Introducción a la Filosofía (cod. 2591)

Licenciatura en Ciencia Política, Profesorado en Ciencias Jurídicas, Abogacía

**Introducción al concepto de democracia**

Dr. Santiago J. Polop

Hemos dicho que la filosofía es un modo de la pregunta. No cualquier pregunta, sino aquella que desplaza la respuesta porque, en definitiva, no hay ninguna que pueda satisfacer absolutamente las inquietudes que surgen del preguntar. Por eso mismo marcamos las diferencias con otros tipos de saberes que tienen resoluciones técnicas a sus preguntas, disciplinas que -sea de un modo utilitario o dogmático- definen una solución a la cuestión. Por ejemplo, si alguien quiere saber respecto de los derechos de los trabajadores, puede remontarse al artículo 14bis de la CN, de allí a los tratados de derecho laboral nacional e internacionales, etc. Pero eso no resuelve la pregunta sobre qué es el derecho, no resuelve de modo absoluto el concepto.

Cuando “señalar” no alcanza, cuando las respuestas de las disciplinas se agotan y ya no quedan soluciones que ofrecer, podemos estar seguros que estaos ante un concepto filosófico. La pregunta sobre la violencia no se termina con señalar una acción violenta. La acción violenta es múltiple, se diversifica, no se resuelve, porque la existencia la resignifica. Y siempre se abre un nuevo cuestionamiento al respecto.

Con “democracia” sucede lo mismo. No basta con señalar un *sistema político democrático* para definir la democracia. Lo que es interesante pensar es que la posibilidad misma de preguntar, es el fundamento de lo democrático. Es decir, la filosofía fue y es posible en el momento en que la pregunta se habilitó, lo que en el occidente griego fue posible tras la ruptura con los sistemas dogmáticos políticos y religiosos. No es casual que la filosofía occidental haya emergido en la *polis* griega. Fue la desestabilización de las respuestas fundacionales lo que habilitó las preguntas respecto a lo que existía. Digámoslo más simple: en relaciones existenciales absolutamente determinadas por fuerzas divinas o fuerzas político-económicas que *naturalizan* o *fijan*, o *determinan* los modos del ser, la pregunta no es posible. Las respuestas están dadas, y su cuestionamiento es imposible.

La crisis existencial en Grecia (crisis histórica, política, económica, social) quebró, en un largo proceso, la estabilidad que habían creado los sistemas de autoridad fundamentados en respuestas definitivas. Fueron los sofistas quienes representaron la primer experiencia de cuestionamiento crítico a los modos inconmovibles del ser, de existir, en la cultura occidental de la cual heredamos el pensamiento. Con todo lo bueno y lo malo que pueda tener esa herencia. La **sofística** fue una gran corriente de pensamiento que cruzó Grecia antes de la gran emergencia de Platón y Aristóteles (siglos VI, V, IV A.C.).

Sofistas llamados Gorgias, Protágoras, Trasímaco, Polo, etc, etc., se hicieron eco de la inestabilidad de las respuestas divinas acostumbradas, así como de las que venían del modo “natural” del ser de las cosas. La divinidad y la naturaleza, afirmaban las costumbres, determinaban el modo absoluto en el que las cosas y los sujetos debían ser. Pero, ¿y si fuera posible que se equivocaran? Parece ingenuo hoy, pero la posibilidad de lo posible no era algo que estuviera en discusión. Se aceptaba la respuesta. El movimiento sofístico puso todo de cabeza. Protágoras llegó a afirmar que “el hombre [el humano] era la medida de todas las cosas”. En una sociedad conducida por criterios de divinidades o fuerzas naturales, una afirmación semejante era cuanto menos subversiva de lo existente: invierte el principio de autoridad y, con él, los modos de esa autoridad (divina o natural) de establecer la forma de vida.

Lo que es interesante pensar es que lo que hizo Protágoras no significó una vuelta de página en la cuestión: hoy se continúan afirmando que operan entre nosotros fuerzas “naturales” que determinan el éxito según las capacidades. Mitos siguen ocurriendo a nuestro alrededor todo el tiempo, los veamos o no. Pero allí están, y muchos de ellos contrarían el supuesto protagórico y ponen a salvaguarda respuestas naturales o divinas.

Protágoras fue uno entre muchos de los exponentes de la sofística. Una de las claves del movimiento era la retórica, la capacidad de habla de un modo lógico en el discurso. Eso significa, a priori, capacidad de argumentar siguiendo un hilo lógico entre las premisas y las consecuencias. Y las premisas de muchos sofistas eran que de cualquier cosa podrían demostrar su afirmación como su negación. Eran maestros del discurso, y muchos ofrecían sus servicios para entrenar a políticos y jueces de la época.

Dentro del movimiento figuras como Gorgias o Calicles, se van a preguntar, van a llevar al extremo, la posibilidad de la pregunta sobre el mal, o del inmoralismo: si no hay divinidad con la última palabra, ni una forma natural que respetar, y todo es asunto humano, la pregunta es ¿por qué obedecer las leyes? ¿por qué respetar al otro si es más débil? ¿por qué el mundo no debería ser de los más fuertes? En el diálogo Gorgias, escrito por Platón, en donde Sócrates discute estas posturas con sus amigos retóricos, Calicles hace una larga defensa del gobierno de los más fuertes por sobre los más débiles, que sería la búsqueda del mérito individual, así como de las ventajas de una vida fuera de las leyes de la mayoría, que en definitiva serían las leyes de los más débiles contra los más fuertes. Como se decía más arriba, nada que no escuchemos hoy en día.

Más allá de las respuestas de cada cual, lo importante aquí es la posibilidad de la pregunta: la sofística reformula los conceptos heredados de la tradición aristocrática. *Aristós* en griego, significa “mejor, mejores”, *cracia* deriva de *kratos*, que significa poder: aristocrácia es el gobierno de los mejores. Ser mejor, en la etapa pre-sofística y pre-platónica, era algo que *se era*, no que se adquiriera. Es decir, Aquiles era el mejor y más valiente guerrero de Grecia porque así lo habían elegido los dioses. Las cualidades eran herencias. Esa herencia la sofística la pone de cabeza.

Los cambios sociales y políticos de Grecia y su entorno hacen emerger (en un proceso largo) al sujeto político que cambia todo: el *demos*, pueblo, y el derecho a la ley igual (*iso-nomía*). El *demos* no tenía el significado universal que tiene hoy, de hecho al principio refería a una circunscripción administrativa introducida por las reformas de Clístenes (en el 508 a.c.), sobre el cual volveremos luego.. En la polis griega, *demos* fue la oposición a las divisiones que se basaban en herencias de parentesco y de riqueza. En términos reales, *demos* fue la ciudadanía masculina, libre y autóctona de Atenas.

No obstante sus límites, lo que hay que tener en cuenta es que la universalización de la pregunta entre el *demos* (preguntar o cuestionar ya no era una cosa de algunos elegidos, de la élite, sino que se hace extensivo a un nuevo universo que no depende del “favor de los dioses”), eleva la pregunta a todos los conceptos ordenadores de la vida común: *diké* (justicia), *nomos* (ley), *areté* (excelencia, virtud), *eleuthería* (libertad) etc. Es la emergencia del demos la que habilita la sucesiva expansión de quiénes componen esa “circunscripción”. Es la base misma de la política democrática.

Cuando la ambigüedad e inestabilidad se instalan en la herencia, se desencadena un proceso de reconfiguración del mundo. Piénsenlo en el momento en que nos damos cuenta de que nuestros padres o tutores “nos mienten”, o dan su versión de la verdad: desde el día uno hasta ese momento, el mundo se construía según aquellos decían. De pronto, cuando en el proceso madurativo nos damos cuenta de que su palabra no es la palabra de la verdad ni mucho menos (espero no estar arruinando ninguna relación maternal/paternal, o sí…), todo lo dicho anteriormente puede ser puesto en cuestión, atravesado de un nuevo proceso de validación, hacia atrás y hacia adelante. Bueno, imaginen eso ahora a nivel de una sociedad.

El concepto y la praxis (práctica) de la democracia impone un proceso de revisión y de reconstrucción de la totalidad de las relaciones que atraviesan al conjunto social. ¿Por qué? Porque puede hacerse, porque está la posibilidad de que lo que es sea de otra forma, de que lo que existe de un modo sea efecto de relaciones que pueden ser modificadas. Una cosa era la diké (justicia) o la eleuthería (libertad) en las épocas anteriores, pero ¿qué significarán ahora en democracia? Y, otra vez, ¿Por qué acatar la ley?

Como ya hemos señalado, la posibilidad del pensamiento introduce una ruptura en lo que era inconmovible. La filosofía emerge cuando la pregunta es posible, que es lo mismo que la posibilidad de poner en *krisis* una totalidad (concepto y su praxis). La filosofía no sería posible sin el concepto de democracia, ni la democracia sería posible sin la posibilidad de la pregunta, de la expansión de sus límites, los que serían siempre inestables, móviles: quién constituía pueblo en Grecia antigua, no es la misma constitución de hoy en día. Quienes eran ciudadanos, tampoco. El modo institucional de regirse, menos. Entonces, hay que pensar que DEMOCRACIA no es ni una forma de gobierno ni un tipo de sujeto, sino un modo de lo posible.

Democracia no es un concepto fijo. Su potencia está en su plasticidad, en la no dogmatización de sus sujetos ni de sus fines. No podría ser de otro modo, sino debería llamarse de otro modo.

**Jacques Ranciére y el odio a la democracia**

Empecemos por lo elemental. Ranciére, un filósofo francés contemporáneo, no “odia” a la democracia. Parece elemental aclararlo, pero la historia de los exámenes nos demuestra que no lo es tanto. Muchos de los textos filosóficos son escritos en clave de ironía, pero no lo avisan al principio, como si dijeran: “El siguiente párrafo es irónico”; “Ahora viene un chiste”, etc. Hay que leer atento, sabiendo que se está construyendo un argumento y que los recursos para hacerlo son muchos. El título de su trabajo tiene que ver con la preocupación de los modos del hacer y ser democrático en nuestro tiempo. Para pensar en ello, hay que entender primero qué es ese concepto de democracia y qué contiene que causa tanto revuelo.

El odio a la democracia no es hacia la forma de sus instituciones, sino que es más profundo. Ranciére está diciendo que el odio a la democracia viene desde el momento mismo en que instala la posibilidad de lo posible, de subvertir un estado de cosas, como por ejemplo que gobierne alguien según su nacimiento o porque es el más fuerte. Todavía más, que la democracia instale la posibilidad de satisfacer deseos de modo equivalente. Los crímenes de la democracia son los de no acomodarse a los límites de un absoluto. El *demos*, como pueblo, como elemento informe, siempre muta, se expande, adquiere nuevas tramas, exige más de sus miembros, pone nuevos nombres a lo que existe.

El punto de partida para iniciar un pensamiento filosófico, lo hemos dicho siempre hasta acá, es la existencia misma. Es el modo de la praxis. Toda praxis, es praxis pensada, lo sepamos o no. Hay filosofía espontánea por doquier. Ranciére toma casos en los que la satisfacción de los deseos individuales o grupales enfrenta límites: sea una disidencia sexual que quiere reconocimiento, o la manifestación por el salario de trabajadores y trabajadoras precarizados. Podemos seguir pensado en nuestra existencia modos en que la apropiación de la búsqueda del deseo choca contra los límites. El asunto es que la posibilidad de aquello es posible por la distorsión de lo real que posibilita la democracia.

Ello dicho así, parece muy básico. Democracia sería sinónimo de satisfacción de deseos, entonces puedo dedicarme a buscarlos como sea. Sin embargo, la cuestión no es lineal. Democracia no es sinónimo de “hacer lo que quiero”, sino del orden de lo posible en un marco de relaciones que me incluye pero que me excede. Lo posible y el marco de relaciones no son cuestiones exentas de los modos de su existencia. De hecho, Ranciére intenta señalar que los críticos de la democracia se centran en las costumbres del pueblo y no de las instituciones de su poder, como si esas instituciones fueran portavoces de la democratización y no del gobierno de sectores que neutralizan la posibilidad misma de la democracia. Y señala que la democracia es acusada así, de ser “una crisis de civilización que afecta a la sociedad y, a través de esta, al Estado”.

De este modo, el problema estaría en la cultura. ¿Quién no ha escuchado el latiguillo: “Y, el problema nuestro es cultural, no cambiamos más”? La cultura, esas costumbres, son puestas en el lugar de lo inconmovible y de lo *auto-generado*. Se supone que no es un ámbito pasible de ser intervenido por las instituciones que lo gobiernan (cuando decimos instituciones, nos referimos a las realmente existentes en términos físicos como en términos de lógicas: no hay ninguna “oficina” del capitalismo, pero que existe, existe). Para quienes critican la democracia desde este lugar, esta es un problema porque hace creer a los sujetos que pueden satisfacer sus deseos de modo ilimitado, que todo es posible. Es un discurso que ingresa en un espiral: todos quieren satisfacer sus deseos de modo ilimitado, eso implica que todos sin iguales y que todos quieren que las diferencias sean respetadas. ¿Es posible el deseo ilimitado en sociedades limitadas? ¿Todxs somos iguales? ¿Todas las diferencias deben ser respetadas? No está claro. Mucho menos si creemos que allí está toda la discusión, y pasamos por alto el factor del poder en la orientación de los deseos, de las equivalencias y de las diferencias.

**Hacia el pastor perdido**

La idea del pastor debe remitirnos a la imagen del conductor de ovejas, pero ahora intentemos llevarlo para el ámbito de lo humano. Se trata del sujeto elegido o puesto a conducir a un rebaño que por sí mismo no podría sobrevivir. La democracia, dice Ranciére, por su propio carácter no dogmático, no puede aceptar “pastores” y los modos de filiación que proponen. Filiación es vinculación, es una atadura. La pregunta es sobre qué “nos filia” a lxs pastores, divinos o humanos. Y, roto el carácter dogmático de la existencia divina o “natural”, la pregunta vuelve en democracia: ¿por qué seguir un orden y no otro?

El problema es con aquellos que *odian* a la democracia. No nos referimos a personas con nombre y apellido. Hablamos de modos de existencia que postulan otra forma de vida que no es la democrática. La democracia es aborrecida por lo arbitrario. Es lógico. Arbitrario es lo que responde sin habilitar la pregunta, sin dar margen a la discusión. Las dictaduras o los totalitarismos son arbitrarios como regímenes políticos. Arbitrario es también quien, por ejemplo, no admite dar razones de lo dicho en clase, o no habilitar la pregunta. Se entiende que en cualquiera de esas situaciones, la democracia supone un modo de cuestionamiento de lo que funda o afirma la arbitrariedad. Hay otro adversario de la democracia, en forma de paradoja, dice Ranciére, y que sería su propio exceso: si la democracia, además del principio de que la actividad colectiva (demos) es constituyente de la vida social es, también, la habilitación de la búsqueda individual de la satisfacción, y en ello existe el riesgo del retiro de las individualidades a sus propios fines. Así, la democracia sería víctima de su propia expansión: si la democracia es lo que abre la pregunta a una forma de existencia común, que rechaza la arbitrariedad sobre las individualidades, la propia expansión de la individualidad hace desaparecer eventualmente esa existencia común, ya que cada cual está ocupado en su individualidad. Es un problema, y las constituciones democráticas procuran abordar semejante problema.

La democracia se enfrenta a adversarios que la acusan, o de igualar de modo insensato, de un lado, y de extremar los individualismos, por el otro. Lo común o lo individual. Puesto así, de modo binario, caemos en el binarismo. El concepto de democracia no niega a ninguno. Sí lo hacen los modos de existencia en que los sujetos pueden o no *realizarse* democráticamente. Por ejemplo, si nos guiamos por el argumento de que la vida individual egoísta (que busca sus propios fines) es absolutamente democrática, las relaciones entre el universo de sujetos de tal calaña universalizaría la democracia. Pero hay un problema. No habría nada común a este universo, salvo la primacía de lo individual y la búsqueda de relacionarse de modo tal que los fines individuales primen sobre la utilidad del otro/a. La realización de ésta igualdad quiebra la posibilidad del bien común, si entendemos por éste la existencia de un ámbito que no esté sujeto a los fines individuales, los cuales pueden ser tantos como individuos. Pero, ¿son tantos esos fines individuales como individuos hay en el mundo? ¿O la mayoría de las individualidades persigue los mismos deseos? La mecánica de los deseos no deviene del individuo o de lo común, en abstracto, sino del modo histórico en que desenvuelve su existencia. Si nuestra existencia está tramada en relaciones mercantiles egoístas, eso constituirá el trasfondo en el cual insertamos nuestra acción en el mundo. Lo mismo en relación al patriarcado: los sujetos no “somos” patriarcales, somos parte de un orden en donde ésta lógica ha conquistado los modos de existencia individual y colectivos, y en donde se hace primar a una individualidad.

Hay muchas palabras que se usan en abstracto, pero que no funcionan del mismo modo en la existencia. Alexis Tocqueville, cuando escribió en el siglo XVIII *La Democracia en América*, “entendía por igualdad de condiciones el fin de las antiguas sociedades, divididas en órdenes, y no el reino del individuo, ávido de consumir siempre más” (Ranciére, p. 18). Hay una confusión entre los usos del concepto de democracia, sobre todo cuando se la asocia a un modo de ser mercantilizado en la que los sujetos nos relacionamos contractualmente de modo individual. Es demasiado grande el concepto como para limitarlo de ese modo. De hecho, si lo pensamos, muchos Estados, movimientos políticos, partidos, etc., son atacados como anti-democráticos en el momento en que interrumpen o pretenden hacerlo sobre las formas del consumo de esos contratos mercantiles. Es la traducción de un encierro al concepto de democracia bajo las formas del mercado de individuos. Una trampa peligrosa para un concepto como democracia, pero nada nueva: la tensión entre la vida en conjunto y la búsqueda del bien común, y el reino egoísta de la vida privada y los intereses domésticos.

El asunto es, una vez más, la historia de la inserción de la discusión. Si en la antigua Grecia fue posible la pregunta, no fue por espontaneísmo. Fue por el movimiento de las condiciones de los sujetos y lo que hacían de el (y este con ellos), que se alteró un modo de la pregunta. En nuestro tiempo, la pregunta es “democrática” si se inserta en los parámetros de una sociedad en la que prima la búsqueda de fines individuales por sobre los comunes, y ello hecho en el marco de condiciones mercantiles. La condición de la democracia no es estable *per se*, sino que opera en tensión con otros conceptos. Es decir, si la pregunta democrática quiere romper ese vicio que la reprime, es atacada por sus propios defensores que fueron hechos “equivalentes” por las revoluciones democráticas. Pero si la democracia pierde lo común, deja de tener la posibilidad de discutir los fundamentos y posibilidades/imposibilidades de las equivalencias reales de los sujetos. Vaya problema. Ranciére lo explicita al decir:

“No hay que sorprenderse de que los representantes de la pasión consumista, que excitan el mayor furor de nuestros ideólogos, sean en general aquellos cuya capacidad de consumir es la más limitada. La denuncia del “individualismo democrático” opera, en efecto, económicamente, el recubrimiento de las dos tesis: la tesis clásica de los propietarios (los pobres quieren siempre más) y las tesis de las elites refinadas: hay demasiados individuos, demasiada gente que pretende el privilegio de la individualidad” (Ranciére, p. 26).

El asunto aquí es que este modelo de democracia traiciona lo que fue su *crimen originario*: el olvido del pastor o, lo que es lo mismo, el ataque a las leyes de filiación. Fue lo que hicieron los sofistas antes que nadie en Grecia, abriendo un espacio que estaba ocupado por “pastores” divinos o “naturales” (reyes, linaje, etc) y que, ahora, quedaba vacío. ¿Quién lo llena? ¿Hay que llenarlo? ¿Puede estar condicionado ese vacío? ¿Hay hoy, en nuestras democracias, nuevos condicionantes? ¿Son arbitrarios esos condicionantes? Y si lo son, ¿podemos llamar democráticas a las prácticas que surgen de allí?

El problema de los pastores

La democracia comete un crimen. Nace de una fatalidad. Un crimen político. Se trata de, como dice Ranciére, “contra el orden de la filiación humana...la organización de una comunidad humana sin lazo con el Dios padre”. Es el advenimiento de la filosofía y la política al unísono que se remonta a los griegos. Los sofistas inician un camino del que ya no habrá vuelta atrás, que es instalar la duda, la pregunta, en el corazón de lo que da sentido o sinsentido a la vida individual y común. Será recién Platón quien organice la pregunta filosófico-política en torno a un nuevo mito que desplace las fábulas divinas por una nueva: la República organizada, según él, bajo nuevos (y radicalmente distintos) vínculos.

Platón, dice Ranciére, es el primero en señalar que la democracia impone el riesgo de la multitud, y que esa libertad de individuos dejados a sus fines dejarán indiferentes al orden colectivo. La democracia no puede ser UN regimen político porque es potencialmente cualquiera. Lo atraviesan, a Platón, los mismos miedos que surcan a las estructuras que temen toda vez que se habla de igualdad democrática: todo es igual, no hay autoridad absoluta, todo es equivalente, todas las minorías tienen derechos, etc: “La larga condena de las faltas del individualismo de masa en la época de las grandes superficies y de la telefonía móvil no hace más que agregar algunos accesorios modernos a la fábula platónica del indomable asno democrático” (Raciére, p. 31).

El asunto es que, nos dice el autor, la democracia tensiona una “impropiedad”. Es decir, su invocación invoca la desapropiación de aquello que se pretende apropiar arbitrariamente, sean derechos, privilegios, prerrogativas. Democracia no sería la forma de una sociedad (“democrática”), sino el principio mismo de la política, lo que instaura la política “fundando el buen gobierno sobre su propia ausencia de fundamento”. Hay en el concepto de democracia una vocación expansiva de lo que incluye, que no admite que sea apropiado por nada ni nadie en particular, que es lo que lamentablemente ocurre cuando “lógicas” como el patriarcado, el capitalismo o el colonialismo determinan el marco de lo que se discute: qué sujetos son válidos, qué tipo de relaciones, cuál es el conocimiento, etc. Lo que Badiou nos señalaba como fundamentos del pensamiento filosófico, son los elementos que expanden lo conocido y habilitan nuevos derechos, reconocimientos , saberes, sin que prime ninguno en particular y que tengan una vocación inclusiva y de liberación común.

¿Cómo admitir un gobierno democrático, entonces? Platón creía que debía romperse la continuidad del gobierno con la continuidad de la naturaleza, al menos de esa naturaleza mítica y divina que lo antecedió. Así, Platón hace un inventario (¿se acuerdan de la sugerencia de Gramsci?) de los títulos para ocupar el espacio vacío del poder: diferencias por el nacimiento, los que han nacido antes o mejor (padres sobre hijos, viejos sobre jóvenes, amos sobre los esclavos, personas bien nacidas sobre la generalidad); diferencias de las “leyes de la naturaleza” (los más fuertes sobre los más débiles, los más sabios sobre los ignorantes). Los primeros fundan una filiación para el gobierno. Los segundos, un orden basado en un principio superior, el de lxs mejores. Sobre estos dos empieza la política, aunque todavía asociada a la naturaleza (lo que fundaban los sofistas y Platón). Comienza la política, pero tiene un límite absoluto, que es quién define lo sabio o la fortaleza.

Finalmente, hay un séptimo título que Platón menciona como el más justo: “el título de autoridad “amado de los dioses”: la elección del dios azar, el tirar la suerte, que es el procedimiento democrático por el cual el pueblo de iguales decide la distribución de los lugares” (Ranciére, p. 34). Es con este que el poder de filiación se quiebra, porque no se requiere ningún título para su ejercicio. El “dios azar”, evidentemente, despojemoslo de su referencia “divina”, imaginemos que se trata de la pura contingencia. Sin medida, la comunidad no se rige por artificios: prerrogativas de nacimiento, linajes, méritos de pertenencia, saberes específicos.

Así, de este modo, fue que se organizó la democracia de Clístenes. Pero, ¿sería posible en las sociedades de masa de nuestro tiempo? En la modernidad, el proceso histórico que se inicia en el siglo XII y aún continúa, al tiempo que se abolían los feudalismos, las monarquías absolutas y los despotismos, la democracia fue mensurada de acuerdo al principio de representación, de los “elegidos por el pueblo”. Lo que esto habilitó, fue la posibilidad de tomar el poder “por la intriga”, es decir, a mover las piezas suficientes para ser “elegidos” por ese pueblo. Sobre el azar y la suerte, se hizo un “trabajo de olvido”, es decir, tenerlo por posibilidad en comunidades muy pequeñas, o ubicarlo como el riesgo de caer en manos de la incompetencia, de los que no desean gobernar (y por el contrario, habría que confiar en lxs que desean gobernar).

Es claro que cuando hablamos de democracia representativa, por elección, no se excluye una lógica “azarosa”, que es la voluntad del elector. De hecho, la política moderna se trama en la búsqueda y desarrollo de los mecanismos de ordenamiento de esas voluntades y de quiénes la ejercerán, como es notorio incluso en los fundamentos de los Founding Fathers norteamericanos durante la redacción de la Constitución de Virginia de 1776. Las democracias modernas no pueden simplemente “eliminar” el componente del azar, porque sino recae la sospecha de los nuevos vínculos de filiación, destruiría su legitimidad. Lo que sí es posible detectar, es cómo los poderes y las lógicas que los subyacen, organizan un azar restringido: tirar un dado es un cúmulo de opciones, pero sólo de seis opciones…

Aristóteles, poco después de Platón, ya se daba cuenta de que el gobierno de “los mejores” era un modo elegante de decir “los más ricos”. Antes, Clístenes quiso operar reformas democráticas para neutralizar este gobierno de los ricos fundándose en la disociación que el propio concepto de democracia genera con cualquier asociación particular. La democracia funda, dice Ranciére, la heterotopía (p. 38); es decir, la multiplicidad, la heterogeneidad de espacios en donde lo no dicho, lo que no tenía voz, ni representación, ni derecho, ni existencia, ahora puede tenerlo.

En definitiva, a esto es a lo que se ha enfrentado la historia que filia el poder a básicamente dos opciones: “uno que sostiene la filiación humana o divina, esto es, la superioridad en le nacimiento; la otra que sostiene la organización de las actividades productivas y reproductivas de la sociedad, esto es, el poder de la riqueza” (Ranciére, P. 39). La pregunta es, en términos definitivos, ¿quién tiene más título para gobernar que para ser gobernados? No hay ninguna indicación posible sin pervertir el concepto de democracia. Y sólo de esta forma *la democracia no es ni un tipo de constitución, ni una forma de sociedad*. Renegar de ello porque no gusta, es renegar de la política misma.

El odio a la democracia, es el odio de los poderes, de una asociación particular de filiación, que pretenden acabar ese escándalo que supone la ausencia de títulos para gobernar. En nuestros tiempos, no se trata de linajes sanguíneos, sino de filiaciones a la riqueza. La cuestión allí es qué legitimidad pueden tener sobre “lo común” que deben regir, ya que la democracia no existe sin la tensión entre lo individual y lo común. No hay democracia en un sistema de individualidades con fines individuales. Allí, lo común es apropiado por quienes rige el orden del azar de lo individual: el mercado en el ejemplo de la sociedad de consumidores. El gobierno de la riqueza es un gobierno de los pastores. Ranciére sugiere que resuelve el problema de la “orfandad” de no tener conducción por filiación, pero al precio de suprimir realmente la política. La riqueza, la filiación, se proponen gobernar un concepto que, en su mismo fundamento, es ingobernable. Y lo hacen cancelando la posibilidad de la pregunta, de la subversión de un estado de cosas que no admite movimiento, de la segmentación de la elección ordenando las voluntades de los electores.