

Nota preliminar a todo discurso sobre el concepto de democracia

Giorgio Agamben¹

Todo discurso sobre el término democracia se encuentra hoy viciado de una ambigüedad preliminar que condena al error a quienes se sirven de él. ¿De qué se habla cuando se habla de democracia? ¿Cuál es la racionalidad que la define? Una reflexión apenas atenta muestra que aquellos que discuten hoy de democracia entienden con este término, o bien una forma de constitución del cuerpo político, o bien una tecnología de gobierno. El término reenvía, al mismo tiempo, a la conceptualidad del derecho público y a la praxis administrativa; designa tanto una forma de legitimación del poder como las modalidades de su ejercicio. Y porque es evidente para todos que en el discurso político contemporáneo el término se refiere por demás a una tecnología de gobierno –que, como tal, no tiene nada de particularmente tranquilizador–, ello explica la incomodidad de los que continúan usándolo de buena fe en el primer sentido.

Que la trama de estas dos conceptualidades (una jurídico-política y la otra económico-gestionaria) tenga raíces lejanas y no sea fácil de desenredar resulta claro en el ejemplo siguiente. Cuando en los clásicos del pensamiento griego se encuentra el término *politeia* (habitualmente en el ámbito de las discusiones sobre las diversas formas de *politeia*: monarquía, oligarquía, democracia, y de sus *parekbaesis* o desviaciones), vemos al traductor traducir el término unas veces como “constitución” y otras veces como “gobierno”. Tómese el pasaje de la *Constitución de los atenienses* en el cual Aristóteles describe la “demagogia” de Pericles. Con Pericles, escribe Aristóteles, “demotikoteran eti synebe genesthai ten politeian” (*Const. Ath.* 27, 1) que, por ejemplo, el traductor inglés en la *Loeb Classical Library* traduce como “the constitution became still more democratic”²; inmediatamente después Aristóteles agrega que la multitud “apasan ten politeian mallon agein eis hautous”, traducido por el mismo traductor como “brought all the government more into their hands”³ (evidentemente traducir “brought all the constitution”, como la coherencia habría querido, resultaba problemático).

¿De dónde viene esa verdadera “anfibiología” del concepto político fundamental, por el cual éste se presenta o bien como constitución o bien como gobierno? Basta indicar aquí, en la historia del pensamiento político de occidente, dos lugares en los cuales la anfibiología emerge con particular evidencia. El primero es la *Política* (1279a, 25sgg.), justo cuando Aristóteles declara pretender indagar cuáles y cuántas son las diversas formas de constitución (*politeiai*). “Porque *politeia* y *politeuma* significan la misma cosa y el *politeuma* es el poder supremo (*kyrion*) de las ciudades, es necesario que el poder supremo sea el uno, los pocos o los muchos”. Las traducciones corrientes proponen aquí: “Porque constitución y gobierno significan la misma cosa y el gobierno es el poder supremo del Estado”. Aunque una traducción más fiel habría debido mantener la proximidad de los términos *politeia* (la actividad política) y *politeuma* (la cosa política que resulta), es claro que la tentativa de Aristóteles de componer la anfibiología en la figura que él llama *kyrion* es el problema esencial del pasaje. Para usar –no sin forzarla un tanto– una terminología moderna, poder constituyente (*politeia*) y poder constituido

¹ “Nota preliminare a ogni discussione sul concetto di democrazia”, en *In che stato è la democrazia?* (Giorgio Agamben, Alain Badiou, Daniel Bensaïd, Wendy Brown, Jean-Luc Nancy, Jacques Rancière, Kristin Ross, Slavoj Žižek), ed. La fabrique copilador; edizioni Nottetempo, 2010.

² “la constitución se hizo aún más democrática”. NT.

³ “mantuvieron aún más el gobierno en sus manos”. NT.

(*politeuma*) se anudan aquí en la forma de un poder soberano (*kyrion*), que aparece como aquello que contiene al mismo tiempo las dos caras de la política. ¿Pero por qué lo político está escindido y en virtud de qué cosa el *kyrion* articula y, a su vez, sutura la escisión?

El segundo lugar es el *Contrato social*. Ya Foucault, en el curso “Seguridad, territorio, población” de 1977-1978, ha mostrado cómo el problema de Rousseau sería aquí, justamente, el de conciliar de algún modo una terminología jurídico-constitucional (“contrato”, “voluntad general”, “soberanía”) con un “arte de gobierno”. Es decisiva, sin embargo, en la perspectiva que aquí nos interesa, la distinción y, al mismo tiempo, la articulación entre soberanía y gobierno que está en la base del pensamiento de Rousseau. “Pido a mis lectores”, escribe en el artículo de la *Encyclopédie* sobre la *Economía política*, “distinguir con claridad la *economía pública* de la que hablo y que llamo *gobierno*, de la autoridad suprema que llamo *soberanía*; distinción que consiste en el hecho de que a ésta compete el poder legislativo [...] mientras la otra tiene solamente el poder ejecutivo”. En el *Contrato social* la distinción es rebatida oponiendo voluntad general y poder legislativo, por un lado, y gobierno y poder ejecutivo por otro. Se trata con toda evidencia para Rousseau de distinguir y, al mismo tiempo, articular juntos los dos elementos (por ello, en el momento mismo en el cual enuncia la distinción, debe negar con fuerza que ésta implique una división de la soberanía). Como ya en Aristóteles, la soberanía, el *kyrion*, es al mismo tiempo uno de los términos de la distinción y aquello que liga de un modo indisoluble la constitución y el gobierno.

Si hoy nos encontramos frente al domino aplastante de la economía y del gobierno sobre una soberanía popular que ha sido progresivamente vaciada de su sentido, quizás sea porque las democracias occidentales están pagando el precio de una herencia filosófica que éstas habían aceptado sin beneficio de inventario. El malentendido que consiste en concebir el gobierno como simple poder ejecutivo es uno de los errores con mayores consecuencias en la historia de la política occidental. Como resultado, la reflexión política de la modernidad se ha perdido detrás de abstracciones vacías como la Ley, la Voluntad general y la Soberanía, dejando impensado el problema en todo sentido decisivo, que es aquel del gobierno y de su articulación respecto al cuerpo soberano. En un libro reciente (*Il regno e la gloria*, Bollati Boringhieri, Torino 2009) intenté mostrar que el verdadero problema, el secreto central de la política no es la soberanía, sino el gobierno, no es Dios, sino el ángel, no es el rey, sino el ministro, no es la ley, sino la policía –o sea, más precisamente, la máquina gubernamental que éstos forman y mantienen en movimiento.

El sistema político de Occidente resulta de la articulación de elementos heterogéneos, que se legitiman y dan consistencia recíprocamente: una racionalidad político-jurídica y una racionalidad económico-gubernamental, una “forma de constitución” y una “forma de gobierno”. ¿Por qué la *politeia* está presa en esta anfibología? ¿Y qué le confiere al soberano (al *kyrion*) el poder de asegurar y garantizar su legítima conjunción? ¿No se trata de una ficción destinada a cubrir el hecho de que el centro de la máquina está vacío, que no hay, entre los dos elementos y las dos racionalidades una articulación posible? ¿Y qué hay de su desarticulación que se trata, justamente, de hacer emerger, aquella ingobernable que es, al mismo tiempo, la fuente y el punto de fuga de toda política?

Es probable que, hasta que el pensamiento no decida medirse con el nudo y con su anfibología, toda discusión sobre la democracia –sobre la democracia como *forma de constitución* y sobre la democracia como *técnica de gobierno*– correrá el riesgo de recaer en habladurías.

Los usos de la democracia

Jacques Rancière

Los usos de la democracia La reflexión moderna representa frecuentemente a la democracia como a distancia de sí misma, separada de su verdad. Aquellos que con más brío se felicitan de poseerla la reducen fácilmente a un consenso sobre el orden de desigualdad más apropiado para garantizar a los menos favorecidos una parte suficiente de poder y bienestar. Por el contrario, quienes subrayan sus exigencias igualitarias no tardan en oponerle la realidad efectiva de una desigualdad que la desmiente. La tradición socialista ha denunciado hace mucho tiempo en la democracia representativa y en las teorías que la sostienen la ficción de una comunidad ideal que encubre un trasfondo real de egoísmos y explotación de clase. Y el derrumbe del modelo socialista deja aún subsistir la sospecha de que quizá la democracia reconocida entre nosotros no sea más que la sombra de la verdadera, ya que ésta supone que el *demos* se constituya como un sujeto presente a sí mismo a todo lo largo del cuerpo social. La figura empírica del hombre democrático parece contradecir la plenitud de la idea de una comunidad democrática. Esa es la visión que se expresa, por ejemplo, en el libro de Macpherson, *The Life and Times of liberal Democracy*⁴, allí la democracia liberal aparece como la conjunción, en cierta manera contra natura, entre la esencia comunitaria de la democracia y el cálculo individual de costos y beneficios en el universo liberal de la mano invisible que ajusta los intereses.

En sí mismos, democracia e individualismo marcharían en sentido opuesto y, dado el contexto desencantado actual, casi no tendríamos otra opción que escoger entre estas dos alternativas: o bien sería necesario, asumiendo lo que llamamos democracia liberal, recolectivizar el sentido de la democracia (de allí la búsqueda de suplementos de alma que se resumen en el tema de la participación), o bien habría que decir francamente que aquello que llamamos democracia no es otra cosa que el liberalismo, que ese soñar con polis felices no ha sido nunca otra cosa que un sueño, una mentira que dirige a sí misma una sociedad de pequeños y grandes capitalistas, cómplices, finalmente, del advenimiento del reino de los individuos posesivos. Me pregunto si con esos dilemas no se presuponen algunas falsas evidencias sobre la naturaleza de la democracia. Al centro de esas evidencias falsas se encuentra una extraña idea acerca de lo que es la democracia original, la democracia antigua, como si ésta hubiese sido un sistema caracterizado por la continua presencia a sí del sujeto pueblo; y como si ese sistema hubiese sido contradicho, arruinado desde el interior, por el surgimiento del individualismo capitalista y por la emergencia de un sujeto que, incluso en su forma proletaria, ha sido domesticado por ese individualismo. Según esa representación, las nostalgias revolucionarias y románticas de una bella totalidad ciudadana acaban por validar, precisamente, la certeza de los liberales de haber sido los primeros inventores del individuo, construyéndose así cierta imagen bastante olvidadiza de los rasgos bajo los cuales la democracia griega se representaba a sí misma.

1. *El régimen de lo múltiple*

Recordemos simplemente ese texto que inaugura la reflexión democrática sobre sí misma, canción fúnebre pronunciada por Pericles en el libro II de la Historia de

⁴ C. B. Macpherson. Traducido al español como *La democracia liberal y su época*, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

la guerra del Peloponeso de Tucídides. Ese discurso plantea desde la partida un concepto, el concepto de libertad, entendido como unidad entre dos cosas: cierta idea de lo común y cierta idea de lo propio. Pericles, según el lenguaje que le atribuye Tucídides, dice más o menos esto: nosotros conducimos en común los asuntos de la ciudad y en lo que concierne lo propio, los asuntos de cada cual, dejamos que cada uno los resuelva a su modo. El concepto de libertad unifica lo propio y lo común, pero los unifica respetando su distanciamiento. Nuestro régimen político, dirá en definitiva Pericles, no es el de la movilización. Nosotros no nos preparamos para la guerra como hace Esparta. Nuestra preparación militar es nuestra vida, una vida sin coerción y sin secreto. El sujeto político democrático tiene un denominador común en la distancia misma de un modo de vida caracterizado por dos grandes rasgos: la ausencia de coerción y la ausencia de sospecha. Sospecha, en el griego de Tucídides, se dice *hypopsia*, mirar por debajo. Lo que caracteriza a la democracia es el rechazo de ese mirar por debajo que los saberes sociales de la época moderna elevarán al rango de virtud teórica, capaz de percibir bajo una apariencia común la verdad que la desmiente.

Nada nos obliga, ciertamente, a creer sin más a Pericles o Tucídides, a identificar la democracia ateniense con el discurso que ésta proclama sobre sí misma en una circunstancia bien precisa. En la *Invention d'Athènes*, Nicole Loraux nos hace recordar que éste es, precisamente, un discurso de movilización. Sabemos, por ejemplo, que la práctica ateniense de la delación o el uso de la antidosia⁵ suponían prestar bastante atención tanto a los actos y gestos del vecino como al inventario de sus propiedades. Queda de esto una idea, bastante consistente como para que los adversarios de la democracia la compartan con sus adeptos: la democracia enlaza de partida cierta práctica de la comunidad política con un estilo de vida caracterizado por la intermitencia. El hombre de la ciudad democrática no es un soldado permanente de la democracia. Intermitencia que un adversario de la democracia, Platón, ha ridiculizado en el libro VII de la República al describir la igualdad tal como la concibe el hombre democrático, a saber, como incapacidad de jerarquizar lo necesario y lo superfluo, lo igual y lo desigual. El hombre democrático, que desea libertad en todo, incluso en lo desigual, no reconoce la diferencia entre lo necesario y lo superfluo, y trata todas las cosas, incluso la democracia, en forma de deseo, cambio, moda. Un día, nos dice Platón, se emborracha éste al son de la flauta, al día siguiente se pone a régimen; un día hace gimnasia, el siguiente permanece ocioso; un día se dedica a la política, otro, a la filosofía; se ocupa algún tiempo de la guerra, enseguida, de sus negocios, etc.

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

La democracia es para él, esencialmente, el sistema de la variedad, y esto concierne igualmente a la oferta política: la democracia no es una constitución, nos dice Platón, sino un bazar de constituciones que las contiene a todas y en la

⁵ Antidosia: intercambio de fortunas. Cuando un rico ateniense evitaba un cargo financiero público, arguyendo lo insuficiente que era su fortuna, el que lo sustituía podía solicitar este intercambio (lo que era un medio de evitar el fraude).

que cada uno puede encontrar la que le plazca. Así, considerada por su adversario, la democracia sería el régimen de la acomodación múltiple. Esa idea del régimen que cada cual puede considerar de una manera diferente se encuentra también en Aristóteles. Pero Aristóteles no piensa ese poder de acomodación múltiple como signo de inferioridad, sino como una virtud política. Es cierto que para él esta virtud no es la de la democracia. Como para Platón, la democracia no es para Aristóteles sino el menos malo de los malos regímenes; un régimen desviado que es necesario comparar al régimen correcto, a la politeia o —si se quiere— la república. Pero, por otro lado, el buen régimen se caracteriza justamente por eso, por ser siempre una mezcla, un bazar de constituciones. Un régimen sin mezcla, un régimen que pretenda lograr que todas sus leyes e instituciones sean semejantes a su principio, se condena a la guerra civil y a la ruina a causa de la unilateralidad misma de ese principio. Para aproximarse a la perfección todo régimen deberá entonces corregirse, empeñarse en acoger el principio contrario, hacerse desemejante a sí mismo. De hecho, nunca ha existido un buen régimen, sino solamente regímenes desviantes en perpetuo trabajo de autocorrección, o, como estaríamos tentados de decirlo, de autodisimulación. Así, a las burlas de Platón respecto a esa feria de regímenes puede oponerse ese texto del libro IV de la Política en que Aristóteles explica: es necesario que uno pueda ver los dos regímenes a la vez, democracia y oligarquía, y al mismo tiempo ninguno de ellos. El buen político es el que le hace ver la oligarquía al oligarca y la democracia al demócrata.⁶ Vale la pena detenerse en esta función del artificio, pues resume toda la complejidad del pensamiento aristotélico sobre la política: desmintiendo tanto la utopía realista de la coincidencia como la concepción puramente manipuladora de la política, nos abre a pensar ésta ya no como una ilusión o maquinación, sino en cuanto arte de la vida en común. En Aristóteles el artificio realiza el principio de la vida en común denominado amistad, que desarma la unilateralidad propia de cada uno de los elementos constitutivos de la política. Es una manera de jugar el juego del otro y de cogerlo en su propio juego, irreducible a cualquier “astucia de la razón”. Este arte se limita en él a ciencia del gobernante; pero quizá lo que se ha calificado de “invención democrática” consista en parte en la capacidad que se atribuyen los no gobernantes de jugarlo por sí mismos.

De esta rápida revisión de algunos de los enunciados fundadores de la democracia y la república yo extraería dos observaciones: en primer lugar, la democracia —el poder del demos— no puede ser identificado a un principio de unidad y ubicuidad. El poder del *demos* es también el de un estilo de vida que da cabida a lo propio y a lo común. Pero, al mismo tiempo, este arte o artificio de la vida en común —la manera en que un régimen debe hacerse desemejante a sí mismo— tiene quizás aún algo que ver con la práctica y el pensamiento democráticos en las democracias modernas. Puede que haya una relación por descubrir entre este arte de la desemejanza teorizado por Aristóteles y ese principio de división que Claude Lefort percibe como la esencia de la democracia moderna, el lugar de un poder sin cuerpo dividido en diversas instancias de legitimidad —en particular, en las del derecho, la ley y el saber. Ese arte a través del cual el teórico de la politeia intenta contener y corregir los vicios de la democracia podría, así, ayudarnos a comprender sus virtudes propias, que no son las cualidades de un artista, pero que son, sin embargo, también ellas, virtudes de

⁶ Aristóteles, Política, 1, IV, 1294b.

artífice, una manera de regular la relación entre aquello que se dice y aquello que se ve.

Sabemos, en efecto, que la división propia al régimen democrático ha sido generalmente pensada de un modo negativo, como manifestación de un desgarramiento o de una no-verdad de la democracia. El pensamiento de la crítica social ha estado curiosamente contaminado por una problemática surgida del pensamiento teocrático contrarrevolucionario, que concibe la emergencia democrática como pérdida de la unidad, como desgarramiento del vínculo social. No quiero insistir en todos los aspectos de ese fantasma de la totalidad perdida y por restaurar que la contrarrevolución ha generosamente legado al socialismo y a la ciencia social. Pretendo, simplemente, hacer notar de qué manera ese pensamiento de la división como no verdad —como ilusión o mentira— se ha traducido en la ciencia social y en las formas de crítica social y de percepción política inducidas por su discurso. Es, en efecto, este pensamiento el que ha proporcionado a la ciencia social su carácter original de una ciencia de la sospecha que piensa la heterogeneidad de las formas democráticas como inadecuación a sí y el espacio de la palabra y la representación democrática como escena de travestismo de la verdad.

La práctica democrática se ha visto, así, duplicada por el pensamiento de la sospecha, del mirar-por-debajo, reenviando todo enunciado democrático a una verdad disimulada de la desigualdad, la explotación o el desgarramiento. Se ha constituido una alianza entre dos temas: el de la democracia formal, opuesta a la democracia real, y el de la ilusión propia de la conciencia espontánea de los actores sociales - especialmente de la conciencia espontánea de los explotados, separados del sentido de su propia práctica. De allí nació un doble discurso: un dogmatismo de la verdad escondida y un escepticismo del desconocimiento necesario. Dispositivo teórico que posee el temible poder de sobrevivir al colapso de sus modelos políticos. Justamente allí donde han quedado destrozados los grandes modelos de la esperanza política, donde nadie se atreve a oponerle nada a la democracia en cuanto buena forma de colectividad, el dogmatismo sigue vivo en la forma de escepticismo. La rutina indefinida de la desmitificación impone siempre un modo de pensar y de practicar la democracia en el modo de la sospecha, como si fuera siempre necesario hacerle confesar a ésta que no es lo que pretende ser, que los que la practican viven perpetuamente engañados respecto de lo que hacen. Esos discursos han terminado por oscurecer el sentido mismo de la experiencia socialista —en particular el de la experiencia socialista obrera— al desconocer en esta experiencia un trabajo de la democracia. Esto es lo que me gustaría mostrar examinando algunos aspectos de lo que llamaría *vita democratica*, en el sentido en que Hannah Arendt habla de la vita activa. Consideraré dos de sus aspectos, el uso de las palabras y el uso de las formas.

2. *El uso de las palabras y el silogismo de la emancipación*

Voy a examinar aquí la historia de una idea y de una práctica de la Francia del siglo XIX: la idea y la práctica de la emancipación de los trabajadores. Esta idea se establece, en efecto, a través de todo un sistema de discursos y de prácticas que rechazan completamente el discurso de la verdad escondida y de su desmitificación. La experiencia militante obrera asume en este punto un aspecto bastante singular para nuestros hábitos de pensamiento, a saber, como una suerte

de verificación de la igualdad. Como se sabe, la ciencia social se ha ocupado, fundamentalmente de una cosa: verificar la desigualdad, de hecho, ha podido probarla siempre. Frente a esta ciencia de la crítica social que redescubre perpetuamente la desigualdad parece interesante sacar a luz esas prácticas que se han asignado, precisamente, la tarea inversa. A partir de allí, podremos preguntarnos, llegado el caso, quién es el más ingenuo, quien verifica la igualdad o la desigualdad; o si ese mismo concepto de ingenuidad tiene, en este punto, alguna pertinencia.

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

La premisa mayor del silogismo es simple. La Carta que acaba de promulgarse en 1830 dice en su preámbulo que todos los franceses son iguales ante la ley. Esta igualdad constituye la premisa mayor del silogismo. La premisa menor del silogismo está tomada de la experiencia inmediata. Por ejemplo, en 1833 los obreros-sastres de París se declaran en huelga porque los dueños se niegan a responder a sus peticiones respecto a las tarifas, la jornada de trabajo y ciertas condiciones de laborales. La premisa menor del silogismo se desarrollará más o menos así: ahora bien, el señor Schwartz, dirigente de la coalición de los dueños se niega a escuchar nuestras razones. En efecto, le presentamos nuestras razones para una revisión de tarifas, que él puede verificar. Ahora bien, éste se niega a verificarlas. Por lo tanto, no nos trata como iguales. Contradice la igualdad inscrita en la Carta.

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

Otro ejemplo de la misma época: la ley dice que los franceses son iguales. Ahora bien, el señor Persil, procurador del rey, acaba de decir en su requisitoria contra un pregonero: “Todo lo que la justicia ha hecho contra la licencia de la prensa y contra las asociaciones políticas no serviría de nada si se pudiera describir todos los días a los obreros su posición, comparada a la de una clase de hombres más elevada dentro de la sociedad; repetirles que son hombres como éstos y que tienen derecho a los mismos privilegios”. He aquí, entonces, una nueva premisa menor de este silogismo: un representante de la ley que acaba de decir que los obreros no son hombres como los otros. Así, el silogismo es simple: en la mayor encontramos aquello que dice la ley; en la menor, lo que se dice o se hace en otro lugar, un hecho o una frase que contradicen la afirmación jurídico-política fundamental de la igualdad. Pero hay dos maneras de pensar la contradicción entre la mayor y la menor. La primera nos es familiar y consiste simplemente en concluir que la frase jurídico política es una ilusión, que la igualdad postulada es una apariencia que no tiene otro objeto que el disfrazar la realidad de la desigualdad.

Así es como razona el buen sentido de la desmitificación. Pues bien, ese no es en absoluto el camino que toman esos razonamientos obreros. La conclusión que sacan es generalmente la siguiente: hay que acordar la mayor y la menor y

para eso hay cambiar o la una o la otra. Si el señor Persil o el señor Schwartz tienen razón en decir aquello que han dicho y hacer aquello que han hecho, hay que suprimir el preámbulo de la Carta. Hay que decir: los franceses no son iguales. Si, por el contrario, mantenemos la premisa mayor, si se mantiene el preámbulo, el señor Schwartz o el señor Persil deberán necesariamente hablar o actuar de otro modo.

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

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

Lo que se debe demostrar es, precisamente, la igualdad. Entre las reivindicaciones de esta huelga de obreros sastres figura una fórmula extraña para nosotros: se piden “relaciones de igualdad” con los patrones. Una demanda que puede parecernos ingenua o barroca; sin embargo, su sentido es claro: existen obreros, existen dueños, pero los dueños no son dueños de los obreros.⁷ Para decirlo de otro modo, es preciso tener en cuenta dos relaciones: por una parte, la relación de dependencia económica que da origen a cierto “social” (a una determinada distribución de roles que se refleja en el orden cotidiano de las condiciones de trabajo y de las relaciones personales), un “social” de la desigualdad. Por la otra parte se encuentra la relación jurídico-política, la inscripción de la igualdad que figura en esos textos fundadores de la Declaración de Derechos del Hombre en el preámbulo de la Carta. Esa otra relación tiene el poder de crear otro “social”, un social de la igualdad: lo que en este punto quiere decir: imponer la negociación como costumbre, así como ciertas reglas de cortesía entre los patrones, o bien, en lo que concierne a los obreros, el derecho de leer el diario en los talleres. Esta igualdad social no es ni una simple igualdad jurídico-política ni una nivelación económica. Es la igualdad que se encuentra en potencia en la inscripción jurídico política traducida, desplazada y maximizada en la vida

⁷ Se ha traducido “maîtres” por dueños para conservar el sentido de este juego de palabras, en francés “il y a des ouvriers, il ya de maîtres, mais les maîtres ne sont pas les maîtres de leurs ouvriers”. N. de T.

de todos los días. Igualdad social que no constituye la totalidad de la igualdad; es una manera de vivir la relación de la igualdad con la desigualdad; de vivirla y al mismo tiempo desplazarla positivamente.

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

Naturalmente, el hecho de probar que se tiene razón nunca ha obligado al otro a reconocer su error, y siempre ha sido necesario recurrir a otro tipo de argumentos para respaldar la propia razón. Puesto que ese derecho adquiere su potencia de afirmación en la violencia de su inscripción. La argumentación razonable de los huelguistas de 1833 es audible y su demostración es visible porque el evento de 1830, recordando el de 1789, los ha arrancado del inframundo de ruidos oscuros y los ha instalado por efracción contingente en el mundo del sentido y de la visibilidad. La repetición de la frase igualitaria es la repetición de esta efracción. Es por esto que el espacio de sentido común que ella abre no es un espacio de consenso. La democracia es la comunidad de partición, en el doble sentido del término: pertenencia a un mismo mundo que sólo puede declararse en la polémica, reunión que sólo puede realizarse en el combate. El postulado del sentido común es siempre transgresivo. Supone una violencia simbólica en relación al otro como hacia sí mismo. El sujeto de derecho que ningún texto basta para fundar sólo puede existir en esta doble violencia. Es, primeramente, ante sí mismo que cada uno debe demostrar que no existe sino un solo mundo y que en él puede dar razón de sus actos. Hannah Arendt plantea que el primer derecho es el derecho a tener derechos. Podría agregarse que sólo tiene derechos quien puede plantear la obligación racional que el otro tiene de reconocerlos. Que la mayoría de las veces el otro se escurra es algo que no cambia para nada el problema. El

que por principio declara que el otro no lo comprenderá, que no hay un lenguaje común, pierde fundamento para reconocerse derechos para sí mismo. Al contrario, aquel que hace como si el otro escuchara todo el tiempo su discurso, aumenta su propio poder y no solamente en el plano discursivo.

La existencia de un sujeto de derecho supone que la frase jurídica es verificable en un espacio de sentido común. Que este espacio sea virtual no significa que sea ilusorio. Quien confunde lo virtual con lo ilusorio se desarma, de la misma manera que aquél que confunde comunidad de reparto y comunidad de consenso. La igualdad se manifiesta sólo trazando las líneas de su propio espacio. El estrecho camino de la emancipación pasa entre el asentimiento a mundos separados y la ilusión del consenso. Es la misma tensión que caricaturizan los análisis que oponen lo formal a lo real o los arrepentidos que cambian una posición por la posición contraria. Esos análisis del pasado, que oponían la libertad y la igualdad reales a su declaración formal, o los análisis posteriores, que oponen las buenas y sabias revoluciones de la libertad a las utópicas y cruentas revoluciones de la igualdad, olvidan por igual este hecho: igualdad y libertad son potencias que se engendran y crecen por un acto que les es propio. Y eso es lo que implica la idea de emancipación al afirmar que no hay libertad o igualdad ilusoria, que tanto la una como la otra son una potencia de la que conviene verificar los efectos.

Lo que quiere decir también que no existe potencia de grupo con independencia de la potencia con que los individuos se arrancan al infra-mundo de ruidos oscuros, afirmándose como copartícipes de un mundo común. Por lo demás, la idea de emancipación se ha hecho camino a través de una serie de experiencias individuales. Los archivos del ebanista Gauny constituyen un buen ejemplo de esas incontables experiencias singulares: nos muestran la manera en que éste había elaborado por sí mismo toda una ética e incluso una economía de la emancipación, un sistema de cálculo de la libertad; una especie de contra-economía política a través de la cual se trataba, en cada acto de la vida cotidiana, de calcular la adquisición no ya de un máximo de bienes sino de un máximo de libertad.⁸ De ahí la invención de un estilo de vida en donde se trataba de tener cada vez menos necesidades, trocándolas en permanencia por libertad. Sería interesante comparar esta economía ascética —economía “cenobítica”, como la llamaba él— con las teorías contemporáneas del actor individual y del cálculo de “costos”: podría observarse que el extremo de la emancipación individual comunica con el sentido común. Así, los zapatos constituyen un punto esencial en su presupuesto: el emancipado es un hombre que marcha sin detenerse, circula y conversa, hace circular el sentido y comunica movimiento de emancipación. Por una parte, la emancipación del obrero pasa por un cambio de estilo de vida, por una estetización de su vida. Por la otra, el punto de conjunción entre el hombre y el ciudadano, entre el individuo que calcula su vida y el miembro de la comunidad, reside en que el hombre es un ser dotado de palabra: es fundamentalmente en su calidad de ser parlante que éste resulta ser igual a cualquier otro. Por lo demás, es precisamente a través de los pensadores del lenguaje que el vocablo emancipación adquirió en Francia un sentido nuevo, que sobrepasa su definición jurídica, apuntando a una experiencia individual y colectiva nueva. En su centro, esta nueva idea de emancipación postula la igualdad de inteligencias como condición común

⁸ Cf. Gabriel Gauny, *Le philosophe plebeïen*. Textos reunidos y presentados por Jacques Rancière, Paris, La Découverte, Presses Universitaires de Vincennes, 1983.

de inteligibilidad y comunidad, como un supuesto que cada cual debe esforzarse en verificar por su cuenta.⁹

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

3. *El uso de las formas*

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

La escuela democrática es pensada, así, como el lugar de una promesa constantemente frustrada, engañada; volvemos a encontrar allí el doble juego de la crítica social: por una parte, se critica el fracaso y se proponen remedios —pedagógicos, psicológicos, sociológicos. Sin embargo, esta demostración se desdobra inmediatamente: probar el fracaso es también y, sobre todo, probar que la democracia se miente a sí misma: demostrar que, si está mal adaptada en relación a la igualdad que proclama es porque, bajo cuerda, está perfectamente adaptada a la desigualdad que disimula y que la desigualdad es efectivamente el principio que la fundamenta.

Los trabajos de Bourdieu y Passeron sobre la escuela constituyen un buen ejemplo de esta lógica, en la que el sociólogo o el crítico social ganan siempre, mostrando que la democracia pierde siempre. Piensan, en efecto, demostrar que, si la escuela no ha realizado sus promesas igualitarias, no es por falta de medios, sino en virtud de su propia manera de ser, por la lógica simbólica que la funda.¹⁰ Un libro como *Les Héritiers* utiliza de un modo ejemplar lo que yo llamaría silogismo de la sospecha, que no se contenta, en efecto, con oponer la premisa menor (el fracaso de los niños provenientes de las clases populares) a la premisa

⁹ Cf. Rancière, *Le maître Ignorant*, Paris, Fayard, 1987. Tr, es. El Maestro Ignorante, Laertes, Madrid, 2003.

¹⁰ Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron. *Les Héritiers y La reproduction*, Paris, Editions de Minuit, 1964 y 1970. Considero aquí esas tesis al nivel de generalidad que les ha valido su éxito en la doxa política, independientemente de la evolución ulterior de cada uno de estos dos autores.

mayor (la escuela igual para todos), para extraer de allí sus acusaciones. El libro pretende demostrar que la escuela produce desigualdad precisamente haciendo creer en la Igualdad. Al hacer creer a los hijos de los pobres que todos son iguales en la escuela, que se califica, clasifica y selecciona a los estudiantes exclusivamente en razón de sus dotes y su inteligencia, la escuela los obligaría a reconocer que si no tienen éxito es precisamente porque no están bien dotados, porque no son inteligentes y que, en consecuencia, es mejor para ellos ir a otra parte. Así, la escuela es concebida como el ámbito de una violencia simbólica fundamental, que no es otra cosa que la ilusión misma de la igualdad. Para hacer creer que el éxito depende solamente de las dotes del alumno, la escuela privilegia todo aquello que excede la simple transferencia de saber y que, supuestamente, es manifestación de la personalidad y originalidad del alumno. Con ello, se selecciona, en realidad, una manera de ser, un estilo de vida y un modo de aculturación que no se aprenden en la escuela, el de los herederos. La escuela muestra así la falsedad de su promesa y la fidelidad a su esencia oculta, a esa *scholé* griega que da su nombre a la escuela y que designa, en primer lugar, la condición de la gente que tiene tiempo libre, de los que son iguales en tanto tienen tiempo libre y que consagran eventualmente este privilegio social al amable placer del estudio.

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

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

Así, la visión nihilista de la escuela como forma de reproducción de desigualdad y la visión progresista de ésta como instrumento de reducción de

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

Es cierto, en determinado sentido, que la escuela es la heredera paradójica de la *scholé* aristocrática. Esto significa que aquella iguala a aquellos que acoge, menos por la universalidad de su saber o sus efectos de redistribución social, que, por su forma misma, que consiste en la separación respecto de la vida productiva. La democracia tomó de las antiguas sociedades jerárquicas esta forma que separa el ocio intelectual de la necesidad productiva. Pero de esta separación otrora natural hace una contradicción en acto en la cual diversas políticas de desigualdad vienen a superponerse y a reencontrar, bajo formas con frecuencia imprevisibles, las investiduras ideológicas y sociales diversificadas de los usuarios, esto es, de las familias. La ambigüedad de la forma escolar la deja abierta a una multiplicidad de opciones y sentidos: para algunos, ella realiza la igualdad ciudadana, para otros, es un medio de promoción social; hay quienes la creen un derecho independiente, incluso, de su utilización más o menos lograda, algo que la democracia se debe a sí misma y debe a los deseos de sus miembros, incluso en sus deseos indeterminados. La mayoría de las veces todos esos sentidos se mezclan y hacen de la escuela no la máscara de la desigualdad o el instrumento de su reducción sino el lugar de la visibilidad simbólica de la igualdad al mismo tiempo que su negación empírica. Es por eso que no hay ninguna reforma de la escuela que no se presente bajo la forma de una decisión relativa a la igualdad.

Uno de los más significativos entre los numerosos movimientos suscitados en Francia por las voluntades gubernamentales ha sido el paro de los estudiantes de noviembre 1986. El gobierno había presentado en el parlamento un proyecto de ley sobre las universidades, inspirado, como los otros, en la necesidad de adaptarlas mejor a la vida económica. Un diplomado de cada tres, se decía, se encuentra cesante. Era preciso, en consecuencia, introducir una “orientación selectiva” en la universidad, que condujera a los estudiantes sobre aquellas vías en que sus capacidades pudieran valerles un empleo. La ley era muy prudente: un poco de orientación selectiva, pero no demasiada; se permitiría a las universidades aumentar el precio de las matrículas, pero sin exagerar. Esta tibia ley parecía estar destinada a ser aprobada en medio de la resignación general, junto a una serie de medidas que ilustraban el nuevo curso emprendido por la nueva mayoría conservadora. He aquí, sin embargo, que en unos pocos días doscientos mil estudiantes universitarios y secundarios salieron a las calles de París para exigir su retiro. Pareciera que, a pesar de la prudencia de la ley, los interesados hubiesen retenido una sola palabra, insoportable en cuanto tal, la palabra selección. Y sin embargo la reacción de los estudiantes se sitúa en un contexto en el que ha desaparecido ya todo trasfondo de revolución cultural, en el que todos los grandes discursos de contestación sobre la escuela capitalista han desaparecido. Los estudiantes y liceanos que se oponen a la ley están, por lo demás, en gran medida cogidos individualmente en la lógica selectiva, en la búsqueda de buenas clases y

de los mejores derroteros. Ahora bien, pareciera que esta transformación de creencias y actitudes prácticas no impidiera el inflexible mantenimiento de un sistema de identificación colectiva en el que la gratuidad y la apertura del sistema universitario son considerados como conquistas inamovibles de la sociedad francesa, una universidad en la que cualquiera puede seguir cualquier tipo de estudios, con los riesgos y pérdidas que comporta esto tanto para el individuo como para el Estado —en breve, la feria del saber, para retomar la imagen platónica— aparece para la comunidad y a cada uno de sus miembros como una prerrogativa indiscutible.

No debemos entender con esto, sin embargo, que los deseos y cálculos desordenados del bazar democrático obliguen a un compromiso a los gestores de la racionalidad colectiva. La democracia no sería de hecho otra cosa que lo que veía Platón en ella: el desorden del dominio, la discordancia entre sus formas, que reflejan el desorden de los deseos populares. La democracia no consiste en los compromisos y los desórdenes de un sistema estatal. Estos mismos no son más que los efectos de la división igualitaria, las configuraciones histórico-contingentes en que ésta puede volver a trazar su propio lugar y confirmar su poder, el poder de desclasificación.

Pues es esto, con seguridad, lo que está puesto en juego con ese término de selección. Y eso es, finalmente, lo que los que protestaban comprendieron por instinto. Antes que por su promesa de rentabilidad, la palabra selección agrada a algunos ya sólo al pronunciarla. Les agrada, simplemente, porque afirma que la desigualdad es el fundamento del orden social. La juventud, aparentemente poco politizada, que se lanzó a la calle contra esa sola palabra, parece haberlo presentido: se trataba simplemente de una cuestión de igualdad y desigualdad, de saber si la una o la otra hará ley en última instancia, si hará la ley en el compromiso democrático y le dará un sentido: el sentido del derecho de la multitud o aquel de la sabia gestión del *ochlos*.

Creo que es desde ese punto de vista que pueden relativizarse las apreciaciones contradictorias que produjera ese movimiento tranquilo y exento de romanticismo. Algunos alabaron el realismo de los jóvenes que, a diferencia de los revolucionarios del 68, supieron circunscribir sus objetivos y organizar pacíficamente sus tropas. Por el contrario, otros han rechazado la mezquindad de un movimiento volcado hacia intereses inmediatos y ridículamente preocupado de su respetabilidad. Pero quizá se olvida con esto uno de los aspectos más singulares de aquello que cada uno llamará, a voluntad, realismo o reformismo. Con ese movimiento se produjo algo singular. Se difundió masivamente en las universidades el texto de la ley; los estudiantes lo compraron y comentaron. En nuestra época, no se leía el texto de la ley; se sabía ya lo que éste expresaba: la sumisión de la universidad al poder capitalista. No había nada que decir a los ministros que la proponían, aparte de decirles que el capitalismo se expresaba a través de ellos y que no podían hacer otra cosa que lo que hacían. Tampoco los políticos esperaban otra reacción de parte nuestra, y por eso no tenían otras dificultades que las que implica el mantenimiento del orden. Pero se produjo en ese movimiento algo que originó el desconcierto en los rangos del gobierno y la mayoría conservadora: los estudiantes comentaron la ley y concluyeron que era una mala ley. Se dirigieron a ellos como a gente que, después de todo, podía dictar tanto buenas como malas leyes. Estos esperaban el estribillo habitual: “El capitalismo habla a través de sus bocas”. En lugar de eso, ahora, por primera vez, se los tomaba en serio como legisladores, como si ellos pudieran perfectamente

elaborar leyes apuntando al interés general, ya que han sido elegidos para eso. Esta “ingenuidad” de los estudiantes de 1986, que razonaban como los obreros del vestido de 1830, creando, al jugar el juego del otro, un espacio polémico inédito, los tomó completamente en descampado, dejándolos al descubierto y haciéndolos presa del renovado silogismo de la igualdad.

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

4. *La democracia en el presente*

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

Pienso, en primer lugar, en la visión que François Lyotard ha resumido bajo la noción de postmodernidad. Sobrevenida la época de esos grandes discursos sobre lo social centrados sobre el tema del daño absoluto y la víctima universal, la indeterminación democrática se revelaría idéntica, en su principio, a la “instanciación del infinito sobre la voluntad” que caracteriza al tumulto infinito del capital.¹¹ La lógica del capital consiste en crear incesantemente el diferendo y la heterogeneidad entre los lenguajes. Heterogeneidad que impide el discurso de la víctima universal, pero permite que la misma experiencia se frasee indefinidamente en frases diferentes: como es el caso con la experiencia obrera y las frases heterogéneas de la negociación contractual y el discurso sobre el Trabajo.

Esta interpretación tiene el mérito de suprimir la distancia propia de la sospecha. Sin embargo, lo hace a partir de las categorías de la sospecha. Así como para Marx el progresismo burgués disipaba la ilusión caballerescas, la democracia

¹¹ Jean Francois Lyotard, *Tombeau de l'Intellectuel et autres papiers*, Paris, Galilé, 1984. También en este punto me refiero a las tesis que ha sistematizado el pensamiento en cierto tiempo. Las obras ulteriores de Jean Francois Lyotard no han dejado de profundizar el abismo bajo el suelo de cualquier interpretación optimista de la postmodernidad. [N. de T.: No hay traducción del libro de Lyotard, sí del artículo que le presta su nombre, aparecido originalmente en *Le Monde*, 8 de octubre, 1983, publicada en *Pensamiento de los Confines*, n° 6, 1999, Buenos Aires, pp. 81-83]

del capital disipa en Lyotard la ilusión proletaria. Después del derrumbe del fantasma político del Uno se afirma solamente, en su positividad, el tumulto económico de esa diferencia que se llama, indiferentemente, capital o democracia. En general, Lyotard transforma en positivities las diferentes figuras de sospecha respecto a la democracia. Nos ofrece así una lectura que es el reverso de la condenación platónica de la indeterminación y el *apeiron* democrático, dando un valor positivo al tema de la democracia entendida como bazar. Invierte, también, en su lectura, los temas contemporáneos del “fin de las ideologías” o de la “despolitización” en las sociedades democráticas avanzadas. Pero ese platonismo invertido permanece siempre atrapado en el platonismo, atrapado la percepción que identifica al *apeiron* con la simple turbulencia de los apetitos, exponiéndose así a una doble lectura, una lectura exotérica que pone el acento en la autosatisfacción narcisista de la sociedad “plural” y una lectura esotérica que reabre hasta el infinito la separación entre república y democracia, reconociendo el dominio de la racionalidad gestonaria una forma ligera de totalitarismo.

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

Reminiscencia que para algunos parece demasiado evanescente. Según ellos, habría que darle más consistencia. Es lo que dice ese otro análisis de la democracia contemporánea, expresándose, precisamente, a través del tema de la participación. Me pregunto, sin embargo, si esta noción, que se ofrece como solución para los problemas de la democracia no es, más bien, una solución a los problemas de su crítica, migaja de las grandes alternativas abatidas. La idea de participación mezcla dos ideas de origen diferente: la idea, reformadora, de

mediación necesaria entre el centro y la periferia y la idea revolucionaria de actividad permanente de los sujetos ciudadanos en todos los dominios. La mezcla de ambos produce esa idea bastarda que asigna, como lugar de permanencia para la permanencia democrática, la ocupación de los espacios vacíos de poder. Pero la permanencia de la democracia, ¿no es, acaso, más bien su movilidad, su capacidad de desplazar lugares y formas de participación? Ese poder que los obreros han adquirido al mostrar, con ocasión de una huelga, que podían, llegado el caso, administrar la fábrica, ¿por qué habríamos de desear que ésta encuentre su perfección, realizándose bajo la forma de autogestión? Del mismo modo, hemos escuchado durante la huelga de los estudiantes discursos de este tipo: “habría sido necesario que las partes interesadas se concertaran previamente”. Pero eso no es sino un discurso enteramente retrospectivo. El interlocutor de esa supuesta consulta que “debería” haberse hecho no existía antes del surgimiento de ese poder efímero, que nace después. La verdadera participación es la invención de ese sujeto imprevisible que ocupa hoy las calles, ese movimiento que no nace sino de la democracia misma. La garantía de permanencia de la democracia no pasa por cubrir todos los tiempos muertos o los espacios vacíos con formas de participación o contrapoder sino por la renovación de los actores y sus formas de actuar; por la posibilidad, siempre abierta, de una emergencia de ese sujeto eclipse. El control de la democracia no puede sino ser a su imagen y semejanza: versátil e intermitente, es decir, lleno de confianza.

Publicado en LA CAÑADA N°3 (2012)

Multitud e individuación¹²

Paolo Virno

Las formas de vida contemporáneas atestiguan la disolución del concepto de “pueblo” y la renovada pertinencia del concepto de “multitud”. Estrellas fijas del gran debate del Seiscientos, del cual descende buena parte de nuestro léxico ético-político, estos dos conceptos se ubican, enfrentados, en las antípodas uno de otro. El “pueblo” es de índole centripeta, converge en una *volonté générale*, es la interfaz o la reverberación del Estado; la multitud es plural, rehuye a la unidad política, no estipula pactos ni transfiere derechos al soberano, rechaza la obediencia, se inclina por formas de democracia no representativa. En la multitud, Hobbes reconoció la máxima trampa para el aparato estatal (“Los ciudadanos, cuando se rebelan al Estado, son la *multitud* contra el *pueblo*” –Hobbes, 1652: XII, 8); Spinoza, en cambio, la raíz de la libertad. Del Seiscientos en adelante, casi sin excepciones, ha prevalecido incondicionalmente el “pueblo”. La existencia política de los *muchos* en cuanto *muchos* fue borrada del horizonte de la modernidad: no sólo por los teóricos del Estado absoluto, sino también por Rousseau, por

¹² Este texto es el posfacio de *L'individuazione psichica e collettiva* (Gilbert Simondon), traducido al italiano por el propio Paolo Virno (Derive Approdi, Roma, 2001).

la tradición liberal, por mismo movimiento socialista. Hoy, la multitud se toma revancha caracterizando todos los aspectos de la vida asociada: costumbres y mentalidad del trabajo posfordista, juegos lingüísticos, pasiones y afectos, modos de entender la acción colectiva. Pero al constatar esta revancha debemos evitar algunas zonceras. No es que la clase obrera se haya felizmente extinguido para dejar su lugar a los “muchos”: más bien, y el asunto es de larga data, complicado e interesante, los obreros actuales, los que restan, no tienen más la fisonomía del *pueblo*, sino que ejemplifican a la perfección el modo de ser de la *multitud*. Por otra parte, afirmar que los “muchos” caracterizan las formas de vida contemporáneas no tiene nada de idílico: las caracterizan tanto en lo malo como en lo bueno, en el servilismo no menos que en el conflicto. Se trata de un modo de ser: diverso de aquel “popular”, cierto, pero en sí no poco ambivalente, y está provisto incluso de sus venenos *específicos*.

La multitud no deja de lado con gesto desenvuelto la cuestión del universal, de lo común/compartido, en suma, de lo Uno, sino que lo recualifica de principio a fin. Antes que nada, se observa un vuelco en el orden de los factores: el pueblo tiende a lo Uno, los “muchos” derivan de lo Uno. Para el pueblo la universalidad es una *promesa*, para los “muchos” una *premisa*. Muta, por otra parte, la definición misma de aquello que es común/compartido. Lo Uno en torno al cual gravita el pueblo es el Estado, el soberano, la *volonté générale*; lo Uno que la multitud tiene a sus espaldas consiste, en cambio, en el lenguaje, en el intelecto como recurso público o intersíquico, en las facultades generales de la especie. Si la multitud rehuye a la unidad estatal, es solamente porque ella resulta correlativa de todo otro Uno, preliminar antes que concluyente. Sobre esta correlación, señalada en otras oportunidades, es necesario interrogarse más a fondo.

Una contribución de gran relevancia la ofreció Gilbert Simondon, filósofo bastante caro a Deleuze, hasta ahora casi desconocido en Italia. Su reflexión versa sobre los *procesos de individuación*. La individuación, es decir, el pasaje de la genérica dotación psicosomática del animal humano a la configuración de una singularidad irrepetible, es quizás la categoría que, más que cualquier otra, corresponde a la multitud. Pensándolo bien, la categoría de pueblo sienta mejor a una miríada de individuos *no* individuados, destinados entonces como sustancias simples o átomos solipsistas. Justamente porque constituyen un punto de partida inmediato, antes que el punto extremo de un proceso accidentado, tales individuos necesitan de la unidad/universalidad provocada por el conjunto estatal. Por el contrario, hablando de multitud, se pone el acento precisamente en la *individuación*, o sea en la derivación de cada quien de los “muchos”, de algo unitario/universal. Tanto Simondon, como el psicólogo soviético Lev S. Vygotskij y el antropólogo italiano Ernesto de Martino, pusieron en el centro de la atención semejante derivación. Para estos autores, la ontogénesis, es decir, las fases de desarrollo del singular “yo” autoconciente, es *filosofía prima*, único análisis claro del ser y del devenir. Y la ontogénesis es, justamente, *filosofía prima*, porque coincide en todo y por todo con el “principio de individuación”. La individuación consiente delinear una relación Uno/muchos diversa a la aludida (diversa, para que se entienda, de aquello que identifica lo Uno con el Estado). Por lo tanto, es una categoría que contribuye a fundar la noción ético-política de *multitud*.

Gaston Bachelard, uno de los mayores epistemólogos del siglo XX, escribió que la física cuántica es un “sujeto gramatical” respecto del cual parece oportuno emplear los “predicados” filosóficos más heterogéneos: si a un problema singular se adapta bien un concepto humeano, a otro puede convenir, por qué no, un fragmento de la lógica hegeliana o una noción tomada de la psicología de la *Gestalt*. De manera similar, el modo de ser de la multitud debe calificarse con atributos hallados en ámbitos diversísimos, a veces hasta alternativos entre sí. Hallados, por ejemplo, en la antropología filosófica de Gehlen

(desprovisión biológica del animal humano, falta de un “ambiente” definido, pobreza de instintos especializados), en las páginas de *Ser y tiempo* dedicadas a la vida cotidiana (habladurías, curiosidad, equívoco, etc.), en la descripción de los distintos juegos lingüísticos seguida por Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*. Ejemplos todos opinables. Incontrovertible, en cambio, es la importancia que asumen, como “predicados” del concepto de multitud, dos tesis de Gilbert Simondon: 1) el sujeto es una individuación siempre parcial e incompleta, consistiendo más bien en la trama mutable de aspectos preindividuales y aspectos efectivamente singulares; 2) la experiencia colectiva, lejos de señalarlos su decadencia o eclipse, prosigue y afina la individuación. Descuidando, tal vez demasiado, el resto (incluida la cuestión, obviamente central, de *cómo* se realiza según Simondon la individuación), vale la pena aquí concentrarse sobre estas tesis un tanto contraintuitivas y hasta escabrosas.

Preindividual

Recomenzamos desde el principio. La multitud es una red de individuos. El término “muchos” indica un conjunto de singularidades contingentes. Estas singularidades no son, sin embargo, un dato inapelable, sino el resultado complejo de un *proceso de individuación*. Va de suyo que el punto de arranque de toda auténtica individuación es algo aun *no* individual. Aquello que es único, irrepetible, lábil, proviene, en cambio, de cuanto es indiferenciado y genérico. Los caracteres peculiares de la individualidad hunden raíces en un complejo de paradigmas universales. Ya sólo hablar de *principium individuationis* significa postular una inherencia superlativa entre el singular y una u otra forma de potencia anónima. Lo individual es efectivamente tal no porque se mantiene en los márgenes de aquello que es potente, como un zombi exangüe y rencoroso, sino porque es *potencia individuada*, y es potencia individuada porque es sólo una de las posibles individuaciones de la potencia.

Para fijar el antecedente de la individuación Simondon emplea la expresión, en absoluto críptica, de *realidad preindividual*. Alguno de lo “muchos” tiene familiaridad con este polo antitético. ¿Pero qué es, propiamente, lo “preindividual”? Simondon escribe: “Se podría llamar *naturaleza* a esta realidad preindividual que el individuo lleva consigo, esforzándose por encontrar en la palabra ‘naturaleza’ el significado que le atribuían los filósofos presocráticos: los fisiólogos jónicos tomaban el origen de todas las especies de ser, anteriores a la individuación: la naturaleza es *realidad de lo posible*, con los sucesos de aquel *apeiron* del cual Anaximandro hace brotar toda forma individuada. La Naturaleza no es lo contrario del Hombre, sino la primera fase del ser, mientras que la segunda es la oposición entre individuo y ambiente” (*infra*, p. 158). Naturaleza, *apeiron* (indeterminado), realidad de lo posible, un ser aun privado de fases; y podríamos continuar con las variaciones sobre el tema. Sin embargo, aquí parece oportuno proponer una definición autónoma de “preindividual”: no contradictoria con la de Simondon, por supuesto, sino independiente de ella. No resulta difícil reconocer que, bajo la misma etiqueta, coexisten ámbitos y niveles bastante diversos.

Preindividual es, en primer lugar, la percepción sensorial, la motilidad, el fondo biológico de la especie. Fue Merleau-Ponty, en su *Fenomenología de la percepción*, quien observó que “no tengo conciencia de ser el verdadero sujeto de mi sensación más que la conciencia que tengo de ser el verdadero sujeto de mi nacimiento y de mi muerte” (Merleau-Ponty 1945, p. 293). Y aun “la vista, el oído, el tacto, con sus campos, son anteriores y permanecen extraños a mi vida personal” (*ibid*, p. 451). La sensación rehuye a una descripción en primera persona: cuando percibo, no es un individuo individuado el

que percibe, sino la especie como tal. A la motilidad y a la sensibilidad sólo se adecua el anónimo pronombre “se”: *se ve, se oye, se prueba dolor o placer*. Es bien cierto que la percepción tiene de vez en cuando una tonalidad *autorreflexiva*; basta con pensar en el tacto: tocar es siempre, también, ser tocado por el objeto que se está manipulando. Aquel que percibe se advierte a sí mismo cuando tiende hacia él la cosa. Pero se trata de una autorreferencia sin individuación. Es la especie que se auto advierte en su conducta, no una singularidad autoconciente. Se equivoca quien, identificando dos conceptos independientes, sostiene que, donde hay *autorreflexión* se puede constatar también una *individuación*; o, viceversa, que no habiendo individuación, tampoco resulta lícito hablar de autorreflexión.

Preindividual, en un nivel más determinado, es la lengua histórico-natural de la propia comunidad de pertenencia. La lengua corresponde a todos los locutores de una comunidad dada, no diversamente de un “ambiente” zoológico, o de un líquido amniótico tan envolvente como indiferenciado. La comunicación lingüística es intersubjetiva mucho antes que se formen verdaderos “sujetos”. Siendo de todos y de ninguno, sobresale el anónimo “se”: *se habla*. Fue, sobre todo, Vygotskij quien subrayó el carácter preindividual o inmediatamente social de la locución humana: el uso de la palabra, desde el principio, es *interpsíquico*, es decir, público, compartido, impersonal. Contrariamente a cuanto creía Piaget, no se trata de huir de una condición autista originaria (es decir, hiperindividual), invocando el camino de una socialización progresiva; al contrario, el fulcro de la ontogénesis consiste, para Vygotskij, en el pasaje de una socialidad completa a la individuación del parlante: “El movimiento real del proceso de desarrollo del pensamiento infantil se cumple *no* de lo individual a lo social, *sino* de lo social a lo individual” (Vygotskij 1934, p. 350). El reconocimiento del carácter preindividual (“interpsíquico”) de la lengua hace que Vygotskij anticipe a Wittgenstein en la refutación de cualquier “lenguaje privado”; por otra parte, y es lo que cuenta aun más, permite incluirlo de buen grado en la flaca lista de pensadores que han puesto en el centro de la escena la cuestión del *principium individuationis*. Para Vygotskij la “individuación psíquica” (o sea la constitución del Yo autoconciente) adviene en el terreno lingüístico, no en el perceptivo. Dicho de otro modo: mientras lo preindividual innato en la sensación parece destinado a permanecer perennemente tal, lo preindividual coincidente con la lengua es, en cambio, susceptible de una diferenciación interna cuyo resultado es la individualidad. No es el caso, aquí, de analizar críticamente los modos en los cuales, para Simondon y para Vygotskij, se cumple la singularización del parlante, ni mucho menos, de agregar una hipótesis suplementaria. Sólo importa despejar ámbito perceptivo (dotación biológica sin individuación) y ámbito lingüístico (dotación biológica como base de la individuación).

Preindividual, finalmente, es la relación de producción dominante. En el capitalismo desarrollado, el proceso laboral moviliza los requisitos más universales de la especie: percepción, lenguaje, memoria, afectos. Roles y tareas, en el ámbito posfordista, coinciden largamente con la “existencia genérica”, con el *Gattungswesen* del cual hablan Feuerbach y el Marx de los *Manuscritos económico-filosóficos* a propósito de las más básicas facultades del género humano. Preindividual es ciertamente el conjunto de las fuerzas productivas. Entre ellas, sin embargo, resulta relevante el pensamiento. Pero atención: el pensamiento objetivo, no el correspondiente a éste o aquel “yo” psicológico, cuya verdad no depende del asentimiento de los singulares. Al respecto, Gottlob Frege utilizó una fórmula quizás torpe, pero no poco eficaz: “Pensamiento sin portador” (CFR. Frege 1918). Marx acuñó, en cambio, la expresión famosa y controvertida de *General Intellect*, intelecto general: solo que para él, *General intellect* (es decir, el saber abstracto, la ciencia, el conocimiento impersonal) es también la “columna vertebral de la producción

de riqueza”, donde por “riqueza” debe entenderse, aquí y ahora, plusvalor absoluto y relativo. El pensamiento sin portador, o sea el *General intellect*, imprime su forma al “proceso vital mismo de la sociedad” (Marx 1857-1858, p. 403), instituyendo jerarquías y relaciones de poder. Brevemente: es una realidad preindividual históricamente cualificada. Sobre este punto, no viene al caso insistir mucho más. Basta con tener presente que, a lo preindividual *perceptivo* y a lo preindividual *lingüístico*, es necesario agregar un preindividual *histórico*.

Sujeto anfibio

El *sujeto* no coincide con el *individuo individuado*, pero comprende en sí, siempre, una cierta cuota irreductible de realidad preindividual. Es un compuesto inestable, algo tosco. He aquí la primera de las dos tesis de Simondon, sobre la cual debemos llamar la atención. “Existe en los seres individuados una cierta carga de indeterminación, es decir, de realidad preindividual, que pasa a través de la operación de individuación sin ser efectivamente individuada. Se puede llamar naturaleza a esta carga de indeterminación” (*infra*, p. 168). Resultaría del todo erróneo reducir el sujeto a aquello que en él hay de singular: “El nombre de individuo es atribuido equivocadamente a una realidad más compleja, aquella del sujeto, que porta en sí, más allá de la realidad individuada, un aspecto no individuado, preindividual, es decir, natural” (*infra* p. 164). Lo preindividual es advertido, antes que nada, como una suerte de *pasado* irresuelto: la “realidad de lo posible”, de la cual brotó la singularidad bien definida, persiste a la par de esta última; la diacronía no excluye la concomitancia. Para otras voces, lo preindividual, que trama íntimamente al sujeto, se manifiesta como *ambiente* del individuo individuado. El contexto ambiental (perceptivo, o lingüístico, o histórico), donde se inscribe la experiencia del singular es, en efecto, un componente intrínseco (si se quiere: interior) del sujeto. El sujeto no *tiene* un ambiente, sino que *es*, en cierta medida (la parte no individuada), ambiente. De Locke a Fodor, las filosofías que descuidan la realidad preindividual del sujeto, ignorando entonces aquello que *en* él es ambiente, están destinadas a no encontrar una vía de tránsito entre “interno” y “externo”, entre Yo y mundo. Caen de ese modo en el malentendido denunciado por Simondon: equiparar el sujeto al individuo individuado.

La noción de subjetividad es anfibia. El “yo hablo” convive con el “*se habla*”; lo irrepetible se trenza con lo recursivo y con lo serial. Más precisamente, en la textura del sujeto figuran, como partes integrantes, la tonalidad anónima de lo percibido (la sensación como sensación de la especie), el carácter inmediatamente intersíquico o “público” de la lengua materna, la participación del impersonal *General intellect*. La coexistencia de lo preindividual y lo individual en el seno del sujeto es mediada, según Simondon, por los afectos. Emociones y pasiones señalan la integración provisoria de las dos caras. Pero también la eventual desligadura: no faltan crisis, recesiones, catástrofes. Hay pánico o angustia cuando no se sabe componer los aspectos preindividuales de la propia experiencia con aquellos individuados: “En la angustia el sujeto se siente existir como problema para sí mismo, siente la división entre naturaleza preindividual y ser individuado; el ser individuado es *aquí y ahora*, y *este aquí y este ahora* impiden la manifestación de una infinidad de otros aquí y ahora: el sujeto toma consistencia de sí como naturaleza, como indeterminación (*apeiron*) que no podrá más actualizar en un *hic et nunc*, que no podrá jamás vivir” (*infra*, p. 197). Se constata, entonces, una extraordinaria convergencia objetiva entre el análisis de Simondon y el diagnóstico de las “Apocalipsis culturales” propuesto por Ernesto De Martino. El punto crucial para De

Martino, como para Simondon, está en el hecho de que la ontogénesis, es decir, la individuación, no está nunca garantizada de una vez por todas: puede volver sobre sus propios pasos, fragilizarse, conflagrar. El “Yo pienso”, aparte de tener una génesis accidentada, es parcialmente retráctil, superado por cuanto lo excede. Según De Martino, de vez en cuando lo preindividual parece sumergir al yo singularizado: éste último es como reabsorbido en la anonimidad del “se”. Por otra parte, en modo opuesto y simétrico, nos esforzamos vanamente por reducir todos los aspectos preindividuales de nuestra experiencia a la singularidad puntual. Las dos patologías –“catástrofe del confín yo-mundo en las dos modalidades de la irrupción del mundo en el ser-ahí y del deflujo del ser-ahí en el mundo” (E. De Martino 1977, p.76)¹³– son sólo los extremos de una oscilación que, bajo formas más contenidas, es constante e insuprimible.

Muchas veces el pensamiento crítico del Novecientos (pensando en particular en la escuela de Frankfurt) ha entonado una nenia¹⁴ melancólica sobre la presunta lejanía del individuo de las fuerzas productivas sociales, así como sobre su separación de la potencia innata de las facultades universales de la especie (lenguaje, pensamiento, etc.). La infelicidad del singular fue imputada, entonces, a esta lejanía o separación. Una idea sugestiva, pero errada. Las “pasiones tristes”, para decirlo con Spinoza, manifiestan la máxima cercanía, e incluso la simbiosis, entre individuo individuado y preindividual, allí donde esta simbiosis se presenta como desequilibrio y desgarró. Para bien y para mal, la *multitud* muestra la mezcla inseparable de “yo” y “se”, singularidad irrepetible y anonimidad de la especie, individuación y realidad preindividual. Para bien: cada uno de los “muchos”, teniendo al universal en las propias espaldas, a modo de premisa o antecedente, no necesita de esa universalidad postiza que es el Estado. Para mal: cada uno de los “muchos”, en tanto sujeto anfibio, puede siempre vislumbrar en su propia realidad preindividual una amenaza, o al menos una fuente de inseguridad. El concepto ético-político de multitud ha fundamentado *sea* el principio de individuación, *como* su constitutiva incompletud.

Marx, Simondon, Vygotskij: el concepto de “individuo social”

En un célebre pasaje de los *Grundrisse* (el llamado “Fragmento sobre las máquinas”) Marx designa con el epíteto de “individuo social” al único protagonista verosímil de cualquier transformación radical del estado de cosas presente (cfr. Marx 1857-1858, pp. 389-403). A primeras, “individuo social” parece un oxímoron coqueto, una unidad enmarañada de contrarios, en suma, un manierismo hegeliano. Es posible, en cambio, tomar este concepto literalmente, hasta volverlo un instrumento de precisión para relevar modos de ser, inclinaciones y formas de vida contemporáneas. Pero ello resulta posible, en buena medida, gracias a las reflexiones de Simondon y de Vygotskij sobre el principio de individuación.

En el adjetivo “social” es necesario revisar las facetas de aquella realidad preindividual que, según Simondon, es parte de todo sujeto. Así como en el sustantivo “individuo” se reconoce la singularización advenida de cada componente de la multitud actual. Cuando habla de “individuo social”, Marx se refiere al cruce entre “existencia genérica” (*Gattungswesen*) y experiencia irrepetible, que es el sello de la subjetividad. No es una casualidad que el “individuo social” haya aparecido en las mismas páginas de

¹³ Ernesto De Martino, *La fine del mondo*, Biblioteca Einaudi, Torino, 1977 y 2002. (Agregado del traductor).

¹⁴ Un significado: composición que se canta en alabanza de alguien después de muerto (Real Academia Española).

los *Grundrisse* en los cuales fue introducida la noción de *general intellect*, un “intelecto general” que constituye la premisa universal (o preindividual), no sólo lo común repartido, para las obras y los días de los “muchos”. El costado social del “individuo social” es, sin duda, el *general intellect*, o sea, con Frege, el “el pensamiento sin portador”. Pero no sólo: éste consiste también en el carácter inmediatamente intersíquico, es decir público, de la comunicación humana, focalizado con gran eficacia por Vygotskij. Por otra parte, si se traduce correctamente “social” con “preindividual”, será necesario reconocer que el individuo individuado del cual habla Marx se recorta sobre el fondo de la anónima percepción sensorial.

Social en sentido fuerte es tanto el conjunto de las fuerzas productivas históricamente definidas, como la dotación biológica de la especie. No se trata de una conjunción extrínseca o de una superposición. Hay más. El capitalismo plenamente desarrollado implica la plena *coincidencia* entre las fuerzas productivas y los otros dos tipos de realidad preindividual (el “*se percibe*” y el “*se habla*”). El concepto de fuerza de trabajo deja ver con claridad esta perfecta fusión: en cuanto genérica potencia física y lingüístico-intelectiva de producir, la fuerza de trabajo es, seguramente, una determinación histórica, pero incluye en sí por entero aquel *apeiron* o naturaleza no individuada de la que habla Simondon, así como el carácter impersonal de la lengua ilustrado por Vygotskij de principio a fin. El “individuo social” signa una época en la cual la convivencia entre singular y preindividual deja de ser una hipótesis heurística, o un presupuesto oscuro, para devenir fenómeno empírico, verdad arrojada a la superficie, pragmático dato de hecho. Se podría decir: la *antropogénesis*, o sea la misma constitución del animal humano, alcanza a manifestarse sobre el plano histórico-social, se hace, al final, visible a ojo desnudo, conoce una suerte de *revelación* materialista. Las denominadas “condiciones trascendentales de la experiencia”, antes que permanecer en el fondo, aparecen en primerísimo plano y, lo más importante, devienen, ellas también, objeto de experiencia inmediata.

Una última observación, marginal pero no tanto. El “individuo social” incorpora las fuerzas productivas universales declinándolas, sin embargo, según modalidades diferenciadas y contingentes; es efectivamente individuado, justamente porque les da una configuración singular, traduciéndolas en una especialísima constelación de cogniciones y afectos. Por ello fracasa toda tentativa de circunscribir al individuo por vía negativa: no es la amplitud de lo que permanece excluido, sino la intensidad de aquello que converge, lo que permite connotarlo. No se trata de una positividad accidental y desreglada, al fin inefable (por cierto, nada es más monótono y menos individual que lo inefable). La individuación es escandida por la progresiva especificación, no solamente por la combinación excéntrica de reglas y paradigmas generales: no es el agujero en la red, sino el lugar en el que las mallas son más densas. A propósito de la singularidad irrepetible, se podría hablar de un *plusvalor*¹⁵ *de legislación*. Para decirlo con la fraseología del epistemólogo, las leyes que cualifican lo individual no son ni “aserciones universales” (es decir, válidas para todos los casos de un complejo homogéneo de fenómenos), ni “aserciones existenciales” (revelaciones de datos empíricos fuera de cualquier regularidad o esquema conectivo): son, en cambio, verdaderas *leyes singulares*. Leyes, por estar dotadas de una estructura formal que comprende virtualmente una “especie” entera. Singulares, por tratarse de reglas de un único caso no generalizable. Las leyes singulares figuran lo individual con la precisión y la transparencia reservadas normalmente a una “clase” lógica. Pero atención: *una clase de un individuo solo*.

¹⁵ “*surplus*”

Llamamos multitud al conjunto de “individuos sociales”. Hay una suerte de preciosa concatenación semántica entre la existencia política de los *muchos* en cuanto *muchos*, la antigua obsesión filosófica en relación al *principium individuationis*, la noción marxiana de “individuo social” (descifrada, con el auxilio de Simondon, como inseparable mezcla de singularidad contingente y realidad preindividual). Esta concatenación semántica permite redefinir, desde su raíz, naturaleza y funciones de la esfera pública y de la acción colectiva. Una redefinición que, va de suyo, desquicia el canon ético-político basado en el “pueblo” y la soberanía estatal. Se podría decir –con Marx, pero fuera y contra buena parte del marxismo– que la “sustancia de cosas separadas” reside en el conferir el máximo relieve y el máximo valor a la existencia irrepetible de cada miembro singular de la especie. Por paradójico que pueda parecer, aquella de Marx debería entenderse, hoy, como una teoría rigurosa, es decir, realista y compleja, del individuo. Por lo tanto, como una teoría de la *individuación*.

El colectivo de la multitud

Examinemos ahora la segunda tesis de Simondon. Esta no tiene precedente alguno. Es contraintuitiva, es decir, viola convencimientos enraizados del sentido común (como sucede, por lo demás, a muchos otros “predicados” conceptuales de la multitud). Con frecuencia se valora que el individuo, apenas participa en un colectivo, deba dimitir sus características propiamente individuales, renunciando a ciertos variopintos e inescrutables signos distintivos. En un colectivo, así parece, la singularidad se destempla, es momentánea, retrocede. Ahora bien, para Simondon se trata de una superstición: epistemológicamente obtusa, éticamente sospechosa. Una superstición alimentada por aquellos que, tratando con liviandad la cuestión del *proceso* de individuación, presumen que el singular es un punto de partida inmediato. Si, en cambio, se admite que el individuo proviene de su opuesto, es decir, de lo universal indiferenciado, el problema de lo colectivo adquiere todo otro tinte. Para Simondon, contrariamente a cuanto asevera un sentido común deforme, la vida de grupo es la ocasión para una ulterior y más compleja individuación. Lejos del retroceso, la singularidad se afina y alcanza su techo en el obrar concreto, en la pluralidad de voces, finalmente, en la esfera pública.

Lo colectivo no lesiona ni atenúa la individuación, sino que la prosigue, potenciándola desmesuradamente. Esta prosecución concierne a la cuota de realidad preindividual que el primer proceso de individuación había dejado irresuelto. Escribe Simondon: “Es equivocado hablar de las tendencias del individuo hacia el grupo; de hecho, hablando rigurosamente, tales tendencias no son tendencias del individuo en cuanto individuo, consisten más bien en la no-resolución de los potenciales que precedieron a la génesis del individuo. El ser que precede al individuo no ha sido individuado sin resto; no fue totalmente resuelto en individuo y ambiente; el individuo se reserva dentro de sí un aspecto preindividual, entonces el conjunto de todos los individuos cuenta con una suerte de fondo no estructurado *a partir del cual puede producirse una nueva individuación* (*infra* pp. 155-156, cursiva mía). Y aun: “Los seres están conectados los unos a los otros en un colectivo no ya en cuanto individuos, sino en tanto sujetos, es decir, en tanto seres que contienen algo de preindividual” (*infra* p. 164). El grupo tiene su fundamento en el elemento preindividual (*se percibe, se habla, etc.*) presente en cada sujeto. Pero, en cada grupo, la realidad preindividual mezclada con la singularidad *se individúa a su vez*, asumiendo una fisonomía peculiar.

La instancia colectiva es aun una instancia de individuación, la puesta en juego consiste en imprimir una forma contingente e inconfundible con el *apeiron*

(indeterminado), o sea a la “realidad de lo posible” que precede a la singularidad, al universo anónimo de la percepción sensorial, al “pensamiento sin portador” o *General intellect*.

Lo preindividual, inamovible, junto al sujeto aislado, puede asumir, sin embargo, un aspecto singularizado en las acciones y en las emociones de los *muchos*. Así como en un cuarteto el violonchelista, interactuando con los otros artistas, toma algo de su partitura que hasta entonces se le había escapado. Alguien de los *muchos* personaliza (parcialmente y provisoriamente) el propio componente impersonal a través de las vicisitudes típicas de la experiencia pública. La exposición a los ojos de los otros, la acción política privada de garantías, la habilidad para lo posible y lo imprevisto, la amistad y la enemistad, todo esto ofrece al individuo la destreza para apropiarse de algún modo del anónimo “se” del cual proviene, transformar en biografía inconfundible el *Gattungswesen*, “la existencia genérica” de la especie. Contrariamente a cuanto sostenía Heidegger, es sólo en la esfera pública que se puede pasar del “se” al “sí mismo”.

La individuación de segundo grado, que Simondon llama también “individuación colectiva” (un oxímoron afín a aquel contenido en la locución “individuo social”), es una noción importante para pensar de manera adecuada la *democracia no representativa*. Al punto que lo colectivo es el teatro de una acentuada singularización de la experiencia, o sea, constituye el lugar en el cual puede finalmente explicarse aquello que en cada vida humana es inconmensurable e irrepetible, que no se presta a ser extrapolado o, peor aun, “delegado”. Pero atención: lo *colectivo de la multitud*, en cuanto individuación del *general intellect* y del fondo biológico de la especie, es el exacto contrario de cualquier anarquismo ingenuo. En sus antípodas, es más bien el modelo de la representación política, con tanto de *volonté générale* como de “soberanía popular”, que resulta una intolerable (y de vez en cuando feroz) simplificación. Lo colectivo de la multitud no acepta pactos, ni transfiere derechos al soberano, porque es un colectivo de singularidades individuadas: por ello, repitémoslo una vez más, el universal es una *premisa*, ya no una *promesa*.

**Traducción: Ariel Pennisi, revisado por Paolo Virno
(publicado en la revista Confines, nro. 27, 2011)**

Judith Butler, entrevista sobre la democracia.

Luis Alegre Zahonero y Daniel Valtueña, 27/10/2022

La primera pregunta que querríamos hacerle tiene que ver con el clima político actual. Es evidente que nos encontramos ante una nueva ola neoconservadora. En este sentido, ¿por qué cree que hay tanta gente que, en los últimos años, se está dejando seducir por discursos antifeministas y antiLGBTIAQ+, incluso entre los jóvenes?

Es una muy buena pregunta, pero para responderla debemos plantearnos antes otra cuestión: ¿por qué las personas viven con tanto miedo hoy en día? Los regímenes autoritarios y los movimientos neofascistas apelan al miedo de la gente. Y también inflaman y fomentan ese miedo. La gente está preocupada por la situación económica: no sabe si tendrá trabajo o si accederá a algo más que a un trabajo precario. No es fácil saber

lo que está ocurriendo con el medio ambiente y la destrucción del planeta, del mundo en el que vivimos. Tampoco lo es entender la pandemia, y las personas tienen miedo a que haya nuevas crisis sanitarias, incluso a que entremos en una guerra. Ante esta situación, muchas se aferran a lo que las rodea, al sentido de orden social que puede proporcionar la Iglesia, su comunidad local o su familia. Y sienten miedo ante una cosa llamada «género», que se ha interpretado como una fuerza enormemente destructiva. Temen que algo llamado «ideología de género» venga y destruya aquello que les es máspreciado. De este modo, Georgia Meloni dice cosas como que la ideología de género va a destruir el sentido que para ti tiene ser hombre o mujer, ser madre o padre; que va a destruir a tu familia y va a acabar con las comidas de los domingos. Meloni dice que todo eso será destruido por la ideología de género y por los movimientos que la defienden. En realidad, la sensación de destrucción viene de otro sitio: es el resultado de la economía neoliberal, del hipercapitalismo, de la destrucción de la Tierra, de la pandemia, de la guerra, de la militarización en lo relativo a los flujos migratorios, de las cuestiones de seguridad nacional que se construyen sobre fundamentos racistas. En este sentido, nuestra tarea es identificar qué es lo que realmente teme la gente o cuáles son los asuntos por los que hay verdaderas razones para sentir miedo. De hecho, a lo que realmente se debería tener miedo es a los regímenes autoritarios y al neofascismo. En definitiva, tenemos que aceptar que la gente vive con miedo, y que es un miedo a la destrucción. Nuestro trabajo es mostrar que estamos del lado de la defensa de la libertad, de la igualdad, de la justicia, de las comunidades en las que la gente pueda vivir libremente sin temor a la violencia y a la discriminación. Ese es nuestro bando. Y, por lo tanto, son nuestras luchas; las luchas por la emancipación LGBTQIA+, por la justicia reproductiva, por los derechos de las personas trans, por los derechos civiles de gays y lesbianas... Todas ellas, luchas que forman parte de la democracia, de una democracia radical, de una nueva democracia. Tenemos que conseguir que la democracia se viva como algo emocionante y apasionante, que se convierta en algo que todo el mundo quiera apoyar, porque en este momento no despierta esa emoción: la democracia es emocionante para las personas que piensan como nosotrxs, pero no para ellxs.

¿Cuáles cree que son las grietas que las fuerzas reaccionarias han sabido aprovechar? En su opinión, ¿hemos hecho lo suficiente para conjurar ese miedo?

No, aún no. Pero, desde luego, no creo que sea culpa nuestra. El fascismo está mintiendo. Lo que agita Meloni no es más que un fantasma. Lo que plantea, simplemente, no es cierto. Estamos pidiendo vivir libres de discriminación, de violencia, que no se nos patologice, que no se nos criminalice. Estamos pidiendo igualdad de derechos jurídicos, sociales y culturales, y que nuestras comunidades prosperen. Y esto no es peligroso para nadie. Quien quiera tener un estilo de vida tradicional, que lo tenga. No estamos diciendo: «Venimos a dismantelar tu familia». No vamos a dismantelar la familia de nadie. ¿Quieres ser un católico conservador y comer en familia los domingos? Perfecto. Nosotrxs queremos tener tipos distintos de relaciones e intimidades. Y nuestras vidas deberían ser consideradas igualmente valiosas. La idea de la igualdad asusta mucho al fascismo, y quiere borrar esa posibilidad de nuestras vidas. Quieren despojarnos de nuestros derechos, cambiar nuestros géneros, regular nuestras vidas. A lo que debemos tener miedo es, por supuesto, a ese fascismo, porque si nos despojan de nuestros derechos, luego podrán despojar a la siguiente minoría de los suyos. Cuando se despoja a las personas migrantes de sus derechos, tendríamos que ver que seremos los siguientes. Debe existir, por lo tanto, mucha más solidaridad para oponerse al fascismo. El truco brutal que emplean –y no encuentro las palabras adecuadas para expresarlo ni siquiera en inglés–, la

treta terrible de los líderes neofascistas es decirle a la gente: «deberías tener miedo a las feministas, a las personas LGBTQIA+, a los derechos trans, porque son estas cosas las que amenazan con destruirte», cuando son ellos quienes representan las fuerzas de la destrucción. Están buscando acabar con los derechos de las minorías sexuales y de género. Afirman estar protegiendo a la gente frente a la destrucción mientras destruyen esos derechos. Y esta es la circularidad de la situación. Tenemos que exponerla tal como es y contraatacar con todos los medios, incluyendo la política electoral, la sociedad civil, el arte, la cultura, los medios de comunicación... Tenemos que dar la batalla en todos los niveles.

A propósito de esta batalla, nuestra siguiente pregunta es sobre la cultura de la cancelación. ¿Cómo cree que afecta a la esfera pública? ¿Cuáles son, a su entender, los efectos o las consecuencias de esa cultura desde una perspectiva progresista

No estoy segura de creer en eso a lo que se llama «cultura de la cancelación». Me produce curiosidad el hecho de que se utilice esa expresión. Me pregunto: ¿a qué se refieren?, ¿en quién están pensando? Es decir, si yo le digo a alguien: «no uses cierto lenguaje para describirme porque me ofende», ¿estoy participando en la cultura de la cancelación o simplemente estoy diciendo: «este es el lenguaje que necesito para sentirme reconocida»? Puedes elegir usarlo o no, pero te quiero hacer saber cómo me siento. ¿Es eso una cancelación? No lo tengo nada claro. Hay quien intenta «cancelar» en las redes sociales, pero se trata de una denuncia momentánea contra alguien. La gente se olvida de quién ha sido «cancelado» o se te «cancela» de nuevo porque el primer intento no funcionó. Es una forma imperfecta de expresar indignación moral o ética, pero a veces es la única salida. A mi juicio, si alguien es homófobo, transfobo o racista, y ha podido intervenir en público con su homofobia, su transfobia o su racismo, o si alguien es culpable de acoso sexual o de violación, claro que podemos decir en las redes sociales que deploramos ese comportamiento. Y es importante poder hacerlo. Pero, por supuesto, no se puede confundir esto con cambiar el mundo. No es lo mismo que construir una cultura nueva en un sentido afirmativo, ni que aprender cómo producir de un modo afirmativo un mundo nuevo habitable para personas LGBTQIA+. Se trata de algo negativo y puntual: es importante en el momento, sí, pero no dura y no llega a construir ese mundo nuevo en el que queremos vivir. Así que, no confío en la «cancelación» como técnica. Quizá lo que pone de manifiesto es más bien el miedo que sentimos al no tener ningún otro poder. Y yo confío en que consigamos algún otro poder.

Respecto a la necesidad de crear una cultura capaz de albergar mucha más diversidad, ¿nos resulta cada vez más difícil vivir la diversidad como fuente de enriquecimiento propio, como vía, precisamente, de ampliación individual?

Esta cuestión nos conduce a problemas filosóficos, ¿no? Porque, en definitiva, remite a la pregunta de para qué vivimos, cuál es el objetivo que marcamos para nuestra propia vida, qué es lo que queremos ser, en qué queremos que consistan nuestras vidas. ¿Queremos limitarnos a ser individuos que amasan riqueza a costa de los demás? ¿Queremos ser personas preocupadas exclusivamente por la libertad individual y la obtención de beneficios privados? ¿O queremos vivir en un mundo en el que podamos ver la igualdad extendida a todos los seres humanos, independientemente de su raza, sus convicciones religiosas o su nacionalidad? Por supuesto, elegir esto último implica necesariamente combatir el capitalismo. Porque el capitalismo fabrica y suministra una determinada idea de «vida buena» que se basa en el beneficio (al que llaman por ahí

«prosperidad»). Sin duda, todo el mundo quiere tener una buena vida con ciertas comodidades materiales. Pero ¿queremos vivir también en un mundo marcado por la pobreza, la precariedad o el racismo, donde ciertas personas no tengan derechos de ciudadanía, donde el acceso al trabajo sea tan difícil para ciertos colectivos? La cuestión es cómo entendemos nuestras obligaciones sociales y públicas. ¿Qué supone que nuestro propio ser para existir dependa de vivir en un mundo en el que se construyen la libertad, la igualdad y la justicia? La cuestión de la diversidad es personal: es mi vida, mi género, mi sexualidad, mi raza, mi religión. Todas estas dimensiones se cruzan en personas concretas. Por lo tanto, son problemas profundamente personales y, al mismo tiempo, asuntos públicos y políticos.

Pensando en el mundo futuro que queremos construir, ¿considera que está garantizado el relevo generacional en la producción teórica feminista y queer, teniendo en cuenta el cambio radical que han sufrido en los últimos años la comunicación y la creación de contenido?

Sí se ha producido un cambio. La noción misma de «creación de contenido» no existía cuando yo era joven y al oírla pienso: «vaya, ¿qué es la “creación de contenido”? Vivo en otro mundo». Una parte de mí desea que los jóvenes lean más historia o estudien la historia de los movimientos sociales de los que forman parte, porque las generaciones anteriores les ayudaron a llegar adonde están. Al mismo tiempo, no paro de aprender de la gente joven, y eso me conmueve. Me da esperanza. Tengo esperanza en lo que están haciendo. Son tan inteligentes con las redes sociales, con las conexiones digitales, que pueden convocar una gran manifestación en cuestión de horas. Están experimentando con un nuevo lenguaje, con nuevas formas de representación cultural. Y eso es muy bueno. Incluso si en ocasiones lo vivo con cierta extrañeza debido a mi edad, también estoy comprometida con estos movimientos. Mi sensación es que las nuevas generaciones son más progresistas. En Estados Unidos, por ejemplo, están más a la izquierda que las generaciones anteriores.

Su carrera intelectual se caracteriza por el estudio minucioso de grandes figuras del pensamiento y, al mismo tiempo, desempeña un papel clave en el debate público. ¿Cuál es la conexión entre estas dos ramas?

Yo vivo esa conexión, así que no pienso en ella. Creo que lxs filósofxs, lxs críticxs literarixs, lxs críticxs de arte deberían participar de la arena pública. No me gusta la idea del intelectual que dice: «yo tengo un conocimiento privilegiado y se lo voy a entregar a ustedes, la gente». Me gusta la idea de las humanidades públicas, de que la filosofía se integre en la vida pública, de que las discusiones filosóficas públicas sean reconocidas como una parte de lo que ocurre en el mundo. Las instituciones artísticas, como la que estamos ahora [la entrevista se hizo en el CBA], tienden a ser lugares donde distintos públicos pueden juntarse con intelectuales fuera de la universidad. A veces se da la conexión, otras no. En los medios de comunicación sucede lo mismo. Y esto es importante sobre todo si queremos defender las humanidades, algo que sin duda debemos hacer en un mundo neoliberal. Si salimos en su defensa tenemos que dejar claro qué hacemos y por qué. En todo el mundo, los gobiernos y las industrias apoyan la ciencia y la tecnología, mientras que las humanidades y las artes siempre tienen que buscar otras formas de financiación. Algunos gobiernos son sensibles a este asunto, pero otros muchos no lo son. Así que también tenemos que dejar claro lo que hacemos dentro de la academia, explicar por qué se trata de algo importante para nuestras vidas. Y eso significa que debemos

hablar de un modo que permita traducir el lenguaje más complejo de la filosofía, la teoría literaria, la crítica de arte o la filosofía política. Tenemos que traducirlo a un medio más público. Es lo que hacemos cuando damos clase, ¿no? Lxs estudiantes preguntan: «¿qué es la fenomenolo...? A ver, dilo de nuevo». No pueden ni siquiera pronunciar la palabra «fe-no-me-no-lo-gí-a». Y nosotrxs decimos: «No hay problema, vamos a empezar desde el principio». Tanto si ejerces como docente como si intervinieras en el debate público, debes adaptar los registros. Eso es lo que intento hacer. Eso es lo que soy. No lo vivo como «en realidad soy una académica y después finjo otra cosa en público». No, yo soy todas estas cosas al mismo tiempo.

Para terminar, ¿algún pequeño consejo a las generaciones futuras respecto al estudio?

Tengo la sensación de que tomarse el tiempo suficiente para leer despacio y con cuidado es un arte que se ha perdido, o que corre el riesgo de perderse. Vamos a toda velocidad con internet, pero pienso que también necesitamos tener tiempo para sentarnos con un texto, leer con atención, analizar históricamente una situación, estudiar una pintura. Tomarse ese tiempo es crucial para entender nuestro mundo.

El pueblo como desecho de la democracia.

Raúl Cerdeiras*

Cuando la política queda encerrada en el Estado bajo la forma “democracia” y se organiza en partidos -que son instituciones estatales- que proponen programas a desarrollar una vez instalados en el poder, el mecanismo de la representación viene a completar este circuito cuyo efecto principal es desactivar la capacidad y responsabilidad real de los pueblos para transformar la sociedad.

Afortunadamente, los sistemas no están cerrados para siempre y algunas veces se abren brechas que dejan al descubierto las reglas de su juego. La tarea más importante de esas reglas es impedir que se constate que todas las variedades que organizan no pueden, finalmente, escapar del juego. Más aún -y esto es muy importante tratándose del dispositivo que hoy encierra a lo que aún se sigue llamando “política”-, la ley que organiza el juego consiste precisamente en permitir y alentar que se desplieguen esas diferencias, en crear enfrentamientos y si es necesario que se abran “grietas” insalvables, etc. Cuando se padece este tipo de dominación sin que se corporice y sea visible el mecanismo de opresión, se produce la conocida figura subjetiva de aquel que vive su esclavitud dentro de la ilusión de ser libre. Algo así como una dictadura perfecta.

Entre nosotros, después de las últimas elecciones primarias del 11 de agosto, se presentó una situación que pasó como un fogonazo, pero fue suficiente para desenmascarar el verdadero lugar del pueblo en esta farsa. Después de conocerse que Macri había perdido las elecciones y ganado la oposición se produjo un descalabro en todos los indicadores financieros más directos y sensibles para tomarle el pulso a la realidad económica del país. El presidente se hizo del micrófono y le dijo al país que “el culpable de toda esa debacle es el voto que decidió apoyar al candidato opositor...” Se podrá interpretar esta afirmación (como se hizo) dentro del marco de las especulaciones de las que viven el periodismo y los analistas “políticos”, pero lo cierto es que si, como lo afirmo, el pueblo

en este juego político es un convidado de piedra, esta derecha desbocada ha pronunciado algo inconveniente: primero, ha dicho que el *pueblo está presente* en esa jaula y, segundo, que “algo” de efectividad le pertenece: es el *culpable* de algo.

Lo asombroso (pero según mi mirada no tan asombroso) es que del otro lado los ganadores en las urnas, que no hacen más que revolcarse en la palabra pueblo, hasta el punto en sentirse cómodos si se los llama “populistas”, hayan puesto el grito en el cielo. Inmediatamente calificaron al presidente de *totalitario* porque *hizo responsable al pueblo* del fracaso de su política económica. “¡Háganse ustedes cargo del desastre que provocaron!” exclaman, el pueblo no tuvo nada que ver en esto...

Una vez más se demuestra que la derecha, cuando se le cae la careta, tiene un discurso mucho más “cercano” a la verdad, al mismo tiempo, que el “progresismo”, “populismo”, o el nombre que gusten –*pero que participa del juego*–, deja al descubierto su incapacidad estructural para romper con esta jaula.

Porque tiene razón Macri. El acto del pueblo de ir a votar por un representante que cuestiona la política económica del gobierno, es meterle el dedo en el culo al neoliberalismo y desorientarlo respecto a su futuro. *¡Sí, el pueblo tiene la culpa!* La tesis que sostengo es que el pueblo quedará impotente mientras no rompa con esa jaula, pero jamás ignorarlo y menos cuando, sumamente castigado, pega un rugido para ser escuchado. Soy consciente que no se sale de la jaula a fuerza de rugidos, pero es imperdonable no escucharlo. Para decirlo con todas las letras: el kirchnerismo/peronismo ignoró la presencia, el acto y la capacidad latente del pueblo. Es que si se acepta que el pueblo (en la medida que sea) es culpable de este golpe que entorpece el circuito económico-financiero, entonces los representantes elegidos por el pueblo tendrán necesariamente que estar a la altura del rugido popular. No pueden estar más atrás.

Inmediatamente el presidente salió a pedir perdón. Pero ¡ojo!, a quien solicita el perdón es al poder real. Les dice: “disculpen, ¡cómo se me ocurrió atribuirle *protagonismo al pueblo!*, seguro estaría sin dormir... pásenme el teléfono del que ganó las elecciones, hay que negociar.”

Porque este episodio también sirvió (¡por si alguien no lo sabe!) para poner en evidencia donde está el verdadero poder, detrás de esta democracia. Le dicen “los mercados”, pero pongámosle un poco de encarnadura a esa palabra casi mágica. Los medios masivos de comunicación no tienen ningún reparo en difundir la radiografía del sistema capitalista que sostienen y de tanto en tanto actualizan la información: una ínfima oligarquía de la población mundial, el 10 %, posee el 86 % de la riqueza producida en el planeta (y sólo el 1% de ese 10 % es dueña del 46 %), queda un remanente de 14 % de riqueza a repartir entre el 90 % restante de la población, que se realiza así: el 40 % se despedaza entre sí por el reparto del 14 % disponible, es el colchón de la clase media, el resto, el 50 % de los humanos, no poseen nada. Este salvaje entramado mundial, que no podría existir si no fuera explotando a la inmensa mayoría de los seres humanos se soporta, a su vez, en un poderío técnico-militar con una capacidad inusitada de destrucción y, como si esto no alcanzara, van paulatinamente haciendo que este planeta pueda ser, a corto plazo, inviable para que se desarrolle la vida en él.

Frente a esto la humanidad ha creado un recurso que la historia ha nombrado *política*. Porque *la política es una práctica de pensamiento, acción y organización por medio de la cual los hombres y mujeres toman en sus manos el destino de su vida colectiva*. El secreto mejor guardado en la actualidad por el poder monumental antes mencionado es que ha logrado destruir la política. En su lugar nos deja este juego inútil donde el pueblo es un desecho.

*Docente de filosofía política en sus célebres grupos de estudio, abogado de profesión, fundador de la revista *Acontecimiento*, tradujo y dio a conocer el pensamiento de Alain Badiou en Argentina. Autor de *Subvertir la política* (Autonomía, en Red Editorial). Publicó numerosos artículos y ensayos.

*Publicado en revista efímera 27 de Octubre (Red Editorial), 17 septiembre, 2019

Por una democracia feminista (siempre por hacer)

Nuria Alabao

La pregunta por el contenido de la democracia estuvo en primer plano en el ciclo anterior de protestas que se desencadenó como respuesta a la crisis de 2008 y a determinados contextos locales. De Tahrir a la Puerta del Sol, de Syntagma a Plaça Catalunya o Zuccotti Park en Nueva York, los manifestantes invocábamos una y otra vez el significante «democracia». Pero ¿qué democracia? No era la de los partidos, la de las cámaras de diputados clausuradas para las necesidades y voluntad de las mayorías; era una «verdadera», que construiría poder ciudadano contra la dictadura financiera, los intereses particulares y los políticos profesionales. Allí se impugnaba un sistema de representación que no alcanzaba; una reivindicación que hoy parece aparcada ante necesidades más urgentes: frenar el cambio climático –problema que está ahí y cuyas soluciones parecen muy lejanas, pero que lo modifica todo– o el ascenso de las extremas derechas y los posfascismos, que en algunos lugares identificamos como la mayor amenaza a estas democracias imperfectas que ayer desafiábamos.

Entonces estábamos frente a un punto de bifurcación: si no se lograba frenar la salida antisocial a la crisis, y si en lugar de la profundización democrática arraigaba el miedo, llegarían los «hombres blancos cabreados» (*angry white man*) y una parte de la población los seguiría. Pero en ese entonces no lo sabíamos. No sabíamos que elementos como Donald Trump o Jair Bolsonaro acabarían gobernando sus países. En esos días, el problema era entender que, más que un conjunto de instituciones – elecciones, partidos, Parlamento –, la democracia por la que luchábamos estaba definida como la distribución-disolución social de toda forma de poder, la igualdad radical en la participación política y en la distribución de la riqueza y el reconocimiento del poder constituyente como la fuente raíz de esta democracia, como explica Emmanuel Rodríguez¹. Hoy en Europa ya no hablamos de esto, sino de «cordones sanitarios» o «democráticos», es decir, grandes coaliciones que dejen fuera a la ultraderecha, «frentes populares» y «votos útiles para frenar al fascismo». Nada de ello profundiza la democracia, nada de ello sirve para redistribuir más poder o recursos, más bien todo lo contrario: es funcional a la hipótesis conformista del mal menor. De pronto, abrimos una puerta y al otro lado solo había un muro.

Encontramos así dos líneas de fuerza. Una primera que dice que la democracia es siempre imperfecta y que necesita estar continuamente haciéndose –de ahí la necesidad de proteger con extremo cuidado el derecho a la protesta y la contestación, a pesar de las tensiones que pueda generar en el propio sistema–. Esta es una política que se construye como creación, como acto de autoinstitución social, y que determina que la

única Constitución democrática es la que experimenta «una innovación continua», en palabras de Antonio Negri². Otra línea, en un sentido opuesto, asegura que la democracia debe ser protegida como un niño frágil de la amenaza de la ultraderecha, incluso a veces socavando sus propios principios –con determinadas restricciones al habla pública, con nuevos delitos de odio, con nuevas limitaciones a la protesta–, cuyo objetivo declarado es reducir la capacidad de influencia social de estos nuevos *ultras* y dirigir toda la energía política a frenar su ascenso. Se nos presentan como dos líneas divergentes: «si queréis democracia, conformaros con lo existente y no pidáis más». En este sentido, la emergencia de los posfascismos está siendo instrumentalizada por algunos partidos para intentar revertir la crisis de legitimidad de la política institucional, del propio proyecto neoliberal y de sus comparsas, incluidas las fuerzas socialdemócratas en sus vertientes social-liberales. Sin embargo, el verdadero «frente antifascista», el único que quizás sí tenga posibilidad de recuperar la democracia, es el que se propone ampliarla, el que trata de dar respuestas a la crisis de representación imaginando y dando lugar a formas políticas que mantengan vivo el vínculo entre el poder distribuido en el cuerpo social y las instituciones que lo sostienen, apostando por las luchas que pueden dar lugar a una redistribución del poder y los recursos.

Un temblor morado

En los últimos años se activó otro ciclo de movilizaciones con carácter global y potencial democratizador, que tuvo su epicentro en América Latina y los países del sur europeo, con sus propias declinaciones o temblores en el resto del mundo: el grito feminista. Si la propuesta de los posfascismos está articulada a partir de los ejes de género, raza y nación, las luchas de las mujeres son un lugar privilegiado para confrontarlos. La agenda antigénero tiene un papel relevante en el ascenso o la presencia pública de estas opciones *ultras* y forma parte de una clara estrategia para conseguir poder –institucional, mediático o social– que en Europa central y oriental y América Latina es utilizado claramente para socavar la democracia liberal. Para explicar su éxito, sin embargo, tendremos que retroceder algo más, hasta el surgimiento del neoliberalismo y lo que han supuesto estos 40 años de dominio, lo que han dejado sus formas de gobierno sobre el planeta y nuestras subjetividades. Como explica Wendy Brown, estas derechas se han alimentado de los modos de subjetivación y de la destrucción de los mundos comunes que ha impuesto la regulación neoliberal desde finales de los años 70³. Este aspecto micropolítico es clave en la estrategia de generar una cultura antidemocrática desde abajo. Si sus discursos que se basan en la libertad y la moral para justificar sus exclusiones y ataques a la democracia, a la igualdad racial, de género y sexual, a la educación pública y a la esfera pública, son las privatizaciones masivas, el ataque a los derechos sociales, pero también el asalto a la misma idea de lo social y la sociedad los que han preparado el terreno para su emergencia. Por tanto, defender la democracia contra los posfascismos implica en realidad acudir a su raíz, recuperar su sustancia cuando esta se despoja de su corsé liberal. Una sociedad es democrática únicamente cuando reconoce que la libertad solo puede remitir a la igualdad. En palabras de Emmanuel Rodríguez, y dicho en términos clásicos: «Solo los iguales pueden ser libres, y solo los libres pueden ser iguales. La república de los iguales es aquella que reconoce y hace efectiva para todos la libertad política fundamental: la participación en toda forma de poder explícito. Y tal condición exige la supresión de todo privilegio». Los feminismos tienen mucho que aportar a esta propuesta.

Pero ¿qué feminismo?

Si nos hemos preguntado por el contenido de la democracia, no podemos continuar sin hacerlo por el de los feminismos. Es indudable que hoy existe un movimiento diverso

con diferentes propuestas y visiones que están relacionadas también con distintos intereses de clase. La cuestión de cómo se concibe la igualdad dibuja la principal demarcación. Simplificando mucho, una de las líneas de fractura más evidente es la que divide entre quienes concebimos el feminismo como una herramienta de transformación del sistema, que necesariamente tiene que estar vinculada con otros procesos de contestación en marcha –no es solo un posicionamiento teórico, es una práctica política–, y aquellas cuyo horizonte es la igualdad entre hombres y mujeres dentro de los marcos de lo existente: su 50% del infierno. Este feminismo liberal concibe la igualdad con los hombres dentro de cada estrato social pero manteniendo la jerarquización social intacta. Y esto es así porque la entiende como igualdad formal, de oportunidades, no como igualdad real, material, de condiciones y posibilidades de vida. Por ello, las medidas que propone son políticas muy centradas en superar el «techo de cristal», pensadas para que algunas mujeres lleguen a los lugares de poder social. De hecho, esta posición liberal coincide con lo que hasta hace poco han sido las líneas fundamentales del feminismo institucional *mainstream*. Como explica Susan Watkins, el enorme empuje del ciclo feminista de luchas de las décadas de 1960 y 1970 quedó institucionalizado internacionalmente en un proyecto político que consistía en incorporar a las mujeres a los estratos empresariales y profesionales del orden existente⁴. El discurso del «empoderamiento» de las mujeres desde esta perspectiva liberal es, desde hace mucho tiempo, un mantra del establishment global y una línea fundamental del feminismo de las organizaciones internacionales –Organización de las Naciones Unidas (ONU), Banco Mundial, etc.–. Un proyecto vinculado a las políticas oficiales de desarrollo que fomentaban el sector privado y promovían la incorporación masiva de las mujeres a la fuerza de trabajo –como mano de obra barata–; o su inclusión en la economía formal mediante el emprendimiento a través de la economía de la deuda y el sistema financiero –como lo hizo el programa de promoción de microcréditos a mujeres pobres–. Así, dice Watkins, la agenda feminista global sirvió para impulsar las nuevas doctrinas y prácticas neoliberales. Sus principales consecuencias han sido que los avances en la igualdad de género, que indudablemente se han producido a escala global, hayan ido acompañados de un aumento de la desigualdad económica y del empeoramiento de las condiciones de vida en todo el planeta, también en muchos de aquellos países incorporados al «desarrollo». «Igualdad en el colapso» podría ser su lema.

Feminismo del desborde

El nuevo ciclo de movilizaciones feministas de los últimos años ha desbordado completamente la agenda de paridad liberal –o neoliberal– que había devaluado la potencia de los feminismos como movimiento social después de la ola de los años 60 y 70, según explica Raquel Gutiérrez Aguilar sobre la experiencia latinoamericana⁵. Algo que también podemos aplicar a los feminismos de base europeos con un fuerte acento anticapitalista –y más presencia en el sur–. Sorprende la fuerza del feminismo latinoamericano que ha estado presente en las revueltas chilenas que han dado lugar a una Convención Constitucional; la «marea verde» que ha inundado las calles hasta conseguir el derecho al aborto en Argentina; las feministas bolivianas que se organizaron en la Asamblea de las Mujeres para frenar el golpe mientras declaraban su independencia de todo gobierno. Mientras tanto, en México, la brutalidad de los feminicidios ha desatado multitudinarias manifestaciones y disturbios protagonizados por mujeres. Estas nuevas rebeliones que han desbaratado la lógica del feminismo liberal se han levantado sobre la urgencia de las vidas perdidas, los feminicidios –#NiUnaMenos–, las violencias sexuales, pero también sobre las muertes por abortos precarios y la imposibilidad, incluso después de décadas de lucha, de decidir sobre la

propia maternidad –la agenda de derechos sexuales y reproductivos–. El desborde se ha producido, según Gutiérrez, por una renovación de las claves feministas –la ampliación de sus sujetos de lucha, sus demandas y sus debates–, donde las movilizaciones de carácter radicalmente autónomo han tenido un fuerte componente de feminismos comunitarios, decoloniales y populares. Estos feminismos renovados han sabido «superar» la cuestión sexual –o no quedar atrapados en el pánico moral y la victimización, y la posición de demandante de protección estatal que esta implica–. Es decir, han conseguido conectar la lucha contra las violencias machistas con el resto de las violencias estructurales e institucionales –de los Estados, entre ellas las policiales– y las que se derivan de ser pobres o de estar en prisión, además de aquellas producidas por la explotación de la naturaleza, el extractivismo y la explotación neocolonial de los territorios. Las luchas feministas latinoamericanas han puesto el cuerpo en todas estas luchas que nos recuerdan cuál es la relación entre el proceso de globalización capitalista, el nuevo proceso de acumulación por desposesión y la escalada de violencia contra las mujeres, líneas feministas que vienen de autoras como Silvia Federici⁶ o Maria Mies.

Para Mies, «el capitalismo no puede funcionar sin el patriarcado, ya que el objetivo de este sistema, es decir, el proceso de acumulación continua de capital, no puede lograrse a menos que se mantengan o se recreen las relaciones hombre-mujer» y lo justifica precisamente en la necesidad que este proceso tiene del trabajo de cuidados no remunerado⁷, es decir, de la reproducción gratuita o semigratuita de la mano de obra. De esta reflexión que hace la economía feminista sobre el trabajo proviene la aportación política más potente y con mayor capacidad de devolver su sentido a la palabra democracia: la de reorganizar la sociedad a partir de la preservación y la defensa de la vida –vidas vividas en condiciones, vidas que se abren a la potencia del ser y no de la acumulación de beneficios–. Muchas de las luchas más importantes de la época tienen una vertiente reproductiva: por el derecho a la salud o la educación, a la vivienda y otros servicios públicos, por la seguridad alimentaria, contra la contaminación provocada por el agronegocio, contra el cambio climático, por un cuidado digno en la vejez y buenas condiciones para el trabajo doméstico o por la renta básica universal... El feminismo de los últimos años las encarna, las atraviesa o se compone con ellas.

Armar alianzas de iguales

La tarea de organizar la fuerza colectiva que encarne ese proyecto solo puede partir de feminismos que no funcionen como identidad, sino que sumen a los hombres y a las personas que no encajen en este esquema binario en la lucha contra el sexismo y en la reivindicación de una democracia de iguales: un proyecto de cambio que se construya colectivamente y de forma antiautoritaria. Para hacer esto, se han tejido alianzas prácticas en conflictos concretos. Precisamente, una de las virtudes del feminismo latinoamericano, dice Gutiérrez Aguilar, es que está teniendo capacidad para conectar las luchas, por ejemplo, entre el movimiento indígena y el movimiento feminista. Según Verónica Gago, «hoy una revuelta, un paro, una ocupación popular, indígena, comunitaria, al mismo tiempo tiene en su interior perspectiva feminista»⁸. Lo mismo sucede en Europa, donde las alianzas más prometedoras son aquellas en las que el feminismo se compone con la movilización de las personas migrantes o racializadas en su lucha contra las leyes de extranjería, contra el racismo o por los derechos laborales de los sectores donde abunda esta mano de obra y se dan condiciones de hiperexplotación: trabajadoras domésticas, sector agrícola, trabajo sexual, etc... Un nuevo sindicalismo feminista está naciendo.

En Estados Unidos, el feminismo también ha tenido un papel destacado en las movilizaciones más importantes que se han producido en este país desde la década de

1970: las de Black Lives Matter [Las vidas negras importan], que han puesto el foco en las violencias institucionales racistas y sexistas desde una perspectiva antipunitiva. No en vano en este movimiento ha estado muy presente la demanda de abolir las prisiones y «desfinanciar» a la policía para, en su lugar, llevar educación y servicios a los barrios pobres de mayoría afroestadounidense. Desde allí nos llegan ejemplos de movilizaciones que trascienden los debates abstractos o mediáticos sobre el «sujeto del feminismo» y generan alianzas prácticas como las que se produjeron en Nueva York o Hollywood, donde miles de personas marcharon bajo el lema «Las vidas trans negras importan». La capacidad del feminismo para «hacer democracia» radica pues en la posibilidad de tejer frentes amplios, en la posibilidad de manifestarse y atravesar los conflictos concretos que muchas veces no se identifican como luchas «de mujeres», sino «de todos». Por ejemplo, en algunos lugares donde las opciones de extrema derecha han llegado al poder –Brasil, Polonia, etc.–, las manifestaciones feministas y el propio movimiento han sido percibidos como un lugar fundamental, a veces el principal, de oposición a los gobiernos *ultras*. En Polonia, por ejemplo, en las manifestaciones por la defensa del derecho al aborto llegaron a movilizarse sectores sociales de todo tipo: transportistas, taxistas, en defensa de la libertad de prensa, etc... Además, la plataforma feminista polaca All-Poland Women’s Strike [Huelga de mujeres de toda Polonia] amplió sus demandas más allá de las reivindicaciones LGTBI+ y de las mujeres y acabó incluyendo otros reclamos: derechos laborales, separación entre Iglesia y Estado e independencia total del Poder Legislativo, como explica Magda Grabowska⁹. En todas partes, las luchas feministas con capacidad de ampliar la democracia están junto a todos aquellos y aquellas que defienden las libertades conquistadas que nos permiten dar batalla con más capacidad.

¿Una nueva fase de institucionalización?

El feminismo se está articulando con otras luchas alrededor del mundo y forma parte de un impulso democratizador que pone en el centro la cuestión de la igualdad. Sin embargo, en muchos países, sobre todo aquellos que han atravesado con más intensidad las revueltas de valores del 68, se ha convertido también en un amplio consenso que forma parte del sistema que se quiere cuestionar. Hoy probablemente nos estemos enfrentando a un nuevo proceso de institucionalización de la actual ola feminista que avanza con intensidades diferentes según las regiones. Las grandes movilizaciones de los últimos años han aumentado en gran medida el capital político de mostrarse públicamente como feminista –y no solo para la izquierda, aunque sí en especial–. Presidentas del Fondo Monetario Internacional (FMI) o de grandes bancos se han declarado feministas e incluso algunas líderes de partidos de extrema derecha europeos¹⁰. Evidentemente, esto no sucede en todas partes, en muchos países hay guerras muy virulentas en marcha y mostrarse como feminista tiene costos políticos y vitales importantes. Sin embargo, en otros, el feminismo –liberal– distingue y «tiene premio» dentro del juego de los discursos políticos de la democracia representativa. En países europeos como España, este feminismo se ha convertido en ideología «oficial» –parte del *mainstream*– y por ello las extremas derechas pueden presentarse como «antisistema» cuando lo confrontan. Con estas dificultades se encuentra el feminismo de base: los ataques de los fundamentalismos cristianos y las extremas derechas y el hecho de que sea fuente de legitimidad y distinción para la izquierda –y buena parte de la derecha–.

El feminismo institucional –más allá de las políticas públicas más tradicionales– se identifica de manera abrumadora con la cuestión de la paridad. Este es el discurso de la presencia de mujeres en posiciones de poder, o en posiciones de prestigio social –nadie demanda paridad en los campos italianos o españoles donde se hiperexplota a

inmigrantes, ni en el sector de la construcción sino, como mucho, igualdad de salario y de derechos—. Se sobreentiende falsamente que más mujeres implica más políticas feministas. La pregunta es: ¿qué cambia esta presencia de mujeres en lugares de poder, más allá de las cuestiones simbólicas? ¿A quiénes representan estas mujeres que llegan, si no a las de su propia clase? Desde los feminismos de base respondemos que el poder que necesitamos no es el poder de «representar» a las mujeres en los escalones más altos de la estructura social, sino el que emana de los proyectos colectivos, la única posibilidad real de mejorar la vida de todas las mujeres, sobre todo de las que están más abajo. Como decíamos, el feminismo puede ser un discurso que distingue, que permite la integración de determinadas mujeres en los circuitos del poder con mayúsculas —ya sean socialdemócratas o neoliberales—. El problema al que nos enfrentamos aquí es el de la representación: determinadas mujeres se convierten en supuestas mediadoras entre el movimiento y las instituciones, y por tanto, en «traductoras» en políticas públicas de la enorme potencia desplegada por los movimientos de base. De ahí también la obsesión por el «sujeto» del feminismo —quién puede formar parte y quién no, sobre todo en referencia a la discusión sobre la inclusión de las personas trans—. Muchas de las que se erigen en vigilantes de las fronteras del feminismo son aquellas que pretenden representar a «las mujeres» en estas instancias estatales. Así ha sucedido por ejemplo en España. Para este feminismo oficial, desestabilizar la categoría «mujer» pone en peligro las políticas de afirmación positiva o de protección de las mujeres —entendidas en gran medida como víctimas—. Este feminismo transexcluyente asegura luchar contra el género pero en realidad lo reafirma, porque lo ha convertido en eje de sus demandas de inserción en las políticas estatales. Profundizando un poco, descubrimos los hilos que permiten entender este debate como destinado en gran medida a confrontar a ese feminismo de base de carácter más transformador, que ha sido mayoritario en el impulso de las movilizaciones de esta última ola y mucho más cercano al «transfeminismo». Es decir, a un feminismo que identifica las luchas LGTBI+ como propias, que es inclusivo con las personas trans —y las trabajadoras sexuales— y para el que son centrales las alianzas con otros movimientos por la transformación social. Aquí nos enfrentamos otra vez con el significado profundo de la democracia. Según Gutiérrez Aguilar, el problema con la concepción liberal de la política no es la representación en sí, sino cómo esta se organiza a partir de mecanismos delegativos que separan a los gobernantes de los gobernados¹¹. Esta delegación ha reforzado el gobierno neoliberal del mundo a través de una democracia que, como hemos dicho, cada vez más se identifica con su forma procedimental, que está estructurada a través de partidos y ultrarreglamentada, «en la cual la representación va a ser siempre una representación en ausencia, donde los representados están ausentes y están callados»¹². Para esta pensadora mexicana, precisamente una «política en femenino» es una política no estadocéntrica, en tanto lo que busca es la «producción de lo común», identificada con la reproducción en conjunto de la propia vida. El marco es esta impugnación de la política liberal que sitúa a los individuos solos y aislados frente al Estado, mientras que la política de lo común se establece a partir de la construcción de un «nosotras» colectivo que se gesta en los lugares de encuentro, en el hacer juntas¹³. Profundizar la democracia desde el feminismo supone pues la existencia de movimientos y movilizaciones autónomas. Formas de componernos que no ignoren la importancia del Estado, sino que establezcan y afirmen la posibilidad de que haya política más allá de él. No implica desconocer los derechos alcanzados, ni dejar de pensar en cómo usar nuestra fuerza para conseguir otros, sino afirmar que los derechos inscritos en el Estado son totalmente insuficientes para nosotras —e incluso que pueden debilitar los componentes emancipatorios de las luchas—. Esto sucede por ejemplo en un tema

esencial para el feminismo: el de recuperar la autonomía corporal frente a las agresiones. No queremos ser reducidas a víctimas necesitadas de protección estatal, y de hecho, no todos los cuerpos feminizados pueden recibir esta protección —para muchos de ellos el Estado no solo no protege, sino que es una de las principales fuentes de la violencia y opresión que sufren, ya sean migrantes sin papeles, prostitutas o trans—. A veces parece que olvidamos que el Estado sigue siendo una máquina de dominación y que los derechos convergen siempre con poderes de estratificación social y líneas de demarcación social en modos que a veces amplían y otras veces atenúan esas mismas dominaciones y fronteras sociales. Volviendo a Wendy Brown, no hay que olvidar que los derechos surgieron como un medio de protección frente a los abusos arbitrarios del soberano y del poder social; pero también como un modo de asegurar y naturalizar los poderes dominantes de clase, género, etc.¹⁴. Aunque los discursos se han transformado profundamente desde el feminismo de la década de 1970 —que todavía hablaba el lenguaje de la liberación y que acompañaba la oleada revolucionaria del 68— y hoy se codifican cada vez más las demandas de los movimientos en términos de derechos, el horizonte sigue siendo la emancipación de todo poder, no la protección estatal. La verdadera democracia se realiza en la exigencia de compartir ese poder, no en regularlo para protegerse, recuerda Brown. Es en las luchas por la vida, en los espacios de autonomía de lo social, donde podemos reconocer otras formas de política no liberales —de democracia directa—, ya sean indígenas, feministas, del sindicalismo social, por los bienes comunes, espacios de apoyo mutuo, cooperativas u organizaciones políticas de base. Es decir, que no están organizadas a través de mecanismos de delegación. Un movimiento de base fuerte tiene además la capacidad de reconstruir la ruptura del lazo social impulsada por el neoliberalismo que, como decíamos, ha posibilitado el arraigo de las ideas posfascistas. La organización por abajo, la que hace continuamente la democracia, es la mejor barrera para frenar su avance. Por tanto, no necesitamos que hablen por nosotras y no todas las revueltas son traducibles en términos legislativos, sino que sus experiencias producen experiencias «no representables»: espacios de autosostenimiento de la vida que generan alternativas sin esperar la sanción estatal; espacios y prácticas que abren caminos posibles para imaginar y llevar a cabo salidas a la crisis ecológica o social; lugares donde elaborar sentidos y lenguajes comunes necesarios para transformar la sociedad y la cultura. En las luchas feministas de los últimos tiempos, vislumbramos esta exigencia de ir más allá de la democracia representativa, de hacerla «real».

NUEVA SOCIEDAD N° 298 / MARZO - ABRIL 2022

LA CRISIS DE LA DEMOCRACIA¹

Carlos Mariátegui

Los propios fautores de la democracia —el término democracia es empleado como equivalente del término Estado demo-liberal-burgués— reconocen la decadencia de este sistema político. Conviene en que se encuentra envejecido y gastado y aceptan su reparación y su compostura. Más, a su parecer, lo que está deteriorado no es la democracia como idea, como espíritu, sino la democracia como forma.

Este juicio sobre el sentido y el valor de la crisis de la democracia se inspira en la incorregible inclinación a distinguir en todas las cosas cuerpo y espíritu. Del antiguo dualismo de la esencia y la forma, que conserva en la mayoría de las inteligencias sus viejos rasgos clásicos, se desprenden diversas supersticiones.

Pero una idea realizada no es ya válida como idea sino como realización. La forma no puede ser separada, no puede ser aislada de su esencia. La forma es la idea realizada, la idea actuada, la idea materializada. Diferenciar, independizar la idea de la forma es un artificio y una convención teóricos y dialécticos. No es posible renegar la expresión y la corporeidad de una idea sin renegar la idea misma. La forma representa todo lo que la idea animadora vale práctica y concretamente. Si se pudiese desandar la historia, se constataría que la repetición de un mismo experimento político tendría siempre las mismas consecuencias. Vuelta una idea a su pureza, a su virginidad originales, y a las condiciones primitivas de tiempo y lugar, no daría una segunda vez más de lo que dio la primera. Una forma política constituye, en su forma, todo el rendimiento posible de la idea que la engendró. Tan cierto es esto que el hombre, prácticamente, en religión y en política, acaba por ignorar lo que en su iglesia o su partido es esencial para sentir únicamente lo que es formal y corpóreo.

Esto mismo les pasa a los fautores de la democracia que no quieren creerla vieja y gastada como idea sino como organismo. Lo que estos políticos defienden, realmente, es la forma percedera y no el principio inmortal. La palabra democracia no sirve ya para designar la idea abstracta de la democracia pura, sino para designar el Estado demo-liberal-burgués. La democracia de los demócratas contemporáneos es la democracia capitalista. Es la democracia-forma y no la democracia-idea.

Y esta democracia se encuentra en decadencia y disolución. El parlamento es el órgano, es el corazón de la democracia. Y el parlamento ha cesado de corresponder a sus fines y ha perdido su autoridad y su función en el organismo democrático. La democracia se muere de mal cardíaco.

La Reacción confiesa, explícitamente, sus propósitos anti-parlamentarios. El fascismo anuncia que no se dejará expulsar del poder por un voto del parlamento². El consenso de la mayoría parlamentaria es para el fascismo una cosa secundaria; no es una cosa primaria. La mayoría parlamentaria, un artículo de lujo; no un artículo de primera necesidad. El parlamento es bueno si obedece; malo si protesta o regaña. Los fascistas se proponen reformar la carta política de Italia, adaptándola a sus nuevos usos. El fascismo se reconoce anti-democrático, anti-liberal y anti-parlamentario. A la fórmula jacobina de la Libertad, la Igualdad y la Fraternidad oponen la fórmula fascista de la Jerarquía. Algunos fascistas que se entretienen en especulaciones teóricas, definen el fascismo como un renacimiento del espíritu de la contrarreforma... Asignan al fascismo un ánima medioeval y católica. Aunque Mussolini suele decir que "**indietro non si torna**"³, los propios fascistas se complacen en encontrar sus orígenes espirituales en la Edad Media.

El fenómeno fascista no es sino un síntoma de la situación. Desgraciadamente para el parlamento, el fascismo no es su único ni siquiera su principal enemigo. El parlamento sufre, de un lado, los asaltos de la Reacción, y de otro lado, los de la Revolución. Los reaccionarios y los revolucionarios de todos los climas coinciden en la descalificación de la vieja democracia. Los unos y los otros propugnan métodos dictatoriales.

La teoría y la praxis de ambos bandos ofende el pudor de la Democracia, por mucho que la democracia no se haya comportado nunca con excesiva castidad. Pero la Democracia cede, alternativa o simultáneamente, a la atracción de la derecha y de la izquierda. No escapa a un campo de gravitación sino para caer en el otro. La desgarran dos fuerzas antitéticas, dos amores antagónicos. Los hombres más inteligentes de la democracia se empeñan en renovarla y enmendarla. El régimen democrático resulta sometido a un ejercicio de crítica y de revisión internas, superior a sus años y a sus achaques.

Nitti no cree que sea el caso de hablar de una democracia a secas sino, más bien, de una democracia social. El autor de **La Tragedia de Europa** es un demócrata dinámico y heterodoxo. Caillaux preconiza una "síntesis de la democracia de tipo occidental y del sovietismo ruso". No consigue Caillaux indicar el camino que conduciría a ese resultado. Pero admite, explícitamente, que se reduzca las funciones del parlamento. El parlamento, según Caillaux, no debe tener sino derechos políticos y no desempeñar una misión de control superior. La dirección completa del Estado económico debe ser transferida a nuevos organismos.

Estas concesiones a la teoría del Estado sindical expresan hasta qué punto ha envejecido la antigua concepción del parlamento. Abdicando una parte de su autoridad, el parlamento entra en una vía que lo llevará a la pérdida de sus poderes. Ese Estado económico, que Caillaux quiere subordinar al Estado político, es una realidad superior a la voluntad y a la coerción de los estadistas que aspiran a aprehenderlo dentro de sus impotentes principios. El poder político es una consecuencia del poder económico. La plutocracia europea y norteamericana no tiene ningún miedo a los ejercicios dialécticos de los políticos demócratas. Cualquiera de los trusts o de los "carteles" industriales de Alemania y Estados Unidos influye en la política de su nación respectiva más que toda la ideología democrática. El plan Dawes y el acuerdo de Londres han sido dictados a sus ilustres signatarios por los intereses de Morgan, Loucheur, etc.

La crisis de la democracia es el resultado del crecimiento y el concentramiento simultáneos del capitalismo y del proletariado. Los resortes de la producción están en manos de estas dos fuerzas. La clase proletaria lucha por reemplazar en el poder a la clase burguesa. Le arranca, en tanto, sucesivas concesiones. Ambas clases pactan sus treguas, sus armisticios y sus compromisos, directamente, sin intermediarios. El parlamento, en estos debates y en estas transacciones no es aceptado como árbitro. Poco a poco, la autoridad parlamentaria ha ido, por consiguiente, disminuyendo. Todos los sectores políticos tienden, actualmente, a reconocer la realidad del Estado económico. El sufragio universal y las asambleas parlamentarias, se avienen a ceder muchas de sus funciones a las agrupaciones sindicales. La derecha, el centro y la izquierda, son más o menos filio-sindicalistas. El fascismo, por ejemplo, trabaja por la restauración de las corporaciones medioevales y constriñe a obreros y patrones a convivir y cooperar dentro de un mismo sindicato. Los teóricos de la "camisa negra" en sus bocetos del futuro Estado fascista, lo califican como un Estado sindical. Los social-democráticos pugnan por injertar en el mecanismo de la democracia los sindicatos y asociaciones profesionales. Walter Rathenau, uno de los más conspicuos y originales teóricos y realizadores de la burguesía, soñaba con un desdoblamiento del Estado en Estado industrial, Estado administrativo, Estado educador, etc. En la organización concebida por Rathenau, las diversas funciones del Estado serían transferidas a las asociaciones profesionales.

¿Cómo ha llegado la democracia a la crisis que acusan todas estas inquietudes y conflictos? El estudio de las raíces de la decadencia del régimen democrático, hay que suplirlo con una definición incompleta y sumaria: la forma democrática ha cesado, gradualmente, de corresponder a la nueva estructura económica de la sociedad. El Estado demo-liberal-burgués fue un efecto de la ascensión de la burguesía a la posición de la clase dominante. Constituyó una consecuencia de la acción de fuerzas económicas y productoras que no podían desarrollarse dentro de los dediques rígidos de una sociedad gobernada por la aristocracia y la iglesia. Ahora, como entonces, el nuevo juego de las fuerzas económicas y productoras reclama una nueva organización política. Las formas políticas, sociales y culturales son siempre provisionarias, son siempre interinas. En su entraña contienen, invariablemente, el germen de una forma futura. Anquilosada, petrificada, la forma democrática, como las que la han precedido en la historia, no puede contener ya la nueva realidad humana.

NOTAS:

¹ Publicado en **Mundial**: Lima, 14 de Noviembre de 1925.

² Téngase en cuenta que el presente ensayo fue escrito cuando el asesinato del diputado socialista Giacomo Matteoti provocó la agrupación de un centenar de diputados, que resolvieron no asistir a las sesiones de su cámara con el propósito de privar al fascismo de la apariencia legal que rodeó su ascenso al poder. Y, desde luego, podrá apreciarse cuán ciertas resultaron a la postre, las previsiones hechas a continuación por José Carlos Mariátegui.

³ Esta frase —tan grata a Mussolini, como lo destaca José Carlos Mariátegui— fue concebida, quizá, para hacer alarde de la fuerza fascista e infundir confianza a la pequeña burguesía desorientada o atemorizar a los remisos. Después fue la fórmula que expresaba la empeñada insistencia en las medidas impresionantes, aunque poco efectivas, y cuyo abandono o enmienda era estimado como lesivo para el prestigio del movimiento. Y, cuando fue necesario encubrir su carácter retardatario, se convirtió en uno de los lemas básicos de la "doctrina" fascista, según se desprende de la exégesis que su propio creador redactara para la Enciclopedia italiana: "Las negaciones fascistas del socialismo, de la democracia, del liberalismo, no deben hacer creer que el fascismo quisiera empujar al mundo a lo que era antes de 1789, considerado como año de apertura del siglo democrático-liberal. No se puede volver atrás".