurar el *telos* y reencontrar la rosa de la razón en la cruz del presente. Hacer coincidir la idea filosófica del medio con la clase media y el espacio ciudadano significa aún realizar el programa platónico; significa situar lo múltiple bajo la ley del Uno, instituir el reino de la medida en lugar del *apeiron* democrático. La Filosofía pone fin a la división política y sutura su propia división frente a la política haciendo uso de un recurso metafórico que, al mismo tiempo que la separa absolutamente de la empiricidad política, le permite coincidir exactamente con ella.

Sin olvidar ciertamente que el medio es siempre insuficiente para ocupar el centro. Puesto que lo social escapa al apaciguamiento de lo político es necesario, entonces, retomar el asunto a la inversa, asignando a lo político la regulación del conflicto social. Lo que éste no puede hacer sino organizando su propia substracción; borrando la imagen del centro y las tensiones imaginarias que se aproximan o distancian de éste. El arte político operará entonces una nueva coincidencia entre espacio político, espacio social y espacio territorial, esto es, la coincidencia de las distancias. El arte político consiste en utilizar positivamente la contradicción democrática: el *demos* es la unión entre una fuerza centrípeta y una fuerza centrífuga, la paradoja viviente de una colectividad política formada por individuos a-políticos. Continuamente el *demos* se distancia de sí mismo, dispersándose en la multiplicidad de focos de goce y placeres intermitentes. El arte político debe transformar las intermitencias del *demos* en intervalos que mantengan su poder a distancia de sus turbulencias, separado de sí mismo.

Tal es la preocupación que marca en los libros IV y VI de la Política la comparación entre las malas y las buenas formas de democracia. La mala democracia es aquella que coincide con su nombre: en ella, el *demos* ejerce el poder, habita en el centro de la ciudad y no tiene más que dar algunos pasos para asistir a la asamblea y aspirar a los *archai*. Por el contrario, la buena democracia - esa que se acerca tanto como es posible al régimen ideal de la *politeia* - introduce la distancia en el *demos*, alejando del centro a los *aporoí*, recurriendo al censo o a algún otro medio. En ese caso las leyes mandan “en razón de la falta de recursos”. (*prosodon*)* .

Prosodos es un término notable; significa, en primer término, el borde, el punto en que el camino toca a su fin. En el lenguaje político, este borde asume un sentido más preciso : constituye el hecho de presentarse para hablar ante la asamblea. Pero *prosodos* designa, al mismo tiempo, el excedente que permite presentarse, ponerse en camino, ese algo *más* que permite asistir a la asamblea: algo suplementario en relación al trabajo y a la vida que éste asegura. Ese suplemento que falta no es necesariamente el dinero. Puede ser simplemente el tiempo, el tiempo libre. Tiempo libre que falta para ir al centro, porque el centro está lejos; porque no se puede renunciar al trabajo o la ganancia cotidiana.

Estos son, según lo expone el libro IV, los beneficios de la democracia rural, sobre todo allí donde los campos se encuentran suficientemente lejos de la ciudad. En razón de ello es posible lograr una buena democracia e, incluso, una buena *politeia*: los agricultores no tendrán tiempo para hacer asambleas frecuentemente, no tendrán el tiempo de ocupar el centro, prefiriendo trabajar a perder el tiempo haciendo política. Tendrán la posibilidad (la *exousia*) de hacer política, pero

* *Política*, I, IV, 1292 b 37/38.

decidirán ellos mismos abandonar los cargos a quienes poseen la *ousia*, la fortuna que permite dedicarles tiempo.

En ese caso, la perfección se obtiene por deserción del centro. Es necesario que los ciudadanos estén lejos del centro de su soberanía. Para que el régimen funcione, se necesita cierta cualidad (*poion tina*). Mas esto no alude a una cualidad de los ciudadanos, sino solamente a una propiedad de su espacio. Es necesario que no existan campos en la inmediatez de los muros de la ciudad; que esté cortado el acceso entre lo social y lo político, como también el acceso entre los ciudadanos y el territorio de su ciudadanía. Es necesario que exista un intervalo, un vacío en el borde de lo político.

Ciertamente, ese *no man's land* es aún una utopía. Siempre hay gente, la turba ocupa siempre el ágora, el populacho (*ochlos*) hierve en torno a la *ecclesia*. De allí proviene la regla, imparable, que apunta a asegurar la ciudadanía de los ausentes. En esas democracias “en que la multitud es compelida a emigrar al campo”, es necesario que “no se hagan asambleas, incluso si hay una multitud (*ochlos*) en el ágora, sin la concurrencia de la masa que se encuentra en los campos”*. Simplificando: no hay que hacer asambleas en ausencia de los que no están. Regla perfecta de una democracia autosustractiva, inversión irónica del principio del medio. Se trata con esto de garantizar el centro no ya por la presencia sino por la ausencia, por la función de un intervalo que dispersa los intereses.

Realismo aún utópico. No existe la clase que por su sola presencia o ausencia pueda pacificar el lugar de lo político, que despeje su acceso. Al buen político corresponde entonces el prever los arreglos que regularán el acceso, según un doble plan de disposiciones efectivas y percepciones imaginarias. Para lo cual es necesario que al redistribuir los puestos se redistribuyan los afectos, sustraer de lo que se proporciona a unos lo que lo hace deseable para los otros. El mejor ejemplo de esto es la gratuidad de las magistraturas: ésta permite dar a todos la *exousia* reservando los privilegios de la *ousia*. Gracias a ello, cada uno ocupará satisfecho el lugar que le corresponde. Los pobres no aspirarán a las magistraturas y no se sentirán celosos de los que las ejercen, puesto que éstas no producen provecho, sacrificando libremente la pasión pública del honor a la pasión privada de la ganancia. Los ricos ejercerán las magistraturas sin poder aumentar su fortuna; sin duda, deberán incluso sacrificarla un tanto. Pagarán para satisfacer su pasión, su principio de honor colectivo: por no tener que encontrarse ellos, “los mejores”, gobernados por los “menos buenos”. De ese modo tanto las pasiones privadas como las pasiones públicas se encuentran bien repartidas. Se agrega a esto que los pobres, los *aporoí*, al consagrarse sin obstáculos al trabajo, encuentran el medio de convertirse ellos mismos en ricos, en *euporoí*. Podríamos cerrar el

* *Política*, I, VI, 1319 A 36/38.

círculo diciendo que éstos podrán también participar, llegado su turno, a las pérdidas y beneficios de los *archai*. Aristóteles no lo hace, persuadido como está de que la única pasión de la masa es el pecunio y que si ésta se interesa por la política es sólo a falta de otra cosa. Los modernos cerrarán el círculo prometiendo a los pobres, por poco que se enriquezcan, el acceso a la clase providencial del justo medio.

Aristóteles inventa lo esencial: la modernización, la política del fin de lo político, ese fin que se confunde con su nacimiento en cuanto arte de sustraer lo social mediante lo político y lo político mediante lo social. Al redistribuir los cargos y las pasiones que apuntan a ellos - la percepción de los placeres y los afectos ligados a esta percepción - la política organiza su propia deflación: crea *esesocial* que faltaba al cumplimiento natural de este fin; crea, en la conflictualidad del ser en conjunto, del *inter esse*, los intervalos de *intereses* que divergen y coexisten; suscita ese social en el que lo privado y lo público se armonizan en su distancia, en el ejercicio separado de las pasiones públicas del honor y las pasiones privadas de la ganancia.

Empero, hay un problema que subsiste, el problema del otro borde, de ese borde en que la perfección de lo político autosustraído termina por parecerse enormemente a la negación política de lo político, a esa reabsorción del espacio común en la esfera privada del dominio llamado despotismo o tiranía. La mejor de las democracias - entiéndase, la buena *politeia* - en que la masa de los ciudadanos se satisface antes en su preferencia por el lucro que en la actividad ciudadana; ese buen régimen político que concuerda con la satisfacción a-política de los ciudadanos ¿no pondrá en juego los mismos recursos que sirven para la aniquilación tiránica de la potencia común: el *microphronein*, el *mínimo-pensar* de los individuos encerrados en la mezquindad, en la *idiotéz* de los intereses privados; la *adunamia*, la impotencia propia a los que han perdido los recursos de la acción colectiva? Mínimo pensar, desconfianza e impotencia de los ciudadanos; tales son los recursos de la tiranía. Estos pueden parecerse enormemente a los recursos del buen gobierno, sobre todo si se considera que existen buenos tiranos, espontáneamente dispuestos a emplear los buenos medios de conservación que menciona el Sexto Libro. Pisístrato proporciona el modelo del buen tirano : los medios que empleara para gobernar, evocados en la Constitución de Atenas, se parecen hasta la confusión a las buenas reglas de una democracia rural. De su propio pecunio, Pisístrato avanzaba dinero a los pobres para que éstos comprasen tierras. La finalidad es doble: que no pasen el tiempo deambulando por la ciudad sino que permanezcan dispersos en el campo; y que al disponer con ello de una riqueza a su medida (*euporountes ton metrion*), preocupados de sus asuntos privados, no tengan ni el deseo ni el tiempo disponibles para ocuparse de las cosas comunes.

Política de la dispersión. A quienes pueda inquietar el parecido entre ambos “fines” de la política Aristóteles ofrece una explicación tranquilizadora : Pisístrato gobernaba antes *como político* que como tirano. Con el riesgo de enfrentarnos a una paradoja. Despolitizar: ese el más antiguo de los trabajos de la política; el que llega a culminación al borde del fin, a la perfección cuando llega al borde del abismo.

Esa supresión política de la política es, al mismo tiempo, el medio por el que la filosofía realiza la más cercana imagen del Bien político en medio del desorden de la política empírica, del desorden democrático. Realización que supone una mediación específica: así, entre la trascendencia del *telos* y los arreglos de la política, Aristóteles deja un lugar para la utopía realista del centro, de ese social que se ordenaría por sí mismo anulando, al mismo tiempo que su propia división, la división de las pasiones que apuntan a apropiarse del centro político. Para la realización filosófica del arte político, esta utopía es un momento evanescente. Pero quizás el trabajo propio de la modernidad haya consistido en dar cuerpo a ese tercer término evanescente. En eso consistiría la utopía de la modernidad - la parte que se desprende o el término medio emancipado de la utopía filosófica: la utopía sociológica, aquella que plantea su propia emancipación como emancipación de lo social; utopía de una racionalidad inmanente a lo social que anuncia en definitiva el fin simultáneo de la filosofía y la política.

4.- La democracia sin bordes

Sin duda Toqueville es quien nos permite observar mejor ese advenimiento de un fin sociológico de lo político, y justamente en esa misma tensión que mantiene su análisis entre la nostalgia del heroísmo político y el reconocimiento de la democracia como autoregulación pacífica de lo social. ¿Qué es lo que se nos propone en *La Democracia en América*, sino una larga meditación sobre la actualidad de Aristóteles? La igualdad social; el régimen del mínimo pensar y las costumbres moderadas que corrigen la igualdad política; la invasión de la *ecclesia* y los *archai* por parte de los vástagos del arroyo democrático, por la turba del ágora ¿acaso no serán la forma moderna de democracia pacificada que más se acerca a la intuición aristotélica? La genialidad particular de Toqueville reside en haber identificado una figura mixta, entre la coincidencia del centro y las distancias al interior de la sociabilidad democrática moderna. La realización del programa aristotélico no depende tanto de una clase social (de la clase media ocupando el medio, o de los agricultores ciudadanos ocupando la periferia) sino, ante todo, de cierto estado de lo social. La pacificación de lo político comporta un cambio mucho más profundo lo que supone el gobierno de un “justo medio”, de la clase media, pues depende de esa nueva sociabilidad denominada igualdad de condiciones, la que aporta una solución realmente providencial a la regulación de las relaciones entre lo político y lo social. Lo que el político más astuto no consigue realizar - la producción de una sociabilidad autoregulada en que se limiten espontáneamente tanto los desbordes políticos de lo social como el desborde social de lo político - lo realiza ese movimiento providencial al igualar las condiciones.

La igualdad de condiciones asegura la pacificación de los afectos políticos mediante su polimerización. La desaparición del afecto que se nutre de intervalo y distinción - el honor - abre un espacio social en el que las antiguas tensiones en torno al centro son reguladas por la división, por la proliferación de una infinidad de puntos de interés - puntos de satisfacción de interés. La inflación de lo privado, la multiplicidad de satisfacciones que lo acompañan, desbordando ampliamente el simple dominio de la necesidad y el puro deseo de ganancia, garantizan la adscripción a la regla de coexistencia pacífica y de disciplina colectiva que asegura la composibilidad de esas satisfacciones. Un término clave en ese dispositivo lo ocupan las “costumbres suaves”, equivalentes a esa “facilidad” (*praotes*) tan apreciada por la democracia ateniense, las mismas que Platón despreciara y que Aristóteles quisiera asegurar no ya mediante el laxismo popular, sino por la coincidencia natural del centro y el medio. Las “costumbres suaves”, el apaciguamiento de las pasiones violentas de la distancia, aseguran una fácil adecuación entre la regla y la satisfacción a partir del momento en que,

simultáneamente, la oposición entre ricos y pobres cesa de polarizar el espacio político y los provechos conjugados de *idion* y *koinon*, de lo privado y de lo público, se distribuyen en toda la superficie del cuerpo social, asegurando así la facilidad de ese poco-de-virtud que, igualmente distribuido entre todos, garantiza mejor la paz que la virtud ostentatoria y provocadora de algunos. Lo que sin duda concuerda con el plan de la divinidad, incluso si es un triste espectáculo para las almas “algo elevadas” que han guardado la nostalgia de una política heroica.

Así, la consumación de la política, la instauración de una medida en el seno de lo no-medido, del *apeiron* democrático, se regularía desde el seno mismo del *apeiron* en su nuevo modo de ser. Para lo cual existe, sin embargo, un límite y una condición. El límite se sitúa, como en Aristóteles, en ese punto en que el autodistanciamiento de lo político deviene enormemente parecido al despotismo, al dominio de ese “poder tutelar” cuya ventaja más propia reside en poder dominar pacíficamente, dejando a la sociedad en su estado de igualdad, de satisfacción de lo privado y autoregulación de las pasiones. La condición es la existencia de una providencia. Renunciar a la política del honor hace necesario el auxilio de una providencia que perciba mejor los senderos de realización del Bien que los nostálgicos de la edad heroica, y que garantice su distancia respecto de las vías del despotismo. La utopía sociológica no ha podido emanciparse, en un comienzo, sino gracias a la secularización de la providencia, secularización que se sitúa de lado de la idea de progreso. El providencialismo sociológico no es primeramente un pensamiento del progreso sino una garantía contra la decadencia, un modo de reinterpretar lo que a primera vista es aprehendido como decadencia.

La época calificada de postmoderna es aquella en que esta reinterpretación de la “decadencia” piensa poder emanciparse de toda referencia providencial. Hoy, se nos dice, la polarización entre ricos y pobres ha retrocedido suficientemente como para arrastrar en su retirada las fiebres del honor político y la democracia heroica. La democracia ha superado la época de sus fijaciones arcaicas en la que convertía la debilitada diferencia entre ricos y pobres en mortal asunto de honor, encontrándose hoy tanto más asegurada en cuanto perfectamente despolitizada, en tanto ya no es más percibida como objeto de una elección política sino vivida como medio ambiente, como el medio natural de la individualidad postmoderna, sin imponer ya más las luchas y sacrificios que se contradecían con los placeres de la época igualitaria.

La cuestión del espacio se regula así por el vacío, por la ausencia de intervalo visible, de borde divisor, de precipicio. *La Era del Vacío*; tal es el título de una obra que ha suscitado alguna atención. El autor refuta en ella los análisis pesimistas que perciben una contradicción entre el hedonismo contemporáneo y la exigencias económicas del esfuerzo y las políticas de la igualdad; asegurándonos, por el

contrario, de la consonancia cada vez más perfecta entre el pluralismo democrático y el triunfo de ese “proceso de personalización” que promueve y generaliza un individuo que vive en el universo permanente de la libertad, la elección y del descrispamiento humorístico frente ésta. “A medida que aumenta el narcisismo, escribe Gilles Lipovetsky, la legitimidad democrática se impone, aunque sea de manera *relax*.. Los regímenes democráticos, con su pluralismo de partidos, sus elecciones, su derecho a la información, están cada vez más relacionados con la sociedad personalizada del libre servicio, el test y la libertad combinatoria.”

A esos análisis eruditos se suman los temas banalizados de la sociedad plural, esa sociedad en que la competencia de mercaderías, la permisividad frente al sexo, el mestizaje de la música y la baratura de los *charters* en dirección de las antípodas desarrollan con toda naturalidad un individuo comprometido con la igualdad y tolerante frente a las diferencias. Un mundo en que todo el mundo tiene necesidad de todo el mundo, en el que está permitido todo cuanto se anuncie bajo el emblema del goce individual, en el que todo y todos se mezclan, y que sería el de la multiplicidad autopacificada. La razón se realizaría allí en su forma menos expuesta: no en tanto disciplina permanentemente amenazada de transgresión y deslegitimación por parte del hecho, sino en cuanto racionalidad producida por el mismo desarrollo, por la autorregulación consensual de las pasiones. Pluralidad; ese sería hoy el nombre del punto de concordancia, punto de utopía entre la embriaguez de los placeres privados, la moral de la igualdad solidaria y la sabiduría política republicana.

5. La perturbación-fin

Navegamos así rumbo a los felices puertos del libre intercambio de mercaderías, cuerpos y de candidatos. Pero en este mundo toda felicidad toca a su fin, incluso aquella felicidad del fin. Las utopías realistas se encuentran sometidas, como las otras, a la sorpresa de lo real. La coyuntura electoral que nos mostrara al joven empresario desarmado ante el viejo *auctor* se reservaba todavía otros medios para enseñarnos que esa asimilación usual entre el triunfo de la juventud y la pacificación de la política decididamente no es muy feliz. Cuatro millones de boletines de voto logrados por el candidato de "Francia para los Franceses" lo anunciarán brutalmente: cuando lo político se debilita, cuando el partido de los ricos y el de los pobres dicen aparentemente lo mismo - modernización - , cuando se dice que no queda más que escoger la imagen publicitaria mejor diseñada en relación a una empresa que es casi la misma, lo que se manifiesta patentemente no es el consenso, sino la exclusión; no es la razón, devenida racionalidad social de la coexistencia de satisfacciones, sino el simple odio hacia el Otro, el reunir para excluir. Cuando la política está llamada a reatrapar al siglo, a abandonar dogmas y tabúes, lo que aparece dominando la escena no es lo que se esperaba - el triunfo de la modernidad sin prejuicios - sino el retorno de lo más arcaico, lo que precede a todo juicio: el odio.

El partido de los "jóvenes" y "dinámicos" ha terminado por comprenderlo a su vez. Discutir sobre presupuestos y promesas, sobre la edad de los candidatos y de los programas, no era lo pertinente. No es muy astuto pretender triunfar en un debate frente a quien se asigna el lugar del padre demostrándole que es un viejo. Lo que va de suyo. No es en el juego del discurso que atraparemos al padre. El rumbo a seguir en esos casos no es el de la nueva empresa, sino el de los antiguos odios. Nos tocaría ver por entonces la silueta negra del padre afichada en las calles, como la de un hombre al que se diera caza. Con lo cual se estaba, seguramente, más cerca de la cuestión. Contra el que se arroga el *miraculum litterarum*, lo más conveniente es el ladrido de la jauría. Contra el *archai on*, la *archai oteron*, lo más arcaico. Contra la figura paternal del político, la figura del padre a asesinar.

Este pacífico fin de lo político se parece enormemente a su prehistoria asesina. Lo que induce a dudar de la pretendida evidencia según la cual la sociedad de libre intercambio de mercancías, cuerpos y simulacros es exactamente isomorfa en relación a la sociedad del pluralismo consensual. Ciertamente, a partir de *Malestar en la Cultura*, esta sospecha no es algo nuevo. Sin embargo, y en virtud de un curioso viraje, la predicción pesimista que hace sesenta años contestaba la

promesa marxista, se encuentra constantemente encubierta por la predicción de paz que derivaría del declinar de esa promesa. Y se necesita la brutalidad del acontecimiento para recordarnos que quizás no es precisamente la descripcación lo que caracteriza la economía del goce; lo que ésta reencuentra, antes que la tolerancia, es la irregulabilidad del horror primigenio, la irregulabilidad de la angustia y del odio, el simple rechazo del otro.

Rechazo puro que es demasiado cómodo atribuir a la frustración, según el incorregible angelismo de los realistas, para los que el odio nace de la disputa por un bien o por un puesto, cuando el otro posee algo que nos falta. Por ejemplo: se odia a los árabes porque se está cesante y éstos tienen trabajo. Se trata, una vez más, de la seducción de las coincidencias, aún cuando fuesen infelices: según esa hipótesis se odia porque se está privado, se excluye porque se está excluido. Esto sucede, sin duda. Pero la experiencia cotidiana nos enseña, sin embargo, que los placeres de la exclusión no tienen ninguna tendencia a disminuir con el aumento del confort y la estabilidad de los empleos. Cargar el odio a la cuenta de la privación es autorizarse a pensar este asunto sólo como un retraso de la modernidad, como resabio de la guerra superada entre ricos y pobres. Existen, según se dice, los olvidados por la expansión, los que viven aún en el siglo pasado, puesto que aún nos falta tiempo para obtener que todos beneficien de los frutos del crecimiento.

El tiempo se convierte así en huida hacia el futuro, en la materia de la última utopía. Basta con que no nos falte, basta con no perderlo, para que la política alcance su buen fin. Pretendemos que ha terminado la época de las ingenuidades del progresismo y la promesa. Empero, lo que se encuentra superado no es tanto la fe progresista en los poderes del tiempo sino el vínculo entre esta fé y la idea de una medida o un *telos*, que permitía a la vez juzgar del estado político y proporcionar una finalidad al movimiento. Desde ahora despojada de fin y medida, la fe en la pura forma del tiempo hace las veces de última utopía, aquella que subsiste en la decepción que procura cada espacialización de la utopía. Esta utopía hace coincidir dos caracterizaciones del tiempo. Por una parte, éste constituye la forma del infinito, del *apeiron* al que pueden referirse, como a su lugar natural, todos los problemas de medida de lo sin-medida. Por otra parte, es el principio del crecimiento que se opone al único mal que aún puede ser identificado: el atraso, fuente de privación. Impera, entonces, antes que la idea de la dominación técnica del mundo, la del tiempo concebido como pura expansión. El nuevo milenarismo nos anuncia que en 1993, o en el 2000, entraremos en un tiempo continuo y homogéneo, exento de acontecimientos, al que ningún acontecimiento podrá servir de medida. Contrastando con los bicentenarios necrológicos, esas fechas anuncian el fin del tiempo en que algunas fechas interrumpían el tiempo, o en el que acontecimientos los comportaban un efecto. Se anuncia, en lugar de ello, un tiempo en el que todo mandato político tomará

naturalmente la forma de un “¡Adelante!, ¡Marchad!”. El tiempo deviene así la medicina universal no sólo el de las penas del corazón, sino de todo mal político. Nos hace falta solamente tiempo; dadnos el tiempo, claman todos nuestros gobiernos. Ciertamente todo gobierno tiende a perseverar en su ser. Pero hay algo más en ese llamado: se transfieren al tiempo todos los poderes utópicos. Las políticas educativas dan el ejemplo cuando plantean la ecuación: educación = formación. Ecuación que indica bastante más que en su sentido obvio (proporcionar a los jóvenes escolarizados una calificación que corresponda con los empleos existentes en el mercado). Plantea una adecuación utópica entre el tiempo biológico de la madurez del niño que deviene adulto y el tiempo de expansión mercantil*. En el último tramo de la secularización de la providencia, la fe en la naturaleza y en la productividad natural del tiempo llega a identificarse con la fe en los milagros.

Ante la provocación de un retorno a lo arcaico o un viraje del “fin” la utopía realista responde con una huida hacia el futuro, que a la vez es una teoría de la huida hacia el futuro. Si no queremos dejarnos llevar en esta de esta huida es necesario retomar el asunto a contrapelo, tomando en serio ese viraje arcaico, esos nuevos desencadenamientos del odio por el Otro y esas repeticiones del gesto ancestral de pacificación. ¿Acaso no testimonian éstos de una deriva singular, vinculada al derrumbe de la instancia del dos, de la representación del conflicto? En el momento en que se proclama enterrada la guerra entre pobres y ricos - principio social de la división - vemos aumentar la pasión del Uno que excluye. La política se ve enfrentada entonces a una división más radical, que no nace ni de la diferencia de riquezas ni del enfrentamiento por los cargos, sino de cierta pasión de unidad, sostenida por el poder reunidor del odio.

* Utopía que repercute antes que nada en los medios propuestos de alcanzar esta adecuación. En los vastos planes de reforma de la enseñanza que produce todo ministerio consciente de sus deberes, hay un conjunto de proposiciones que reaparecen obstinadamente y que conciernen la organización del tiempo: proposición de jornadas más cortas y años más largos, de cursos a los que se disminuyen cinco minutos o de reorganización de los períodos de trabajo y de vacaciones. Es cierto que esas medidas se encuentran justificadas por trabajos de psicólogos y pedagogos - y que poseen el atractivo adicional de ser las menos costosas - pero la insistencia en ellas es más bien un testimonio de la fé en los poderes mágicos del tiempo: poder que es tal que es imposible que al manipular el tiempo, incluso a ciegas, no se obtenga algún resultado milagroso

6. El filósofo y el político

Probablemente ese punto ciego de los realistas sea también - allí donde ésta aborda la política - el punto ciego de una filosofía frecuentemente más “realista” de lo que se imagina. Volvamos a ese doble origen, a la doble determinación de lo político en Aristóteles: a la naturaleza, que hace del hombre un ser eminentemente político, y al hecho contingente de la división entre ricos y pobres. La distancia entre uno y otro nos lleva a preguntarnos si la totalidad de la cuestión se encuentra totalmente comprendida en la sumatoria entre el carácter naturalmente sociable de quienes comparten el logos y la oposición primera, en que se sitúan aquellos que forzosamente son lo que los otros no son, no tienen lo que los otros tienen. Problema del *entre-dos* que puede ser evocado a partir de esa figura extraña que aparece furtivamente en el Primer Libro de la *Política*, ese individuo apolítico, el ser sin fuego ni lugar que es o bien un ser superior al hombre, o bien un ser abyecto (*phaulos*, adjetivo suficientemente degradante para evitar el comparativo). Un ser de la suerte, dice Aristóteles, ese ser sin polis, es un ser ávido de guerra en la medida en que es *azux*, desacoplado, desaparejado, como en el tric-trac.

Extraña proposición; incluso para quien estuviera más habituado que nosotros a las jugadas y términos del tric-trac¹. Empero, en sí misma ésta se encuentra sólidamente enganchada a la demostración, como la continuación de una evidencia (*phaneron*) que se acaba de mostrar: que el hombre es por naturaleza un animal político; arrastrando enseguida otra evidencia (*delon*) la que parece, si no deducirse enteramente de ella, por lo menos tomar fuerza de su argumento: nuevamente, que el hombre es un animal político, netamente más político, en todo caso, que las abejas y las bestias de rebaño.

Entre esas dos evidencias se encuentra esta proposición, a pesar de todo, singular: el deseo de guerra es lo propio al hombre aislado. ¿A quién, entonces, haría éste la guerra? A menos que “estado de guerra” quiera decir simplemente “estado de soledad”. El tric-trac no es suficiente para aclararnos este punto. Más bien parece encontrarse allí para cerrar el problema; lo quizás es un hábito. Ya en Platón, el tric-trac intervenía para zanjar sin apelación posible. Tanto en la *República* como en

**Tric-trac* o *Damas* son términos que no proporcionan sino un equivalente aproximativo de los *pettoi* (galets), que comprendían diversos juegos. La naturaleza exacta del juego que se evoca aquí ha sido objeto de una discusión presentada por Becq de Fourquière (*Les Jeux des anciens*, Paris, 1869) y H. Jackson (*Journal of philology*, 7, 1877) . A través de las divergencias e incertidumbres de los comentarios parece más lógico admitir que la pieza *azux* es una pieza inmóvil capaz de poner en jaque cualquier pieza que aproxime el cuadro vecino antes que una pieza aislada y encerrada durante el juego (puesto que se trata de una diferencia de naturaleza). El texto en su conjunto ha sido objeto de una discusión para fijar el texto y la división sintáctica.

el *Político* probaba que la masa, que proporciona escasos jugadores de élite, es aún más inapta para proporcionar gobernantes a la polis. Aquí, el trictrac cierra la puerta a otra pregunta, la de un ser-en conjunto que podría ser portador del odio y factor de guerra. Sólo dos figuras de combate son consideradas: por una parte, la guerra que produce el asocial, aquel que es más o menos que hombre - guerra, impensable, inexplicable, que resta una hipótesis de escuela, ya que supone otra naturaleza que la humana. Por otra parte, el combate entre grupos por la distribución de bienes y prerrogativas, combate que la política puede modificar mediante la redistribución de las cartas y la percepción del juego.

Estado de soledad o conflicto colectivo a causa de lo que el otro posee. El tercero excluido, el entre-dos impensado, es la socialización del odio, el de esa comunidad que se forma no para apropiarse de los bienes del otro sino simplemente por y para el odio. Ese es el *archaioteron* con quien el *arche* tiene que vérselas; más antiguo que nada y siempre joven al abordar el milenario de la lucha de clases superada: el punto ciego en los bordes de lo político; punto ciego para una filosofía que piensa la guerra como división y el odio como envidia; olvidando que el odio reúne, y reúne sin otra razón que el simple hecho de encontrarse cada cual allí, sin razón, antes de poder imaginar la causa o la razón; sin ser destinado a nada por una naturaleza que haría signos (esos *semeia*, esos signos de la naturaleza que aparecen frecuentemente cuando Aristóteles demuestra la naturaleza política del animal humano). Odio que Spinoza a lo menos ha debido encontrar en el desencadenamiento mortífero de los *ultimi barbarorum*, es decir, de los ciudadanos de la nación mercantil pionera de la modernidad sin bordes. Medir, sin embargo, la modernidad de esta barbarie, ¿acaso no le hubiese obligado a arruinar su edificio, a admitir una falla en el reino de la naturaleza: no la ridícula pretensión de un reino producido por la voluntad humana, sino, por el contrario, la región ingobernable de un desamparo rebelde al conocimiento que transforma en felicidad la tristeza?

Esto es lo que a la filosofía, en su relación paciente (Spinoza) o impaciente (Platón) con la masa ignorante, le cuesta abordar: ese punto en que el orden de la jauría se diferencia de las reuniones populares, esa articulación de lo uno y lo múltiple que no es ni reunión de lo múltiple discordante ni regulación del litigio, sino el punto en que los terrores de cada uno coinciden con aquellos de lo múltiple; en que la angustia del sujeto desmunido - de ese sujeto niño que evocara un texto de Jean François Lyotard * - deviene fuerza de odio avasallador, en que el remedio a la separación se convierte en mal radical. ¿No es éste, nuevamente, el punto que la filosofía evita, allí mismo donde porta contra sí la más radical de las acusaciones, en el que hace de la traición respecto a su propia tarea el principio mismo de la catástrofe totalitaria? Lo propio a la operación heideggeriana respecto a la política

* Jean-François Lyotard, "Le survivant" in *Ontologie et Politique*, Hanna Arendt, Ed. Tierce, 1989.

¿no es el precipitar la cuestión del odio reunidor en el abismo de una catástrofe y autocastigo supuestamente los más radicales de la filosofía? Frente al terror del siglo la filosofía no quiere reconocer ningún otro principio fuera de su propia falta original: la vieja y siempre joven traición llamada metafísica, que transforma la tarea de revelación de los entes en luz amenazada del ser en constitución de un sujeto omnipotente ejerciendo su dominación sobre un mundo de objetos puestos a su disposición: principio de omnipotencia del sujeto, de devastación del mundo, que culmina con el imperio de la técnica y del que el terror político no aparece más que como la realización particular (los cadáveres en la cámara de gas como la tierra devastada por la industria agro-alimentaria).

Conocemos el modo drástico en que este este pensamiento del principio-precipicio regula el acceso a la política. Planteando como una unidad - la unidad de *l'époque* - una única esencia de la dominación, éste prohíbe conferir un sentido al *dos* de la política sea cual sea su forma (nazismo y social democracia, burguesía y proletariado, democracia y totalitarismo) al dos de la política. América y Rusia ponen necesariamente en juego el mismo principio precipicial: el frenesí de la técnica desencadenada y de la normalización de un hombre sin raíces. Disipándose de ese modo la singularidad del reunir para excluir y de su punto de radicalidad exterminadora. El borde común del abismo permite sólo dos posibilidades: la *metanoia* voluntarista que vuelve las espaldas al mar y se opone a la deriva común de esos equipos de remeros americanos y soviéticos para conducir el pueblo de salvación sobre tierra firme, la tierra de valores de la tierra que se presta para todas las homonimias; o bien el vuelco del siglo, el rayo de luz en medio de la desesperación en que el pensamiento conduce la espera mediante ese trabajo de espaciamento, de sustracción interminable de lo filosófico por el filosofar que mima la autosustracción de lo político en una singular pasión de automortificación.

Extrañamente, la misma figura sustractiva sirve al mismo tiempo a quienes enfrentan la pregunta: ¿cómo es posible que el filósofo del siglo, el mismo que pasó su vida advirtiendo a su siglo del horror al que estaba destinado, haya podido hacerse cómplice de la figura más radical de este horror? La clave de la respuesta se encuentra siempre en el punto en que el pensamiento ha olvidado distanciarse de su doble metafísico, el punto en que la tierra toca aún las murallas. Así, se trata de rastrear el concepto que aún no ha sido deconstruido y cuya sobrevivencia provoca la adhesión a lo innoce. Al parecer, hay siempre palabras que están de más; palabras que, al literarizarse, consuman la caída en el abismo impensado. Es necesario, todavía, depurar; y, después de cada depuración, puede probarse que aún no se ha depurado suficientemente.

Puede ser que este procedimiento dependa más de lo que supone de la doxa de una época, feroz en sistematizar una desconfianza frente a las palabras (que, según

se dice, jamás son inocentes) que se revela, la mayor parte de las veces, vana. Nada que hacer: siempre habrá palabras de más, como hay siempre tierra tocando las murallas, o una multitud en el acceso a la ecclesia. Lo múltiple, sea cual sea la figura que asuma, continuará haciendo ley. Podremos continuar suprimiendo palabras; pero eso no impedirá los ladridos de la jauría. De allí el patetismo un poco vano de esa operación por la que la filosofía se entrega al sacrificio para expiar sus pecados, consumiéndose en una llama que pretende ser, al mismo tiempo, la luz que se ha aportado y la reparación pagada por los horrores del siglo. Esa expiación espectacular deja en los hechos a los prácticos de la política la tarea de regular concretamente el odio. Tal es entonces la tarea que se confía al rey garante de la democracia: marcar el trazo reunidor de manera que se reduzca la dispersión sin desencadenar la reunión del odio; marcarlo en su relación necesaria con un por lo menos dos, que no representa ni la simple factualidad de la división de las fuerzas sociales ni el idilio de la discusión en que se hace la luz, sino el terreno para una *catharsis* común de las pasiones de lo uno y de lo múltiple, el punto de restricción mínima de aquello que no puede vivir pacíficamente ni en el régimen de lo uno ni en el régimen de la dispersión.

¿Acaso es necesario pensar esa restricción, esos juegos del uno y el dos por el gobierno de lo múltiple como un simple asunto de recta opinión, privada para siempre de su logos? ¿O, peor aún, como una cuestión de *empeiría*, de cocina, como Sócrates calificara el arte oratoria de los émulos de *Gorgias* - de “cocina electoral” como se la llama aún hoy en día? ¿No será necesario seguir más bien otra vía, volver a ese primer punto, ese momento inaugural en que la filosofía, para conjurar el desorden del *ochlos* y el mal de la división, inventaba, para sí misma y para los políticos a venir, la política del fin de lo político? En ese punto primero la filosofía se equivocaba, en cierto sentido, de mal radical, desconociendo la verdadera figura del *ochlos*, que no es la turbulencia desordenada de lo múltiple, sino la reunión de odios en torno a la pasión de lo Uno que excluye. ¿No es acaso esta equivocación inicial la que reaparece cuando, en lugar de la división sobrepasada, se escuchan de nuevo los gritos de la jauría? Quizás sea necesario, entonces, repensar la facticidad de la división democrática, pensar que tanto la guerra política entre partidos como la guerra social de pobres y ricos, de la que pensábamos haber felizmente salido, comportaban, por sí mismos y en su entrelazamiento conflictivo, el poder mal comprendido de remediar al mal radical. Como si esa guerra entre pobres y ricos hubiese, a su manera, pacificado una guerra más antigua. Como si la doble división de lo político y lo social cumpliera una función reguladora respecto al desgarramiento tanto más radical que provoca cierta pasión por la unidad, con lo que el retorno de los gestos y carismas arcaicos de pacificación sería correlativo a la desaparición de la división misma.

7. Democracia y ochlocracia. De Platón al post-socialismo

Pensar el significado actual del “fin de la política” obliga, así, a reelaborar la relación establecida por el pensamiento griego entre *demos* y *ochlos*, entre el poder del pueblo y la reunión turbulenta de las turbulencias individuales. Ese esquema inicial ha sido validado directa o indirectamente por el moderno pensamiento de la democracia, identificando la democracia sea a la autoregulación en última instancia de los focos dispersos de goce, sea al poder de la ley que instituye la colectividad soberana sometiendo lo particular a lo universal. Pero si bien en su principio el *ochlos* no es la pura adición desordenada de los apetitos, sino la pasión del Uno que excluye - la aterradora reunión de los hombres aterrados - esa relación debe ser pensada de otro modo. Bien puede ser que el *demos* no sea otra cosa que el movimiento por el que lo múltiple se arranca al destino inercial que lo arrastra a tomar cuerpo como *ochlos*, en la seguridad de su incorporación a la imagen del todo. La democracia no es ni la autoregulación consensual de la pluralidad de pasiones de la multitud de individuos ni el reino de la colectividad unificada por la ley y amparada por las declaración de Derechos. En una sociedad habrá democracia siempre que el *demos* exista como poder de división del *ochlos*. Ese poder de división se realiza a través de un sistema histórico contingente de acontecimientos, discursos y prácticas, mediante la cuales una multitud cualquiera se declara y manifiesta como tal, denegando, al mismo tiempo, su incorporación al Uno de una colectividad que distribuye rangos e identidades, y la pura derelicción de los focos individuales de goce y terror*. Para que haya democracia no es suficiente que la ley declare que los individuos son iguales y que la colectividad es dueña de sí misma. Es necesario, además, ese poder del *demos* que no es ni la adición de los partenaires sociales ni la colección de las diferencias, sino, todo lo contrario, el poder de deshacer los *partenariats*, las colecciones y ordenaciones. Potencia de lo múltiple anónimo como tal que el genio de Platón ha concebido con justeza como la rebelión de lo cardinal contra lo ordinal. Es cierto que para éste esa rebelión sólo podía consistir en la pura masa, en la adición desordenada de los focos desordenados de apetito. Pero la afirmación democrática moderna invierte esa postulación, plantéandose en contra de toda ordenación - toda igualdad “geométrica” - al postular el *demos* como un poder capaz de separarse a sí mismo del *ochlos*, del reino animal de la política, en

* Los problemas de la incorporación imaginaria y de la división democrática ocupan un lugar central el del trabajo de Claude Lefort. La noción de multitud cualquiera ha sido objeto de una elaboración filosófica sistemática en *L'Être et l'Événement* de Alain Badiou. La necesaria referencia a esos dos tipos de pensamiento, después de todo bien diferentes, otorga al autor de estas líneas la responsabilidad de lo que aquí es pensado en esos mismos términos.

sus formas conjuntas o disjuntas : el Uno de la colectividad, la repartición de las especies sociales o el ilotismo de los individuos. Esa potencia propia al demos, que excede toda disposición del legislador, es, en su fórmula elemental, el poder reunidor-divisor del primer múltiple, el poder del dos de la división. El dos de la división es la vía por la que pasa un Uno que ya no es el de la incorporación colectiva, sino el de la igualdad de un uno cualquiera con cualquier otro.

En efecto, lo propio de la igualdad reside menos en el unificar que en el desclasificar, en el deshacer la supuesta naturalidad de los órdenes para remplazarla por las figuras polémicas de la división. Poder de la división inconsistente y siempre renaciente que arranca a la política de las diferentes figuras de la animalidad: el gran cuerpo colectivo, la zoología de los órdenes, justificada por los círculos de naturaleza y función, la reunión colectiva de odios de la jauría. La división in-consistente de la polémica igualitaria ejerce esta potencia de humanización a través de figuras históricas específicas. En la edad democrática moderna, la división des-clasificadora ha tomado una forma privilegiada, cuyo nombre está completamente desprestigiado, pero que es necesario, sin embargo, para saber en qué punto nos encontramos, mirar cara a cara. Forma privilegiada que se ha llamado lucha de clases.

Contra el viejo sueño feudal de un gran cuerpo colectivo dividido en órdenes en sus nuevas variantes, sabias o populistas; contra el nuevo sueño “liberal” de los pesos y contrapesos de una sociedad plural guiada por sus élites, la lucha de clases ha proclamado e instalado en el corazón mismo del conflicto democrático el poder humanizante de la división. Ser un miembro de la clase combatiente no quiere decir, en principio, sino esto: dejar de ser miembro de un orden inferior. Nombrar la oposición entre burgueses y proletarios equivale a establecer el lugar uno de una división polémica, para afirmar el no ha lugar de toda repartición no-igualitaria, y de cualquier fijación de especies sociales según el modo de las especies animales. Es por ello que la declaración de lucha de clases ha sido presentada ante todo mediante dos figuras diferentes, pero igualmente apropiadas para desconcertar a los zoólogos que buscan el secreto en el trasfondo de los modos de vida populares o en la distinción de capas obreras arcaicas o modernas, calificadas o descalificadas. La primera se encuentra formulada en la “ingenuidad” de esos panfletos obreros que asumen como bandera de combate la afirmación de que no hay clases, la segunda en la sofisticación del teórico que proclama al proletariado como una no-clase de la sociedad, como la disolución de todas las clases. El difícil punto de encuentro entre Marx y los proletarios socialistas se juega sobre el filo de navaja de esta cuestión paradójica: ¿cómo pensar al operador de esta acción de des-clasificación? ¿Cómo nombrarlo si no, aún, en términos de clase? Ese nombre querrá decir así dos cosas contradictorias. Por una parte, designará la disolución en acto de las clases - es decir, también, la disolución por sí misma de la clase obrera, el trabajo sobre sí que la arranca

simultáneamente tanto a la animalidad de las como a la de la jauría. Pero, al mismo tiempo, fijará en su sustantividad a la clase que opera la desclasificación, resucitando de esta manera el fantasma de una buena repartición de las funciones sociales, es decir, en último termino, la nueva figura del Uno bien ordenado.

Todos los conflictos del “movimiento obrero” han portado en su seno la nominación de esta clase no-clase, de esta substancialidad insubstancial. Marx a creído proporcionar una forma adecuada a la contradicción en la figura del partido que une a los proletarios dividiendo la clase de la que es partido. Que esta figura se haya históricamente mostrado como la más temible de las figuras del Uno subyugador, capaz de sustantivar todas las otras juntas, acumulando los poderes de la incorporación imaginaria, la estratificación feudal y la soledad de los individuos atemorizados, es algo que de ninguna manera hace desaparecer el problema. El olvido de Marx, por muy aplastante que sea el peso de las buenas razones en que apoya su autoridad, corre el grave riesgo de hacer olvidar, al mismo tiempo, el otro lado de la contradicción: el movimiento que ha alimentado las democracias del poder des-clasificante, des-masificante, de la lucha de clases. En efecto, por mucho que la democracia se ha ya dedicado a reducir la lucha de clases como a una incongruencia en medio de un orden libre, igual y fraternal y por mucho que la lucha de clases se haya esforzado en denunciar a la democracia en cuanto pretexto de la dominación, ambas se han encontrado ligadas, intercambiando los poderes de ese Uno que niega la exclusión y de ese dos que la descubre y abre el conflicto, cada una ofreciendo a la otra su cultura, mostrándose cada una de ellas mejor formadora y mejor civilizadora de la otra que cualquiera de las “costumbres suaves”, libres servicios y libres intercambios de cuerpos y mercancías. El olvido de Marx es así el olvido de esta simple cuestión: ¿qué es lo que más allá de la lucha de clases puede jugar el rol de la división que separa *demos* y *ochlos* ? Así como el progresismo puro - la pura fe en los poderes del tiempo - sucede al progresismo de la sociedad en marcha hacia la realización de su telos, lo que sucede al marxismo olvidado es un hegelianismo envilecido: la realización pacífica de la razón mediante el gobierno de los sabios, sobre un trasfondo de mediocracia consumidora y consensual. La *ochlocracia* se realiza bajo la forma de gobierno de los sabios, el único apropiado para dirigir la armonía inarmónica de la multiplicación de focos de goce. La post-democracia es quizá la exacta coincidencia entre la *ochlocracia* y su opuesto contrario, la epistemocracia: el gobierno de los más inteligentes que surgen que emergen con toda naturalidad de las reglas de la institución escolar para llevar a buen término la gestión exactamente calculada de la infinidad de focos de goce, grandes o pequeños. Sólo que, como se sabe, la limitación de esos gestores del goce reside en su dificultad para gestionar dos o tres sentimientos conexos, menos fácilmente cuantificables e indexables: la frustración, el miedo y el odio. Es allí que se requiere una intervención suplementaria, la de ese buen rey, de ese rey democrático capaz de ejecutar dos gestos en uno: subrayar el trazo del Uno justo en la medida necesaria

para calmar las pasiones de la jauría humana, y preservar así al *demos* en tanto morada de la dualidad. Aún cuando deba conjurar al lobo para hacerlo manifestarse, evocar el borde del abismo que requiere la pacificación.

¿No estaremos viviendo en una monarquía ? se pregunta, algunas veces, cierta opinión que pretende pasar por impertinente. Empero, lo que se trasluce bajo la singular figura del rey democrático, que nos conduce hacia la postmodernidad sin orillas por medio de la repetición de gestos arcaicos, es más bien la nueva figura del conflicto entre democracia y *ochlocracia*. Desconocer el alcance que esto tiene conduciría, sin duda, a los gestionarios de la política a tomar el camino de otros retornos arcaicos. Pero la cuestión que se plantea a los políticos se vuelve también sobre la filosofía, sobre esa posición inaugural que la situara frente a la democracia como frente a su otro absoluto, el escándalo mismo de la facticidad de lo múltiple haciendo ley. Quizá esa caricatura de sí misma que recorre hoy las vías de la política ilustrada y el periodismo pensante obliguen a ésta a reexplorar con más resolución las vías de otro pensamiento de la facticidad, esas vías de la sabiduría de lo múltiple que el inagotable genio de Aristóteles esbozara ya, después de todo, al lado de las vías de la utopía centrista en más de un pasaje de la Política. Pues sería ciertamente un escándalo extremo para la filosofía, el más alto precio que debiera pagar por la arrogancia platónica frente a los empíricos, el tener que abandonar no sólo los asuntos del pueblo a la simple sabiduría de la cocina política sino, incluso, el que es quizá el más íntimo de sus asuntos: la regulación del temor y el odio.

LOS USOS DE LA DEMOCRACIA

La reflexión moderna representa frecuentemente a la democracia como a distancia de sí misma, separada de su verdad. Aquellos que con más brío se felicitan de poseerla la reducen fácilmente a un consenso sobre el orden de desigualdad más apropiado para garantizar a los menos favorecidos una parte suficiente de poder y bienestar. Por el contrario, quienes subrayan sus exigencias igualitarias no tardan en oponerle la realidad efectiva de una desigualdad que la desmiente. La tradición socialista ha denunciado hace mucho tiempo en la democracia representativa y en las teorías que la sostienen la ficción de una comunidad ideal que encubre un trasfondo real de egoísmos y explotación de clase. Y el derrumbe del modelo socialista deja aún subsistir la sospecha de que quizá la democracia reconocida entre nosotros no sea más que la sombra de la verdadera, ya que ésta supone que el *demos* se constituya como un sujeto presente a sí mismo a todo lo

largo del cuerpo social. La figura empírica del hombre democrático parece contradecir la plenitud de la idea de una comunidad democrática.

Esa es la visión que se expresa, por ejemplo, en el libro de Macpherson *The Life and Times of liberal Democracy*, allí la democracia liberal aparece como la conjunción, en cierta manera contra natura, entre la esencia comunitaria de la democracia y el cálculo individual de costos y beneficios en el universo liberal de la mano invisible que ajusta los intereses. En sí mismos, democracia e individualismo marcharían en sentido opuesto y, dado el contexto desencantado actual, casi no tendríamos otra opción que escoger entre estas dos alternativas: o bien sería necesario, asumiendo lo que llamamos democracia liberal, recolectivizar el sentido de la democracia (de allí la búsqueda de suplementos de alma que se resumen en el tema de la participación), o bien habría que decir francamente que aquello que llamamos democracia no es otra cosa que el liberalismo, que ese soñar con polis felices no ha sido nunca otra cosa que un sueño, una mentira que dirige a sí misma una sociedad de pequeños y grandes capitalistas, cómplices, finalmente, del advenimiento del reino de los individuos posesivos.

Me pregunto si con esos dilemas no se presuponen algunas falsas evidencias sobre la naturaleza de la democracia. Al centro de esas evidencias falsas se encuentra una extraña idea acerca de lo que es la democracia original, la democracia antigua, como si ésta hubiese sido un sistema caracterizado por la continua presencia a sí del sujeto pueblo; y como si ese sistema hubiese sido contradicho, arruinado desde el interior, por el surgimiento del individualismo capitalista y por la emergencia de un sujeto que, incluso en su forma proletaria, ha sido domesticado por ese individualismo. Según esa representación, las nostalgias revolucionarias y románticas de una bella totalidad ciudadana acaban por validar, precisamente, la certeza de los liberales de haber sido los primeros inventores del individuo, construyéndose así cierta imagen bastante olvidadiza de los rasgos bajo los cuales la democracia griega se representaba a sí misma.

El régimen de lo múltiple

Recordemos simplemente ese texto que inaugura la reflexión democrática sobre sí misma - la oración fúnebre pronunciada por Pericles en el libro II de la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides. Ese discurso plantea desde la partida un concepto, el concepto de *libertad*, entendido como unidad entre dos cosas: cierta idea de lo *común* y cierta idea de lo *propio*. Pericles, según el lenguaje que le atribuye Tucídides, dice más o menos esto: nosotros conducimos en común los

asuntos de la ciudad y en lo que concierne lo propio, los asuntos de cada cual, dejamos que cada uno los resuelva a su modo.

El concepto de libertad unifica lo propio y lo común, pero los unifica respetando su distanciamiento. Nuestro régimen político, dirá en substancia Pericles, no es el de la movilización. Nosotros no nos preparamos para la guerra como hace Esparta. Nuestra preparación militar es nuestra vida, una vida sin coerción y sin secreto. El sujeto político democrático tiene un denominador común en la distancia misma de un modo de vida caracterizado por dos grandes rasgos: la ausencia de coerción y la ausencia de sospecha. *Sospecha*, en el griego de Tucídides, se dice *hypopsia*, mirar por debajo. Lo que caracteriza a la democracia es el rechazo de ese *mirar por debajo* que los saberes sociales de la época moderna elevarán al rango de virtud teórica, capaz de percibir bajo una apariencia común la verdad que la desmiente.

Nada nos obliga, ciertamente, a creer sin más a Pericles o Tucídides, a identificar la democracia ateniense con el discurso que ésta proclama sobre sí misma en una circunstancia bien precisa. En la *Invention d'Athènes*, Nicole Loraux nos hace recordar que éste es, precisamente, un discurso de movilización. Sabemos, por ejemplo, que la práctica atenienses de la delación o el uso de la antidosia suponían prestar bastante atención tanto a los actos y gestos del vecino como al inventario de sus propiedades. Queda de esto una idea, bastante consistente como para que los adversarios de la democracia la compartan con sus adeptos: la democracia enlaza de partida cierta práctica de la comunidad política con un estilo de vida caracterizado por la intermitencia. El hombre de la ciudad democrática no es un soldado permanente de la democracia. Intermitencia que un adversario de la democracia, Platón, a ridiculizado en el libro VII de la *República* al describir la igualdad tal como la concibe el hombre democrático, a saber, como incapacidad de jerarquizar lo necesario y lo superfluo, lo igual y lo desigual. El hombre democrático, que desea libertad en todo, incluso en lo desigual, no reconoce la diferencia entre lo necesario y lo superfluo, y trata todas las cosas, incluso la democracia, en forma de deseo, cambio, moda. Un día, nos dice Platón, se emborracha éste al son de la flauta, al día siguiente se pone a régimen; un día hace gimnasia, el siguiente permanece ocioso; un día se dedica a la política, otro, a la filosofía; se ocupa algún tiempo de la guerra, enseguida, de sus negocios...

No es difícil proporcionar una traducción moderna de ese retrato: ese hombre democrático, que pasa de la política a la dietética o de la gimnasia a la filosofía, se asemeja bastante a lo que se nos describe como el individuo postmoderno. Platón nos describe por adelantado ese individuo esquizofrénico de la sociedad de consumo del que se ha dicho complacientemente que representa la ruina de la democracia o su menoscabo, pero que, en su caricatura, aparece como su encarnación misma. La democracia es para él, esencialmente, el sistema de la variedad, y esto concierne igualmente a la oferta política: la democracia no es una

constitución, nos dice Platón, sino un bazar de constituciones que las contiene a todas y en la que cada uno puede encontrar la que le plazca.

Así, considerada por su adversario, la democracia sería el régimen de la acomodación múltiple. Esa idea del régimen que cada cual puede considerar de una manera diferente se encuentra también en Aristóteles. Pero Aristóteles no piensa ese poder de acomodación múltiple como signo de inferioridad, sino como una virtud política. Es cierto que para él esta virtud no es la de la democracia. Como para Platón, la democracia no es para Aristóteles sino el menos malo de los malos regímenes; un régimen desviado que es necesario comparar al régimen correcto, a la *politeia* o - si se quiere - la república. Pero, por otro lado, el buen régimen se caracteriza justamente por eso, por ser siempre una mezcla, un bazar de constituciones. Un régimen sin mezcla, un régimen que pretenda lograr que todas sus leyes e instituciones sean semejantes a su principio, se condena a la guerra civil y a la ruina a causa de la unilateralidad misma de ese principio. Para aproximarse a la perfección todo régimen deberá entonces corregirse, empeñarse en acoger el principio contrario, hacerse desemejante a sí mismo. De hecho, nunca ha existido un buen régimen, sino solamente regímenes desviantes en perpetuo trabajo de autocorrección, o, como estaríamos tentados de decirlo, de autodisimulación. Así, a las burlas de Platón respecto a esa feria de regímenes puede oponerse ese texto del libro IV de la *Política* en que Aristóteles explica: es necesario que uno pueda ver los dos regímenes a la vez, democracia y oligarquía, y al mismo tiempo ninguno de ellos. El buen político es el que le hace ver la oligarquía al oligarca y la democracia al demócrata*.

Vale la pena detenerse en esta función del artificio, pues resume toda la complejidad del pensamiento aristotélico sobre la política: desmintiendo tanto la utopía realista de la coincidencia como la concepción puramente manipuladora de la política, nos abre a pensar ésta ya no como una ilusión o maquinación, sino en cuanto arte de la vida en común. En Aristóteles el artificio realiza el principio de la vida en común denominado amistad, que desarma la unilateralidad propia de cada uno de los elementos constitutivos de la política. Es una manera de jugar el juego del otro y de cogerlo en su propio juego, irreductible a toda "astucia de la razón". Este arte se limita en él a ciencia del gobernante; pero quizá lo que se ha calificado de "invención democrática" consista en parte en la capacidad que se atribuyen los no gobernantes de jugarlo por sí mismos.

De esta rápida revisión de algunos de los enunciados fundadores de la democracia y la república yo extraería dos observaciones :

* *Política*, 1, IV, 1294 b 35/36.

La democracia - el poder del *demos* - no puede ser identificado a un principio de unidad y ubicuidad. El poder del *demos* es también el de un estilo de vida que da cabida a lo propio y a lo común.

Este arte o artificio de la vida en común - la manera en que un régimen debe hacerse desemejante a sí mismo - tiene quizás aún algo que ver con la práctica y el pensamiento democráticos en las democracias modernas. Puede que haya una relación por descubrir entre este arte de la desemejanza teorizado por Aristóteles y ese principio de división que Claude Lefort percibe como la esencia de la democracia moderna, el lugar de un poder sin cuerpo dividido en diversas instancias de legitimidad - en particular, en las del derecho, la ley y el saber.

Como se sabe, ese régimen de la división ha sido pensado generalmente de un modo negativo, como manifestación de un desgarramiento o de una no-verdad de la democracia. El pensamiento de la crítica social ha estado curiosamente contaminado por una problemática surgida del pensamiento teocrático contrarrevolucionario que concibe la emergencia democrática como pérdida de la unidad, como desgarramiento del vínculo social. No quiero insistir en todos los aspectos de ese fantasma de la totalidad perdida y por restaurar que la contrarrevolución ha generosamente atribuido al socialismo y la ciencia social. Mi problema no consiste en saber si se puede o no se puede descubrir allí el principio del totalitarismo, sino más bien ver cómo ese pensar la división como no verdad - como ilusión o mentira - se ha traducido en la ciencia social y en las formas de crítica social y de percepción política inducidas por su discurso. Es en efecto este pensamiento el que ha proporcionado a la ciencia social su carácter original de una ciencia de la sospecha que piensa la heterogeneidad de las formas democráticas como inadecuación a sí y el espacio de la palabra y la representación democrática como disfraz de una verdad que algunos desearían ocultar y otros, ocultarse a sí mismos.

La práctica democrática se ha visto así duplicada por el pensamiento de la sospecha, del *mirar-por-debajo*, reenviando todo enunciado democrático a una verdad disimulada de la desigualdad, la explotación o el desgarramiento. Se ha constituido una alianza entre dos temas: el de la democracia formal, opuesta a la democracia real, y el de la ilusión propia de la conciencia espontánea de los actores sociales - especialmente de la conciencia espontánea de los explotados, separados del sentido de su propia práctica. De allí nació un doble discurso: un dogmatismo de la verdad escondida y un escepticismo del desconocimiento necesario. Dispositivo teórico que posee el temible poder de sobrevivir al colapso de sus modelos políticos. Justamente allí donde han quedado destrozados los grandes modelos de la esperanza política, donde nadie se atreve a oponerle nada a la democracia en cuanto buena forma de colectividad, el dogmatismo sigue vivo en la forma de escepticismo. La rutina indefinida de la desmistificación impone siempre un modo de pensar y de practicar la democracia en el modo de la

sospecha, como si fuera siempre necesario hacerle confesar a ésta que no es lo que pretende ser, que los que la practican viven perpetuamente engañados respecto de lo que hacen.

Esos discursos han terminado por oscurecer el sentido mismo de la experiencia socialista - en particular el de la experiencia socialista obrera - al desconocer en esta experiencia un trabajo de la democracia. Esto es lo que me gustaría mostrar examinando algunos aspectos de lo que llamaría *vita democratica*, en el sentido en que Hannah Arendt habla de la *vita activa*. Consideraré dos de sus aspectos, *el uso de las palabras y el uso de las formas*.

El uso de las palabras y el silogismo de la emancipación

Voy a examinar aquí la historia de una idea y de una práctica de la Francia del siglo XIX: la idea y la práctica de la emancipación de los trabajadores. Esta idea se establece, en efecto, a través de todo un sistema de discursos y de prácticas que rechazan completamente el discurso de la verdad escondida y de su desmistificación. La experiencia militante obrera asume en este punto un aspecto bastante singular para nuestros hábitos de pensamiento, a saber, como una suerte de verificación de la igualdad. Como se sabe, la ciencia social se ha ocupado, fundamentalmente de una cosa: verificar la desigualdad. Y, de hecho, ha podido probarla siempre. Frente a esta ciencia de la crítica social que redescubre perpetuamente la desigualdad parece interesante sacar a luz esas prácticas que se han asignado, precisamente, la tarea inversa. A partir de allí, podremos preguntarnos, llegado el caso, quién es el más ingenuo, quien verifica la igualdad o la desigualdad; o si ese mismo concepto de ingenuidad tiene, en este punto, alguna pertinencia.

Después de la revolución de 1830 se ve aparecer en Francia una multitud de publicaciones, folletos y diarios obreros que desarrollan, fundamentalmente, la misma cuestión : ¿son o no son iguales los Franceses? Esos textos, que suelen acompañar los movimientos de huelga u otros movimientos, presentan aproximadamente la forma de un silogismo.

La premisa mayor del silogismo es simple. La Carta que acaba de promulgarse en 1830 dice en su preámbulo que todos los franceses son iguales ante la ley. Esta igualdad constituye la premisa mayor del silogismo.

La premisa menor del silogismo está tomada de la experiencia inmediata. Por ejemplo, en 1833 los obreros-sastres de París se declaran en huelga porque los

dueños se niegan a responder a sus peticiones respecto a las tarifas, la jornada de trabajo y ciertas condiciones de laborales. La premisa menor del silogismo se desarrollará más o menos así: *ahora bien*, el señor Schwartz, dirigente de la coalición de los dueños se niega a escuchar nuestras razones. En efecto, le presentamos nuestras razones para una revisión de tarifas, que él puede verificar. *Ahora bien*, éste se niega a verificarlas. Por lo tanto no nos trata como iguales y contradice la igualdad inscrita en la Carta.

Otra forma del mismo silogismo: el mismo señor Schwartz se reúne con sus colegas y se concierta con ellos para resistir a las demandas de los obreros. Organiza así una coalición entre los dueños. *Ahora bien*, la ley dice que las coaliciones de empleadores son igualmente condenables que las coaliciones de obreros. Y sin embargo sólo los obreros son perseguidos por la justicia. También allí la igualdad se encuentra contradicha.

Otro ejemplo de esa misma época: la ley dice que los franceses son iguales. *Ahora bien*, el señor Persil, procurador del rey, acaba de decir en su requisitoria contra un pregonero : “Todo lo que la justicia ha hecho contra la licencia de la prensa y contra las asociaciones políticas no serviría de nada si se pudiera describir todos los días a los *obreros* su posición, comparada a la de una clase de hombres más elevada dentro de la sociedad; repetirles que son *hombres como éstos* y que tienen derecho a los mismos privilegios.” He aquí, entonces, una nueva premisa menor de este silogismo: un representante de la ley que acaba de decir que los obreros no son hombres como los otros.

El silogismo es simple: en la mayor encontramos aquello que dice la ley; en la menor, lo que se dice o se hace en otro lugar, un hecho o una frase que contradicen la afirmación jurídico política fundamental de la igualdad.

Pero hay dos maneras de pensar la contradicción entre la mayor y la menor. La primera nos es familiar y consiste simplemente en concluir que la frase jurídico política es una ilusión, que la igualdad postulada es una apariencia que no tiene otro objeto que el disfrazar la realidad de la desigualdad.

Así es como razona el buen sentido de la desmistificación. Pues bien, ese no es en absoluto el camino que toman esos razonamientos obreros. La conclusión a que llegan éstos es generalmente la siguiente: o se cambia la premisa mayor o bien la menor. Si el señor Persil o el señor Schwartz tienen razón en decir aquello que han dicho y hacer aquello que han hecho, hay que suprimir el preámbulo de la Carta. Decir: los franceses no son iguales. Si, por el contrario, mantenemos la premisa mayor, si se mantiene el preámbulo, el señor Schwartz o el señor Persil deberán necesariamente hablar o conducirse de otro modo.

Lo interesante de esta manera de pensar radica en que ya no se opone la frase al hecho o la forma a la realidad: se opone más bien la frase a la frase y el hecho al hecho. A partir de lo que ordinariamente es pensado como distancia o no lugar se crea precisamente un *lugar (topos)** en el doble sentido del término: en cuanto sistema de razones y en cuanto espacio polémico. La frase igualitaria no es simplemente una pura *nada*. Una frase posee el poder que se le confiere. Ese poder es antes que nada el poder de crear un lugar en el que la igualdad pueda reclamarse de ella misma: en alguna parte hay igualdad; está dicho, está escrito. Y por lo tanto puede ser verificado. Quien se asigna como tarea el verificar esa igualdad puede fundar, a partir de allí, una práctica.

¿Cómo puede verificarse una frase? Esencialmente por los actos que cada uno ejecuta por sí mismo. Actos que hay que organizar como prueba, como un sistema de razones. En el ejemplo escogido, a partir de ahí resulta una transformación determinante en la práctica de la huelga, que se convierte así en demostración. Hasta ese momento el hecho de negarse a trabajar entraba en una lógica de correlación de fuerzas, culminando en lo que los *compagnons* medievales llamaban la *damnation*: cuando éstos estaban insatisfechos con los empleadores de una ciudad, la condenaban, esto es, la abandonaban con líos y petacas e impedían que otros vinieran a reemplazarlos. Una nueva práctica de la huelga viene a oponerse ahora a esta lógica del no-lugar; con ella se busca transformar la relación de fuerzas en relación de razón. Lo que no significa substituir los actos por palabras, sino hacer de la relación de fuerzas una práctica demostrativa.

Lo que se debe demostrar es, precisamente, la igualdad. Entre las reivindicaciones de esta huelga de obreros sastres figura una fórmula extraña para nosotros: se piden “relaciones de igualdad” con los patrones . Una demanda que puede parecernos ingenua o barroca; sin embargo, su sentido es claro: existen obreros, existen dueños, pero los dueños no son dueños de los obreros*. Para decirlo de otro modo, es preciso tener en cuenta dos relaciones: por una parte, la relación de dependencia económica que da origen a cierto “social” (a una determinada distribución de roles que se refleja en el orden cotidiano de las condiciones de trabajo y de las relaciones personales), un “social” de la desigualdad. Por la otra parte se encuentra la relación jurídico-política, la inscripción de la igualdad que figura en esos textos fundadores de la Declaración de Derechos del Hombre en el preámbulo de la Carta. Esa otra relación tiene el poder de crear otro “social”, un social de la igualdad: lo que en este punto quiere decir: imponer la negociación

* *Topos*, en el sentido de la retórica clásica.

* Hemos traducido 'maîtres' por 'dueños', conscientes de la imposibilidad de encontrar un término castellano que guarde la precisión y multivocidad del que se ha empleado en francés; sin duda, 'patrones' es demasiado extemporáneo, y supone una correspondencia artificial de relaciones de trabajo históricamente diferentes e impediría, por lo demás, comprender el juego de palabras de este pasaje.

como costumbre, así como ciertas reglas de cortesía entre los patrones, o bien, en lo que concierne a los obreros, el derecho de leer el diario en los talleres. Esta igualdad *social* no es ni una simple igualdad jurídico-política ni una nivelación económica. Es la igualdad que se encuentra en potencia en la inscripción jurídico política traducida, desplazada y maximizada en la vida de todos los días. Igualdad social que no constituye la totalidad de la igualdad; es una manera de vivir la relación de la igualdad con la desigualdad; de vivirla y al mismo tiempo desplazarla positivamente.

Con ello se define un trabajo de la igualdad que no puede consistir, en ningún caso, simplemente en una exigencia al otro, o en una presión ejercida sobre él; pues debe consistir siempre, al mismo tiempo, una prueba que uno se impone a sí mismo. Ese es el sentido de la *emancipación*: emanciparse es salir de la minoría. Pero nadie sale de la minoría social sino es por sí mismo. Emancipar a los trabajadores no consiste en mostrar el trabajo como principio fundador de la sociedad nueva, sino sacar a los trabajadores del estado de minoría, probar que efectivamente pertenecen a la sociedad, que efectivamente se comunican con todos en un espacio común, que no son solamente seres de necesidad, de queja o de grito, sino seres de razón y discurso, que pueden oponer razón a las razones y esgrimir su acción como una demostración. Por eso se constituye la huelga como un sistema de razones: demostración de la justicia de las tarifas que se proponen, comentario de los textos de los adversarios para demostrar su falta de razón, organización económica de la huelga mediante la creación de un taller administrado, menos como germen de un “poder obrero” del futuro que como extensión del principio republicano a un terreno que hasta ahora le era ajeno, el del taller. Ya que, en realidad, tal vez no sea necesario que los trabajadores posean sus fábricas y que las hagan funcionar por su cuenta para que sean iguales: quizá basta que demuestren, llegado el caso, que son capaces de hacerlo. Se trata, antes que fundar un contra-poder que legisle en nombre de una sociedad futura, de hacer una demostración de comunidad. Emanciparse no es escindirse, es afirmarse como copartícipe de un mundo común, presuponiendo, incluso si las apariencias dicen lo contrario, que se puede jugar el mismo juego que el adversario. De ahí la proliferación, en la literatura de la emancipación obrera - y de la emancipación femenina - de argumentos que tienden a demostrar que los que piden igualdad tienen con justicia derecho a ella, que participan en un mundo común en el que pueden probar que tienen razón y que es necesario que ello sea reconocido por el otro.

Naturalmente, el hecho de probar que se tiene razón nunca ha obligado al otro a reconocer su error, y siempre ha sido necesario recurrir a otro tipo de argumentos para respaldar la propia razón. Puesto que ese derecho adquiere su potencia de afirmación en la violencia de su inscripción. La argumentación razonable de los huelguistas de 1833 es audible y su demostración es visible porque el evento de

1830, recordando el de 1789, los ha arrancado del inframundo de ruidos oscuros y los han instalado por efracción contingente en el mundo del sentido y de la visibilidad. La repetición de la frase igualitaria es la repetición de esta efracción. Es por esto que el espacio de sentido común que ella abre no es un espacio de consenso. La democracia es la comunidad de reparto, en el doble sentido del término: pertenencia al mismo mundo que no puede decirse más que en la polémica, reunión que no puede hacerse más que en el combate. El postulado del sentido común es siempre transgresivo. Supone una violencia simbólica en relación al otro como hacia sí mismo. El sujeto de derecho que ningún texto basta para fundar sólo puede existir en esta doble violencia. Es, primeramente, ante sí mismo que cada uno debe demostrar que no existe sino un solo mundo y que en él puede dar razón de sus actos. Hannah Arendt plantea que el primer derecho es el derecho a tener derechos. Podría agregarse que sólo tiene derechos aquel que puede plantear la obligación racional que el otro tiene de reconocerlos. Que la mayoría de las veces el otro se escurra es algo que no cambia para nada el problema. El que por principio declara que el otro no lo comprenderá, que no hay un lenguaje común, pierde fundamento para reconocerse derechos para sí mismo. Al contrario, aquel que hace como si el otro escuchara todo el tiempo su discurso, aumenta su propio poder y no solamente en el plano discursivo. La existencia de un sujeto de derecho supone que la frase jurídica es verificable en un espacio de sentido común. Que este espacio sea virtual no significa que sea ilusorio. Quien confunde lo virtual con lo ilusorio se desarma, de la misma manera que aquél que confunde comunidad de reparto y comunidad de consenso. La igualdad se manifiesta sólo trazando las líneas de su propio espacio. El estrecho camino de la emancipación pasa entre el asentimiento a mundos separados y la ilusión del consenso. Es la misma tensión que caricaturizan los análisis que oponen lo formal a lo real o los arrepentidos que cambian una posición por la posición contraria. Esos análisis de ayer, que oponían la libertad y la igualdad reales a su declaración formal, o los análisis del mañana, que oponen las buenas y sabias revoluciones de la libertad a las utópicas y cruentas revoluciones de la igualdad, olvidan por igual este hecho: igualdad y libertad son potencias que se engendran y crecen por un acto que les es propio. Es precisamente lo que se comprende en la idea de emancipación, al afirmar que no hay libertad o igualdad ilusoria, que tanto la una como la otra son una potencia de la que conviene verificar los efectos.

Lo que quiere decir también que no existe potencia de grupo con independencia de la potencia con que los individuos se arrancan al infra-mundo de ruidos oscuros, afirmándose como co-partícipes de un mundo común. Por lo demás, la idea de emancipación se ha hecho camino a través de una serie de experiencias individuales. Tuve la ocasión de estudiar los archivos de una de esas incontables experiencias singulares, la de un obrero que había elaborado él mismo toda una ética e, inclusive, una economía de la emancipación, acompañado de un sistema de cálculo de la libertad; especie de contraeconomía política con la que se

intentaba calcular la adquisición, en cada acto de la vida cotidiana, no de un máximo de bienes, sino de un máximo de libertad.* De ahí la invención de un estilo de vida en donde se trataba de tener cada vez menos necesidades, trocándolas en permanencia por libertad. Sería interesante comparar esta economía ascética - economía "cenobítica", como la llamaba él - con las teorías contemporáneas del actor individual y del cálculo de "costos": podría observarse que el extremo de la emancipación individual comunica con el sentido común. Así, los zapatos constituyen un punto esencial en su presupuesto : el emancipado es un hombre que marcha sin detenerse, circula y conversa, hace circular el sentido y comunica movimiento de emancipación. Por una parte, la emancipación del obrero pasa por un cambio de estilo de vida, por una estetización de su vida. Por la otra, el punto de conjunción entre el hombre y el ciudadano, entre el individuo que calcula su vida y el miembro de la comunidad, reside en que el hombre es un ser dotado de palabra: es fundamentalmente en su calidad de ser parlante que éste resulta ser igual a cualquier otro. Por lo demás, es precisamente a través de los pensadores del lenguaje que el vocablo emancipación adquirió en Francia un sentido nuevo, que sobrepasa su definición jurídica, apuntando a una experiencia individual y colectiva nueva. En su centro, esta nueva idea de emancipación postula la igualdad de inteligencias como condición común de inteligibilidad y comunidad, como un supuesto que cada cual debe esforzarse en verificar por su cuenta.**

La experiencia democrática resulta ser así la de una cierta estética de la política . El hombre democrático es un ser de palabra, es decir es también un ser poético, capaz de asumir una distancia entre las palabras y las cosas que no significa ni decepción ni engaño, sino humanidad, humanidad capaz de asumir la irrealidad de la representación. Virtud poética que es una virtud de confianza. Se trata de partir del punto de vista de la igualdad, de afirmarla, trabajar presuponiéndola para ver todo cuanto puede producir, para maximizar todo lo que pueda darse de libertad y de igualdad. Quien parte, por el contrario, de la desconfianza; quien parte de la desigualdad y se propone reducirla, jerarquiza las desigualdades, jerarquiza las prioridades, jerarquiza las inteligencias y reproduce indefinidamente la desigualdad.

* Cfr. Gabriel Gauny, *Le Philosophe plebeï en*, textos reunidos y presentados por J. Rancière, París, La Découverte/Presses Universitaires de Vincennes, 1983.

** Cfr. J. Rancière, *Le Maître Ignorant*, París, Fayard, 1987 "La Communauté des égaux".

El Uso de las formas

La misma diferencia de interpretación - y, creo, también de sus efectos - se encuentra en el análisis de ese otro aspecto esencial de la vida democrática que es el uso de las formas. Esto se puede comprobar mediante el análisis de una de las formas esenciales de mediación entre los individuos y el sistema político en las sociedades modernas, la forma-escuela. La escuela es el lugar privilegiado en que se ejerce la sospecha de la no verdad de la democracia, la crítica de la separación entre su forma y su realidad. La reflexión crítica sobre la escuela democrática se ha centrado en un tema fundamental: el fracaso - el fracaso *en la escuela* de una gran mayoría de los niños provenientes de medios populares se toma como prueba del fracaso *de la escuela* en realizar la igualdad social.

La escuela democrática es pensada así como el lugar de una promesa constantemente frustrada, engañada; volvemos a encontrar allí el doble juego de la crítica social: por una parte se critica el fracaso y se proponen remedios - pedagógicos, psicológicos, sociológicos. Sin embargo, esta demostración se desdobra inmediatamente: probar el fracaso es también, y sobre todo, probar que la democracia se miente a sí misma: demostrar que, si está mal adaptada en relación a la igualdad que proclama es porque, bajo cuerda, está perfectamente adaptada a la desigualdad que disimula y que la desigualdad es efectivamente el principio que la fundamenta. Los trabajos de Bourdieu y Passeron sobre la escuela constituyen un buen ejemplo de esta lógica, en la que el sociólogo o el crítico social ganan siempre, mostrando que la democracia pierde siempre. Piensan, en efecto, demostrar que, si la escuela no ha realizado sus promesas igualitarias, no es por falta de medios, sino en virtud de su propia manera de ser, por la lógica simbólica que la funda*. Un libro como *Les Héritiers* utiliza de un modo ejemplar lo que yo llamaría silogismo de la sospecha, que no se contenta, en efecto, con oponer la premisa menor (el fracaso de los niños provenientes de las clases populares) a la premisa mayor (la escuela igual para todos), para extraer de allí sus acusaciones. El libro pretende demostrar que la escuela produce desigualdad precisamente haciendo creer en la Igualdad: haciendo creer a los hijos de los pobres que todos son iguales en la escuela, que se califica, clasifica y selecciona a los estudiantes exclusivamente en razón de sus dotes y su inteligencia, la escuela los obligaría a reconocer que si no tienen éxito es precisamente porque no están bien dotados, porque no son inteligentes y que, en consecuencia, es mejor para ellos ir a otra parte. Así, la escuela es el ámbito de una violencia simbólica fundamental, que no es otra cosa que la ilusión misma de la

* Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *Les Héritiers et la Reproduction*, Minuit, 1964 y 1970. Considero aquí esas tesis en el nivel de generalidad que les ha ganado fama entre la *doxa* política, independientemente de la evolución ulterior de cada uno de esos autores.

igualdad. Para hacer creer que el éxito depende solamente de las dotes del alumno, la escuela privilegia todo aquello que excede la simple transferencia de saber y que, supuestamente, es manifestación de la personalidad y originalidad del alumno. Con ello, se selecciona, en realidad, una manera de ser, un estilo de vida y un modo de aculturación que no se aprenden en la escuela, el de los herederos. La escuela muestra así la falsedad de su promesa y la fidelidad a su esencia oculta, a esa *scholé* griega que da su nombre a la escuela y que designa, en primer lugar, la condición de la gente que tiene tiempo libre, de los que son iguales en tanto tienen tiempo libre y que consagran eventualmente este privilegio social al amable placer del estudio.

La forma escolar constituiría así un círculo perfecto: conversión de un capital socio-económico en capital cultural; y, mediante la disimulación fáctica de esa conversión, separación, eficaz e invisible, entre los que tienen o no tienen los medios de realizar esta conversión. De este modo, la forma democrática, en sentido amplio, comportaría al mismo tiempo la ilusión de igualdad y el desconocimiento de una desigualdad fundamental, la desigualdad entre hombres de *scholé* y hombres de necesidad; entre los que pueden y los que no pueden pagar el lujo de lo simbólico. La democracia sería el régimen engañoso que supone que los pobres tienen la posibilidad de realizar inversiones suntuarias. Lógica extrema del pensamiento de la sospecha, que hace del hombre democrático un hombre burlado por esas formas en que la división se perpetúa y disimula a la vez.

A esta interpretación nihilista del pensamiento de la sospecha corresponde, a decir verdad, una interpretación política positiva, llamada “reducción de desigualdades”. De la crítica de Bourdieu y Passeron, los pedagogos y políticos han retenido tres ideas : la necesidad de dejar en claro los factores implícitos de la desigualdad, luchar contra el formalismo de la gran cultura y tomar en cuenta el peso social de los *habitus* y modos de socialización propios a las clases desfavorecidas. El resultado de esas políticas, al menos en Francia, casi no ha sido puesto en cuestión: pretendiendo explicar la desigualdad se la ha vuelto más rígida. Por una parte, la explicación de las diferencias socioculturales a tendido a transformar en destino, a desplazar la institución escolar en el sentido de una institución de asistencia, con todo lo que esto comporta de orientaciones y reagrupamientos que conducen los hijos de inmigrantes hacia alternativas en que no corran el riesgo del fracaso... Por otra parte, la persecución de los criterios “implícitos” ha aumentado el peso de los criterios más explícitos: la carrera loca, emprendida desde la escuela maternal y rápidamente interiorizada por los niños, por entrar en una buena escuela primaria que dé derecho a entrar en el buen colegio que a su vez permite de entrar en los buenos cursos de los buenos liceos, situados en el buen cuadro sociocultural de los buenos barrios de la capital.

Así, la visión nihilista de la escuela como forma de reproducción de desigualdad y la visión progresista de ésta como instrumento de reducción de desigualdades, confluyen tanto en sus efectos como en sus principios: nacidas de la desigualdad, vuelven posteriormente a ésta. Al exigir una escuela que se adapte a las necesidades de los trabajadores, o al denunciar una escuela adaptada a la reproducción de su dominación, estas visiones confirman una vez más aquel burdo supuesto que la crítica contrarrevolucionaria dejó en herencia a su desmitificación socialista: la idea de que la discordancia entre las formas constitutivas de un régimen socio-político es signo de su mal o de una mentira fundamental. Pero en eso reside precisamente la característica de la democracia moderna, en la heterogeneidad de sus formas y, en particular, la no convergencia de la lógica escolar con la lógica productiva.

Es muy cierto, en determinado sentido, que la escuela es la heredera paradójica de la *scholé* aristocrática. Esto significa que aquella iguala a aquellos que acoge, menos por la universalidad de su saber o sus efectos de redistribución social, que por su forma misma, que consiste en la separación respecto de la vida productiva. La democracia tomó de las antiguas sociedades jerárquicas esta forma que separa el ocio intelectual de la necesidad productiva. Pero de esta separación otrora natural hace una contradicción en acto en la cual diversas políticas de desigualdad vienen a superponerse y a reencontrar bajo formas con frecuencia imprevisibles las investiduras ideológicas y sociales diversificadas de los usuarios, esto es, de las familias. La ambigüedad de la forma escolar la deja abierta a una multiplicidad de opciones y sentidos: para algunos, ella realiza la igualdad ciudadana, para otros, es un medio de promoción social; hay quienes la creen un derecho independiente, incluso, de su utilización más o menos lograda, algo que la democracia se debe a sí misma y debe a los deseos de sus miembros, incluso en sus deseos indeterminados. La mayoría de las veces todos esos sentidos se mezclan y hacen de la escuela no la máscara de la desigualdad o el instrumento de su reducción sino el lugar de la negación permanente de la igualdad entre el Estado democrático y el individuo democrático. Negociación múltiple que ofrece a esperanzas desiguales y con frecuencia contradictorias ganancias y pérdidas infinitamente más complejas de lo que imaginan los analistas del “fracaso” escolar.

En relación a esto, daré un ejemplo sacado de la actualidad política francesa. En Noviembre de 1986, estalló una huelga de estudiantes particularmente singular. En efecto, el gobierno presentó en el parlamento un proyecto de ley sobre las universidades, inspirada, en principio, por la necesidad de adaptarlas mejor a la vida económica. Un diplomado de cada tres, se decía, se encuentra cesante. Es necesario, en consecuencia, introducir una “orientación selectiva” en la universidad, que conduzca a los estudiantes por aquellas vías en que sus capacidades podrán valerles un empleo. Agreguemos a esto que, según me

parece, la palabra *selección* seduce, por sí misma, a las fuerzas que sostienen la mayoría conservadora. Pero la ley era muy prudente: un poco de orientación selectiva, pero no demasiada; se permite a las universidades aumentar el precio de las matrículas, pero sin exagerar. Esta tibia ley parecía estar destinada a ser aprobada en medio de la resignación general. He aquí, sin embargo, que en unos pocos días doscientos mil estudiantes universitarios y secundarios salieron a las calles de París para exigir su retiro.

El movimiento resulta sorprendente, y por diferentes motivos. Pareciera que, a pesar de la prudencia de la ley, los interesados hubiesen retenido una sola palabra, insoportable en cuanto tal, la palabra *selección*. Y sin embargo la reacción de los estudiantes se sitúa en un contexto en el que ha desaparecido ya todo trasfondo de revolución cultural, en el que todos los grandes discursos de contestación sobre la escuela capitalista han desaparecido. Los estudiantes y liceanos que se oponen a la ley están por lo demás en gran medida cogidos individualmente en la lógica selectiva, en la búsqueda de buenas clases y de los mejores derroteros. Ahora bien, pareciera que esta transformación de creencias y actitudes prácticas no impidiera el inflexible mantenimiento de un sistema de identificación colectiva en el que la gratuidad y la apertura del sistema universitario son considerados como conquistas inamovibles de la sociedad francesa, una universidad en la que cualquiera puede seguir cualquier tipo de estudios, con los riesgos y pérdidas que comporta esto tanto para el individuo como para el Estado - en breve, la feria del saber, para retomar la imagen platónica - aparece para la comunidad y a cada uno de sus miembros como una prerrogativa indiscutible. Que el Estado deba un máximo de universidad a los individuos, aún cuando éstos no consiguieran ningún empleo, constituye una parte de la negociación de igualdad entre el Estado democrático y los individuos democráticos. No debemos entender con esto, sin embargo, que los deseos y cálculos desordenados del bazar democrático obliguen a un compromiso a los gestionarios de la racionalidad colectiva. La democracia no sería de hecho otra cosa que lo que veía Platón en ella: el desorden del dominio, la discordancia entre sus formas. Los compromisos y desórdenes en el dominio son "democráticos" sólo cuando son el efecto de la división igualitaria, de las configuraciones históricas contingentes en que ésta puede demarcar un terreno propio y reafirmar su poder, el poder de la desclasificación. Pues es esto, con seguridad, lo que está puesto en juego con ese término de selección que a algunos place ya sólo al pronunciarlo, y al que otros se niegan, incluso, a prestar oído. La juventud, aparentemente poco politizada, que se lanzó a la calle contra esa sola palabra, parece haberlo presentido: se trataba simplemente de una cuestión de igualdad y desigualdad, de saber si la una o la otra hará ley en última instancia, si hará la ley en el compromiso democrático y le dará un sentido: el sentido del derecho de la multitud o aquel de la sabia gestión del *ochlos*.

Creo que es desde ese punto de vista que pueden relativizarse las apreciaciones contradictorias que produjera ese movimiento tibio, tranquilo y exento de romanticismo. Algunos alabaron el realismo de los jóvenes que a diferencia de los revolucionarios del 68, supieron circunscribir sus objetivos y organizar pacíficamente sus tropas. Por el contrario, otros han rechazado la mezquinería de un movimiento volcado hacia intereses inmediatos y ridículamente preocupado de su respetabilidad. Pero quizá se olvida con esto uno de los aspectos más singulares de aquello que cada uno llamará, a voluntad, realismo o reformismo. Con ese movimiento se produjo algo singular. Se difundió masivamente en las universidades el texto de la ley; los estudiantes lo compraron y comentaron. En nuestra época, no se leía el texto de la ley; se sabía ya lo que éste expresaba: la sumisión de la universidad al poder capitalista. No había nada que decir a los políticos que la proponían, aparte de decirles que el capitalismo se expresaba a través de ellos y que no podían hacer otra cosa que lo que hacían. Tampoco los políticos esperaban otra reacción de parte nuestra, y por eso no tenían otras dificultades que las que implica el mantenimiento del orden. Pero esta vez se produjo algo que llenó de desconcierto al gobierno y a la mayoría: los estudiantes comentaron la ley y concluyeron que era una mala ley. Se dirigieron así a los políticos como a gente que, después de todo, podía dictar tanto buenas como malas leyes. Estos esperaban el estribillo habitual: “El capitalismo se expresa a través de ustedes”. En lugar de eso, ahora, por primera vez, se los tomaba en serio como legisladores, como si ellos pudieran perfectamente elaborar leyes apuntando al interés general ya que han sido elegidos para eso. La “ingenuidad” de estos estudiantes de 1986, que razonaban como los obreros del vestido de 1830, y que creaba, al jugar el juego del otro, un espacio polémico inédito, tomó enteramente por sorpresa a los políticos, atrapados en esta nueva formulación del silogismo de la igualdad.

Pero la fuerza de ese silogismo no reside en nada parecido a la superioridad del realismo sobre la utopía o la superioridad de las vías pacíficas por sobre los medios violentos. Lo propio del silogismo de la igualdad no está en el remplazar el combate por la palabra, sino en el crear un espacio común en tanto espacio de división. Más acá del declinar de las grandes figuras de la lucha de clases y de la esperanza revolucionaria, la modestia de los manifestantes de 1986 toca el mismo punto sensible que la violencia “*des enragés*” de 1968: afirma el poder de lo múltiple divisor contra la decadencia consensual - ochlocrática - de la democracia entendida como el gobierno de élites bien seleccionadas en vistas de la gestión armoniosa de los deseos atomizados de la masa. Contra las jerarquías del consenso y las pasiones de exclusión, la ocupación de la calle por parte de la multiplicidad anónima confirma la comunidad del reparto. Y no puede confirmarla sino volviendo a pasar sobre las trazas de la inscripción violenta que ha constituido el terreno de la negociación de saberes, en lugar del ejercicio de la trasgresión igualitaria.

La democracia en el presente

He dado dos ejemplos de la práctica democrática, uno tomado de la época heroica de la democracia combatiente, el otro, de la ambigua época de una democracia que, por esa misma banalización de su imperio, de su autoregulación, deja percibir la figura de su involución. Me parece que esos dos ejemplos permiten percibir de nueva manera ciertos análisis contemporáneos del hecho democrático.

Pienso, en primer lugar, a la visión que François Lyotard ha resumido bajo la noción de postmodernidad. Sobrevenida la época de esos grandes discursos sobre lo social centrados sobre el tema del daño absoluto y la víctima universal, la indeterminación democrática se revelaría idéntica, en su principio, a la “instanciación del infinito sobre la voluntad” que caracteriza al tumulto infinito del capital*. La lógica del capital consiste en crear incesantemente el diferendo y la heterogeneidad entre los lenguajes. Heterogeneidad que impide el discurso de la víctima universal, pero permite que la misma experiencia se frasee indefinidamente en frases diferentes: como es el caso con la experiencia obrera obrera y las frases heterogéneas de la negociación contractual y el discurso sobre el Trabajo.

Esta interpretación tiene la virtud de abolir la distancia de sospecha; no abandona, sin embargo, las categorías de la sospecha, que constituyen su punto de partida. Así como para Marx el progresismo burgués disipaba la ilusión caballerescas, la democracia del capital disipa en éste la ilusión proletaria. Después del derrumbe del fantasma político del Uno se afirma solamente, en su positividad, el tumulto económico de esa diferencia que se llama, indiferentemente, capital o democracia. En general, Lyotard transforma en positividades las diferentes figuras de sospecha sobre la democracia.

Nos ofrece así una lectura que es el reverso de la condenación platónica de la indeterminación y el *apeiron* democrático, dando un valor positivo al tema de la democracia entendida como bazar. Invierte, también, en su lectura, los temas contemporáneos del “fin de las ideologías” o de la “despolitización” en las sociedades democráticas avanzadas. Sin embargo, ese platonismo invertido, ¿no permanece, acaso, al interior del platonismo y de la percepción que identifica al *apeiron* a la simple turbulencia de los apetitos, arriesgando así una doble lectura, una lectura exotérica que pone el acento en la autosatisfacción narcisista de la

* Jean François Lyotard, *Tombeau de l'Intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilée, 1984. También en este punto considero aquellas tesis que de una u otra manera han sistematizado el pensamiento de un período. Las obras posteriores de Jean François Lyotard, no han cesado, por lo demás, de profundizar el abismo bajo el suelo que sustente cualquier interpretación optimista de la postmodernidad.

sociedad “plural” y la lectura esotérica, que reabre hasta el infinito la separación entre república y democracia y que reconoce en el imperio de la racionalidad gestiona el aspecto moderado del totalitarismo? ¿Acaso no se soslaya así la complejidad actual del fenómeno democrático? Lo que hace tan extraña la huelga de estudiantes en Francia, por ejemplo, es la constancia de ciertas identificaciones dentro de la quiebra misma de las grandes incorporaciones, el reconocimiento del *daño*, incluso cuando falta la víctima. En una situación en que las exigencias de la competencia económica y del equilibrio geopolítico no dejan a los demócratas más que un frágil margen de alternativas políticas, y en el que las formas individuales de cálculo de la vida se refieren a valores altamente consensuales, es suficiente en un momento dado, que *casi nada*, que una palabra demás se interponga, para que se retrase un espacio polémico en el que los diferendos se traducen en grandes opciones, o en el que un sistema de posibles constituido por variables ínfimas se abra sobre una alternativa fundamental, en la que hay que elegir entre una frase igualitaria que confirma la democracia o una frase desigualitaria que la contradice. El litigio continua dictando la regla en política. Y cuando no lo hace, cuando aparece ausente, lo que se manifiesta no es la lógica postmoderna del diferendo, sino el retorno de lo arcaico, la simple brutalidad en sus distintas formas, sea desde el supuesto lenguaje de las cifras, o desde los gritos, demasiados reales éstos, del reunirse en el odio, que en el hecho hace aparecer a la víctima como lo innombrable, lo extranjero a la ley del discurso. Esa aparente lógica de la postmodernidad estalla, entonces, entre dos “arcaismos”. Frente al retorno de la figura animal de la política, la virtud democrática de confianza recrea un espacio polémico de sentido común. Es la potencia misma de la igualdad lo que actúa a través de esa pequeña diferencia, capaz de dar un sentido completamente distinto a la misma experiencia. Yo diría que lo que pasa ahí es del orden de la reminiscencia, para seguir con ese vocabulario platónico. Repentinamente, en medio del sueño del discurso político, aparece la igualdad como aquello que proporciona sentido común a la infinita variedad de usos individuales “egoístas” de una forma democrática.

Reminiscencia que para algunos parece demasiado evanescente. Según ellos, habría que darle más consistencia. Es lo que dice ese otro análisis de la democracia contemporánea, expresándose, precisamente, a través del tema de la participación. Me pregunto, sin embargo, si esta noción, que se ofrece como solución para los problemas de la democracia no es, más bien, una solución a los problemas de su crítica, migaja de las grandes alternativas abatidas. La idea de participación mezcla dos ideas de origen diferente: la idea, reformadora, de mediación necesaria entre el centro y la periferia y la idea revolucionaria de actividad permanente de los sujetos ciudadanos en todos los dominios. La mezcla de ambos produce esa idea bastarda que asigna, como lugar de permanencia para la permanencia democrática, la ocupación de los espacios vacíos de poder. Pero la permanencia de la democracia, ¿no es, acaso, más bien su movilidad, su

capacidad de desplazar lugares y formas de participación? Ese poder que los obreros han adquirido al mostrar, con ocasión de una huelga, que podían, llegado el caso, administrar la fábrica, ¿por qué habríamos de desear que ésta encuentre su perfección, realizándose bajo la forma de autogestión? Del mismo modo, hemos escuchado durante la huelga de los estudiantes discursos de este tipo: “habría sido necesario que las partes interesadas se concertaran previamente”. Pero eso no es sino un discurso enteramente retrospectivo. El interlocutor de esa supuesta consulta que “debería” haberse hecho no existía antes del surgimiento de ese poder efímero, que nace *después*. La verdadera participación es la invención de ese sujeto imprevisible que ocupa hoy las calles, ese movimiento que no nace sino de la democracia misma. La garantía de la permanencia de la democracia no pasa por el substituir todos los tiempos muertos o los espacios vacíos por formas de participación o contrapoder sino por la renovación de los actores y sus formas de actuar; reside en la posibilidad, siempre abierta, de una emergencia de ese sujeto elíptico. El control de la democracia no puede sino ser a su imagen y semejanza, versátil e intermitente, esto es, lleno de confianza.

LA COMUNIDAD DE IGUALES

El tema de la comunidad de iguales suscita ordinariamente hoy en día dos tipos de sentimientos morosos. Uno es de alivio rencoroso. Toda una literatura nos hace estremecer retrospectivamente frente a la idea del peligro que nos ha hecho correr - que nos hubiera hecho correr si hubiéramos sido menos sabios - la conjunción entre ese gran Todo en el que se precipitan las voluntades y razones individuales, con un nivel que las corta y acota. Una forma de *catarsis* un poco degenerada justifica estas empresas que creen útil volver a poner constantemente frente a nuestros ojos el fantasma del gran cuerpo que nos fascinaba para perdernos mejor. El otro, es de nostalgia razonable. Sabemos bien lo que ha podido hacerse en nombre de esta conjunción; sin embargo, ésta continua trazando la imagen de algo que no queríamos perder: una cierta configuración del ser-en conjunto, sin la cual el pensamiento y la acción se encuentran desprovistos de esa virtud de generosidad que distingue a la cosa política de la simple gestión de los negocios. Por un exorcismo inverso, el carácter pasado-sobrepasado de una figura que ya no es objeto ni de temor ni de esperanza, sirve para mantener el imperceptible desfase, a dejar aún planear sobre la banalidad de la gestión de índices y reestructuraciones, la nube deslumbrante del honor igualitario y comunitario.

Hay dos maneras de pasar una figura conceptual a las ganancias y pérdidas de la historia. Para no ceder, quizás habría que desplazar ligeramente la pregunta y, en vez tratar de ajustar cuentas con la comunidad de iguales, reflexionar sobre la

manera en la que ésta misma hace sus cuentas - o, más exactamente, sobre el tipo de cuentas desde el cual se engendra su figura. De allí surge, según me parece, una doble investigación. La más fundamental, que dejaré en espera, debería tratar la relación entre la idea de comunidad con la idea misma de pérdida. Con lo que se mantiene de una pérdida o lo que se traza en torno a ella. Al evocar esa propiedad de la pérdida pienso en la cuarteta de Rilke, que advierte: "Perder también nos pertenece" (*Auch noch verlieren ist unser*), que vincula el tema de la pérdida al de la propiedad común. De un modo más simple, podemos pensar en el lazo entre la idea comunitaria con la sentencia evangélica: "Quien quiera salvar su vida la perderá", sentencia que se deja casar fácilmente al tema platónico de la vida invertida, y que posee esta notable propiedad: el derrumbe de la representación de la otra vida no lo habrá rendido vana, sino propiamente vertiginosa. Y la igualdad, el deseo de compartir esa igualdad, se encuentra en el corazón mismo de este vértigo.

Dejo de lado esta pregunta de fondo o de horizonte para ocuparme aquí de lo que se desprende de ella. Esta gran cuenta del Todo con la pérdida se multiplicará en una serie de pequeñas cuentas, esas cuentas de la igualdad que no se dejan reducir sin violencia a las cuentas de la regla y el nivel; de maneras de contar, de contarse y de ser contados, de definir intereses - igualmente irreductibles al simple cálculo de los placeres y las penas, ganancias, las que son al mismo tiempo otras tantas maneras del ser-en conjunto - del juntarse y del distinguirse - y de definir esos intervalos, en los que Hannah Arendt percibía la regla misma del *inter esse* político; en esos intereses inscritos en más líneas y libros de los que pueden retener las contabilidades por partida doble de lo real y la utopía o de la ciencia y la ideología. La investigación debe entonces desmultiplicarse: al postular la igualdad o la comunidad ¿qué es lo que cada vez se postula en posición de ganar o de perder tal interés, sobre tal línea de cuenta? ¿De cuántas maneras pueden contarse los iguales? ¿Cómo deben ser contados para operar esa cuenta?

Seguir algunas de esas cuentas lleva a poner en cuestión, nuevamente, la idea que hace del nivel igualitario la ley - celeste o infernal - del cuerpo comunitario. Las relaciones entre la igualdad y la comunidad quizás no son más que un incesante arreglo de cuentas. Observar algo más de cerca estas cuentas de la igualdad con la comunidad conduce a ver fragmentarse la imagen del gran cuerpo, a encontrarse con el déficit - o la discordia - que hace que la comunidad de iguales no puede nunca darse cuerpo, sino es con cierto reestucado, con la obligación de recontar los miembros y las filas, tapar las fisuras de la imagen, retraducir los enunciados de la fórmula.

1. Cuestión de letra: el banquete de los iguales

Como punto de partida de mi análisis tomaré un ejemplo sacado de una de las configuraciones más significativas del pensamiento comunitario y que designamos, de manera más o menos feliz, con el nombre de “socialismo utópico”. En 1832 Pierre Leroux publica *De la Igualdad*, seguido en 1840 por *De la Humanidad*: dos obras dedicadas a fundar la moderna comunidad de iguales en una tradición tan larga como la historia humana, movilizandando las leyes de Moisés como las de Minos, la ciudad antigua, como los Padres de la Iglesia. La demostración se encuentra bajo el signo de una imagen maestra, la de la comida fraternal, y de una frase maestra: la de la *Epístola a los romanos*, que nos enseña que todos somos, en tanto somos uno en el cuerpo de Cristo, miembros los unos de los otros*. Una imagen y una frase propias de la época, para simbolizar el entusiasmo socialista y comunista - y la prensa obrera, socialista y comunista tomará generosamente de Leroux sus citas, sino su pensamiento - propio hoy en día a suscitar el horror frente al fantasma del gran Todo devorador. Sin embargo, al verlas implementadas, esta imagen y esta fórmula maestras no tardan en confesar su división, a imponer la necesidad de un recuento, un estuco, una reescritura.

Leroux se encuentra entonces, al exponer la tradición antigua de la comida fraternal,** con un singular problema de filología. Analiza la institución en su doble aspecto o en su doble origen: prácticas de fraternidad guerrera o prácticas de redistribución periódica de las riquezas, uniendo la tradición de Moisés con la tradición griega en una historia continua, que viene a culminar en la comunidad essénienne de donde Leroux ve salir al fundador de la Eucaristía. Y, en el camino, encuentra un problema de denominación que detuviera ya a su inspirador, el Plutarco de la *Vida de Licurgo*. Las comidas fraternales espartanas se llamaban *phidities*. El nombre correcto, juzgaba ya Plutarco, debería ser: *philities*, comida de la amistad. *Phidities* reenvía la fraternidad a un origen más mezquino. *Pheidein* en griego quiere decir ahorrar. Según esa definición, las comidas de la fraternidad son sobre todo comidas económicas. Se sabe que los espartanos pasaban por avaros con sus denarios y Platón lo recuerda en su retrato del hombre timocrático. Plutarco zanja, y Leroux lo sigue: una *lambda* en lugar de una *delta*, las comidas espartanas tienen el nombre de su concepto.

Esto no es una simple cuestión de comodidad para el espíritu. Leroux en efecto, tiene una voluntad precisa: quiere encontrar en la comunidad cerrada, el principio aún encerrado, unilateralmente realizado, de la comunidad abierta. Busca el principio de la gran comunidad humana en la pequeña fraternidad espartana. La

* *Romanos*, XII, 5, a completar por *I Corintios*, XII, 12.

** Pierre Leroux, *De l'égalité*, París, 1838.

casta aristocrática debe ser la realización limitada unilateral de la igualdad, una sociedad de iguales o de amigos, fundada en la exclusión pero perfecta en sí misma, de suerte que el forzar la clausura, sea la condición necesaria y suficiente del paso de la casta a la humanidad. Y también, debe conservar su casta aristocrática pura de toda timocracia avariciosa. Al mismo tiempo, esto lo obliga a ignorar otra línea de reflexión que deriva de esa *delta* suprimida y que nos desplaza de Esparta a Atenas, de la relación aristocracia/timocracia a la relación comunidad/democracia.

Querría indicar esta otra línea a partir de un pasaje de la *Retórica*, sacado del capítulo: *Las buenas palabras* (las buenas palabras, que son en primer término las *asteia*, las cosas que se dicen en la ciudad). Aristóteles las menciona al contar una broma de Diógenes en la que se relaciona también un régimen político, las maneras de mesa y la manera de ser de una ciudad. Diógenes -nos relata Aristóteles- decía que los atenienses encontraban en las tavernas sus Phiditias. Entendamos por esto, que es al azar de los restaurantes baratos y de recintos sociales abiertos al pasante, que se realizan a la vez la economía personal y la igualdad colectiva que los espartanos buscan en la institución de la Phiditias. Otra manera de oponer, como para el Pericles de Tucídides, la escuela de la libertad y de la vida fácil ateniense, al entrenamiento militar de la sociedad espartana. La anécdota cobra valor aquí, ciertamente, en cuanto es referida por el teórico de la *philia* y las sociedades políticas. Y ella recordará a más de uno ese pasaje de la *Política* en el que, para rehabilitar la sabiduría democrática frente al gobierno de los sabios, Aristóteles se vale nuevamente de un argumento tomado en préstamo de la gastronomía. A igual gasto, nos dice, se come mejor en las cenas con gastos comunes, en los que cada uno paga su cuota. Como es también el caso en el orden de la deliberación política: el aporte de cada pequeña inteligencia ateniense, posee una capacidad deliberante que excede siempre lo que puede ofrecer la reunión de las sabias capacidades.*

Dejando caer una *delta* embarazosa, Leroux deja caer esta línea de reflexión sobre las cuentas de la igualdad con la comunidad. Decide ignorar esta mordida que la timocracia hace sufrir a la aristocracia y la democracia a la comunidad. Como la timocracia para la aristocracia, la democracia es demasiado avariciosa para la comunidad, ella embrolla la cuenta. La democracia es lo que embrolla la comunidad, eso que no cesa de reducirla a su borrador. Es lo impensable de la comunidad. Platón asume el pensamiento de este impensable, la discordia de la comunidad con la democracia. Los modernos generalmente la rechazan. Rehacen los compromisos, cambian letras, superponen imágenes. Así se ha constituido en la tradición política moderna, un extraño modelo de la fraternidad antigua. Mediante una superposición de imágenes, ésta nos deja ver una Atenas espartana

* *Política*, 1.III, 1281 b 1/3.

o una Esparta ateniense: una Atenas más heroica, fraternal y aristocrática; una Esparta más democrática y más civilizada, en la que no solamente se hacen bellas acciones, sino discursos de un brillo mayor. Así están compuestas, por ejemplo la Esparta de Rousseau, o la de Leroux, como también la Atenas de Hannah Arendt. Pienso aquí en la manera en la cual Arendt aísla un corto pasaje del discurso que Tucídides atribuye a Pericles, y olvida, precisamente la oposición que la estructura, desde la “libertad” ateniense al militarismo espartano, para constituir una escena ejemplar de la política: aquella en la que los semejantes - los *homoioi* - se distinguen por los bellos discursos y las bellas acciones que confieren su inmortalidad brillante a la precariedad del actuar humano.

2. Cuestión de imagen: el cuerpo comunitario

Quizás siempre hagan falta dos Grecias para hacer una. Sólo a ese precio queda en pie la imagen maestra de la comida fraternal. Pero la fórmula y la imagen cristiana del cuerpo fraternal nos plantean un problema idéntico. “Todos - dice el apóstol - en tanto somos en Cristo, somos miembros los unos de los otros”. Popularizada por Leroux, la fórmula es anexada sin problemas por los comunistas y otorga su lema al principal órgano comunista obrero *La fraternité*. Sin embargo, ni los que la ponen en relieve ni quienes, ya en esa época, denuncian el fantasma del gran Todo panteísta, parecen sensibles al contexto preciso de la fórmula en el texto paulino. Empero, la imagen de los miembros del cuerpo interviene al responder el apóstol a un problema bien determinado, el de la repartición y jerarquía de los carismas en la comunidad cristiana. Cuestión de los carismas que alude a la división del trabajo en una comunidad espiritual. El don de lenguas, de los milagros, del sanar o de la profecía, deben relacionarse entre sí como los miembros del cuerpo, jugando cada uno su papel, asistiendo o subordinándose a los otros. Pero de esa comparación se siguen, en el texto mismo de Pablo, dos conclusiones un tanto diferentes de acuerdo el término que se tome como referencia. Al tratarse de los miembros, el apóstol muestra dos cosas: primero, que éstos tienen la función de asistirse mutuamente, pero también, que entre éstos se establece una cierta igualdad por compensación mutua. Para aquellos miembros cuya naturaleza y función son inferiores, les cae en suerte un honor compensatorio. Es por ello que las partes más nobles del cuerpo quedan al desnudo, y que las más vergonzosas son adornadas por una vestimenta. Tratándose de los carismas se concluye de manera más escueta, que estos no son igualmente útiles ni igualmente dignos de ser buscados. Una clasificación se impone, según la cual debemos tomar como principio la justicia del todo. ¿Pero cómo entender esta justicia? Dos tipos de interpretación, dos comentarios interpolados vienen precisamente a oponerse. “Dios - dice el comunista *Fraternité* - construyó un orden igual (de igualdad

perfecta) a fin de que no haya cisma ni división, sino que los miembros se asistan mutuamente.”* Este comentario igualitario debe, sin embargo - para obtener de la imagen cristiana la imagen comunista - ignorar la larga tradición de los Padres de la Iglesia, que Gregorio de Nazianze resume en un discurso de título inequívoco, *Del buen orden en las discusiones. Que no conviene a todos los hombres y en cualquier circunstancia discurrir acerca de la divinidad*: “Una parte (*meros*) manda y preside. Otra es conducida y dirigida. No seamos todos la lengua, ni todos profetas, apóstoles, intérpretes, etc.”* La fórmula de la igualdad es también aquella de la jerarquía eclesial.

El juego de las interpretaciones nos invita a descubrir otra superposición de imágenes. La imagen del gran cuerpo comunista crístico se encuentra sobreimpreso a la imagen paulina del cuerpo de la iglesia. Pero ésta es ya una superimpresión. Detrás de la fábula de la distribución de los carismas se dibuja una fábula más antigua, un relato ejemplar de la división del trabajo en el cuerpo social: la fábula de los miembros y el estómago narrada por Meninius Agrippa a los plebeyos retirados en el Aventino. Tras la imagen del gran Todo, la figura de la división y de su mala compostura. El simple apólogo de Meninius Agrippa no entrega su fórmula a la comunidad sino al precio de un doble dilema.

Es primeramente el dilema de los superiores. El orador senatorial pone buen orden a la revuelta de los plebeyos. Les explica que una ley de coexistencia comunitaria es también una ley de subordinación jerárquica. Ellos son el vientre, la parte vegetativa de la ciudad, impotentes sin la protección de los brazos patricios. Sin embargo, el problema estriba en que éste tiene que *decirles* la fábula. La superioridad está arruinada en su fundamento cuando el superior debe explicar a los inferiores por qué son inferiores. Ese decir supone un entender igual a su propósito. Diseña otra comunidad que la que éste narra, una comunidad donde la igualdad es la ley.

El dilema se invierte cuando los inferiores quieren repetir al apólogo por su cuenta, decir ellos mismos su igualdad. Eso es precisamente lo que hacen los contemporáneos de Leroux y los obreros de *Fraternité*. Retoman la argumentación del apólogo invirtiendo las identificaciones: ellos son los brazos activos que nutren vientres inútiles. Pero la inversión de la fábula hace aparecer la duplicidad. La jerarquía narrada desde la perspectiva de las funciones, presupone la jerarquía constituida de lo semejante y lo desemejante. No porque se es útil a los iguales se entra en su comunidad, sino porque se es semejante. No hay nada que hacer para ser contado en su número, salvo reenviar su imagen. El igual es aquél que lleva la imagen de lo igual. Recomendarse a partir de su utilidad, jugar el juego de las

* Traducción de san Pablo, *I Corintios*, XII, 12 in “Traditions Communistes”, *La Fraternité*, Diciembre 1842, p.110.

* Discurso 32, in Grégoire de Nazianze, Discours 32 à 37, Editions du Cerf, 1985, pp. 109/111.

funciones, es mantenerse en la desemejanza. Ninguna distribución de los miembros, de las funciones o de los valores puede transformar lo desemejante en semejante. Haría falta otra semejanza que esa que cierra la casta de los *aristoi*.

3. La comunidad de amos y la comunidad de esclavos

Se podría decir que el igualitario de 1840 dispone precisamente de otro modelo de lo semejante, aquél que el mismo san Pablo enuncia: el de la gran comunidad humana. No hay más judío ni griego, ni hombre libre ni esclavo, ni circunciso o no circunciso, sino hombres que llevan todos la imagen de Dios. El problema es que esta nueva similitud implica una doble torsión de lo semejante donde lo que se gana se pierde de inmediato. La primera torsión es la que se opera en el seno mismo de este paradigma comunitario que representa la comunidad de tres personas divinas. Aquí nuevamente, la relación fundadora de la comunidad está suspendida por la diferencia de una letra. ¿El Hijo es a la imagen del Padre? - o - ¿Es consustancial al Padre? Las dos fórmulas están separadas por una *iota* que hace una zanja de sangre entre los heréticos de la semejanza (*homoiousia*) y los ortodoxos de la consustancialidad (*homoousia*). La posición de los ortodoxos se argumenta en nombre de la igualdad. Decir que el Hijo es *semejante* al Padre, es decir que le es exterior, que es desigual. Fundar la igualdad del Padre y del Hijo, es hacer de éste una forma refleja del Padre. La unidad del Padre y de su imagen se afirma más allá de toda semejanza. Los ejemplares iguales no son semejantes. Pero esta primera torsión que afirma la igualdad a precio de la semejanza está acompañada de inmediato por una torsión inversa. Marius Victorinus resume, en una frase tomada de san Pablo, el devenir-otro radical al cual se compromete el Hijo por la igualdad con el Padre: “El no ha considerado su igualdad con el Padre como un botín para proteger celosamente”*. La unidad del Padre y de su imagen, más allá de toda semejanza, se cumple en la desemejanza más radical, esta obediencia hasta la muerte y hasta la muerte en la cruz, a través de la cual se manifiesta la igualdad de la voluntad del Padre y del Hijo.

La fórmula de Marius Victorinus tiene un valor general: la igualdad no es un botín a proteger celosamente. A aquellos que la voluntad del Padre y el sacrificio del Hijo eleven o restauren a la altura de imágenes de Dios son por esto mismo “entregados como esclavos” a todos sus hermanos. La doble torsión de lo semejante tiene consecuencias temibles para la fraternidad eucarística que se quiere concluir de la nueva proclamación de la igualdad de los semejantes. La

* San Pablo, *Philippiens*, II, 6, abundantemente citado por Marius Victorinus en *Contra Arius*, especialmente en I, 9, 13, 21, etc. in *Traitées théologiques sur la Trinité*, Ed. du Cerf, 1960, t.I.

hermosa genealogía, que va desde la comida fraternal antigua a la Cena y a la celebración eucarística encuentra este problema: en el pensamiento cristiano de la comunidad, la eucaristía es singularmente discreta. Lo que funda las primeras teorías y prácticas de las comunidades monásticas - es decir, las comunidades de hombres solos - no es la fraternidad de la eucaristía, no es la felicidad del compartir fraternal: las dos referencias canónicas a las *Actas de los Apóstoles* cumplen, más bien con la función de recordar el castigo de Ananías a aquellos que quisieran hacer trampas en la renuncia a sus bienes. Lo que las funda es la obediencia a la cruz. La comunidad de los siervos de la igualdad no conoce ella misma la igualdad. El glosario de la Regla de san Benito es ejemplar en este punto, el adjetivo *aequalis* es utilizado sólo dos veces: una, para hablar de la igual caridad del abad hacia aquellos que le son confiados; y otra, para afirmar el igual servicio de obediencia (*servitutis militium*) que se asigna a todos los monjes*. No se trata aquí de un fenómeno de normalización de la institución monástica. El sentido asignado a la obediencia y las formas de su ejercicio han podido variar, pero desde las disciplinas salvajes de los primeros padres del desierto a la regla benedictina, pasando por la regla de Pacôme o las instituciones de Jean Cassien, un mismo pensamiento se afirma: la obediencia no es el simple respeto de una jerarquía, la obediencia es la forma general de las relaciones que los servidores de Dios deben tener los unos hacia los otros. Renunciar a su *voluntad propia* es, según la palabra de san Pablo, entregarse a los otros como esclavitud. Comentando aun la primera epístola a los Corintios, san Basilio lo recuerda en su *Carta sobre la perfección de la vida de los monjes*: “Hay que pensar y actuar como alguien que ha sido entregado por Dios como esclavo a sus hermanos de alma (*homopsychois adelphois*)”*, pero, agrega, cada uno en su rango propio (*en tagmati*). La aplicación del principio en la *Carta*, concierne especialmente los deberes de los jóvenes monjes hacia los viejos. Pero toda la práctica y el pensamiento monástico reconocen aquí una figura fundamental: el *homopsychos* es un *homodoulos*, un compañero en la esclavitud. La comunidad de monjes, la comunidad cristiana por excelencia, no está hecha de iguales sino de hombres que son esclavos los unos de otros.

Esta figura cobrará gran peso en la historia de la práctica y el pensamiento comunitarios. Parece poco adecuada para fundar la bella fraternidad socialista o comunista. No es demasiado apropiada para ser repetida bajo la forma de sacrificio - o de suicidio - del militante igualitario renunciando a su emancipación nueva para entregarse en esclavitud a sus hermanos.

La paradoja aparece entonces: en el momento en que la comunidad de bienes se propone como la realización de la igualdad, como la resolución igualitaria de la “cuestión social”. Existen dos grandes modelos de esta comunidad pero ninguno

* *La règle de saint Benoît*, traducida y comentada por A. de Vogüé, Ed. du Cerf, 1972, t. II.

* San Basilio, *Lettres*, Les Belles Lettres, 1957, t. I, p. 54.

de los dos se reclama de la igualdad. Lo que ofrecen en todo rigor es una comunidad de amos, o bien una comunidad de esclavos. Hablando de amos y esclavos, soy conciente de forzar un poco la simetría. La expresión no es verdaderamente propia más que en el segundo modelo, la comunidad monástica de hermanos de alma avocados a la mutua esclavitud. En cambio el primer modelo, el paradigma comunitario por excelencia, la *República* platónica no presenta, eso lo sabemos, una sociedad de amos sino de guardianes. Pero lo importante es que tampoco los guardianes platónicos son iguales. Su comunidad no se funda para nada en una propiedad que les sea común: por el contrario, ésta se basa en que no tienen de propio más que lo común. La oposición célebre de la verdadera igualdad - la igualdad geométrica - y de la falsa igualdad - la igualdad aritmética - implica esto: la verdadera igualdad, la igualdad de proporción, aquella que merece el nombre de amistad, sólo se obtiene rechazando por completo la falsa: aquella de los artesanos-ciudadanos que muestran sus títulos de igualdad al mismo tiempo que sus mercancías en la balanza. La comunidad de los guardianes es ante todo la recusación de toda pertenencia o copertenencia, de toda forma de comparación o de reunión entre *unos* que tendrían cada uno un título de igualdad para hacer valer, tanto en la asamblea como en el mercado. La comunidad sólo se entiende como esta imposición o más exactamente como esta no pertenencia a sí, que es el corolario del dominio. En este sentido, es significativa la polémica del *Libro IV* contra el concepto “ridículo” de dominio de sí. El dominio no se reflexiona, se ejerce. La rara expresión de dominio de sí debe ser llevada a su verdadero sentido: el gobierno del superior sobre el inferior, del mejor sobre el menos bueno: del alma sobre el cuerpo, de la inteligencia sobre las pasiones, de los guardianes sobre los artesanos. No hay, propiamente hablando, “amo de sí mismo”, esto quiere decir: no hay iguales. Sólo la ciudad bien ordenada responde a la categoría de *isotés*. La ciudad hace gozar a cada quien el bienestar de su *isotés*. Pero ella no sabe de iguales y ella misma no es igual a nada, sólo semejante al modelo divino.

Si se entiende estrictamente, la comunidad liga la no pertenencia a la desigualdad. La comunidad es de los amos o de los esclavos y al límite, los términos son equivalentes. Eso que ella excluye es el tercero bastardo, la igualdad de los sujetos libres. Para la polémica platónica podríamos encontrar del lado cristiano una respuesta en el extraño furor que anima a Basilio el Grande contra los semi-arios o arios camuflados que pretenden que el Espíritu Santo no es ni amo, ni esclavo sino libre*. Hay que elegir, él resuelve: el Espíritu Santo debe ser señor, participando de la naturaleza de lo increado o esclavo, participando de la naturaleza de lo creado. Todo lo que es creado es *homodoulos*. El Espíritu Santo será entonces señor, pero no será “libre”. El no puede ser más que en la comunidad del Amo. En cuanto a los monjes, que obedecen la voluntad del Amo,

* San Basilio, *Traité du Saint Esprit*, Le Cerf, 1946, t. I, pp. 204-206.

sabemos que su comunidad de bienes es la consecuencia de su no pertenencia a sí. Lo que resume exactamente la regla de san Benito, cuando a la pregunta acerca de si los monjes deben tener alguna cosa en propiedad, responde: evidentemente no, puesto que no les es propio ni su cuerpo ni su voluntad¹**.

** *La règle de saint Benoît, op. cit. p. 562.*

4. El trabajador, el hermano y el comunista

Los dos grandes modelos de comunidad a los que se refiere la tradición igualitaria en su edad de oro, postulan de hecho la comunidad como lugar exclusivo de la igualdad. ¿Qué es, entonces, lo que permite transgredir esta doble exclusión? Me parece que es la conjunción de dos temas: un análisis de la división como causa de la desigualdad y la constitución de una nueva figura de lo igual. En primer término, el análisis debe identificar el mal desigualitario al principio egoísta y asocial de la separación. El principio de reproducción de la desigualdad, no es otro que el principio de división que aísla los individuos los unos de los otros. La división es egoísta, el egoísmo es divisor. La comunidad es restauradora de la igualdad en la medida que ella es instauradora de la fraternidad. Queda por definir la identidad de esos hermanos en su diferencia con los guardianes platónicos y con los esclavos de Dios. Para que los hermanos no sean ni amos ni esclavos, la figura de lo semejante debe encarnarse en una nueva individualidad social que tenga la igualdad como principio. Pierre Leroux busca pensar esta nueva individualidad, a constituir una nueva triada antiplatónica, a definir la energía que mantiene juntos los miembros de la humanidad igualitaria. Sus contemporáneos tienen tendencia a burlarse de sus especulaciones. Como Sócrates en el Cuarto Libro de la *República*, ellos piensan que se busca demasiado lejos el principio de la justicia cuando se la tiene, por así decirlo, a sus pies. Sócrates reconocía este principio en la ruda sabiduría de la división del trabajo. Los contemporáneos de Leroux lo encuentran en el trabajo sin división, en el trabajo como principio unitario.

El trabajo se les presenta con esta doble propiedad. Por una parte este constituye la identidad. El tiempo de efusividad en el que se canta “Somos todos obreros” y el tiempo de conflicto en el que se exagera la oposición de los trabajadores a los ociosos o verdaderos obreros a los holgazanes, afirman una misma certeza: el trabajo es a partir de este momento el nombre genérico del actuar humano en tanto que tal. Por otra parte, esta identidad es principio de medición. La figura del trabajador encarna la medida del trabajo: el hecho que sea ahora reconocido como fuente de bienes y como medida de su valor. Si se puede olvidar la significación jerárquica de la comunidad platónica, o de la fraternidad paulina. Esto es posible porque las cuentas del trabajo por hora de la economía política camuflan, tras la ley unitaria de la producción y la distribución de bienes, las fábulas de la distribución de los hombres y de las funciones.

La idea de la comunidad de trabajadores fraternales puede entonces, constituirse juntando tres ideas. Primero, una *arché* de la comunidad, un principio único, de lo que la comunidad tiene en común: trabajadores, fuerzas de trabajo y productos del trabajo. En seguida, una medida exacta que permite al principio de la

fraternidad ser inmediatamente el principio de repartición de las funciones y de los frutos del trabajo. Y finalmente, la idea de una virtud propia capaz de mantener la comunidad encarnada en un personaje. El trabajador fraternal es *el trabajador*. Aquél que produce la materia de la posesión común, mantiene en su acto cotidiano la fidelidad al principio.

Así, bajo el signo de la igualdad del trabajo, se anuda la alianza entre el principio de la economía política y el de la comunidad fraternal. Se sabe ahora que el trabajo, que produce lo que es para poner en común, está avocado a la solidaridad, que trabajando para sí uno produce para los otros. La radicalidad del comunismo igualitario se sitúa en el intervalo, extremadamente estrecho, entre la propiedad del trabajo por hora de la economía política y la virtud de abnegación a la causa de la humanidad del trabajador comunista. Pero el problema de la comunidad de trabajadores fraternales consiste en que, tan pronto como fundada, descompone la identificación. El trabajador comunista se divide de inmediato en un trabajador y en un comunista, un obrero y un hermano. Esta dramatización aparece ejemplarmente en la historia de la comunidad que Cabet condujo en Estados Unidos para fundar la Icaria comunista. Un extraño artículo del diario icariano *Le Populaire*, resume los términos del problema tal como lo conciben los actores: en toda la humanidad, no hay más que tres suertes de personajes: trabajadores, hermanos y ladrones. Los trabajadores y los hermanos se entenderán siempre para vivir en una misma familia. En cuanto a los ladrones, hay que ponerlos en la puerta y, concluye el diario, nuestra comunidad fraternal no hace más que aplicar su principio al poner los holgazanes a la puerta*.

Cada término y cada proposición se prestan aquí a abrir un abismo bajo el paso de ese simple razonamiento. Retengamos por el instante una cuestión simple: ¿Quién juzga la holgazanería a través de la que el mal trabajador se identifica al ladrón? ¿Es el hermano? ¿No es más bien el trabajador, el único apto para transformar el *menos o lo menos bueno* de un trabajo en no-trabajo o en anti-trabajo, es decir en robo, golpe de fuerza lógica que puede también describirse como un robo de fraternidad? Para decirlo de otra manera, ¿no es precisamente el término de ladrón la manera de nombrar la escisión íntima entre el trabajador y el hermano? Por una parte el hermano toma la figura del holgazán para el cual trabaja el trabajador. Por otra, el trabajador toma la figura del egoísta que sacrifica la fraternidad al trabajo, a su rendimiento y al placer que le hace complemento. Un slogan, que resuena a todo lo largo de la historia de la comunidad, enseña a los Icarianos que ellos son venidos para fundar Icaria y no para gozarla. ¿Pero quién goza y quién funda? ¿Qué quiere decir el *para*? ¿Y para quién quiere decirlo? Estas preguntas son acusadas por la repartición de papeles que caracteriza la fraternidad icariana. Existe por una parte, la gran familia de comunistas icarianos

* *Le populaire*, 21 de enero 1849.

franceses. Existe el desprendimiento icariano que partió en vanguardia para fundar la colonia en los Estados Unidos. Y existe, uniendo lo uno y lo otro, el Padre Cabet, aquél que resume la ley de la fraternidad, que funde la solidaridad de la pequeña comunidad en la unidad de la grande. Esta estructura tripartita autoriza la permutación incesante de los papeles del fundador y del gozador, del trabajador y del hermano, del ladrón y del robado. Por un lado, aquellos que parten a América queman sus naves. Ellos se expatrian y entregan todos sus bienes a la comunidad para ir a fundar Icaria en el desierto. Los que se quedan en Francia sacan un doble provecho de ellos. Comienzan por gozar su sueño fraternal realizado por el trabajo de otros. Posteriormente, si ellos vienen, gozarán de los frutos de ese trabajo fundador. Estarán siempre en déficit en la relación de la fundación al goce. Pero la relación también puede ser vista a la inversa: aquellos que se van dejan la miseria y la represión del viejo mundo. Dejan a los que se quedan la preocupación de ser comunistas y fraternales en el mundo de la explotación y de procurar encontrar suficiente trabajo para sostener con sus subvenciones a los hermanos de Icaria, hasta que ellos hayan trabajado lo suficiente - trabajado lo suficiente fraternalmente - para gozar materialmente los frutos de su trabajo. Esta relación reversible de explotación se complica más aún cuando los fundadores les escriben a sus hermanos de Francia para describirles los goces de Icaria. Haciendo esto atraen el entusiasmo y el dinero de los nuevos fundadores. A su llegada estos encontrarán la realidad bastante menos sonriente, y serán acusados de haber venido para gozar. A lo que ellos responderán que venían a fundar y que son los gozadores quienes han abusado de su fraternidad para despojarlos. Las acusaciones cruzadas se pueden redoblar al infinito. El fondo de las cosas, no es que haya falsos hermanos. Es más bien que el trabajo sea en sí mismo no-fraternal, que de la fraternidad el trabajador no tenga, en tanto trabajador, nada que hacer (lo que no impide de ninguna manera que en tanto que comunista, él pueda amarlo hasta morir). La comunidad de trabajadores fraternales llega así a dividirse en un partido del trabajo y un partido de la fraternidad. En la comunidad icariana el partido del trabajo está representado por los pioneros que tienen conciencia de haberse “entregado en esclavitud” a sus supuestos hermanos. Estimándose explotados por la “holgazanería” de estos, reclaman más trabajo y más igualdad. Frente a ellos, el partido de la fraternidad que se encarna en el “Padre” Cabet denuncia la falta de fraternidad de los trabajadores igualitarios como fermento de la destrucción para la comunidad. Cabet se pregunta para qué destruirla, sino para compartir los despojos y vivir cómodamente en una pequeña comunidad de trabajadores, trabajando mucho para gozar mucho, trabajando para ellos y sus familias y no para la gran familia humana. Lo que Cabet descubre, sin concebirlo verdaderamente, es esto: el trabajador comunista es ante todo el que comparte con la doble determinación - o indeterminación - del que comparte, según dé o reciba. La igualdad puede siempre representarse como la justa división del esfuerzo y de la ganancia común, en el fondo no es más que esta tensión permanente entre el más y el menos que

exacerba aún más la pluralidad de las líneas de cuenta. La igualdad propia a la comunidad fraternal de los trabajadores es la compensación interminable de la deuda y del crédito en las dos líneas, del trabajo y la fraternidad, la intercambiabilidad sin fin entre los papeles del acreedor y del deudor. Cabet lo descubre sin concebirlo verdaderamente: piensa solamente que él no ha predicado suficientemente la fraternidad a sus tropas. Se le escapa el fondo de las cosas: el salto lógico que representa la simple inferencia del trabajo-medida a la comunidad trabajadora como realización de la justicia. Orador más que filósofo, no puede ver que es en suma ahí que el viejo Platón toma su revancha. Todo pasa, en efecto como si el fracaso de la comunidad icariana justificara *a contrario* el principio organizador de la ciudad platónica: la separación radical entre el acto que define la función de los guardianes y el acto que hace su mantención posible. Para que los guardianes guarden, las condiciones materiales de su mantención deben ser producidas al margen de ellos, sin relación con su actividad. Esto no es simplemente porque no se pueda, en la ciudad bien ordenada, hacer más de una cosa a la vez. O más bien, el hecho que no se pueda hacer reposa sobre un principio más fundamental: que la comunidad de guardianes sea preservada del más y del menos, que se aplican en conjunto a la producción material y a las categorías del mío y lo no-mío. El mal radical es este *apeiron*, esta indeterminación/ilimitación de los deseos que se opone a toda medición de lo igual. Ahora bien, es precisamente esto lo que está implicado en la mala igualdad del trabajo. La medición del trabajo es estrictamente correlativa de lo inmensurable del deseo. No hay otra razón de entregarse a la medición del trabajo, sino ese *más* que se agrega a la mantención del trabajador. Todo trabajador es un oligarca en potencia, un pequeño capitalista.

La radicalidad platónica deja ver aquello que hay de paradójal en concluir del trabajo productor y medida de riqueza, al trabajador como artesano de la comunidad. El reino de los trabajadores igualitarios, no es la comunidad fraternal, es - para tomar nuevamente la *República* un punto de referencia - la frontera indecisa entre la oligarquía y la democracia, el momento singular en que el principio de lo necesario y del ahorro comienza a vacilar en la indeterminación de los deseos; en que el deseo de gozar del hijo del trabajador, comienza a dispersarse en la multiplicidad de objetos de amor. Igualdad, fraternidad o comunidad son también objetos de amor. En la comunidad, el deseo de gozar los frutos del trabajo viene a entremezclarse sin medida determinable, al goce de la palabra igualitaria y al del amor fraternal, que pueden ser el uno y el otro sinceros hasta el suicidio, hasta el hastío o la traición. El comunismo no es la justicia del trabajador, es su pasión: su capricho aun cuando fuera su crucifixión.

Esto no es simplemente una manera de hablar. La representación del estar-en conjunto de los iguales como comunidad fraternal puede rigurosamente ser pensada como pasión juvenil de la democracia - de la democracia trabajadora

tomando conciencia de ella misma en el universo de los valores oligárquicos. Toma de conciencia contradictoria que sería tentador ilustrar concretamente en los términos de elección existencial que se propone al joven obrero inteligente y enérgico de los tiempos de Luis Felipe: caja de ahorro o comunidad, establecimiento o revolución. Pero la pasión democrática es precisamente la posibilidad de acumular las elecciones que se presentan en el cruce de caminos, con el riesgo de reencontrarse amarrado a la cruz de su desmembramiento. El viaje a Icaria es de esta manera, la partida simultánea hacia el nuevo mundo de la empresa y de la comunidad. En este caso, lo peor, que no es siempre seguro para los comunistas, lo es en revancha para la comunidad: en cada ocasión ésta podrá estar segura de encontrar la igualdad en otro lugar o bajo otra figura que donde ella lo esperaba. La comunidad quería hacer iguales a través de la fraternidad. El problema es que ella ya los tiene en la persona de esos seres mixtos, de esos mestizos que presentan paso a paso esas figuras cada vez marcadas por la desigualdad: el trabajador ávido de gozar los frutos de su trabajo, el demócrata buen retórico de asamblea como de cafetín, el mendigo de fraternidad que juega al filántropo explotado. Este ser mestizo es ahora - incluso en su forma experimental, o sea caricatural - el nuevo legislador, aquél frente al cual el legislador a la antigua, el fundador de ciudades debe inclinarse. Esto es lo que aprende a costa suya el Padre Cabet, el profesor de fraternidad vencido en su terreno - la palabra - por los buenos conversadores de asamblea y desalojado de su comunidad. La instancia de la ley, de la declaración de igualdad a través de la cual se define el ser en común está ahora en manos de este personaje siempre comprometido en el exceso o en la falta. La fábula del profesor de igualdad desgarrado por sus discípulos cubre quizás el desgarramiento más secreto de la joven democracia trabajadora.

5. Comunidad y sociedad: la paradoja igualitaria.

Los pedagogos desgarrados de la igualdad fraternal, ¿acaso no habrían podido anticiparlo? Alguien al menos, los había prevenido, alguien que había sido profesor de derecho romano de Cabet en Dijon, del cual muchos icarianos se decían discípulos, Joseph Jacotot, pensador de la igualdad de las inteligencias. Veinte años antes de que se embarcaran hacia América éste les había ofrecido a su meditación y a la de todos los igualitarios la puesta en cuestión más radical de su supuesto: la identidad entre el principio de la comunidad de iguales y del cuerpo social. La igualdad, enseñaba, es una opinión implicada en la idea misma de inteligencia. Esta opinión, conquistada o reconquistada, hace una comunidad de iguales, una comunidad de hombres emancipados. Pero esta comunidad no hace

sociedad. La idea de igualdad social es una contradicción *in adjecto*. Al perseguirla no se hace más que contribuir al olvido de la igualdad.

Más precisamente, él los advertía del anudamiento imposible de dos lógicas contradictorias: la lógica igualitaria implicada en el acto de la palabra y la lógica desigualitaria inherente a la relación social. Jamás podrían coincidir las maneras diferentes en que el ser hablante es cogido por un doble arbitrario: aquel de la lengua y aquel de la relación social.

Por lo arbitrario de la lengua entendemos simplemente que no hay ninguna razón inmanente a la lengua, que no hay ni lengua divina ni lengua universal, sino solamente una masa sonora que corresponde a cada uno y cada vez hacer significar. Este arbitrario hace de todo enunciado, como de toda recepción una aventura que supone la operación doble de un doble querer: un *querer decir* y un *querer escuchar*, el uno y el otro amenazados de caer en el abismo ordinario de la distracción sobre el cual está tendido el hilo tenso de la voluntad de los sentidos. Lo que esta tensión presupone - que presupone solamente a condición de *ponerla* continuamente ella misma - es la virtualidad de la otra tensión, la tensión del otro. Al esfuerzo renovado de esta presuposición se le pueden dar diversos nombres. Ciertos la llaman simplemente razón. Jacotot piensa ser más fiel a su naturaleza y a su ejercicio llamándola igualdad, o mejor, opinión de la igualdad de las inteligencias. La palabra *igualdad* de las inteligencias resume aquí dos significaciones fundamentales: primeramente, que toda frase dicha o escrita no adquiere sentido más que al postular un sujeto capaz, mediante la aventura correspondiente, de adivinar el sentido del cual ningún código, ni diccionario primero asegura la verdad; y segunda: que no hay dos maneras de ser inteligente, que toda operación intelectual toma el mismo camino, aquel de la materialidad atravesada por la forma o el sentido, que su morada es siempre la igualdad presupuesta de un querer decir y de un querer escuchar.

Es esto lo que estaba implicado en la actitud de un Menenius Agrippa viniendo al Aventino para proponer su fábula a los plebeyos. Detrás de la moral de la fábula, que ilustra la desigualdad de las funciones en el cuerpo social, se escondía otra moral, inherente al hecho mismo de componer una fábula. Esta composición supone que hace falta hablar y que ese decir sería escuchado, supone la igualdad previa de un querer decir y de un querer escuchar. Pero sobre todo, la composición de la fábula implementa esta presuposición. La relación del representante de la clase superior con los miembros de la clase inferior queda suspendida a otra relación, aquella del narrador a sus auditores - que no es solamente una relación igualitaria, sino una relación en la que el arte del narrador *plantea* la igualdad, relación que él debe trabajar para hacer igualitaria. Así, la moral del acto mismo de fabular, es la igualdad de las inteligencias. Y esta igualdad define, diseña una comunidad, con la sola condición de comprender que esta comunidad no tiene consistencia. Esta igualdad es, en cada ocasión,

conducida por alguien hacia algún otro, hacia una infinidad virtual de otros. Ella ha lugar sin tener sitio.

Porque la intrincación de las dos relaciones opera, ciertamente en los dos sentidos. Debe suponerse la igualdad para explicar la desigualdad. Pero lo que se trata de explicar, lo que pone en marcha la máquina explicativa, es la desigualdad, la ausencia de razón que tiene necesidad de ser racionalizada, la facticidad que requiere ser ordenada, el arbitrario social que necesita una puesta en orden. En breve, ese arbitrario de la lengua que un sujeto razonable traspasa a otro sujeto razonable, supone este otro arbitrario que es el arbitrario social. Por arbitrario social, se entiende simplemente que el orden social está desprovisto de razón inmanente, que el es simplemente porque es, sin intención que lo disponga. En esto, a primera vista parece comparable al arbitrario de la lengua. Pero la diferencia radical se impone de inmediato: este arbitrario material del peso de las cosas, ningún sujeto puede atravesarlo por otro sujeto. No hay sujeto colectivo razonable. No hay más que los individuos que pueden tener una razón. Una colectividad no *quiere* decirle nada a nadie. La sociedad se ordena como los cuerpos caen. Lo que ella nos solicita, es simplemente inclinarnos con ella, nuestro consentimiento.

Antes que cualquier comunidad, antes que cualquier igualdad de inteligencias, lo que nos liga, es el lazo que pasa por todos esos puntos en que el peso de las cosas en nosotros se hace consentimiento, todos esos puntos donde la inclinación se hace amar como desigualdad, se refleja en operación que compara, ordena y explica la puesta en orden. Eso que la tradición llama frecuentemente pasión. Jacotot cree mejor llamarlo desigualdad, opinión de la desigualdad de las inteligencias. Por ser sin razón, la desigualdad no tiene necesidad más que de racionalizarse en todo instante y en todo lugar. A esta racionalización, Jacotot le da el nombre genérico de explicación. La explicación está enraizada en la necesidad de dar razón a eso que no la tiene y cuya ausencia de razón es insoportable. Así, la simple no razón, la contingencia de las cosas se transforma en desrazón actuante. Y este “origen de la desigualdad” se repite en toda explicación: toda explicación es ficción de desigualdad. Yo le explico una frase a alguien porque supongo que no comprendería si no le explico. Es decir, yo le explico que, si yo no le explico, él no comprendería. En breve, yo le explico que es menos inteligente que yo y que es por eso que él merece estar ahí y yo donde estoy. La relación social se sostiene en virtud de esta operación sin fin del consentimiento, que se llama explicación en las escuelas y persuasión en las asambleas y tribunales. La explicación hace de todo *querer decir* un secreto de sabio, la retórica transforma todo *querer escuchar* en un *saber escuchar*.

Incluso antes que Cabot y los icarianos se comprometieran en el conflicto de los principios de la comunidad - trabajo o fraternidad - Jacotot les ofrecía este mensaje desconcertante: no hay principio de la comunidad de iguales que sea principio de

organización social. No hay *ratio cognoscendi* que sea al mismo tiempo *ratio essendi*. Hay solamente dos maneras de aprehender lo arbitrario, la no-razón primera de las cosas y la lengua: la razón igualitaria de la comunidad de las inteligencias y la desrazón desigualitaria de los cuerpos sociales. La comunidad de iguales es siempre actualizable, pero con una doble condición. Primeramente, ella no es un objetivo a alcanzar, sino una suposición que hay que poner desde la partida y reponer sin cesar. Toda estrategia o pedagogía de la comunidad de iguales no puede más que hacerla caer en el círculo de la desrazón actuante, de la desigualdad explicativa/explicada que siempre busca hacerse pasar por el lento camino de los porvenires reconciliados. La segunda condición, en todo parecida a la primera, se enuncia así: la comunidad no sabría adquirir consistencia bajo la forma de institución social. Ella está siempre suspendida al acto de rehacer su verificación. Se podrán emancipar tantos individuos como se quiera, jamás se emancipará una sociedad. Si la igualdad es la ley de la comunidad, la sociedad pertenece a la desigualdad. Querer instaurar la comunidad del trabajo o de la fraternidad, es poner el velo imaginario del Uno sobre la división radical de dos órdenes y de su nudo indesatible. La comunidad de iguales jamás recubrirá la sociedad de los desiguales, pero tampoco existen la una sin la otra. Ellas son tanto exclusivas en su principio, como solidarias en su existencia. A quien se proponga implementar el principio de su reunión, hacer la sociedad igual, hay que ponerle este dilema: hay que elegir entre ser hombres iguales en una sociedad desigual, u hombres desiguales en una sociedad “igual”, en una sociedad que transforme la igualdad en su contrario. Una comunidad de iguales es una sociedad inconsistente de hombres trabajando a la creación continua de la igualdad. Cualquier otra cosa que pueda presentarse con ese nombre no es más que picadero, escuela o batallón, diversamente revestidos con los colores del progreso*.

6. La comunidad de reparto

Esa es la advertencia que los jóvenes trabajadores fraternales no quieren escuchar. Más exactamente, se podría decir que ellos no la escuchan, pero también que la escuchan de otro modo, que la traducen a su manera. Por un lado, no la escuchan. Buscan transformar la idea reguladora de la comunidad en concepto organizador de la experiencia social. Se postulan como pedagogos del pueblo y mártires de la fraternidad, situación en la que el Padre Cabet les lleva buena distancia. Se destinan a la vez a la amargura de los pedagogos decepcionados y a la

* Para un desarrollo más amplio de esta cuestión, me permito remitir a mi libro, *Le maître ignorant*, París, Fayard, 1987.

indisciplina de alumnos turbulentos. Sin embargo, su pasión pedagógico-apostólica no es simple inconciencia, sino que reposa también sobre cierta comprensión de la fábula del Aventino, comprensión que les muestra la igualdad de los seres parlantes como portadora de ciertos efectos en la realidad social, la que desplaza nuevamente el acento, el momento fuerte de la escena: no solamente desde el contenido de la fábula a la situación de palabra que ha hecho pronunciarla, sino desde esta última al evento que la precede y la impone. Para que Menenius Agrippa haya compuesto esta fábula, primero hizo falta que los plebeyos se retirasen al Aventino, pero también que hablen, que se nombren, que hagan comprender que ellos mismos son seres parlantes, con los que conviene hablar. La presuposición igualitaria, la invención comunitaria del discurso, presupone una fractura primera por la que se introducen en la comunidad de seres parlantes aquellos que no estaban incluidos. Fractura que induce otra economía de la presuposición igualitaria. La comunidad de seres parlantes funda su efectividad en una violencia previa. La esencia de esta violencia - extraña a toda cuenta de muertos o heridos - es el hacer visible lo invisible, el dar un nombre a lo anónimo, el dar a entender una palabra ahí donde sólo se percibía ruido. Pero esta violencia inaugural que crea la separación, el lugar polémico de una comunidad, sólo es posible al proyectar hacia atrás la presuposición igualitaria. Así, la igualdad no es solamente el presupuesto que, en última instancia, remite la agrupación social a una comunidad de seres parlantes como a un principio necesariamente olvidado. La igualdad se manifiesta en la recurrencia de una fractura que, proyectando hacia atrás de sí misma la presuposición igualitaria, la inscribe en la efectividad social. La presuposición igualitaria no solamente teje el hilo inmaterial y poético de la comunidad de iguales a lo largo de la gruesa cuerda de ficciones de la sociedad desigual, sino que ella induce procedimientos sociales de verificación de la igualdad, es decir, ella induce procedimientos de verificación de la comunidad en la sociedad.

Podemos comprender ahora porqué los jóvenes trabajadores fraternales no escuchan la voz que les advierte del desacuerdo entre la lógica social y la lógica comunitaria. Es porque han hecho la experiencia de los modos de verificación inéditos de la declaración igualitaria que autoriza la puesta en escena, en julio de 1830, de su inscripción revolucionaria. He analizado más arriba estos procedimientos regulados de demostración que caracterizan el paso desde la antigua *damnation compaignonique* o condenación eterna de los camaradas, a la huelga moderna, dando forma a la idea de emancipación social. Mostramos cómo la organización del conflicto material entendido como demostración de razón se centraba en un procedimiento de tipo silogístico que obligaba a concluir de la declaración igualitaria su efectividad. Oponiendo el hecho de la inscripción igualitaria a los hechos de la desigualdad, este procedimiento crea, a partir del distanciamiento y del no-lugar, un lugar: un principio de argumentación y un espacio polémico, un espacio donde puede jugarse la relación de lo semejante y

lo desemejante, en el que la frase igualitaria se entrega como sujeta a verificación. Este procedimiento creaba una comunidad de reparto en el doble sentido del término: un espacio que presupone el reparto de la razón misma, pero también un lugar donde la unidad no existe más que en la operación de la división; una comunidad polémica suscitada para imponer una consecuencia no reconocida de la frase igualitaria. Mientras que la crítica jacotista encerraba la verificación de igualdad en la relación, cada vez recreada, de un querer decir a un querer escuchar, la verificación se hace “social”, hace un efecto social de la igualdad al poner en escena la obligación de escuchar. El joven proletario jacotista es llevado a verificar la igualdad de los seres parlantes al hacer su propio camino, su propia aventura intelectual en el libro de *Telémaco*. La igualdad de los seres parlantes se ofrece ahí a la lectura en un texto bien específico: recordar, reconvocar el texto, produce una obligación, en cuanto éste recuerda el evento de su inscripción y cobra sentido en el acto que, reactivando el evento, lo conduce más allá de sí mismo. El texto, en esta coyuntura, es menos la *Carta* que su preámbulo, menos la ley constitucional que la declaración de eso que la funda, dando por supuesto que el fundamento mismo no está enraizado sino en la estructura de la repetición. La declaración repite el evento que tuvo lugar y que la constituyó como ya escrita, como ya obligatoria; está hecha en sí misma para servir a la repetición y a aquello que la repetición puede producir como nuevo evento de igualdad.

Así, la polémica igualitaria inventa una comunidad in-consistente, suspendida a la contingencia y resolución de su acto. Esta invención igualitaria de la comunidad rechaza el dilema que la obligaría a elegir entre la inmaterialidad de la comunicación igualitaria y el peso desigualitario de los cuerpos sociales. La materialidad social no es únicamente el peso de los cuerpos, que se presta sólo al discurso de la racionalización desigualitaria; ella misma puede estar a su vez atravesada por un querer decir que presupone la comunidad al presuponer un entender de forma específica, la de la obligación de escuchar. El *hay* del acontecimiento, pone de manifiesto la facticidad del *estar en conjunto*. En el movimiento del evento que se repone en juego y del texto que se remete en escena, la comunidad de iguales encuentra, por momentos, el medio de trazar en círculo sus efectos sobre la superficie del cuerpo social.

La pasión comunista no se reduce pues a un contrasentido de la *República* de Platón o del cuerpo místico de los cristianos; tampoco a la incapacidad de la joven democracia trabajadora para regular la indeterminación e ilimitación de su deseo. El descontento comunitario encuentra su razón primera en una experiencia singular de transgresión. Esta transgresión, hemos podido caracterizarla más arriba en términos platónicos, como la revuelta de lo cardinal contra lo ordinal. Pero esta revuelta es algo completamente diferente a la oposición platónica entre la multiplicidad aritmética de los deseos y la proporción geométrica de la comunidad bien ordenada, pues enraíza en una experiencia lógica, la de una

medida común de los inconmesurables. La igualdad y la desigualdad son inconmesurables la una con la otra y sin embargo ellas se miden en la circularidad del evento igualitario y de la invención comunitaria. La experiencia de esta medición es una experiencia-límite. La igualdad es excepcional. Su necesidad está entregada a la contingencia y a la resolución que inscriben su presuposición en trazos de fractura que se prestan a la invención comunitaria, a la invención de demostraciones de su efectividad. Y se comprende eso que induce la tentación, el sueño renovado de la comunidad como cuerpo unificado por un principio de vida (amor, fraternidad o trabajo) circulando entre sus miembros o midiendo la distribución de sus funciones. La medición asumida de la excepción igualitaria es aquella de una violencia continuamente reproducida en la tensión hacia su supresión imposible. La práctica de la comunidad de reparto nutre a través de ella misma la pasión del reparto sin división, de la consistencia de la igualdad en un cuerpo social medido por ella. La pasión comunista quiere sacar la igualdad de su estado de excepción, suprimir la ambivalencia del reparto, transformar el espacio polémico del sentido común en espacio consensual. Más allá de todo malentendido sobre la idea del cuerpo comunitario, el sueño comunista del siglo XIX depende de la experiencia igualitaria, de la misma manera que la apariencia trascendental kantiana está arraigada en la experiencia de una destinación propia de la razón.

Es por ello que la satisfacción de haber sobrepasado las paradojas y las locuras de la comunidad supone el riesgo, por su parte, de significar el simple olvido de la excepcionalidad igualitaria. Más allá de los descontentos comunitarios se propone frecuentemente la cuenta simple que hace que la igualdad consista en el reino de la ley que unifica la multitud bajo la ley común del Uno. Pasado el periodo en que el honor residía en tomar la palabra y en la glorificación de los nuevos comienzos, habríamos encontrado la tierra firme en que la justicia es remitida a la común medida del *jus*. Sin embargo, este retorno se encuentra rápidamente con la necesidad que quiere que el Estado de derecho no funde una igualdad comunitaria cualquiera más que al precio de proyectar la instancia jurídico-política a sus espaldas, en la meta-juridicidad de los Derechos del Hombre, de reencontrar a ese nivel la cuestión indecible de saber si es la igualdad la que funda la comunidad o a la inversa. Cuestión indecible que alimenta la polémica interminable entre los partidarios de la igualdad a través de la común medida de lo universal y los partidarios de la igualdad a través del respeto de la más pequeña diferencia. Esta polémica interminable no tendría consecuencia si la indecibilidad no proporcionara el argumento a la práctica que somete toda cuestión de aplicación de la igualdad inscrita en el texto jurídico-político a la sabiduría de los expertos en materia de derecho. El problema es que hay los expertos en materia de derecho, pero no los hay en materia de igualdad - o más exactamente que la igualdad no existe sino donde cesa el poder de los expertos. Ahí donde el triunfo proclamado del derecho del Estado de derecho se cumple en

la figura del recurso a los expertos, la democracia se encuentra llevada a su caricatura, el gobierno de los sabios.

La memoria del descontento comunitario es entonces la memoria de esto: la igualdad no se inscribe en el cuerpo social más que en la experiencia de la medida de lo inconmensurable, en el recuerdo del evento que inscribe su presuposición y en su nueva puesta en escena. Esta puesta en escena no se apoya en una fundación, sino que se autoriza en un *hubo* que siempre reenvía a otro *hubo*. La obligación comunitaria está ligada a la contingencia violenta del evento y a la facticidad del estar en conjunto. La manera en que la facticidad se hace principio de obligación es, después de todo, uno de los más viejos y siempre jóvenes escándalos que el pensamiento político no ha cesado de combatir, sea como acto, o sea como comunidad. Por un lado, podemos evocar el modo en que Hannah Arendt, en su *Essai sur la Révolution*, afronta la monstruosidad que pretende que tal o tal comunidad sea, por el azar geográfico, un pueblo libre e igual, y que vuelva así a un estado o a un cuerpo con atributos que no pueden ser aplicados más que a un sujeto en acto. Por el otro, no podemos olvidar la reflexión de un Aristóteles enfrentando ese otro aspecto del problema: ¿Quién debe gobernar? La lógica querría que los mejores tengan el poder y lo ejerzan el mayor tiempo posible. Pero este ideal, constata Aristóteles, no es siempre realizable. En particular, se debe considerar el caso de una ciudad constituida de hombres libres y semejantes por naturaleza. Aquí, la regla de oro debe ceder frente a la facticidad. Nos encontramos frente al hecho de una ciudad que es un *plethos*, con *demasiada-gente* que posee el atributo de la libertad. El político, en fin de cuentas, no puede nada, no le queda más que “contar con” - falto de encontrar el medio para que la justicia de la proporción se imponga finalmente en la confusión misma de lo múltiple. Ahora bien, lo propio de la fundación igualitaria moderna es el redoblar el escándalo de la facticidad, acentuando en aquel *plethos* la contingencia del estar en conjunto, mediante el acto igualitario que inscribe el derecho infundable de la multiplicidad.

La invención comunitaria, la invención siempre por renovar de la comunidad de iguales encuentra su morada en la relación disjunta y azarosa entre aquello que está ahí y aquello que obliga, entre la facticidad de la co-partición y, eso que la refiere a lo que está a sus espaldas, el círculo del acontecimiento y del texto igualitario. Así se establece una relación particular de la invención comunitaria con el estado de lo social. De la invención comunitaria resulta un cierto número de efectos que vienen a inscribirse en el tejido de lo social bajo la forma de esos *mixtos* de los cuales se puede decir *ad libitum* que son una conquista de los trabajadores, nueva manera de consolidar el lazo de dominación o la autoregulación consensual de una máquina social que hace su camino sin plantearse otra cuestión. Estas cuentas de ganancias y pérdidas dejan fuera lo esencial, a saber, que esas formas de inscripción social de la invención

comunitaria definen una topología, una distribución aleatoria de lugares y casos, de sitios y situaciones que son, en su dispersión misma, otras tantas ocasiones para un resurgimiento del significante igualitario, para un nuevo trazado de verificación de la comunidad de iguales. La democracia no es ni el simple reino de la ley común inscrita en el texto jurídico-político, ni el reino plural de las pasiones. Ella es, antes que nada, el lugar de todos esos lugares en que la facticidad se presta a la contingencia y a la resolución del trazado igualitario. Así la calle, la fábrica o la universidad pueden llegar a ser terreno de este resurgimiento, sea por la aleatoreidad de una medida política aparentemente insignificante, de una palabra de más o de una actitud infeliz que crean la ocasión para una nueva verificación polémica de la comunidad, para una reinscripción del significante igualitario, recuerdo del evento que forzó su inscripción en ese lugar. Así pudimos ver, en otoño de 1986, el poder de una palabra: "selección". Para establecer una renovada comunicación entre el significante igualitario y el estado de hecho francés de una universidad abierta a todos, independientemente de toda racionalidad económica. Aquellos que opusieron entonces el éxito de un movimiento circunscrito en sus fines y su organización, al vano sueño revolucionario de 1968, olvidaban sin duda que la calma victoriosa de entonces no fue posible sino en virtud de la violencia precedente al evento, de la puesta en cuestión de la universidad, de la comunicación puesta en escena en la calle, entre el lugar universitario y el conjunto de la sociedad.

Así pueden haber momentos de la comunidad - no esos momentos festivos que se describen algunas veces, sino momentos dialógicos, en los que se contraviene la regla propuesta por Gregorio de Nazianze, en los que hacen dialéctica fuera de asunto, aquellos que no tienen título pero que erigen su título en la relación entre la violencia de un comienzo y la afirmación de un ya dicho, de un ya inscrito. Hay momentos en que la comunidad de iguales aparece como lo que sostiene en última instancia la distribución de las instituciones y obligaciones que constituyen una sociedad, en la que los iguales se declaran, sabiendo que no tienen el derecho primero a hacerlo, sino en ese ya inscrito que la acción proyecta tras de sí, haciendo la experiencia de lo que hay de fáctico en ese poder, en cuanto lo fáctico significa, al mismo tiempo, lo que es sin necesidad y lo que queda por hacer.