

# Democracia y Post-democracia

*Jacques Rancière*  
Universidad Paris VIII

Tal vez es necesario precisar el sentido de mi título. El término post-democracia, en efecto, evoca aquel de post-modernidad y parece implicar algún pensamiento del desengaño, poniendo a la democracia en la cuenta de los grandes relatos de una época terminada. Ahora bien, mi intención no es, en el momento en que la palabra democracia simboliza las esperanzas de tantos pueblos liberados de la dominación del Partido-Estado, sugerir que la democracia es ya del pasado y no vale la pena interesarse en ella. El sentido de mi intervención es diferente: bajo el nombre de post-democracia intento caracterizar una forma de degradación de la democracia que toma figura en las sociedades occidentales y que se resume esencialmente en la idea de que la democracia no funciona bien sino a la manera del desencanto.

Es, en efecto, en el corazón mismo de los modos de legitimación del sistema político occidental que se desarrolla esta idea: la democracia se realiza tanto mejor cuando renuncia a las pasiones democráticas. La tesis del desencanto tiende así a convertirse en una tesis positiva de legitimación de nuestros modos de gobierno. Y es sobre esta tesis que quisiera interrogarme. Es a partir de su provocación que quisiera replantear la cuestión de lo que es la democracia en sí misma.

Para esto, empezaré por explicitar lo que me parece ser la paradoja de la actual concepción occidental de la democracia.

De un lado, escuchamos proclamar por todas partes el triunfo de la democracia, correlativo al derrumbamiento de los sistemas totalitarios. Este triunfo parece manifestarse doblemente. En primer lugar, es una victoria de la democracia sobre su adversario, la prueba de que este régimen es, a la vez, el más justo y el más eficaz. La quiebra actual del sistema totalitario es, en efecto, un fracaso respecto de lo que era su legitimación última: el argumento de eficacia, la capacidad del sistema para procurar las condiciones materiales de una comunidad nueva. De allí se extrae una legitimación reforzada del régimen democrático: la idea de que él asegura, en un mismo movimiento, las formas políticas de la justicia y las formas económicas de producción de la riqueza, de composición de los intereses y de optimización de las ganancias para todos.

Pero es también, parece, una victoria de la democracia a sus propios ojos. La historia del movimiento democrático occidental había estado obsesionada por una duda persistente de la democracia sobre sí misma. Aquella se ha resumido en la oposición crítica de la democracia formal y de la democracia real. La democracia no ha dejado de estar bajo sospecha por los demócratas mismos. Aquellos que se batían con más vigor por los derechos democráticos eran a menudo los primeros en sospechar que estos derechos no eran sino formales, la sombra de la democracia verdadera. Ahora bien, la quiebra del sistema totalitario parece levantar por fin la hipoteca que mantenía la sospecha de una democracia “real”. Desde entonces parece posible valorizar sin reservas las formas de la democracia, identificar simplemente democracia y Estado de derecho, Estado de derecho y liberalismo, y reconocer en la democracia la figura ideal de una realización de la *physis* del hombre emprendedor y deseante en *nomos* comunitario.

Este éxito de la democracia es gustosamente atribuido al levantamiento de una segunda hipoteca, la que planteaba la idea de pueblo. La democracia hoy renunciaría a plantearse como el poder del pueblo. Abandonaría la doble figura del pueblo que ha animado a la política en la época de las revoluciones modernas: la identificación roussoniana del pueblo con el sujeto de la soberanía y la identificación marxista —y más ampliamente socialista— del trabajador como figura social empírica y del proletario o productor como figura de una superación de la política en su verdad. Se dice, en efecto, que este pueblo sobredeterminado obstaculizaba al verdadero contrato político, aquel por el cual los individuos y los grupos se ponen de acuerdo sobre las formas jurídico-políticas propias para asegurar la coexistencia de todos y la participación óptima de cada uno en los bienes de la comunidad.

Tal es, en líneas generales, el esquema de legitimación de la democracia que funciona como balance de la catástrofe totalitaria. Ahora bien, este esquema reencuentra una paradoja: normalmente el hundimiento de los “mitos” del pueblo y de la democracia real debería conducir a la rehabilitación de la democracia formal, al reforzamiento de la adhesión a sus formas, principalmente la de la representación parlamentaria. Ahora bien, no es esto en absoluto lo que se ha producido. En el sistema político francés, por ejemplo, se observa una degradación de la representación parlamentaria, la extensión de los poderes políticos de instancias no responsables (expertos, jueces, comisiones...), el acrecentamiento del dominio reservado al presidente y una concepción carismática de la persona presidencial. La paradoja es la siguiente: en la época en que las instituciones de la democracia parlamentaria eran cuestionadas, en que prevalecía la idea de que no eran “sino formas”, no obstante eran el objeto de una vigilancia política superior. Y se ha visto, en las democracias occidentales, a generaciones de militantes socialistas y comunistas batirse ferozmente por

una constitución, por derechos, por formas de las cuales decían, por lo demás, que expresaban el poder de la burguesía y del capital. Hoy la situación se encuentra invertida y la victoria de la democracia llamada formal se acompaña de una sensible desafección respecto de sus formas. Este vuelco nos impone retomar la cuestión: ¿qué es una forma en política? ¿Y de qué la democracia formal es la forma?

El aire del tiempo propone, es cierto, su respuesta a la paradoja. De escucharlo, la sabiduría democrática no sería tanto la atención escrupulosa a las instituciones que aseguran el poder del pueblo por su representación, como la adecuación de las formas de ejercicio de la política al modo de ser de una sociedad, a las fuerzas que la mueven, a las necesidades, intereses y deseos entrecruzados que la tejen. Sería la adecuación a los cálculos de optimización que se operan y se entrecruzan en el cuerpo social, en los procesos de individualización y en las solidaridades que ellos mismos imponen.

Esta respuesta plantea dos problemas. El primero reside en su parentesco extraño con el argumento de la democracia "real". Se ve desarrollarse en los regímenes llamados de democracia liberal una especie de marxismo rampante que dice que la política es la expresión de un cierto estado de lo social y que es el desarrollo de las fuerzas productivas el que hace el contenido sustancial de sus formas. Este marxismo rampante da una visión socio-lógica del éxito de la democracia. Aquella encontraría, en nuestras sociedades, una coincidencia entre su forma política y su ser sensible.

Pero la paradoja toma entonces otra forma: esta identificación de la democracia con su ser sensible se manifestaría bajo la forma privilegiada de la "desafección", de la insensibilidad a la forma de representación de este ser-sensible. La democracia remitiría a una cierta vivencia, a una forma de la experiencia sensible, pero a una forma de la experiencia sensible a la que le falta ser experimentada: como si no hubiera pasión sino de las ausencia; como si la democracia -como el amor en el discurso de Lysias- no lograra su efecto sino al precio de vaciarse de su sentimiento propio. El problema es que la ausencia es siempre llenada y que a la paradoja de la forma desafectada corresponde en nuestras sociedades un retorno, bajo una forma imprevista, del pueblo que se había enterrado. El pueblo, en efecto, aparece siempre allí mismo donde se lo declara caduco. Y, en lugar de los pueblos roussoniano y marxista licenciados, aparece un poco por todas partes un pueblo étnico fijado como identidad consigo mismo, como cuerpo uno y constituido contra el otro.

En el corazón de estas paradojas se replantea entonces, con insistencia, la cuestión de las "formas" de la democracia y de lo que allí quiere decir "forma". Formularé, sobre este punto, la hipótesis siguiente: la democracia no es un conjunto de instituciones o un tipo de régimen entre otros. No es el régimen

parlamentario o el Estado de derecho. No digo, evidentemente, que estas cosas no tengan importancia. Digo, simplemente, que no es eso lo que se puede propiamente llamar las “formas” de la democracia. Añado que la democracia no es tampoco un estado social, el reino del individualismo o el de las masas. La democracia es, en general, el modo de subjetivación de la política -si por política se entiende otra cosa que la organización de los cuerpos en comunidad y la gestión de los puestos, poderes y funciones. Más precisamente, democracia es el nombre de una interrupción singular de este orden de la distribución de los cuerpos en comunidad que he propuesto conceptualizar bajo el concepto ampliado de policía. Es el nombre de lo que viene a interrumpir el buen funcionamiento de este orden por un dispositivo singular de subjetivación.

Podemos esquematizar este dispositivo en tres términos que inicialmente han sido fijados menos por los demócratas que por los críticos de la democracia -porque también el término mismo de democracia no ha sido inventado por los demócratas sino por sus adversarios.

1. Democracia quiere decir, en primer lugar, que hay un espacio de manifestación y de declaración propio de un sujeto, el sujeto pueblo. Es lo señalado por Platón cuando se burla, en el *Fedro*, de la fórmula consagrada en las asambleas: ἔδοξε τῷ δήμῳ, es decir: el pueblo ha decidido, ha gustado al pueblo, le ha parecido al pueblo. En la crítica de la *doxa* que emprenden el Gorgias y el Fedro, la fórmula se traduce así: ha habido apariencia para el pueblo, apariencia bajo el nombre de pueblo: algunos parlanchines se valen del cosquilleo coloreado de las apariencias del discurso para crear esta apariencia de comunidad que se llama pueblo que decide.

Platón da así la versión caricatural de un enunciado positivo: hay democracia por la existencia de una esfera de apariencia propia de un nombre y de un sujeto. Aquel se llama *demos* en la asamblea ateniense. He intentado mostrar más arriba cómo la modernidad ha distribuido, alrededor de este nombre principal de pueblo, diversos nombres que corresponden a nuevos modos y lugares de aparición de subjetivaciones políticas.

2. Esta apariencia del pueblo es la de un sujeto singular. El pueblo o *demos* es gustosamente identificado por sus adversarios con el *ochlos*: el populacho, el “gran animal” ridiculizado por Platón. Pero esta imagen turbadora da de hecho una identificación tranquilizante que oculta una turbación más profunda. Pues el *demos* es justamente un sujeto diferente de él mismo, un sujeto del cual la cuenta es siempre incierta, siempre desigual: es la asamblea en lugar de la comunidad, la mayoría en lugar de la asamblea, los pobres en lugar de la ciudad. El filósofo preocupado de fundar la política sobre su “propia” esencia verá allí una usurpación: los pobres bajo el nombre de *demos*, identifican su nombre con aquel de la comunidad de la cual ellos no son sino una parte o, más precisamente, una división. Pero nosotros podemos reconocer en esta

“usurpación” un rasgo fundamental del dispositivo democrático de la política. La democracia es la institución de una no-identidad consigo misma. Es un modo de subjetivación que instituye sujetos que no coinciden con las partes del Estado o de la sociedad, sujetos flotantes que desarreglan toda representación de los lugares y de las distribuciones.

Se puede reconocer allí esa “indeterminación” de la democracia de la que habla Claude Lefort, pero me parece importante separar la generalidad de esta indeterminación de la configuración donde él la inscribe. Él ha hecho de ella la consecuencia de un estallido de las instancias simbólicas ligado a la desincorporación del “doble cuerpo” del rey. A partir de ahí, él singulariza la indeterminación democrática. Ligándola a una dramaturgia de la muerte del rey, la pone bajo la amenaza de la gran catástrofe. Terror y totalitarismo aparecen entonces como las virtualidades arrastradas por esta catástrofe simbólica original. Es necesario, creo, desligar la interrupción y la desidentificación democráticas de esta dramaturgia sacrificial. No es, en primer lugar, el rey quien tiene un doble cuerpo sino el pueblo. Y esta dualidad no es la dualidad cristiana del cuerpo celeste y del cuerpo terrestre. Es la dualidad de un cuerpo social y de un cuerpo que viene a desplazar toda identificación social, a ligar el nombre de un grupo social con el nombre de no importa quién.

3. El lugar de la apariencia del pueblo es el lugar de la conducción de un litigio. El escándalo que sus adversarios apuntan bajo el nombre de democracia se expresa, en efecto, así: no solamente los pobres toman el nombre de la comunidad entera, sino que lo hacen a nombre de un daño que, como parte, ellos sufren. He intentado formular, más arriba, una conceptualización de este daño “excesivo”, daño que excede toda cuestión de reparto de bienes y de poderes entre las categorías sociales. He intentado poner en relación la diferencia consigo mismo del sujeto *pueblo* y la conducta del daño. Esta diferencia, en efecto, se instituye como tratamiento de un daño que funda el ejercicio político sin nunca ser regulado por él. Este daño es el enfrentamiento de dos lógicas que se anudan la una a la otra sin poder nunca reconciliarse: la lógica de la igualdad de no importa qué ser parlante con no importa cuál otro ser parlante y la lógica del orden que distribuye funciones, puestos y poderes, asignando los cuerpos a sus lugares.

Adelantaré ahora la siguiente tesis: las *formas* de la democracia son fundamentalmente las formas de ese dispositivo ternario. Hay democracia si hay una esfera específica de apariencia del pueblo. Hay democracia si hay actores específicos de la política que no son ni agentes del dispositivo estatal ni partes de la sociedad, si hay colectivos que desplacen las identificaciones en términos de partes del Estado o de la sociedad. En fin, hay democracia si hay un litigio conducido sobre la escena de manifestación del pueblo por un sujeto no-idéntico

a él mismo. Las formas de la democracia, en consecuencia, son las formas de manifestación de esta apariencia, de esta subjetivación no-identificadora y de esta conducción del litigio.

Dicho de otra manera, las formas de la democracia corresponden a lo que he intentado analizar como formas de constitución de un espacio político en general. La democracia no es un régimen o un modo de vida social. Es el espacio de manifestación de la política en tanto que tal, el sistema de las formas de subjetivación (o de desidentificación) por las cuales se encuentra puesto en causa, devuelto a su contingencia, todo orden jerárquico de la distribución de los cuerpos en funciones que corresponden a su "naturaleza" y en lugares que corresponden a sus funciones. Toda política es democrática en este sentido preciso, no en el sentido de un conjunto de instituciones sino en el de formas de manifestación que confrontan la lógica de la igualdad con aquella del orden policial. Hay política por el dispositivo democrático de la apariencia, de la diferencia consigo y del litigio. Y cuando se habla del "fin de la política", lo que está en cuestión es esto: ese espacio del actuar democrático que es siempre el espacio de un intervalo entre identidades.

Conviene, para entender este punto, marcar la distancia entre la idea de forma que él implica y aquella que nos ha sido transmitida por la oposición de la democracia "formal" y de la democracia "real". Había sobre el escenario, en esta tradición, formas, es decir, apariencias: textos, declaraciones, instituciones jurídico-políticas. Y había, en su envoltura o detrás de su máscara, una realidad que las contradecía, que las revelaba como lo contrario de lo que ellas hacían valer. Forma significaba fundamentalmente apariencia. A partir de allí, su sentido podía variar de la simple ilusión que enmascara la realidad, al modo necesario de presentación de una contradicción social no desarrollada todavía suficientemente. En todos los casos, esta idea de forma obligaba a una interpretación metapolítica de la diferencia del pueblo con él mismo que separaba en dos toda escena política: había aquellos que jugaban el juego de las formas —de la reivindicación de los derechos, de la batalla por la representación, etc.— y aquellos que adelantaban la acción destinada a hacer desvanecer ese juego de las formas; de un lado, el pueblo de la soberanía y de la representación jurídico-política; del otro, el pueblo del movimiento social y obrero.

Este "realismo", lo sabemos, no ha dejado de estar confrontado con un real completamente diferente: el movimiento social y obrero no ha actuado dentro de este esquema. No ha actuado como el pueblo verdadero opuesto al falso, denunciando lo formal a nombre de lo real. Ha actuado sobre su distancia, constituyendo la distancia en litigio, organizando un espacio de visibilidad de ese litigio y poniendo la cuestión misma de lo visible en el corazón de la política. Ahora bien, es precisamente en esta dramaturgia que la democracia se pone en

formas, es decir, actualiza la relación de la igualdad con el orden policial. Esta puesta en formas tiene el mismo punto de partida que la interpretación metapolítica: la distancia entre la declaración jurídico-política y la efectividad social, entre el pueblo de los textos y el pueblo del trabajo y de la miseria. Simplemente la distancia no es interpretada hermenéuticamente como distancia de los nombres con las cosas y de lo formal con lo real. Es interpretada dramáticamente como distancia de un nombre con otros nombres, de una forma con otras formas, de un cuerpo con otros cuerpos: no hay, de un lado, el verdadero pueblo, y, de otro, el pueblo ilusorio; hay dos o muchas figuras del nombre y del cuerpo del pueblo que es necesario poner en relación y esta puesta en relación es la obra de lo que he llamado un "tercer pueblo", que no tiene cuerpo consistente sino momentos, lugares, ocurrencias: un pueblo que no es ni aquel de la soberanía, de la representación y de la ley, ni aquel del trabajo y el sufrimiento, sino su entre-dos, el actor intermitente que trabaja sobre su distancia, que, en sentido dramático, la interpreta. Esto quiere decir inventar, en el doble sentido -lógico y teatral- de estos términos, argumentos y demostraciones para poner en relación lo sin-relación, para dar lugar al no-lugar. En esta práctica, la oposición de la apariencia igualitaria con la realidad de la desigualdad se convierte en la organización de una subjetivación singular de esta apariencia. El texto igualitario no es la mentira de las palabras recubriendo la realidad de las cosas. El es el mínimo de igualdad que existe en el campo de la experiencia, el mínimo sensible a partir del cual es posible constituir una presentación polémica sensible de la igualdad en la desigualdad. Porque la declaración igualitaria existe en alguna parte, ella puede y debe hacer efecto; se la puede volver a jugar, hacerla trabajar fuera de su espacio propio, constituirle un nuevo modo de ser donde es puesta en relación con su exterior. Se puede, por ejemplo, organizar su reencuentro con lo ordinario ancestral de la distribución de los cuerpos planteando la cuestión: ¿tal o cual espacio está o no concernido por la igualdad ciudadana, está comprendido en el espacio común de la visibilidad? Es así, por ejemplo, que una práctica del conflicto del trabajo puede llegar a ser una forma del actuar democrático, que la vieja "coalición" de los obreros puede llegar a ser la huelga moderna, planteando la cuestión de la relación misma del espacio del trabajo con el espacio público definido por la apariencia igualitaria. Así, cuando los obreros huelguistas franceses, en tiempos de la monarquía burguesa, plantean la cuestión: ¿los obreros franceses son ciudadanos franceses, es decir: tienen los atributos reconocidos por la Carta real a los Franceses iguales ante la ley? parten de la distancia entre la proclamación formal de la igualdad y las situaciones reales de desigualdad. Denuncian a esos industriales que, incluso antes de todo cálculo de interés, se sustraen al ejercicio de igualdad que consiste en escuchar sus razones. Denuncian un poder que, al encuentro de su propia ley, autoriza la coalición de los patrones y castiga la de los obreros. Pero en modo alguno concluyen de allí el no-lugar del texto igualitario. Por el contrario, le inventan

un nuevo lugar: el espacio polémico de una demostración en acto que mantiene juntas la igualdad y su negación. La demostración procede como si se ejerciera en un espacio de derecho y de razón del cual, no obstante, denuncia, al mismo tiempo, la inexistencia.

Esta paradoja en acto no es ni la ingenuidad que se deja apresar por las palabras y por las apariencias ni la astucia que las devela para aniquilarlas. El problema es burlar la distancia de las palabras a las cosas, rechazarla ya, por lo tanto, en su propia práctica. Es posible, en el mismo discurso, en la misma acción, unir a los contradictores, mostrar que la igualdad ideal de los ciudadanos no se aplica en el espacio del trabajo y, no obstante, aplicarla allí, hacer como si ella se aplicara allí. Es posible interpelar al adversario como si él pudiera juzgar las razones y reconocer el derecho, incluirlo en la demostración misma si —y sobre todo si— él no quiere saber nada de esas razones y de ese derecho. Hacer “como si” no es sucumbir a la ilusión. Aristóteles lo sabía ya cuando asignaba al arte político la producción de esos modos de parecer que la costumbre transforma en maneras de ser. Pero, en la hipótesis democrática, el *como si* no es más un asunto de artista superior, capaz de regular los objetivos que, a su turno, regulan los *hábitos* de los grupos sociales. Es el asunto de actores improvisados por la circunstancia. No es asunto de *techné* sino de constitución estética de lo sensible y de constitución sensible de la comunidad. Se sabe cómo, en Kant, la universalidad del *como si* estético se caracteriza por el hecho de que la universalidad sin concepto de mi juicio no tiene necesidad del consentimiento de los otros sino, al contrario, lo exige. La constitución polémica de lo sensible democrático plantea, de la misma manera, una comunidad que es de exigencia y no de consentimiento. Pero también incluye, en la demostración comunitaria, su mismo rechazo. Lo sensible común que instituye, se distingue en esto de toda consensualidad. El otro es incluido estéticamente en el círculo donde el litigio es tratable, incluso si - y sobre todo si- su deserción confirma que es de lo inconciliable de lo que allí se trata.

Estamos allí en el nudo de la experiencia democrática: la demostración democrática es simultáneamente la constitución del espacio sensible donde ella puede hacer acto. La comunidad sensible que así instituye es siempre una comunidad polémica. Así, en el ejemplo escogido, la comunidad que el sujeto obrero construye es la de un mundo común en el cual precisamente el otro le niega la participación. Poner al patrón, o al burgués, en un espacio común con el proletario, incluso cuando no quiere escuchar nada de ello —no conoce ningún espacio ni ningún sujeto de este género sino solamente su “personal”— es imponer polémicamente, violentamente, una comunidad, compartida y no compartida, de sentido. Es instalarse a sí mismo allí del único modo en que es posible hacerlo, el de la efracción.

La experiencia democrática, en efecto, es creación de un espacio de visibilidad para el litigio. Pero el litigio descansa ya sobre la existencia de un tal espacio. Así, es necesario hacer ver reunido lo que se da separadamente, lo que no tiene lugar de ser visto junto: el espacio de ejercicio de la igualdad y el lugar de trabajo. La democracia es el ejercicio que viene a confundir la lógica de los mundos separados poniendo polémicamente en común lo que ellos separan, por ejemplo una declaración de los derechos del hombre y un oscuro asunto de condiciones de trabajo. Ahora bien, este ejercicio es siempre intempestivo. El modo "normal" de funcionamiento de la industria es feudal, así como el modo normal de funcionamiento del poder es oligárquico. Y el argumento maestro de los feudales y de los oligarcas es que no ven: no ven que las cosas que se les hace ver juntas tienen que ver las unas con las otras. No ven que esto tiene que ver con su asunto. El mundo común, donde el litigio les sería visible, es precisamente el que ellos no ven. Es siempre sobre él que versa el primer litigio. Es por eso por lo que la comunidad trazada por la intervención democrática no sabría ser consensual. Ella es necesariamente polémica. Es necesaria siempre una invención singular, un montaje singular de discursos y de prácticas para demostrar que una situación cualquiera es un caso de igualdad y para hacer un acontecimiento de esta demostración. Y esta invención es siempre una transgresión. Es que la inscripción igualitaria es siempre eventual, siempre el producto de una violencia, por leve que sea, con relación al orden "normal" de las cosas, con relación al orden de la policía. Y la constitución eventual de un espacio de argumentación y de tratamiento del litigio desafía de nuevo a esta violencia primera que ha hecho contar, bajo la forma de un sujeto excedentario, a los descontados o los sin-nombre, que ha hecho visibles a aquellos cuyo destino era el no ser vistos.

Hay una formidable paradoja en la historia de eso que se llama movimiento obrero. Ha sido conceptualizada como revelación de la mentira de la democracia. La clase desclasificante, la "disolución de todas las clases", designada como tal por el joven Marx, ha llegado a ser el sujeto de una reincorporación de lo político en lo social. Ha servido para edificar la figura más radical del Uno esclavizante, acumulando los poderes de la incorporación imaginaria, de la estratificación feudal y de la soledad de los individuos aterrorizados. Y sin embargo, allí donde ha funcionado políticamente, en la interpretación en acto de la diferencia, nos ha dado el mejor ejemplo de lo que es un actor democrático: un sujeto en acto que se distingue de su incorporación imaginaria para dar una encarnación singular del demos: una encarnación que interpreta una forma de su diferencia consigo, una forma del litigio, y que trata a éste mediante la constitución de un espacio común dividido, más allá de todo arreglo, más acá del daño infinito. La experiencia democrática moderna se ha constituido en una doble polémica: confrontación con el orden de las cosas que contradice la "declaración" del pueblo, pero también confrontación de las formas de la experiencia democrática con su propia sospecha. La experiencia de la democracia es la del demos como

sujeto intermitente, sujeto por reactualizar constantemente en formas de manifestación singular; pero también sujeto habitado por la sospecha sobre él mismo, por ese telos de un “verdadero” pueblo que ha dado lugar a las incorporaciones que se sabe, pero que ha servido también para hacer vivir las formas de la democracia de su propia impugnación.

Puede ahora precisarse lo que llamo **post-democracia**. Bajo este nombre entiendo, en primer lugar, la proposición de una democracia que suprime la diferencia del pueblo consigo mismo y, al mismo tiempo, suprime la potencia subjetiva a la cual daba lugar esta diferencia: la potencia de inventar casos que hacen ver juntas a la igualdad y a la desigualdad, es decir, también formas de exposición de la capacidad de los sin-nombre.

La post-democracia se designa a sí misma, más gustosamente, democracia consensual. Queda por determinar lo que se entiende bajo el nombre de consenso. El idilio reinante invoca, mediante este término, el acuerdo razonable de los individuos y de los grupos sobre los fines y los medios objetivos en una discusión entre asociados. Ahora bien, lo que me parece implicado en esta noción es otra cosa: es la desaparición de la instancia polémica que ponía en relación los mundos separados. Es la idea de una democracia sin demos, instalada en el juego simple de la institución estatal y de la sociedad. Esto significa, más precisamente, la desaparición del dispositivo de la apariencia, de la diferencia y consigo mismo del litigio del pueblo. A este dispositivo ternario se opone estrictamente la proposición de un mundo común donde todo se ve, donde las partes se cuentan sin residuos y donde todo puede regularse por la vía de la objetivación de los problemas y de la negociación de las soluciones por aportar. La democracia llamada consensual tiene por principio hacer desaparecer la apariencia perturbada/perturbante y la cuenta siempre desigual del pueblo detrás de los procedimientos de presentificación exhaustiva del pueblo y de sus partes y de la puesta en armonía de la cuenta de las partes y de la imagen del todo. Su utopía es la de una cuenta ininterrumpida que presentifica el total de la “opinión pública” como idéntica al cuerpo del pueblo.

¿Qué es, en efecto, la democracia de los sondeos y de las simulaciones? Es, propiamente, la revocación de la esfera de apariencia del pueblo. La comunidad es allí incesantemente presentada a sí misma. El pueblo no es allí nunca más impar, incontable o irrepresentable. Está siempre, al mismo tiempo, totalmente presente y totalmente ausente. Está enteramente atrapado en una estructura de lo visible que es aquella donde todo se ve y donde, por consiguiente, no hay más lugar para la apariencia.

Me parece importante precisar este punto, señalando una distancia respecto de los análisis contemporáneos de la simulación y del simulacro. Estos nos han mostrado un gigantesco proceso de simulación bajo el signo de la exhibición

integral y permanente de lo real: todo se ve, nada aparece, porque todo está ya siempre ahí, idéntico a su representación, idéntico a la producción simulada de su representación. Lo real y su simulación son, en adelante, indiscernibles, lo que equivale a un licenciamiento dado a lo real, que, estando siempre anticipado en su simulacro, no tiene más necesidad de suceder.

Cualquiera que sea la pertinencia de estos análisis, me parece que generalmente fallan en un punto decisivo: la lógica de la simulación no se opone a lo real. Ella se opone a la apariencia. Es el ordenamiento de un real donde la apariencia no tiene razón de ocurrir y de producir sus efectos de división. A la apariencia democrática del pueblo se opone su realidad simulada, es decir, la organización de una relación estricta de adecuación entre la población y su reducción estadística. Ese pueblo presente bajo la forma de su reducción estadística es un pueblo transformado en objeto de conocimiento y de previsión, que despierta a la apariencia y a sus polémicas. A partir de ahí pueden instaurarse procedimientos de cuenta exhaustiva: el pueblo es idéntico a la suma de sus partes; la suma de las opiniones que lo expresan es igual a la suma de las partes que lo constituyen. La cuenta es siempre par y sin residuo. Y este pueblo absolutamente igual a sí mismo es también siempre divisible en su real: sus categorías socio-profesionales y sus clases de edad. A partir de entonces nada puede ocurrir bajo el nombre de pueblo si no es el porcentaje de las opiniones y de los intereses de sus partes exactamente enumerables.

A esta supresión de la apariencia del pueblo y de su diferencia consigo mismo deben corresponder entonces procedimientos de supresión del litigio mediante la puesta bajo la forma de problema de todo objeto de litigio que pudiera reanimar el nombre del pueblo y las apariencias de su división. Todo litigio, en este sistema, no es sino el nombre de un problema. Y todo problema puede reducirse a una simple falta -o a un simple retardo- de los medios de su solución. A la manifestación del daño deben entonces sustituirla la identificación y el tratamiento de la carencia: objetivación de los problemas que la acción estatal tiene que conocer, del margen de elección que allí está incluido, de los saberes que están comprometidos, de las partes del cuerpo social implicadas y de los asociados que deben ser constituidos para discutirla. Se supone que de allí se desprende la composición de las opiniones en el sentido de la solución que se impone por sí misma como la más razonable, es decir, en definitiva, como la única objetivamente posible.

Así se afirma el ideal de una adecuación entre Estado gestor y Estado de derecho por el eclipsamiento del demos y de sus diversas encarnaciones. Una vez despedidos los actores "arcaicos" del conflicto social, caerá el obstáculo para esta concordancia. La disolución de las masas arcaicas del conflicto democrático permitirá la libre circulación del derecho en el cuerpo social, la

adecuación creciente entre la norma jurídica y la libre iniciativa económica y social por la extensión de los derechos y su adaptación flexible a los movimientos incesantes de la economía y de la sociedad, de los modos de vida y de las mentalidades.

Sería necesario poder analizar más el estatuto singular que este sistema acuerda al derecho. Se habla mucho de la extensión del Estado de derecho y del dominio del derecho. Queda por saber qué fenómenos exactamente son designados así. La identificación entre democracia y Estado de derecho, que está en el corazón de las legitimaciones actuales de la post-democracia, recubre, en efecto, un funcionamiento particular del derecho, la organización de una especie de cortocircuito de lo político entre la “materia” social y la “forma” del derecho. En efecto, la extensión de lo jurídico adopta, en los regímenes occidentales, dos formas principales, hacia arriba y hacia abajo de la potencia gubernamental. Hacia arriba se desarrolla la sumisión de la acción legislativa a una potencia jurídica sabia, a sabios/expertos que dicen lo que es conforme al espíritu de la constitución y a la esencia de la comunidad que ella define. Se saluda allí de buena gana la supremacía de lo jurídico sobre lo político. Personalmente, vería en ello, más bien, el elemento de una supremacía de lo estatal sobre lo político, de una capacidad de desposeer lo político de su iniciativa por la cual el Estado se hace preceder. Tal es, en efecto, el extraño modo de legitimación que recubren las teorías a la moda del Estado “modesto”. El Estado moderno, se dice, es un Estado modesto, un Estado que se desprende de lo que tenía de más para hacerse el instrumento dócil de las exigencias del cuerpo social. Pero lo que en realidad designa ese discurso, no es un Estado modesto sino una política modesta, un Estado que pone la política en a distancia en beneficio de los procedimientos de su propia legitimación. El Estado se legitima hoy declarando imposible la política. Y esta demostración de imposibilidad pasa por la demostración de su propia impotencia. Para separar al demos, la post-democracia debe poner a la política a distancia, en la tenaza de la necesidad económica y de la regla jurídica.

Este punto puede ser precisado mediante el examen de la otra forma que adopta hoy la extensión de lo jurídico hacia el aval de la acción gubernamental. Asistimos, en efecto, a una actividad de multiplicación y de redefinición de los derechos, destinada a poner el derecho, los derechos, la regla de derecho, en todos los circuitos de la sociedad, a adaptarse a todos sus movimientos y a anticiparlos. Así, el derecho del trabajo tiende a ser “flexible” como el trabajo mismo, a adaptarse a todos los movimientos de la economía y a todas las inflexiones del mercado de trabajo, amoldando la identidad móvil de un trabajador, siempre en medida de llegar a ser un semi-trabajador, un desempleado o un semi-desempleado. El derecho de familia quiere seguir y anticipar, si es posible, las mentalidades y moralidades nuevas y los lazos sutiles que ellas definen. Los derechos de propiedad corren sin descanso en persecución de las propiedades inmateriales ligadas a las nuevas tecnologías. Los parlamentarios franceses han

votado recientemente, vigilando las campañas electorales, una ley que reglamenta los límites de la corrupción, y, un poco antes, una ley —sobre la cual volveré más largamente— para prohibir a los historiadores falsificar la historia.

Ahora bien, todas esas extensiones del derecho y del Estado de derecho son otras tantas extensiones de la capacidad del Estado experto en poner al demos y a la política en ausencia, suprimiendo todo intervalo entre el derecho y el hecho. De un lado, el derecho viene a descargar al Estado de la política, de la cual éste ha descargado al pueblo; del otro, viene a ajustarse a toda situación, a todo litigio posible, a descomponerlo en los elementos de su problema. La extensión de ese proceso es la de un hegelianismo rampante, la identificación creciente de lo real y de lo racional, de lo jurídico y de lo sabio, del derecho y de un sistema de garantías que son, en primer lugar, las garantías del poder estatal, la seguridad siempre reforzada de su infalibilidad, de la imposibilidad de que sea injusto, excepto por error, un error del cual no termina de protegerse por la consulta incesante de los expertos sobre la doble legitimidad de lo que hace. Hay, entonces, conjunción entre tres fenómenos: la juridización proliferante, las prácticas generalizadas de peritaje y las del sondeo permanente. El derecho y el hecho llegan a ser allí tan indiscernibles como la realidad y su imagen, como lo real y lo posible. En esta equivalencia se afirma la nueva figura del Estado experto, suprimiendo, en la exacta concordancia del orden del derecho y del orden de los hechos, todo intervalo de apariencia, de subjetivación y de litigio. Se supone que un tal Estado conduce su acción espontáneamente conforme a los equilibrios naturales hacia los cuales tenderían naturalmente las sociedades parciales y la gran sociedad humana. La “modestia” del Estado toma entonces una significación bien determinada: aquello de lo cual el Estado se desprende, haciéndose verificar continuamente, lo que continuamente da a los individuos y los grupos en derechos siempre nuevos, lo vuelve a ganar en legitimación. El “devenir-modesto” del Estado es entonces una espiral de sobrelegitimación. Y la potencia del derecho se identifica cada vez más con esta espiral de sobrelegitimación del Estado sabio. Aquel no deja de producir legitimación en esta equivalencia creciente de la producción de relaciones de derecho y de la gestión de los equilibrios mercantiles, en este reenvío permanente del derecho y de la realidad, cuyo término último es la pura y simple identificación de la forma democrática con la práctica gerencial de sumisión a la necesidad mercantil. En últimas, la prueba del derecho de la potencia estatal se identifica con la prueba de que ésta no hace nada distinto de lo que es posible, de lo que es ordenado por la estricta necesidad.

Tales son, en efecto, los modos de legitimación que vemos banalizarse hoy, en el contexto de la creciente intrincación de las economías en el seno del mercado mundial. La legitimidad de la potencia estatal no deja de reforzarse allí por la afirmación misma de su impotencia, de su ausencia de elección frente a la necesidad mundial que la domina. Al tema de la voluntad común lo sustituye

aquel de la ausencia de voluntad propia, de capacidad de acción autónoma que sea algo más que la sola gestión de la necesidad. Del marxismo, declarado caduco, el liberalismo retoma el tema de la necesidad objetiva, identificada con las coerciones y con los caprichos del mercado mundial. Y no es la menor paradoja de la situación actual la consagración absoluta que ella da a la descripción marxista, en el momento mismo de la quiebra probada de los Estados marxistas. Que los gobiernos sean los simples agentes de negocios del capital internacional, es hoy la tesis en la que concuerdan liberales y socialistas. La identificación absoluta de la política con la gestión del capital no es más el secreto vergonzoso que ocultarían las “formas” de la democracia, es la verdad declarada con la cual se legitiman nuestros gobiernos. En esta legitimación, la demostración de capacidad debe apoyarse sobre una demostración de impotencia. A los sueños de cocineras aptas para el ejercicio político o de simples obreros ascendiendo al asalto del cielo, se opone la tesis de un marxismo vuelto al revés: la optimización del disfrute de los individuos no es posible sino sobre la base de su incapacidad reconocida para administrar las condiciones de esta optimización. El Estado funda entonces su autoridad sobre su capacidad para interiorizar la impotencia común, para determinar el ínfimo territorio, el “casi nada” de lo posible de donde depende la prosperidad de cada uno y el mantenimiento del lazo comunitario. De una parte, este casi nada es presentado como tan poca cosa que no vale la pena disputarlo. Pero de la otra, es la ínfima diferencia decisiva que separa la prosperidad por venir de la miseria amenazante y el lazo social del caos próximo, ínfima diferencia demasiado decisiva y demasiado tenue para ser dejada a los expertos, a aquellos que saben cómo, aumentando el 0,5% del Producto Interno Bruto en un lado más que en otro, cruzamos del lado bueno o malo de la línea, de la prosperidad al abismo, de la paz social a la disgregación generalizada. Se puede enunciar de otra manera este extraño híbrido de liberalismo y de marxismo que nos gobierna: la gestión de la abundancia llega a ser allí idéntica a la gestión de la crisis. Es la única gestión posible de lo necesario que debe ser incesantemente, día tras día, anticipada, acompañada, arreglada, diferida.

Así, la post-democracia no es un estado de lo social, así sea ese “estado del vacío” descrito por un sociólogo contemporáneo, que pondría espontáneamente en armonía las condiciones de la libre exhibición de las mercancías y del libre sufragio democrático con las aspiraciones del individualismo narcisista. Ella es, en primer lugar, un nuevo modo de gobierno. Y, bien lejos de la “deslegitimación” deplorada por algunos, ese modo de gobierno es caracterizado por una inflación de legitimación, estrictamente correlativa de la puesta en ausencia del demos y de la política. La gestión del “casi nada” es también la demostración ininterrumpida de la identidad entre el Estado de derecho y el Estado sabio y de la identidad entre la potencia de ese Estado y su impotencia, la cual interioriza la impotencia del demos.

El problema es que esta última impotencia tiene, sobre la paz que prometen nuestros gobiernos, algunas consecuencias cuya lógica escapa a los administradores de lo óptimo. El abandono de los “mitos” del pueblo y de su soberanía, de las clases y de sus luchas, en beneficio de la gestión razonable de la optimización de los beneficios individuales y colectivos integrables, es proclamada como la vía de una sociedad pacificada por el fin de las utopías. Y sin embargo, la actualidad nos ofrece este espectáculo desconcertante: en el tiempo de las afirmaciones manidas de sociedades por fin pacificadas y de un mundo sin fronteras, en el corazón de la Europa “supranacional”, el racismo y la xenofobia reencuentran una nueva energía. Me parece necesario situar este problema más allá de los conflictos clásicos entre los optimistas y los pesimistas respecto de la modernidad. Los primeros nos dicen que la gran convivencia y el gran mestizaje, aportados por el desarrollo del intercambio mercantil generalizado, son retardados simplemente por los arcaísmos todavía no suficientemente superados y por el refuerzo momentáneo que la crisis aporta a las crispaciones arcaicas. El problema, desafortunadamente, es que el funcionamiento de la crisis es estrictamente idéntico a la gestión de la abundancia que se supone la suprime. El progreso lleva indefinidamente el retardo que se opone al movimiento por el cual aquel promete suprimir todo retardo. Pero los pesimistas, tal vez, dejan escapar igualmente el fondo del problema. Pienso, en particular, en los análisis de la sociedad post-industrial que profetizan una crisis de la democracia provocada por el desarrollo sin límites del hedonismo individualista y el derrumbamiento de las obligaciones y de las legitimaciones colectivas. La democracia no podría responder más al desencadenamiento de las demandas de satisfacciones que ella suscita. Ahora bien, me parece que el peligro que marca hoy la revivificación del racismo y de todas las fijaciones identificadoras no es aquel del “siempre más”, del apetito siempre creciente de los cuerpos. El revela, más bien, un “siempre menos”: siempre menos distancia entre los cuerpos, de los cuerpos consigo mismos, de intervalos de subjetivación. El identificacionismo no es un simple asunto de crispación arcaica en los “olvidados” del progreso mercantil o en los “retardados” para quienes éste iría demasiado rápido. El problema no es de ritmo temporal del desarrollo, lo es de distancia espacial entre los cuerpos, de visibilidad de la distancia.

Tomemos el ejemplo del desarrollo espectacular del racismo anti-inmigrante en la Francia contemporánea. Se le puede encontrar, seguramente, toda clase de razones económicas y sociológicas: el desempleo, que hace acusar al extranjero de tomar el puesto del autóctono, la urbanización salvaje, el abandono de los suburbios y de las urbanizaciones-dormitorios, etc... Sin desconocer el peso a estos factores, me parece necesario poner en relieve un factor propiamente político, en el sentido que he definido más arriba, o sea el cambio mismo del modo de visibilidad de los cuerpos y del espacio que los mantiene reunidos. Hace veinte años no teníamos mucho menos inmigrantes. Pero llevaban otro

nombre: se llamaban trabajadores inmigrantes o, simplemente, obreros. El inmigrante de hoy es, en primer lugar, un obrero que ha perdido su nombre, que ha perdido su identidad y su alteridad políticas, al cual no le queda sino una identidad sociológica que oscila en la desnudez antropológica de una raza y de una piel diferentes. Lo que ha perdido es su identidad con un modo de subjetivación del pueblo, el obrero o el proletario, objeto de un daño declarado y sujeto poniendo en forma su litigio. Se ha celebrado brillantemente el fin de los “mitos” del conflicto de clases y al mismo tiempo se ha llegado a identificar la desaparición de fábricas excluidas del paisaje urbano con la liquidación de los mitos y de las utopías. Tal vez se comienza a percibir ahora la ingenuidad de este “anti-utopismo”. El fin de los “mitos” es también el fin de las formas de visibilidad del espacio colectivo, el fin de la visibilidad de la distancia entre lo político y lo sociológico, entre una subjetivación y una identidad. Hoy no tenemos más clases y lucha de clases. Tenemos una sociedad “sin clases”, una sociedad simplemente desigual, un continuum de posiciones que, de lo más alto a lo más bajo, imita la simple clasificación escolar. En una tal sociedad, la exclusión no se subjetiva más, no se incluye más. Es la línea móvil que hace un corte invisible. Más allá de esta línea inexistente, no subjetivable, se sale del campo contabilizable solamente en el agregado de los beneficiados. El fin de los “mitos” del pueblo, la invisibilidad obrera, es el no-lugar de los modos de subjetivación que permitían incluirse como excluido, contarse como no computado. La supresión de estos modos políticos de apariencia y de subjetivación del litigio tiene por consecuencia, en lo real, la reaparición brutal de una alteridad que no se simboliza más. El antiguo obrero se escinde, entonces, en dos: de un lado, el inmigrante; del otro, ese nuevo racista al cual los sociólogos dan, significativamente, otro nombre de color, llamándolo “pequeño blanco”, nombre atribuido antes a los colonos modestos de la Argelia francesa. La división, que ha sido excluida de la visibilidad como arcaica, reaparece bajo la forma, más arcaica todavía, de la alteridad desnuda. La objetivación post-democrática del “problema” del inmigrante va a la par con la fijación de una alteridad radical, con un objeto de odio absoluto, pre-político.

Es necesario, entre tanto, hacer más complejo el análisis. El “nuevo racismo” puede manifestarse bajo la forma de enfrentamientos violentos. Pero, en las sociedades occidentales, se manifiesta más a menudo bajo la forma de esas “opiniones” donde se expresa la identidad de lo real y de su simulación. El sujeto que expresa opiniones racistas es el sujeto de los sondeos y de las simulaciones, tomado en el escrutinio interminable de la presentación del pueblo y de sus opiniones a él mismo. El sujeto racista, en la Francia de hoy, es ese sujeto “los franceses” que es producido por ese escrutinio incesante: un sujeto de “opinión”, es decir, un sujeto que goza de la naturaleza real/simulada de las opiniones, que dice lo que piensa de los Negros y de los Arabes, de la misma manera, por lo demás, como es invitado a decir todo de sus fantasmas y a satisfacerlos integralmente, al menos telemáticamente. Es el sujeto de ese nuevo

modo de lo visible que es el del exhibicionismo generalizado, un sujeto llamado a vivir la satisfacción plena de sus fantasmas en el mundo de la exhibición integral y de la aproximación asintótica de los cuerpos, en ese “todo es posible” del gozo proclamado y prometido, es decir, prometido, por supuesto, a la decepción y, por eso, convidado a buscar y a perseguir el “mal cuerpo”, ese cuerpo diabólico que se atraviesa al goce que está, en todas partes, al alcance de la mano y, en todas partes, oculto.

Concluiré brevemente: mi intención, analizando esta figura actual del funcionamiento y de la legitimación de nuestras sociedades, no era la de bosquejar un cuadro sombrío del porvenir de la democracia. Era la de contribuir a una reflexión común al entrecruzamiento de dos experiencias. Hay quienes han conocido los estragos de la identificación del proletariado con el verdadero cuerpo del pueblo, los estragos del pueblo incorporado, absolutizado. Y hay aquellos que experimentan una forma singular de involución de la democracia, esta puesta en ausencia del pueblo que es dada como la garantía de la democracia razonable. Al encuentro de estas dos experiencias hay la situación política del espacio europeo, donde la proclamación del fin de las utopías y de las aventuras criminales del pueblo viene a desdoblarse en un nuevo desencadenamiento de las incorporaciones y de las pasiones identificadoras.

Este entrecruzamiento hace necesaria una clarificación del concepto de democracia como modo de acción de los sujetos políticos en tanto que tales. Hace necesario el rechazo de la tesis actualmente dominante que hace de la democracia una especie de contrato social minimizado: un contrato sin ficción de origen y sin pueblo sujeto, un simple contrato de delegación donde el consenso se haría para remitir el poder a aquellos que son los más capaces de administrar el infimo margen ofrecido por la necesidad para optimizar la producción colectiva de las riquezas y las oportunidades de cada uno para tomar allí “su” parte. El único precio a pagar por esta optimización sería la supresión de los nombres y de los lugares de lo político.

Creo necesario ver las implicaciones de esta teorización y de esta práctica de la democracia. Un tal régimen no es la democracia. Más bien, es lo que se podría llamar una oligarquía ilustrada y controlada. La sabiduría del tiempo responderá que una oligarquía controlada es, sin duda, preferible a la democracia “real”, es decir, a la dictadura sin control a nombre del pueblo incorporado. A este régimen convendría, en suma, la célebre humorada que afirma que la democracia es el peor de los regímenes con exclusión de todos los otros. Admito gustoso que un tal régimen no es el peor de todos. Pero el fondo del problema no está allí. El fondo del problema está en reconocer que la democracia no es ni el mejor ni el peor de los regímenes por la simple razón de que ella no es en modo alguno un régimen, un conjunto de formas gubernamentales. La democracia es el

modo de subjetivación de la política, el sistema de las formas de intervención que impide al sistema de las formas gubernamentales encerrarse sobre él mismo como un orden policial. La coyuntura europea actual nos muestra que ella es, simultáneamente, el sistema de las formas de subjetivación de la diferencia que impide a ésta fijarse en alteridad irreductible y en agrupación rencorosa. La oligarquía razonable promete la paz al precio de la renuncia a la apariencia, a la subjetivación dividida y al litigio. Ella dice que el consenso es el medio de asegurar esta paz. Los nuevos desencadenamientos del identificacionismo son la refutación viviente de esta tesis. No hay regla de producción de las riquezas que regule la coexistencia social. Únicamente los modos polémicos de subjetivación de la diferencia, las formas de inscripción igualitaria, están en medida de permitir esta coexistencia, en el intervalo siempre peligroso de las identidades. El camino de la democracia razonable es aquel de una razón distinta al optimalismo económico y oligárquico. El pasa por la restauración de esos nombres y esos lugares de la política que la lógica post-democrática nos presiona a abandonar.

Traducción de Bernardo Correa López  
Universidad Nacional de Colombia