Los sentidos de la democracia

(El hombre democrático y su sociedad)[1]

Jacques Ranciére

La reflexión moderna sobre la democracia suele representarla, la mayor parte de las veces, como si estuviera a distancia de sí misma, separada de su verdad.

Esta separación se ha interpretado de dos maneras. Por un lado, se ha denunciado en la democracia representativa y en las teorías que la propician la ficción de una comunidad ideal que encubre la realidad de los egoísmos y de la explotación de clase.

Por otro lado, se concede valor a la noción misma de democracia, pero sólo para decir que la que conocemos no es más que la sombra de la verdadera. La verdadera democracia supondría que el *demos* se constituya como sujeto presente para sí mismo en toda la superficie del cuerpo social.

En ambos casos la figura empírica del hombre democrático, con su modo individualista de vida, parece contradecir la idea comunitaria de la democracia. Esta tensión se hace sentir, por ejemplo, en el libro de Macpherson *The Life and Times of Liberal Democracy:* la democracia liberal aparece allí como la conjunción un poco contranatura entre la esencia comunitaria de la democracia y el cálculo individual de los costos y los beneficios en el universo liberal de la mano invisible. Por su esencia misma, la democracia y el individualismo marcharían en sentidos opuestos. Y, dentro del contexto desencantado actual, apenas sí tendríamos más opción que la de elegir entre estas dos posiciones: sería necesario, junto con tomar en consideración la democracia liberal, o bien recolectivizar el sentido de la democracia (de donde surge la búsqueda de suplementos de alma, que se resumen en el tema de la participación), o bien decir francamente que lo que llamamos democracia no es más que el liberalismo, que todos los sueños de *polis* dichosas no han sido sino sueños, la mentira que se hace a sí misma una sociedad de pequeños y grandes capitalistas en el fondo de 'acuerdo respecto de un sistema que es el reino de los individuos posesivos.

Me pregunto si tales dilemas no tienen como supuesto algunas falsas evidencias respecto de la naturaleza de la democracia. Quisiera mostrarlo examinando algunos aspectos de lo que llamaría la *vita democrática,* tal como Hannah Arendt habla de la *vita activa.* ¿No hay acaso en esta "vida democrática" algo que implica desde ya una determinada relación entre el principio individual de la libertad y del cálculo de la vida y una determinada esencia de la comunidad? Yo formularía esta pregunta a propósito de dos aspectos de la *vita democrática:* el *uso de las palabras* y el *uso de las formas.*

Existe una tradición de la crítica social que no ha consistido más que en la oposición incesante entre las palabras y los actos de la democracia, o la oposición entre las formas de la igualdad y la realidad de la dominación y la desigualdad. Me pregunto si esta oposición no supone un error inicial respecto de lo que la democracia es. En el centro de este error se halla una extraña concepción de la democracia original, la democracia antigua, según la cual ésta habría sido un sistema caracterizado por la continua presencia a sí de un sujeto político, y según la cual este sistema hubiera sido contradicho y arruinado desde adentro por el individualismo capitalista, por la aparición de un sujeto, comprendido el sujeto proletario, domesticado por el individualismo capitalista. Siempre

[1] Aparecido en Democracia y Participación, Santiago, Melquiades, 1988.

me sorprende la distancia que hay entre esta idea de la democracia griega, tal como aparece con máxima frecuencia en la filosofía política moderna, y el concepto de democracia presente en los textos en que esa democracia se representaba a sí misma.

I. El régimen de lo múltiple

Recordemos aquel texto que inaugura la reflexión de la democracia sobre sí misma por la oración fúnebre pronunciada por Pericles en el libro II de la *Historia de la guerra del Peloponeso* de Tucídides. El discurso plantea desde el comienzo un concepto, el concepto de la *libertad,* como unidad de dos cosas: una determinada idea de lo común, y una determinada idea de lo propio. Pericles, en el lenguaje que le hace emplear Tucídides, dice aproximadamente lo siguiente: conducimos en común los asuntos de la ciudad y, en lo que concierne a lo propio, los asuntos de cada cual, dejamos que cada cual los resuelva a su modo.

El concepto de libertad unifica lo propio y lo común, pero los unifica respetando la distancia que los separa. Nuestro régimen político, dice en sustancia Pericles, no es el de la movilización. A diferencia de Esparta, no nos preparamos para la guerra. Nuestra preparación militar es nuestra vida, una vida sin coerción y sin secreto. El sujeto político democrático tiene un dominio común dentro de la propia distancia 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,* esto es, mirar por debajo. Lo que caracteriza a la democracia es el rechazo a mirar por debajo. Extrapolando, yo diría que es el rechazo a incurrir en eso que la época moderna llama "desmistificación", el rechazo a considerar siempre a un sistema o a un modo de vida como engañoso respecto de sí mismo.

En suma, la democracia enlaza de partida la idea de una comunidad política con de la un determinado estilo de vida, que es un estilo de vida intermitente. El hombre de la polis democrática no es un soldado permanente de la democracia. Esta es la intermitencia que un enemigo de la democracia. Platón, ridiculiza en el libro VIII de la *República,* cuando habla de la igualdad tal como la concibe el hombre democrático, a saber, como la incapacidad de jerarquizar lo necesario y lo superfluo, lo igual y lo desigual. El hombre democrático quiere que haya igualdad en todo, incluso en lo desigual; no reconoce la diferencia entre lo necesario y lo superfluo y trata a todas las cosas, inclusive la democracia, en la forma de deseo, de cambio, de moda. Un día, nos dice Platón, se va a emborrachar al son de la flauta, al día siguiente se pondría a dieta; un día se dedica a la gimnasia, al otro se entrega al ocio; dedicará un día a la política, el otro a la filosofía; durante un período se ocupará de la guerra, durante otro de sus negocios...

No es difícil darle una versión moderna a este retrato: este hombre democrático que pasa de la política a la dietética o de la gimnasia a la filosofía se asemeja bastante a lo que nos describen como el individuo post moderno. Platón nos describe por adelantado a este individuo esquizofrénico de la sociedad de consumo del que complacientemente nos dicen que representa la ruina de la democracia o su menoscabo pero que, en su caricatura, se le aparece como su encarnación misma. La democracia es para él, esencialmente, este sistema de la variedad, que se refiere igualmente a la oferta política: la democracia, nos dice Platón, no es una constitución sino el bazar de las constituciones que las contiene a todas y en la que cada cual puede encontrar la que le plazca.

De este modo, desde el ángulo de su adversario, la democracia sería el régimen de la acomodación múltiple. La idea de un régimen en que cada cual puede ver de modo diferente vuelve a aparecer en Aristóteles. Pero Aristóteles concibe este poder de acomodación múltiple no como signo de inferioridad sino como virtud política. Por cierto, esta virtud no es, para él, la de la

democracia. Como para Platón, la democracia es para Aristóteles el menos malo de los malos regímenes: es un régimen desviado que hay que comparar con el régimen correcto, la *politeia* o, si se quiere, la república. Pero, por otro lado, el buen régimen se caracteriza precisamente por el hecho de ser siempre una mezcla de constituciones, un bazar de constituciones. Un régimen sin mezcla, un régimen que pretenda hacer que todas sus leyes, que todas sus 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 su perfección, todo régimen debe por tanto corregirse, empeñarse en acoger el principio contrario, en hacerse desemejante a sí mismo.

De hecho, nunca se alcanza realmente el buen régimen: sólo hay regímenes desviantes en perpetuo trabajo de autocorrección, o, como podría quizá decirse también, de autosimulación.

Se podría pues oponer a las burlas de Platón sobre la feria de los regímenes aquel texto del libro IV de la *Política* en que Aristóteles explica: es necesario que uno pueda ver los dos regímenes a la vez —la democracia y la oligarquía— y, al mismo tiempo, no poder distinguirlos. El buen político es aquel que le hace ver la oligarquía al oligarca y la democracia al demócrata.

Vale la pena reflexionar en torno a esta función del artificio, porque ella nos hace acceder a una reflexión sobre la política que la concibe no como ilusión o maquinacióm sino como arte de la vida en común, un arte que realiza ese principio de la vida en común llamado amistad. El artificio se hace arte de la amistad al desbaratar la unilateralidad propia de cada uno de los elementos constituyentes de la política. Es un modo de hacerle el juego al otro y de atraparlo en su propio juego, irreductible a toda "astucia de la razón".

De esta rápida revisión de algunos de los enunciados inaugurales de la democracia y de la república yo extraería las siguientes observaciones:

1 La democracia —la potencia del *demos*— no es sinónimo de un principio de unidad y de ubicuidad. La potencia del *demos* es también la de un estilo de vida que da cabida a lo propio y a lo común.

2 Este arte o artificio de la vida en común, este modo en que un régimen debe hacerse desemejante a sí mismo tiene quizá todavía algo que ver con el pensamiento y la práctica de la política en la democracia moderna.

Existe quizá una relación por investigar entre este arte de la desemejanza teorizada por Aristóteles y el principio de la división en que Claude Lefort ve la esencia de la democracia moderna, como lugar de un poder sin cuerpo, repartido entre las diversas instancias de legitimidad y, en especial, entre las del derecho, de la ley y del saber.

Se sabe que este régimen de la división ha sido concebido, generalmente, de manera negativa, como manifestación de un desgarramiento, de una no verdad de la democracia. El pensamiento de la crítica social ha estado curiosamente contaminado por una problemática que surgió del pensamiento teocrático contrarrevolucionario que concibe el nacimiento de la democracia como una pérdida de unidad, un desgarramiento del lazo social. No insistiré en todos los aspectos de ese fantasma de la totalidad perdida, que se ha de restaurar, que la contrarrevolución ha prestado con generosidad al socialismo y a la ciencia social. Mi problema no es saber si se puede o no encontrar allí el principio del totalitarismo, sino más bien de ver de qué modo este pensamiento de la división como no verdad —ilusión o mentira— se ha traducido en la ciencia social y en las formas de la

crítica social y de percepción social que su discurso ha inducido. Es en efecto este pensamiento el que ha dado a la ciencia social su carácter original de ciencia de la sospecha que piensa la heterogeneidad de las formas democráticas como inadecuación a sí mismo, el espacio de la palabra y de la representación democrática como disfraz de una verdad que algunos tratan de ocultar mientras otros tratan de ocultarse de ella.

La práctica democrática se ha visto así duplicada por el pensamiento de la sospecha, del *mirar por debajo,* que remite todo enunciado democrático a una verdad disimulada de la desigualdad, de la explotación o del desgarramiento. Se ha establecido así 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 -y muy particularmente 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. Este dispositivo teórico tiene el temible poder de sobrevivir al colapso de sus modelos políticos. Justo allí donde han quedado destrozados los grandes modelos de la esperanza política, allí donde nadie se atreve a oponerle nada a la democracia, en cuanto buena forma de la colectividad, el dogmatismo sigue vivo en la forma de escepticismo. La rutina indefinida de la desmistificación impone siempre un modo de concebir -y de practicar- la democracia en el modo de la sospecha, como si fuera necesario hacerle confesar siempre que no es lo que pretende ser, que los que la practican viven siempre engañados respecto de lo que hacen.

Estos dicursos han acabado por oscurecer el sentido mismo de la experiencia socialista, y en particular el sentido de la experiencia socialista obrera, por desconocer esta experiencia como trabajo de la democracia. Es lo que quisiera mostrar a propósito del uso de las palabras de que hablé hace un instante.

II. El uso de las palabras y el silogismo de la emancipación

Voy a examinar aquí la historia de una idea y de una práctica en la Francia del siglo XIX, la idea y la práctica de la emancipación de los trabajadores. En efecto, esta idea se establece mediante todo un sistema de discursos y de prácticas que recusan completamente el discurso de la verdad escondida y de su desmitificación. Para nuestros hábitos mentales, la experiencia militante obrera aparece allí bajo una forma sumamente peculiar, a saber, como una especie de verificación de la igualdad. Cómo 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 vive descubriendo perpetuamente la desigualdad, me parece interesante traer nuevamente a primer plano estas prácticas que se propusieron precisamente lo contrario. A partir de allí se podrá plantear la pregunta —si se quiere— de quién es más ingenuo, si el que verifica la igualdad o el que verifica la desigualdad o si el concepto mismo de ingenuidad tiene aquí alguna pertinencia.

Después de la revolución de 1830 en Francia se vio aparecer toda una muchedumbre de publicaciones, folletos, periódicos obreros, que desarrollaron fundamentalmente una sola cuestión: ¿son o no iguales los franceses? Estos textos, que suelen acompañar a los movimientos huelguísticos o a otro tipo de movimientos, se presentan aproximadamente como el desarrollo 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. En 1833, por ejemplo, los obreros del vestido de París se declararon en huelga porque los maestros del ramo rehusaron

satisfacer sus demandas de tarifas, de jornada de trabajo y de condiciones de trabajo. La premisa menor de silogismo se desarrollará, por tanto, aproximadamente así: ahora bien, el señor Schwartz, dirigente de la coalición de la industria del vestido, se niega a escuchar nuestras razones. En efecto, le presentamos razones para la revisión de las tarifas. El puede verificar estas razones. Pero se niega a verificarlas. Por lo tanto, no nos trata como iguales; contradice la igualdad inscrita en la Carta.

Otra forma del mismo silogismo es la siguiente: el mismo señor Schwartz se reúne con sus colegas y se concierta con ellos para resistir los planteamientos de los obreros. Así pues, él organiza una coalición entre los patrones. Ahora bien, la ley dice que las coaliciones de empleadores son igualmente punibles que las coaliciones de obreros. Sin embargo, sólo los obreros son perseguidos por la justicia. También aquí la igualdad queda contradicha.

Otro ejemplo de la misma época: la ley dice que los franceses son iguales. Ahora bien, el señor Persil, procurador del Rey, acaba de decir en su acusación 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, en comparación con la de una clase de hombres más elevada dentro de la sociedad, repitiéndoles que son *hombres como éstos* y que tienen derecho a los mismos privilegios". He aquí, pues, una nueva premisa menor: un representante de la ley que viene a decirles a los obreros que no son hombres como los otros.

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

Pero hay dos modos de concebir la contradicción entre la premisa mayor y la menor. La primera nos es familiar, y consiste en concluir simplemente que la frase jurídico-política es una ilusión, que la igualdad postulada es una ilusión que no tiene otro objeto que enmascarar la realidad de la desigualdad.

Así razona el buen sentido de la desmitificación. Pero no es en absoluto la vía que toman los razonamientos obreros. La conclusión a la que llegan éstos es en general la siguiente: o bien cambian la premisa mayor, o bien cambian la premisa menor. Si el señor Persil o el señor Schwartz tienen razón al decir lo que dicen o al hacer lo que hacen, es preciso eliminar el preámbulo de la Carta. Hay que decir: los franceses no son iguales. Si, por el contrario, se conserva la premisa mayor y se conserva el preámbulo, entonces es necesario que el señor Persil o el señor Schwartz hablen o actúen de otro modo.

El interés de este modo de razonar reside en que ya no opone la frase al hecho o la forma a la realidad. Opone frase con frase y hecho con hecho. A partir de lo que de ordinario se concibe como una separación o un no-lugar, este modo de razonar crea precisamente un *lugar,* en el doble sentido del término: un sistema de razones y un espacio polémico. La frase igualitaria no es una *mera nada.* Una frase tiene el poder que se le da. Este poder es en primer lugar, el poder de crear un lugar en el cual la igualdad puede hacerse valer: en alguna parte hay igualdad; está dicho, está escrito. Por lo tanto, esto debe poder verificarse. Así puede fundarse una práctica que se proponga verificar esa igualdad.

¿Cómo es posible verificar una frase? Esencialmente, por los actos que uno mismo lleva a cabo. Así pues, hay que organizar estos actos como una prueba, un sistema de razones. En el ejemplo que hemos dado, esto resulta en una transformación decisiva de la práctica huelguística, que adopta una forma nueva, la de la demostración. Hasta ese momento, el negarse a trabajar se organizaba en el contexto de una lógica de la correlación de fuerzas que culminaba en lo que los trabajadores

medievales llamaban una condena: cuando los trabajadores medievales estaban insatisfechos con los empleadores de una ciudad, condenaban a la ciudad, 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. Esto no significa reemplazar los actos por las palabras, sino hacer de la relación de fuerzas una práctica demostrativa.

Lo que ahora hay que demostrar es precisamente la igualdad. Entre las reivindicaciones de esta huelga de los obreros del vestido figura una fórmula que nos resulta extraña: exige "relaciones de igualdad" con sus patrones. La cosa puede perecernos ingenua o barroca, pero su sentido es claro: hay obreros, hay patrones, pero los patrones no son los patrones de sus obreros. Dicho de otro modo, hay que tener presente dos relaciones. Por un lado está la relación de dependencia económica que da origen a una determinada "socialidad", una determinada distribución de las funciones que se refleja en el orden cotidiano de las condiciones de trabajo y de las relaciones personales que es una "socialidad" de la desigualdad. Por otro lado está la relación jurídico-política, la inscripción de la igualdad, que figura en los textos inaugurales, desde la Declaración de los derechos del Hombre hasta el preámbulo de la Carta. Esta otra relación tiene el poder de engendrar otra "socialidad", una socialidad de la igualdad: en este caso esto corresponde a hacer de la negociación un hábito, pero también a imponer ciertas reglas de cortesía a los patrones o también a darles a los obreros el derecho a leer el periódico en el taller. Esta igualdad *social* no es ni la simple igualdad jurídico-política, ni el nivelamiento económico. Es la igualdad que está en potencia en la inscripción jurídico-política, traducida, desplazada, maximizada en la vida cotidiana. Esta igualdad social no agota la totalidad de la igualdad, pero es la manera de vivir la relación de la igualdad y la desigualdad, de vivirla y, al mismo tiempo, de desplazarla de modo positivo.

Así se define un trabajo de la igualdad que no puede consistir jamás en una mera exigencia al otro o en una presión sobre él sino que debe consistir siempre, al mismo tiempo, en una prueba que uno se impone a sí mismo. Esto es lo que quiere decir *emancipación:* emanciparse es salir de la minoría. Pero nadie sale sino por sí mismo de la minoría social. 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 de discurso, que pueden oponer razones 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 por los propios trabajadores, 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. Porque en realidad tal vez no es necesario que los trabajadores posean sus fábricas y las hagan funcionar por su cuenta para ser iguales; basta quizá que demuestren, llegado el caso, que, son *capaces* de hacerlo. Más que fundar un contra-poder que legislará en nombre de una sociedad futura, se trata de hacer una demostración de comunidad. Emanciparse no es escindirse; es afirmarse como copartícipe de un mundo común; es presuponer, incluso si las apariencias dicen lo contrario, que se puede jugar el mismo juego del adversario. De ahí la proliferación, en la literatura de la emancipación obrera —y también en la de la emancipación femenina— de tantas argumentaciones que tienden a probar que los que exigen la igualdad tienen efectivamente el derecho de hacerlo, que participan de un mundo común en el que pueden demostrar la razón que los asiste y la necesidad en que están los otros de reconocerla.

Naturalmente, el hecho de probar que uno tiene razón no ha obligado jamás al otro a reconocer su error, y siempre ha sido necesario recurrir a otro tipo de argumentos para respaldar la propia razón. Pero lo esencial no es esto. Es ante todo a sí mismo que uno debe demostrar que no hay sino un

mundo y que puede dar allí razón de sus actos. Hannah Arendt plantea como primer derecho el derecho a tener derechos. Se puede agregar a esto que tiene derechos sólo aquel que puede plantear la obligación racional en que está el otro de reconocerlos.

Que la mayoría de las veces el otro se escurra, no cambia para nada el problema. Aquel que por principio dice que el otro no entenderá, que no existe lenguaje común, pierde el fundamento en que reposa la posibilidad de reconocerse a sí mismo sus propios derechos. Por el contrario, aquel que actúa como si el otro pudiera entender siempre su discurso aumenta su propio poder y no solamente en el plano discursivo. La existencia de un sujeto de derecho postula que la frase jurídica es verificable en un espacio de sentido común. Este espacio es virtual, pero no por eso ilusorio. Quien crea ilusorio lo virtual pierde fuerza. De ahí pues esta idea fundamental de la emancipación: la igualdad y la libertad son potencias que se engendran y se refuerzan por su propio acto, por un trabajo sobre sí que es poder de la comunidad, en tanto ésta es el poder de los individuos en conjunto. No existe libertad ilusoria: toda libertad es una potencia. Y no existe un poder del grupo que difiera del poder de los individuos como copartícipes de un mundo común.

La idea de emancipación ha pasado por lo demás a través de una serie de experiencias individuales. Tuve ocasión de estudiar los archivos de una de estas innumerables experiencias singulares, la de un obrero carpintero que había elaborado por su cuenta toda una ética e incluso una economía de la emancipación, todo un sistema de cálculo de la libertad, como una especie de contraeconomía política en la que se trataba de calcular, en cada uno de los actos de su vida cotidiana, la adquisición no del máximo de bienes sino del máximo de libertad[2]. De allí surgía la invención de un estilo de vida en que se trataba de tener cada vez menos necesidades y de reemplazarlas constantemente por la libertad.

Sería interesante comparar esta economía ascética —economía "cenobítica" la llamaba él— con las teorías contemporáneas del actor individual y del cálculo de los "costos". Se vería entonces que la máxima emancipación individual se comunica con el sentido de lo común. Así, por ejemplo, uno de los puntos esenciales de su presupuesto era el del calzado: el emancipado es un hombre que marcha sin descanso, circula y conversa, hace circular el sentido y comunica el movimiento de la emancipación. De una parte, la emancipación del obrero requiere de un cambio en el estilo de vida, una estetización de su vida. De otra parte, el punto de conjunción del hombre y del ciudadano, del individuo que calcula su vida y del miembro de la comunidad, reside en el hecho de que el hombre es, antes que nada, un ser parlante: es fundamentalmente en su calidad de ser parlante que se descubre como igual a los otros. 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 en dirección a una experiencia individual y colectiva nueva[3]. El núcleo de esta nueva concepción de la emancipación reside en postular la Igualdad de las inteligencias como condición común e inteligibilidad y de comunidad, como presupuesto que todos deben esforzarse por verificar por su cuenta.

La experiencia democrática resulta ser así la de una determinada estética de la política. El hombre democrático es un ser que vive en la palabra, es decir, también un ser poético, capaz de asumir una distancia entre las palabras y las cosas que no es ni decepción ni engaño sino humanidad, capaz de asumir la irrealidad de la representación. Virtud poética que es así una virtud de la confianza. Se trata de partir del punto de vista de la igualdad, de afirmarla, de trabajar a partir de su presuposición

---

[2] Cfr. J. Ranciare, *Le Maitre ignorant,* París, Fayard, 1987.

[3] Cfr. Gabriel Gauny, Le *philosophe plébéin,* textos seleccionados y presentados por J. Ranciére, París, La Découverte, 1983.

para ver cuánto puede producir, para maximizar todo lo que pueda darse de libertad e igualdad. El que a la inversa parta de la desconfianza, de la desigualdad, y se proponga reducirla, jerarquiza las desigualdades, jerarquiza las prioridades, jerarquiza las inteligencias y reproduce indefinidamente la desigualdad.

3. El uso de las formas

La misma repartición de las interpretaciones —y, según creo, de sus efectos— vuelve a aparecer en el análisis de este 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 la mediación entre los individuos y el sistema político en las sociedades modernas, la forma-escuela. La escuela es el lugar privilegiado de la práctica de la sospecha respecto 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 del fracaso: el fracaso *en la escuela* de la gran mayoría de los niños provenientes de medios populares hace las veces de prueba del fracaso *de la escuela* en su tarea de llevar a cabo la igualdad en el seno de la sociedad.

Se concibe así a la escuela democrática como el lugar de una promesa constantemente burlada, constantemente engañada; se vuelve a encontrar aquí el juego doble de la crítica social: por un lado, se critica el fracaso y se proponen remedios —pedagógicos, psicológicos, sociológicos— para ese fracaso. Pero la demostración se desdobla de inmediato: demostrar el fracaso es también, y sobre todo, demostrar que la democracia se miente a sí misma; demostrar que, si está mal adaptada a la igualdad que proclama es porque, bajo cuerda está perfectamente adaptada a la desigualdad que disimula y porque la desigualdad es efectivamente su principio fundamental. Los trabajos de Bourdieu y de Passeron sobre la escuela constituyen buenos ejemplos de esta lógica en la que siempre ganan la sociología y la crítica social, porque muestran que la democracia pierde siempre. Creen haber demostrado, en efecto, que no es por falta de medios que la escuela no cumple sus promesas, sino por su propia manera de ser, por la lógica simbólica que la funda. Un libro como *Les Héritiers* utiliza de modo ejemplar lo que yo llamaría el silogismo de la sospecha. No se contenta en efecto con oponer la premisa menor (el fracaso de los niños provenientes de las ciases populares) con la premisa mayor (la escuela igual para todos) para extraer de allí sus acusaciones. El libro cree poder demostrar que la escuela produce desigualdad precisamente al hacer creer en la Igualdad: al hacer creer a los hijos de los pobres que todo 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 obligaría a los hijos de los pobres a reconocer que, si no tienen éxito, es precisamente porque no tienen dotes, porque no son inteligentes y que sería preferible, en consecuencia, que se fueran a otra parte.

La escuela es, así, el lugar de una violencia simbólica fundamental que no es otra cosa que la ilusión misma de la igualdad. Para hacerse creer que el éxito está vinculado exclusivamente a las dotes del alumno, la escuela privilegia todo lo que va más allá de la simple transferencia de saber, todo lo que supuestamente apela a la personalidad, a la originalidad del alumno. Con esto la escuela selecciona una manera de ser que es, en realidad, el estilo de vida, el modo de aculturación que no se aprende en la escuela, el de los herederos. Así se pone en descubierto la escuela como falaz a su promesa y fiel a su esencia oculta: la *scholé* griega que da su nombre a la escuela y que significa ante todo la condición de las personas que gozan del ocio, que son iguales en tanto personas que gozan de él y que eventualmente consagran ese privilegio social al amable placer del estudio.

De este modo, la forma escolar constituiría un círculo perfecto: conversión de un capital socio-económico en capital cultural y -gracias a la disimulación en acto de esta conversión- separación tan eficaz como invisible entre los que tienen los medios de esta conversión y los que no los tienen.

Dicho de modo más general, de esta manera la forma democrática mantendría al mismo tiempo la ilusión de la igualdad y el desconocimiento de una desigualdad fundamental: la desigualdad entre los hombres de la *scholé* y los hombres de la necesidad, entre los que pueden darse el lujo de lo simbólico y ios que no pueden hacerlo. La democracia sería así el régimen engañador que simula otorgarle a los pobres la posibilidad de inversiones suntuarias. Lógica extrema del pensamiento de la sospecha que transforma al hombre democrático en el hombre engañado por las formas mediante las cuales la división se perpetúa y se disimula al mismo tiempo.

Verdad es que a esta interpretación nihilista del pensamiento de la sospecha corresponde una interpretación política positiva que recibe el nombre de "reducción de las desigualdades". Los pedagogos y los políticos reformistas han retenido fundamentalmente tres ideas de la crítica de Bourdieu y Passeron: la necesidad de explicitar los factores implícitos de la desigualdad, la de luchar contra el formalismo de la gran cultura, y la de tomar en cuenta el peso de lo social, de los hábitos y de los modos de socialización propios de las clases menos favorecidas.

El resultado de estas políticas, en Francia al menos ya casi ni se discute: al pretender explicitar la desigualdad, se la ha vuelto más rígida. Por una parte, la explicitación de la diferencia socio-cultural ha tendido a transformarla en un destino, a desplazar la institución escolar en el sentido de una institución de asistencia, con todo lo que esto acarrea en la forma de orientaciones y de reagrupamientos que llevan a los hijos de los emigrados a Ias instituciones donde no corren peligro de fracasar.

Por otra parte, la persecución de los criterios "implícitos" ha aumentado el peso de los criterios más explícitos: la carrera enloquecida, iniciada en la escuela maternal misma y que los niños interiorizan rápidamente, hacia la buena escuela primaria que da acceso al buen colegio y que abre paso a las buenas clases de los buenos liceos, ubicados en el ambiente socio-cultural bueno de los buenos barrios de la capital.

De este modo, la visión nihilista de la escuela como forma de reproducción de la desigualdad y la visión progresista de la escuela como instrumento de reducción de las desigualdades confluyen tanto en sus efectos como en sus principios: nacidas *de la igualdad,* regresan posteriormente a ella. 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 desmistificación 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: 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 ella 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 igualdad 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 de sentidos: para algunos, la escuela es la realización de la igualdad ciudadana; para otros, 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 que debe a los deseos de sus miembros, incluso a sus deseos indeterminados. La mayoría de las veces todos estos 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 negociación 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 tomado de la actualidad francesa inmediata. Desde hace quince días se está desarrollando en Francia una huelga estudiantil extremadamente curiosa. En efecto: el gobierno presentó en el Parlamento un proyecto de ley sobre las universidades; la ley se inspira, en principio, en la necesidad de adaptar en mejor forma las universidades a la vida económica. Según se dice, uno de cada tres recibidos se encuentra cesante. Es preciso pues introducir en la universidad una "orientación selectiva" que encauce a los estudiantes en las direcciones en que sus capacidades puedan encontrar empleo. A esto hay que agregar, en mi opinión, que el término de *selección* complace —complace por sí mismo— a las fuerzas que respaldan a la mayoría actual. Pero la ley fue más prudente: un poquito de orientación selectiva pero sin exagerar; se permite a las universidades aumentar el precio de las matrículas, pero de nuevo sin exagerar. Esta tibia ley parecía estar destinada a la aprobación en medio de la resignación general. He aquí, sin embargo, que en unos pocos días doscientos mil estudiantes universitarios y liceanos salieron a las calles de París para exigir su rechazo[4].

El movimiento resulta, por varias razones, sorprendente. Pareciera que, a pesar de todas las prudencias de la ley, los interesados no hubieran retenido más que una palabra de ella, una palabra en sí misma insoportable, la palabra selección. La reacción de los estudiantes se ubica, sin embargo, dentro de un contexto en que ha desaparecido ya todo trastondo de revolución cultural, en que todos los grandes discursos contestatarios del Estado capitalista se encuentran ya acallados. Los propios universitarios y liceanos que rechazan la ley están por lo demás en gran medida cogidos individualmente en la lógica selectiva, en la búsqueda de las mejores clases y de los mejores derroteros. Ahora bien, pareciera que esta transformación de las creencias y de las actitudes prácticas no impidiera en absoluto la conservación inflexible de un sistema de indentificación colectiva en el que se considera que la gratuidad y el carácter abierto del sistema universitario son adquisiciones intocables de la democracia francesa: una universidad en la que todos pueden seguir los estudios que se les ocurra, con todos los riesgos y pérdidas que eso comporta para los estudiantes y el Estado, la feria del saber, en suma, para volver a la imagen platónica, le parece a la comunidad y a cada uno de sus miembros una prerrogativa indisputable. Que el Estado deba entregar el máximo de universidad a los individuos, incluso si no les sirve de nada en el terreno del empleo, forma parte de la negociación de la igualdad entre el Estado democrático y los individuos democráticos. Y esto puede coexistir perfectamente con la ley individual de la competencia.

Esto provoca un movimiento calmo y desprovisto de romanticismo, un movimiento en el que los actores se empeñan en jugar el juego del otro. Se produjo así un fenómeno totalmente nuevo. El texto de la ley se difundió masivamente en las universidades, los estudiantes lo compararon, lo leyeron lo comentaron. En nuestros tiempos no leíamos el texto de las leyes sobre la universidad: sabíamos qué decían, la sumisión de la universidad al poder capitalista. No teníamos nada de qué hablar con los políticos que las proponían aparte de decirles que el capitalismo se expresaba a través de ellos y de que no podían hacer otra cosa que la que hacían. Tampoco los políticos esperaban otra reacción de parte nuestra, y por eso no tenían más dificultades que las que implica la mantención del orden. Pero esta vez se produjo algo que llenó de desconcierto al gobierno y a la

mayoría: Ios estudiantes comentaron la ley y concluyeron que era mala. Los estudiantes se dirigieron

[4] El mismo día en que se presentaba esta comunicación había una manifestación de un millón de personas en las calles de París. Tres días después, el gobierno retiraba el proyecto.

a los políticos como a personas después de todo capaces de hacer leyes tanto buenas como malas. Los otros esperaban el estribillo habitual: "el capitalismo se expresa a través de ustedes", pero, en vez de eso, ahora por primera vez se los tomaba en serio como legisladores, se comportaban con ellos como si pudieran perfectamente elaborar leyes que fueran en el interés general, dado que para eso los habían elegido. La "ingenuidad" de estos estudiantes de 1987 que razonan como los obreros del vestido de 1830 tomó enteramente por sorpresa a los políticos, que quedaron así atrapados en esta nueva formulación de silogismo de la igualdad.

4. La democracia en la actualidad

He dado dos ejemplos de práctica democrática, tomado uno de la edad heroica de una democracia, el otro de su era de autorregulación. Me parece que permiten arrojar una mirada nueva sobre algunos análisis contemporáneos del fenómeno democrático.

Pienso en primer lugar en la visión que en nombre de la postmodernidad reivindica Jean-Francois Lyotard. Concluida ya la era de los grandes relatos sobre lo social que se centraban en el tema del agravio absoluto y de la víctima universal, la indeterminación democrática vendría a revelarse como idéntica en principio a esa "instanciación del infinito sobre la voluntad" que caracteriza al tumulto infinito del capital[5]. La lógica del capital consiste en crear constantemente lo diferente, lo heterogéneo entre los lenguajes. Esta heterogeneidad impide el discurso de la víctima universal, pero permite que la misma experiencia se frasee indefinidamente en frases diferentes; de allí, por ejemplo, la experiencia obrera que se expresa en las frases heterogéneas de la negociación contractual y del discurso sobre el trabajo.

Esta interpretación tiene el mérito de abolir la distancia de la sospecha, pero lo hace precisamente desde las categorías de la sospecha. Tal como en Marx el progresismo burgués disipaba la ilusión caballeresca, la democracia del capital disipa en Lyotard la ilusión proletaria. Junto con el derrumbe del fantasma político de lo Uno se afirma, en su positividad, el tumulto económico único de la diferencia que se denomina indiferentemente capital o democracia. Dicho de modo más general, Lyotard invierte, en la forma de lo positivo, las diferentes figuras de la sospecha sobre la democracia. Precisamente por eso lee a la inversa la condena platónica a la indeterminación, al *apeiron* democrático: Lyotard le da un valor positivo al tema de la democracia entendida como bazar. También lee igualmente a la inversa los temas contemporáneos del "fin de las ideologías" o de la "despolitización" en las sociedades democráticas avanzadas. Pero, un procedimiento de esta índole ¿no soslaya en cierto modo la complejidad actual del fenómeno democrático? Aquello que, por ejemplo, hace tan extraña la huelga estudiantil francesa, es la resistencia de ciertas identificaciones dentro de la quiebra misma de las grandes incorporaciones, el reconocimiento del *agravio* en el momento mismo en que la víctima está ausente. En una situación en que las exigencias de la competencia económica y las del equilibrio geopolítico no dejan a las democracias más que un margen sumamente estrecho de alternativas políticas y en que las formas individuales de cálculo de la vida se refieren a valores en gran medida consensúales, basta de pronto con un *casi nada,* una palabra de más para que se rediseñe un espacio polémico en que los diferendos se traducen en grandes opciones, en que un sistema de posibles de variables ínfimas se abra hacia una alternativa fundamental, en la que hay que escoger entre una frase igualitaria que confirma la democracia o una frase no igualitaria que la contradice.

No estamos hablando, creo, de un arcaísmo, sino de la virtud democrática de la confianza, la virtud que afirma la persistencia de un espacio de sentido común. Es justo la potencia misma de la democracia la que actúa a través de la diferencia mínima que puede darle un sentido radicalmente

[5] Jean-Francois Lyotard, *Tombeau de l'intellectuel et autres papiers,* París, Galllée, 1984.

nuevo a la misma experiencia.

Casi diría que lo que ocurre aquí pertenece, para mantenernos dentro del léxico platónico, al orden de la reminiscencia. De pronto, en el sueño mismo del discurso político, aparece la igualdad como aquello que da un sentido común a la infinita variedad de los usos individuales "egoístas" de una forma democrática.

Esta reminiscencia les parece a muchos demasiado evanescente. Según éstos, sería necesario darle mayor consistencia. Tal es el sentido de ese otro análisis de la democracia contemporánea que se expresa principalmente a través del tema de la participación. Me pregunto sin embargo si esta noción que normalmente se propone como solución a los problemas de la democracia no representa más bien una solución a los problemas de su crítica, el sobrante de las grandes alternativas burladas. La idea de participación mezcla dos ideas de origen diferente: la idea reformista de las mediaciones necesarias entre el centro y la periferia y la idea revolucionaria de la actividad permanente y en todos los dominios de los sujetos-ciudadanos. La mezcla de ambas produce la idea bastarda que entiende que la ocupación de los espacios vacíos de poder es el lugar de ejercicios de la permanencia democrática. Pero la permanencia de la democracia ¿no es más bien su movilidad, la capacidad que tiene de desplazar los lugares y las formas de la participación? El poder que adquirieron los obreros mostrando, en ocasión de una huelga que, llegado el caso, podían administrar su fábrica ¿por qué esperar que encuentre su perfección en el hecho de realizarse permanentemente en la forma de autogestión? De modo similar, durante la huelga estudiantil se escucharon discursos de este género: "habría sido necesaria una concertación previa de las partes interesadas". Pero se trata, evidentemente, de un discurso totalmente retrospectivo. Para esta consulta que "habría debido" efectuarse antes, no existía ningún interlocutor aparte de este poder efímero que nació *después.* La verdadera participación es precisamente la invención de ese sujeto imprevisible que hoy día sale a las calles, de ese movimiento que no nace sino de la democracia misma. La garantía de la permanencia democrática no es la ocupación de todos los instantes inactivos ni de los espacios vacíos por las formas de la participación o del centro-poder; es la renovación de los actores y de las formas de sus acciones, es la posibilidad siempre abierta de que aparezca nuevamente ese sujeto que vive en eclipses. El control de la democracia no puede ejercerse más que de un modo que se asemeja a ésta, intermitente, esto es, confiado.