

Jaques Ranciere

El odio a la democracia

Introducción, traducción y notas de Eduardo Pellejero

Índice

Introducción	x	
De la democracia victoriosa a la democracia criminal		xx
La política o el pastor perdido	xx	
Democracia, república, representación	xx	
Las razones de un odio	xx	

Introducción

Una joven que tiene a Francia en vilo por el relato de una agresión imaginaria; adolescentes que se niegan a quitarse el velo en la escuela; la Seguridad Social en déficit; Montesquieu, Voltaire y Baudelaire destronando a Racine y Corneille en los textos propuestos en el bachillerato; asalariados que se manifiestan por el mantenimiento de sus sistemas de jubilación; una gran escuela que crea una red de reclutamiento paralela; el desarrollo de la tele-realidad, el matrimonio homosexual y la procreación artificial. Inútil buscar lo que reúne acontecimientos de naturaleza tan discordante. Ya cien filósofos o sociólogos, politólogos o psicoanalistas, periodistas o escritores, nos han proporcionado, libro tras libro, artículo tras artículo, emisión tras emisión, la respuesta. Todos estos síntomas, dicen, traducen una misma enfermedad, todos los efectos tienen una sola causa. Eso que se llama democracia, *es decir*, el reino de los deseos ilimitados de los individuos de la sociedad moderna de masas.

Hay que comprender lo que constituye la singularidad de esta denuncia. El odio a la democracia no es ciertamente una novedad. Es tan viejo como la democracia por una simple razón: la palabra misma es la expresión de un odio. En primer lugar, ha sido un insulto inventado, en la Grecia antigua, por los que veían la ruina de todo orden legítimo en el incalificable gobierno de la multitud. Ha sobrevivido como sinónimo de abominación para todos los que pensaban que el poder correspondía por derecho a los que estaban destinados por su nacimiento o llamados por sus competencias. Lo es todavía hoy para los que hacen de la ley divina revelada el único fundamento legítimo de la organización de las comunidades humanas. La violencia de este odio es ciertamente actual. No es, sin embargo, el objeto de este libro, por una simple razón: yo no tengo nada en común con los que la manifiestan, luego nada que discutir con ellos.

Al lado de este odio a la democracia, la historia ha conocido las formas de su crítica. La crítica tiene derecho a una existencia, pero hay que asignarle sus límites. La crítica de la democracia ha conocido dos grandes formas históricas. Hubo el arte

de los legisladores aristócratas y eruditos que quisieron pactar con la democracia considerada como hecho incontornable. La redacción de la constitución de los Estados Unidos es el ejemplo clásico de este trabajo de composición de fuerzas y de equilibrio de los mecanismos institucionales, destinado a sacar del hecho democrático el mayor provecho posible, y a la vez contenerlo estrictamente para preservar dos bienes considerados como sinónimos: el gobierno de los mejores y la defensa del orden de la propiedad. El suceso de esta crítica en acto ha nutrido muy naturalmente el suceso de su contrario. El joven Marx no tuvo ningún problema para revelar el reino de la propiedad en el fundamento de la constitución republicana. Los legisladores republicanos no habían ocultado nada. Pero él supo fijar un tipo de pensamiento que no está agotado todavía: las leyes y las instituciones de la democracia formal son las apariencias bajo las cuales, y los instrumentos por los cuales, se ejerce el poder de la burguesía. La lucha contra estas apariencias deviene entonces la vía hacia una democracia «real», una democracia donde la libertad y la igualdad no estarían ya representadas en las instituciones de la ley y del Estado, sino encarnadas en las formas mismas de la vida material y de la experiencia sensible.

El nuevo odio a la democracia que es el objeto de este libro no depende propiamente de ninguno de estos modelos, incluso si combina elementos tomados a los unos y los otros. Sus portavoces habitan todos en países que declaran ser democracias en sentido estricto. Ninguno de ellos reclama una democracia más real. Nos dicen, por el contrario, que esta ya lo es en demasía. Pero ninguno se compadece de las instituciones que pretenden encarnar el poder del pueblo ni propone medida alguna para restringir este poder. La mecánica de las instituciones, que apasiona a los contemporáneos de Montesquieu, de Madison o Tocqueville, no les interesa. Es del pueblo y de sus costumbres que se compadecen, no de las instituciones de su poder. La democracia no es para ellos una forma de gobierno corrompida, es una crisis de la civilización que afecta a la sociedad y, a través de esta, al Estado. De ahí todas esas contradanzas que, a primera vista, pueden parecer sorprendentes. Los mismos críticos que denuncian sin descanso esa América democrática de donde vendría todo el mal del respeto de las diferencias, del derecho

de las minorías y de la *affirmative action* que minan nuestro universalismo republicano, son los primeros en aplaudir cuando la misma América emprende la propagación de su democracia a través del mundo por la fuerza de las armas.

El doble discurso sobre la democracia no es nuevo, ciertamente. Nos hemos habituados a escuchar que la democracia era el peor de los gobiernos con excepción de todos los demás. Pero el nuevo sentimiento antidemocrático propone una versión más perturbadora de la fórmula. El gobierno democrático es malo, nos dice, cuando se deja corromper por la sociedad democrática, que quiere que todos sean iguales y que todas las diferencias sean respetadas. Es bueno, por el contrario, cuando moviliza a los individuos reblandecidos de la sociedad democrática con la energía de la guerra que defiende los valores de la civilización, que son los de la lucha de civilizaciones. El nuevo odio a la democracia puede entonces resumirse en una tesis simple: no hay más que una democracia buena, la que reprime la catástrofe de la civilización democrática. Las páginas que siguen buscarán analizar la formación y exponer las apuestas de esta tesis. No se trata solamente de describir una forma de ideología contemporánea. Esta tesis nos elucida también sobre el estado de nuestro mundo y sobre lo que en este se entiende por política. Puede así ayudarnos a comprender positivamente el escándalo que pesa sobre la palabra democracia y a redescubrir lo esencial de su idea.

La política del pastor perdido

Hay que comprender, entonces, que el mal viene de más lejos. El crimen democrático contra el orden de la filiación humana es, antes que nada, el crimen político, es decir, simplemente, la organización de una comunidad humana sin lazo con el Dios padre. Bajo el nombre de democracia, lo que está implícito, lo que es denunciado, es la política misma. Ahora, esta no ha nacido del ateísmo moderno. Antes que los modernos, que cortan las cabezas de los reyes para poder llenar cómodamente sus carritos en el supermercado, están los Antiguos, y en primer lugar los Griegos, que cortaron el lazo con el pastor divino e inscribieron, bajo el doble nombre de filosofía y de política, los procesos-verbales de este adiós. El «asesino del pastor», nos dice Benny Lévy, se lee fácilmente en los textos de Platón. En el *Político*, que evoca la edad en que el propio pastor divino gobernaba directamente el rebaño humano. En el cuarto libro de las *Leyes*, donde es evocado nuevamente el reino feliz del dios Cronos, que sabía que ningún hombre puede comandar a los demás sin hincharse de desmesura e injusticia y había respondido al problema dando por jefes a las tribus humanas miembros de la raza superior de los *daimones*. Pero Platón, contemporáneo a pesar suyo de estos hombres que pretenden que el poder pertenece al pueblo, y no teniendo para oponerles más que un «cuidado de sí» incapaz de franquear la distancia de los *unos* al *todos*, habría refrendado el adiós, relegando el reino de Cronos y el pastor divino a la edad de las fábulas, al precio de paliar su ausencia con otra fábula, la de una «república» fundada sobre la «bella mentira» según la cual el dios, para asegurar el orden de la comunidad, habría puesto oro en el alma de los gobernantes, plata en la de los guerreros, y hierro en la de los artesanos.

Acordemos con el representante de Dios: es verdad que la política se define en ruptura con el modelo del pastor que alimenta a su rebaño. Es también verdad que se puede refutar la ruptura, reclamar, para el pastor divino y los pastores humanos que interpretan su voz, el gobierno de su pueblo. A este precio, la democracia no es,

de hecho, más que «el imperio de la nada», la última figura de la separación política, que apela al retorno, desde el fondo del desamparo, al pastor olvidado. En este caso, se puede rápidamente poner término a la discusión. Pero también se pueden poner las cosas al revés, preguntarse porqué el retorno al pastor perdido viene a imponerse como la última consecuencia de un cierto análisis de la democracia como sociedad de individuos consumidores. Se buscará entonces, no ya lo que la política reprime, sino a la inversa, lo que es reprimido de la política por este análisis que hace de la democracia un estado de desmesura y desamparo del que sólo un dios puede salvarnos. Se tomará entonces el texto platónico bajo un ángulo diferente: no el adiós al pastor, pronunciado por Platón en el *Político*, sino, al contrario, su mantenimiento nostálgico, su presencia obstinada en el corazón de la República, donde sirve de referencia para diseñar la oposición entre el buen gobierno y el gobierno democrático.

A la democracia, Platón hace dos reproches, que en principio parecen oponerse, pero que, por el contrario, se articulan estrictamente el uno con el otro. Por un lado, la democracia es el reino de la ley abstracta, opuesta a la solicitud del médico o del pastor. La virtud del pastor o del médico se expresa de dos formas: en primer lugar su ciencia se opone al apetito del tirano, porque se ejerce con el sólo provecho de los que cura. Pero se opone también a las leyes de la ciudad democrática, porque se adapta al caso presentado por cada oveja o cada paciente. Las leyes de la democracia pretenden al contrario valer para todos los casos. Son así semejantes a las órdenes que deja, de una vez y para todos, un médico que sale de viaje, sea cual sea la enfermedad a curar. Pero esta universalidad de la ley es una apariencia engañosa. En la inmutabilidad de la ley, el hombre democrático no honra lo universal de la idea, sino el instrumento de su capricho. En lenguaje moderno se dirá que, bajo el ciudadano universal de la constitución democrática, hace falta reconocer al hombre real, *es decir*, al individuo egoísta de la sociedad democrática.

Este es el punto esencial. Platón es el primero en inventar este modo de lectura sociológica que declaramos propio de la edad moderna, esta interpretación que encierra, bajo las apariencias de la democracia política, una realidad inversa: la

realidad de un estado social en el que quien gobierna es el hombre privado, egoísta. Así, para Platón, la ley democrática no es más que el capricho del pueblo, la expresión de la libertad de individuos que tienen por única ley las variaciones de su humor y de su placer, indiferentes al orden colectivo. La palabra democracia entonces no significa simplemente una mala forma de gobierno y de vida política. Significa propiamente un estilo de vida que se opone a todo gobierno ordenado de la comunidad. La democracia, nos dice Platón en el libro VIII de la *República*, es un régimen político que no es [propiamente] uno. No tiene una constitución, porque las tiene todas. Es un bazar para las constituciones, un traje de arlequín tal como gustan los hombres cuya gran ocupación es el consumo de los placeres y de los derechos. Pero no es sólo el reino de los individuos que hacen todo a su manera. Es propiamente el reverso de todas las realizaciones que estructuran la sociedad humana: los gobernantes tienen el aire de gobernados y los gobernados de gobernantes; las mujeres son iguales a los hombres; el padre se acostumbra a tratar a su hijo de igual a igual; el meteco y el extranjero devienen los iguales del ciudadano; el maestro teme y consiente a los alumnos que, por su parte, se burlan de él; los jóvenes se igualan a los viejos y los viejos imitan a los jóvenes; las mismas bestias son libres y los caballos y los asnos, concientes de su libertad y de su dignidad, atropellan en la calle a los que no les ceden el paso²⁶.

No falta nada, como se ve, para la recensión de los males que nos vale, en el alba del tercer milenio, el triunfo de la igualdad democrática: reino del bazar y de su mercadería abigarrada, igualdad del maestro y del alumno, demisión de la autoridad, culto de la juventud, paridad hombres-mujeres, derechos de las minorías, niños y animales. 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.

Uno puede encontrar esto divertido, pero es, sobre todo, sorprendente. ¿No se nos recuerda sin cesar que vivimos en la época de la técnica, de los Estados modernos, de las ciudades tentaculares y del mercado mundial, que nada tienen que

²⁶ *La República*, VIII, 562d-563d.

ver con estas pequeñas aldeas griegas que fueron antaño los lugares de invención de la democracia? La conclusión que se nos invita a sacar es que la democracia es una forma política de otra época, que no puede convenir a la nuestra más que al precio de serios reajustes y, en particular, de adaptarse a la utopía del poder del pueblo. Pero si la democracia es esta cosa del pasado, ¿cómo comprender que la descripción de la ciudad democrática elaborada hace dos mil quinientos años por un enemigo de la democracia pueda valer como exacto retrato del hombre democrático en el tiempo del consumo de masa y de la red planetaria? La democracia griega, se nos dice, era apropiada a una forma de sociedad que ya no tiene nada que ver con la nuestra. Pero es para mostrarnos, inmediatamente después, que la sociedad a la cual era apropiada tiene exactamente los mismos trazos que la nuestra. ¿Cómo comprender esta relación paradójica de una diferencia radical y de una perfecta similitud? Yo daría para explicarla la hipótesis siguiente: el retrato siempre apropiado del hombre democrático es el producto de una operación, a la vez inaugural e indefinidamente renovada, que tensiona conjurar una impropiedad que toca al principio mismo de la política. La divertida sociología de un pueblo de consumidores insatisfechos, de calles obstruidas y de roles sociales invertidos, conjura el presentimiento de un mal más profundo: que la innombrable democracia sea, no la forma de una sociedad reacia al buen gobierno y adaptada al malo, sino el principio mismo de la política, el principio que instaura la política, fundando el «buen» gobierno sobre su propia ausencia de fundamento.

Para comprenderlo, tomemos la lista de las conmociones que manifiestan la desmesura democrática: los gobernantes son como los gobernados, los jóvenes como los viejos, los esclavos como los amos, los alumnos como los profesores, los animales como sus dueños. Todo está al revés, ciertamente. Pero este desorden es tranquilizador. Si todas las relaciones son invertidas al mismo tiempo, parece que todas son de la misma naturaleza, que todas estas inversiones traducen una misma conmoción del orden natural, luego, que este orden existe y que la relación política también pertenece a esta naturaleza. El divertido retrato del desorden del hombre y de la sociedad democrática es una manera de poner las cosas en orden: si la

democracia invierte la relación del gobernante y del gobernado como invierte todas las demás relaciones, asegura *a contrario* que esta relación es homogénea a las demás, y que hay entre el gobernante y el gobernado un principio de distinción tan cierto como la relación entre el que engendra y el que es engendrado, el que viene antes y el que viene después: un principio que asegura la continuidad entre el orden social y el orden del gobierno, porque asegura antes que nada la continuidad entre el orden de la convención humana y la de la naturaleza.

Llamemos a este principio *arjé*. Hannah Arendt lo ha recordado, esta palabra, en griego, quiere decir a la vez comienzo y mandamiento. Arendt concluye, lógicamente, que significaba para los Griegos la unidad de ambos. El *arjé* es el mandamiento de lo que comienza, de lo que viene primero. Es la anticipación del derecho a mandar en el acto del comienzo y la verificación del poder de comenzar en el ejercicio del mandamiento. Así se define el ideal de un gobierno que es la realización del principio por el cual el poder de gobernar comienza, de un gobierno que es la exhibición en acto de la legitimidad de su principio. Son propios para gobernar los que tienen las disposiciones que los adaptan para este rol, propios para ser gobernados los que tienen las disposiciones complementarias a las primeras.

Es aquí que la democracia crea la confusión o, antes, es aquí que la revela. Es lo que manifiesta, en el tercer libro de las *Leyes*²⁷, una lista que se hace eco de la lista de las relaciones naturales perturbadas que presentaba en la *República* el retrato del hombre democrático. Habiendo admitido que hay en toda ciudad gobernantes y gobernados, hombres que ejercen el *arjé* y hombres que obedecen a su poder, el Ateniense se da a un inventario de los títulos para ocupar una u otra posición, tanto en las ciudades como en las casas. Estos títulos son siete. Cuatro se presentan como diferencias que tocan al nacimiento: dominan naturalmente los que han nacido antes o son mejor nacidos. Tal es el poder de los padres sobre los hijos, de los viejos sobre los jóvenes, de los amos sobre los esclavos, o de las personas bien nacidas sobre la generalidad de los hombres. Siguen dos principios más que se reclaman todavía de la naturaleza, si no del nacimiento. Primero, la «ley de naturaleza»

²⁷ *Las Leyes*, III, 690^a-690c.

celebrada por Píndaro, el poder de los más fuertes sobre los menos fuertes. Este título genera seguramente controversia: ¿cómo definir el más fuerte? El *Gorgias*, que mostraba toda la indeterminación del término, concluía que no se podía entender bien este poder más que identificándolo a la virtud de los que saben. Es precisamente el sexto título inventariado aquí: el poder que cumple la ley de la naturaleza bien entendido, la autoridad de los sabios sobre los ignorantes. Todos estos títulos cumplen con las dos condiciones requeridas: primero, definen una jerarquía de las posiciones. Segundo, la definen en continuidad con la naturaleza: continuidad por el intermedio de las relaciones familiares y sociales para los primeros, continuidad directa para los dos últimos. Los primeros fundan el orden de la ciudad sobre la ley de filiación. Los segundos buscan para este orden un principio superior: que gobierne no ya el que ha nacido antes o mejor, sino, simplemente, el que es mejor. Es aquí, efectivamente, que comienza la política, cuando el principio de gobierno se separa de la filiación, aunque se reclame todavía de la naturaleza, cuando invoca una naturaleza que no se confunde con la simple relación al padre de la tribu o al padre divino.

Es aquí que comienza la política. Pero es aquí también que encuentra, sobre el camino que quiere separar su excelencia propia del solo derecho de nacimiento, un extraño objeto, un séptimo título a ocupar los lugares de superior y de inferior, un título que no es tal y que, sin embargo, dice el Ateniense, nosotros consideramos como el más justo: el título de autoridad «amado de los dioses»: la elección del dios azar, el tirar a la suerte, que es el procedimiento democrático por el cual el pueblo de iguales decide la distribución de los lugares.

El escándalo está aquí: un escándalo para las personas de bien que no pueden admitir que su nacimiento, su antigüedad o su ciencia vaya a inclinarse ante la ley de la suerte; un escándalo también para los hombres de Dios que quieren que seamos demócratas, a condición de que reconozcamos haber tenido que matar un padre o un pastor, y ser entonces indefinidamente culpables, en deuda inexpiable respecto de este padre. Ahora, el «séptimo título» nos muestra que no hay necesidad, para romper con el poder de la filiación, de ningún sacrificio o sacrilegio. Basta una tirada

de dados. El escándalo es simplemente este: entre los títulos para gobernar, hay uno que rompe la cadena, un título que se refuta a sí mismo: el séptimo título es la ausencia de título. Ahí yace la confusión más profunda que presenta el nombre de la democracia. No se trata aquí de un gran animal rugiente, de un asno feroz o de un individuo guiado por su capricho. Parece claramente que estas imágenes son maneras de ocultar el fondo del problema. La democracia no es el capricho de los niños, de los esclavos o de los animales. Es el capricho del dios, el del azar, es decir, el de una naturaleza que se arruina a sí misma como principio de legitimidad. La desmesura democrática no tiene nada que ver con ninguna locura consumista. Es simplemente la pérdida de la medida según la cual la naturaleza daba su ley al artificio comunitario a través de las relaciones de autoridad que estructuran el cuerpo social. El escándalo es el de un título para gobernar enteramente desligado de toda analogía con los que ordenan las relaciones sociales, de toda analogía con la convención humana del orden de la naturaleza. Es el de una superioridad fundada sobre ningún otro principio más que el de la ausencia misma de superioridad.

Democracia quiere decir, en primer lugar, esto: un «gobierno» anárquico, fundado nada más que sobre la ausencia de todo título para gobernar. Pero hay varias maneras de tratar esta paradoja. Se puede excluir simplemente el título democrático puesto que es la contradicción de todo título para gobernar. Se puede también rechazar que el azar sea el principio democrático, separar democracia y tirar a la suerte. Así hacen nuestros modernos, expertos, hemos visto, en jugar alternativamente la diferencia o la similitud de los tiempos. El tirar a la suerte, nos dicen, convenía a estos tiempos antiguos y a estas pequeñas aldeas económicamente poco desarrolladas. ¿Cómo podrían nuestras sociedades modernas, hechas de tantos engranajes delicadamente imbricados, ser gobernadas por hombres elegidos a la suerte, ignorando la ciencia de estos frágiles equilibrios? Nosotros hemos encontrado para la democracia principios y medios más apropiados: la representación del pueblo soberano por sus elegidos, la simbiosis entre la elite de los elegidos del pueblo y la elite de los que nuestras escuelas han formado en el conocimiento del funcionamiento de las sociedades.

Pero la diferencia de tiempo y de escala no es el fondo del problema²⁸. Si el tirar a la suerte parece a nuestras «democracias» contrario a todo principio serio de selección de gobernantes es porque hemos olvidado al mismo tiempo lo que quería decir democracia y qué tipo de «naturaleza» pretendía contrariar el tirar a la suerte. Si, al contrario, la cuestión de la parte que hay que acordarle ha continuado viva en la reflexión sobre las instituciones republicanas y democráticas de la época de Platón a la de Montesquieu, si las repúblicas aristocráticas y los pensadores poco celosos de la igualdad le han concedido el derecho, es porque el tirar a la suerte era el remedio a un mal a la vez mucho más grave y mucho más probable que el gobierno de los incompetentes: el gobierno de una cierta competencia, el de hombres hábiles para tomar el poder por la intriga. El tirar a la suerte constituyó desde entonces el objeto de un formidable trabajo de olvido²⁹. Oponemos muy naturalmente la justicia de la representación y la competencia de los gobernantes a lo arbitrario y a los riesgos mortales de la incompetencia. Pero el tirar a la suerte jamás ha favorecido más a los incompetentes que a los competentes. Si se ha tornado impensable para nosotros, es porque estamos habituados a considerar como natural una idea que no lo era ciertamente para Platón y que no era más natural para los constituyentes franceses o americanos de hace dos siglos: que el primer título para seleccionar a los que son dignos de ocupar el poder es el hecho de desear ejercerlo.

Platón sabía que la suerte no se deja descartar tan fácilmente. Él pone, por cierto, toda la ironía deseable en la evocación de este principio, tenido en Atenas por preferido de los dioses y supremamente justo. Pero mantiene en la lista este título que no es tal. No solamente porque es un Ateniense, que se propone el inventario, y no puede excluir de la investigación el principio que regla la organización de su ciudad. Hay en esto dos razones profundas. La primera es que el procedimiento democrático del tirar a la suerte está de acuerdo con el principio del poder de los

²⁸ La demostración fue dada cuando, bajo uno de los gobiernos socialistas, se tuvo la idea de tirar a la suerte los miembros de las comisiones universitarias encargadas de los concursos de reclutamiento. Ningún argumento práctico se oponía a esta medida. Se tenía ahí, en efecto, una población limitada y compuesta por definición por individuos de igual capacidad científica. Una sola competencia era llevada a mal: la competencia no-igualitaria, la habilidad de maniobra al servicio de los grupos de presión. Demás está decir que la tentativa no tuvo futuro.

²⁹ Sobre este punto, ver Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996.

sabios sobre un punto, que es esencial: el buen gobierno es el gobierno de los que no desean gobernar. Si hay una categoría a excluir de la lista de los que están aptos para gobernar es, en todo caso, la de los que conspiran para obtener el poder. Sabemos, por otra parte, por el *Gorgias*, que a los ojos de estos el filósofo tiene exactamente los vicios que predica de los demócratas. Este también encarna la inversión de todas las relaciones de autoridad; es el viejo que se hace el chico y enseña a los jóvenes a despreciar padres y educadores, el hombre que rompe con todas las tradiciones, que las personas bien nacidas de la ciudad, y llamadas por esto a dirigir, se transmiten de generación en generación. El filósofo rey tiene al menos un punto en común con el pueblo rey: hace falta algún azar divino que lo haga rey sin que lo haya querido.

No hay gobierno justo sin una parte de azar, es decir, sin una parte de lo que contradice la identificación del ejercicio del gobierno al de un poder deseado y conquistado. Tal es el principio paradójico que se plantea ahí donde el principio del gobierno está separado del de las diferencias naturales y sociales, es decir, ahí donde hay política. Y tal es la apuesta de la discusión platónica sobre el «gobierno del más fuerte». ¿Cómo pensar la política si no puede ser ni la continuación de las diferencias, es decir, de las desigualdades naturales y sociales, ni el lugar a ocupar por los profesionales de la intriga? Pero cuando el filósofo se plantea la cuestión, para que se la plantee, hace falta que la democracia, sin tener que matar a ningún rey ni a ningún pastor, ya haya propuesto la más lógica y la más intolerable de las respuestas: la condición para que un gobierno sea político es que esté fundado sobre la ausencia de título para gobernar.

Esta es la segunda razón por la cual Platón no puede eliminar de su lista el tirar a la suerte. El «título que no es tal» produce un efecto retroactivo sobre los otros, una duda sobre el tipo de legitimidad que establecen. Seguramente son verdaderos títulos para gobernar puesto que definen una jerarquía natural entre gobernantes y gobernados. Resta saber qué gobierno fundan exactamente. Que los bien nacidos se diferencian de los mal nacidos, bien se puede admitir y llamar a su gobierno aristocracia. Pero Platón sabe perfectamente lo que Aristóteles enunciará en la

Política: aquellos a que se llama los «mejores» en las ciudades son simplemente los más ricos. La política, de hecho, comienza ahí donde se denuncia el nacimiento, donde la potencia de los bien nacidos que se reclamaban de un dios fundador de la tribu es denunciada por lo que es: la potencia de los propietarios. Y esto es ya lo que sacó a la luz la reforma de Clístenes, institutriz de la democracia ateniense. Clístenes recompuso las tribus de Atenas agrupando artificialmente, por un procedimiento contra-natura, los demos –es decir, las circunscripciones territoriales– geográficamente separados. Haciendo esto, destruyó el poder indistinto de los aristócratas-propietarios-herederos del dios del lugar. Es exactamente esta disociación que la palabra democracia significa. La crítica de las «tendencias criminales» de la democracia tiene entonces razón sobre un punto: la democracia significa una ruptura en el orden de la filiación. Olvida, solamente, que es justamente esta ruptura la que realiza, de la manera más literal, lo que demanda: una heterotopía estructural del principio de gobierno y del principio de la sociedad³⁰. La democracia no es la «ilimitación» moderna que destruiría la heterotopía necesaria a la política. Es, al contrario, la potencia fundadora de esta heterotopía, la limitación primera del poder de las formas de autoridad que rigen el cuerpo social.

Porque, suponiendo incluso que los títulos para gobernar no sean contestables, el problema es saber qué gobierno de la comunidad se puede deducir. El poder de los ancianos sobre los jóvenes reina ciertamente en las familias y se puede imaginar un gobierno de la ciudad sobre su modelo. Se lo calificará exactamente llamándolo gerontocracia. El poder de los sabios sobre los ignorantes reina de una forma justa y legítima en las escuelas, y se puede instituir a su imagen; un poder que se llamará tecnocracia o epistemocracia. Se establecerá así una lista de los gobiernos fundados sobre un título para gobernar. Pero un solo gobierno faltará en la lista, precisamente el gobierno político. Si *político* quiere decir algo, quiere decir algo que se ajusta a todos los gobiernos de la paternidad, de la edad, de la riqueza, de la fuerza o de la ciencia, que tienen curso en las familias, las tribus, los estudios o las escuelas, y que proponen sus modelos para la edificación de las formas más amplias y más

³⁰ Jean-Claude Milner, *Les Penchants criminels de l'Europe démocratique*, op. cit., p. 81.

complejas de comunidades humanas. Hace falta algo más, un poder que viene del cielo, dice Platón. Pero del cielo jamás han venido más que dos suertes de gobiernos: el gobierno de los tiempos míticos, el reino directo del pastor divino pastando el rebaño humano, o de los *daimones* enviados por Cronos para la dirección de las tribus; y el gobierno del azar divino, el tirar a la suerte de los gobernantes, esto es, la democracia. El filósofo quiere suprimir el desorden democrático para fundar la verdadera política, pero no puede hacerlo más que sobre la base del desorden mismo, que ha cortado el lazo entre los jefes de las tribus de la ciudad y los *daimones* servidores de Cronos.

Tal es el fondo del problema. Hay un orden natural de las cosas según el cual los hombres agrupados son gobernados por los que poseen los títulos para gobernar. La historia ha conocido dos grandes títulos para gobernar a los hombres: uno que sostiene la filiación humana o divina, esto es, la superioridad en el nacimiento; la otra que sostiene la organización de las actividades productivas y reproductivas de la sociedad, esto es, el poder de la riqueza. Las sociedades son habitualmente gobernadas por una combinación de estas dos potencias, a las cuales, en proporciones diversas, refuerzan la fuerza y la ciencia. Pero si los ancianos deben gobernar no sólo a los jóvenes, sino también a los sabios y a los ignorantes, si los sabios deben gobernar no sólo a los ignorantes, sino a los ricos y a los pobres, si deben hacerse obedecer por los detentores de la fuerza y comprender por los ignorantes, hace falta algo más, un título suplementario, común a los que poseen todos estos títulos pero también común a los que los poseen y a los que no los poseen. Ahora, el único que resta es el título anárquico, el título propio a los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados.

Es esto, en primer lugar, lo que la democracia significa. La democracia no es ni un tipo de constitución ni una forma de sociedad. El poder del pueblo no es el de la población reunida, de su mayoría o de las clases trabajadoras. Es simplemente el poder propio a los que no tienen más título para gobernar que para ser gobernados. No es posible desembarazarse de este poder denunciando la tiranía de las mayorías, la estupidez del gran animal o la frivolidad de los individuos consumistas. Porque

entonces hace falta desembarazarse de la política misma. Esta no existe más que si hay un título suplementario a los que funcionan ordinariamente en las relaciones sociales. El escándalo de la democracia, y del tirar a la suerte que constituye su esencia, es revelar que este título no puede ser más que la ausencia de título, que el gobierno de las sociedades no puede reposar en última instancia más que sobre su propia contingencia. Hay gente que gobierna porque es más vieja, mejor nacida, más rica o más erudita. Hay modelos de gobierno y prácticas de autoridad basadas sobre tal o cual distribución de los lugares y las competencias. Es la lógica que yo he propuesto pensar bajo el término policía³¹ *. Pero si el poder de los viejos debe ser más que una gerontocracia, el poder de los ricos más que una plutocracia, si los ignorantes deben comprender que les es necesario obedecer a las órdenes de los sabios, su poder debe reposar sobre un título suplementar, el poder de los que no tienen ninguna propiedad que los predisponga a gobernar más que a ser gobernados. Debe devenir un poder político. Y un poder político significa en última instancia el poder de los que no tienen razón natural para gobernar sobre los que no tienen razón natural para ser gobernados. El poder de los mejores no puede en definitiva legitimarse más que por el poder de los iguales.

Esta es la paradoja que Platón encuentra con el gobierno del azar y que, en su rechazo furioso o placentero de la democracia, debe nada menos que tener en cuenta, haciendo del gobernante un hombre sin propiedad que sólo un azar feliz ha llamado a este lugar. Es lo que Hobbes, Rousseau y todos los pensadores modernos del contrato y de la soberanía encuentran, a su vez, a través de las cuestiones del consentimiento y de la legitimidad. La igualdad no es una ficción. Por el contrario, todo superior la experimenta como la más banal de las realidades. No hay amo que no se adormezca y se arriesgue así a dejar escapar a su esclavo, no hay hombre que no sea capaz de matar a otro, no hay fuerza que se imponga sin tener que legitimarse, que reconocer, entonces, una igualdad irreductible, para que la desigualdad pueda

³¹ Cf. Jaques Rancière, *La Mésestante. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995, y *Aux bords du politique*, Folio, Gallimard, 2004.

* *Police*: término que Rancière retoma de los trabajos de Foucault en torno a la gobernabilidad, donde define, no una institución o un mecanismo en el seno del estado, sino una técnica de gobierno propia del Estado (ver introducción).

funcionar. Desde el momento en que la obediencia pasa por un principio de legitimidad, desde que debe tener leyes que se impongan en tanto que leyes e instituciones que encarnen lo común de la comunidad, el mando debe suponer una igualdad entre el que manda y el que es mandado. Los que se creen astutos y realistas pueden siempre decir que la igualdad no es más que el dulce sueño angélico de los imbéciles y de las almas sensibles. Infelizmente para ellos, es una realidad sin cesar y por todas partes atestada. No hay servicio que se ejecute, no hay saber que se transmita, no hay autoridad que se establezca sin que el amo o el maestro hayan, por poco que sea, hablado «de igual a igual» con el que mandan o instruyen. La sociedad no-igualitaria no puede funcionar más que gracias a una multitud de relaciones igualitarias. Es esta intrincación, de la igualdad en la desigualdad, que el escándalo democrático viene a manifestar, para tornarlo el fundamento mismo del poder común. No es apenas, como se dice muchas veces, que la igualdad de la ley esté ahí para corregir o atenuar la desigualdad de naturaleza. Es que la «naturaleza» misma se desdobra, que la desigualdad de naturaleza no se ejerce más que presuponiendo una igualdad de naturaleza que la secunda y contradice: imposible sino que los alumnos comprendan a los maestros y que los ignorantes obedezcan al gobierno de los sabios. Se dirá que hay soldados y policías para esto. Pero hace falta todavía que estos comprendan las órdenes de los sabios y el interés que hay en obedecerles, y así.

Esto es lo que la política y la democracia aportan. Para que haya política hace falta un título de excepción, un título que se agregue a aquellos por los cuales las sociedades pequeñas y grandes son «normalmente» regidas, y que se reducen en última instancia al nacimiento y la riqueza. La riqueza apunta a su crecimiento indefinido, pero no tiene el poder de excederse a sí misma. El nacimiento lo pretende, pero no puede hacerlo más que al precio de saltar de la filiación humana a la filiación divina. Funda entonces el gobierno de los pastores, que resuelve el problema, pero al precio de suprimir la política. Queda la excepción ordinaria, el poder del pueblo, que no es el de la población o de su mayoría, sino el poder de no importa quién, la indiferencia de las capacidades para ocupar las posiciones de gobierno y de gobernado. El gobierno político tiene entonces un fundamento. Pero

este fundamento tiene también una contradicción: la política es el fundamento del poder de gobernar en la ausencia de fundamento. El gobierno de los Estados no es legítimo más que por ser político. No es político más que por reposar sobre su propia ausencia de fundamento. Es exactamente lo que significa la democracia, entendida como «ley de la suerte». Las quejas ordinarias sobre la democracia ingobernable reenvían en última instancia a esto: la democracia no es ni una sociedad a gobernar, ni un gobierno de la sociedad, es propiamente este ingobernable sobre el que todo gobierno debe, en última instancia, descubrirse fundado.