

RAZONAMIENTO ALTAMENTE ESPECULATIVO SOBRE EL CONCEPTO DE DEMOCRACIA*

Alain Badiou**

Para Badiou la palabra "democracia" pertenece a lo que llama la opinión autoritaria, pues para el conocido y polémico filósofo francés todo lo que es consensual es sospechoso. Por ello, a pesar de que se da por sentado que la humanidad aspire a la democracia, y toda subjetividad que se suponga no demócrata sea considerada patológica, la tarea de la filosofía es realmente la de exponer una política a su evaluación. No en el sentido del buen Estado, ni tampoco en el sentido de la idea del comunismo genérico, sino intrínsecamente, es decir, por ella misma.

La palabra "democracia" es hoy el principal elemento organizador del consenso. Se pretende reunir bajo esta palabra tanto el derrumbe de los Estados socialistas como el supuesto bienestar de nuestros países o las cruzadas humanitarias del Occidente.

De hecho, la palabra "democracia" pertenece a lo que llamaré la opinión autoritaria. Está de cierta forma prohibido no ser demócrata. Con mayor precisión: se da por sentado que la humanidad aspire a la democracia, y toda subjetividad que se suponga no demócrata es considerada patológica. En el mejor de los casos, ella implica una paciente reeducación; en el peor, significa el derecho de injerencia de los legionarios y paracaidistas demócratas.

La democracia así inscrita en la opinión y en el consenso atrae necesariamente la sospecha crítica del filósofo. Desde Platón, en efecto, la filosofía es ruptura con la opinión. Está obligada a examinar todo aquello que espontáneamente es considerado como normal. Si "democracia" designa un supuesto estado normal de la organización colectiva, o de la voluntad política, entonces el filósofo pedirá que

se examine la norma de dicha normalidad. No admitirá ningún funcionamiento de la palabra en el marco de una opinión autoritaria. Para el filósofo, todo lo que es consensual es sospechoso.

Oponer la evidencia de la idea democrática a la singularidad de una política y, particularmente, de una política revolucionaria, es un método antiguo. Se ha utilizado ya contra los bolcheviques, aún con mucha anterioridad a la revolución de octubre del 17. De hecho, la crítica dirigida a Lenin, según la cual la proposición política que era suya no era democrática, es original. Todavía hoy en día es muy interesante observar cómo Lenin respondió a la misma.

Lenin tenía sobre este punto dos sistemas de argumentación. El primero consistía en distinguir, según la lógica del análisis de clase, dos figuras de la democracia: la burguesa y la proletaria, y sostener que la segunda vencía a la vez en extensión y en intensidad a la primera.

Pero el segundo dispositivo de respuesta me parece más apropiado al estado actual de la cuestión. Lenin insiste en el hecho de que por democracia, en verdad, debe entenderse siempre una forma de Estado. Forma quiere decir configuración particular del carácter separado del Estado y del ejercicio formal de la soberanía. Al declarar que la democracia es una forma de Estado, Lenin se inscribe en la filiación del pensamiento político clásico, incluyendo la filiación de la filosofía griega, según la cual "democracia" debe ser pensada en última instancia como una figura de la soberanía o del poder. Poder del demos, o del pueblo, capacidad del demos para ejercer por sí mismo la coerción.

Si la democracia es una forma de Estado, ¿qué uso propiamente filosófico le puede ser destinado a esta categoría? La política, para Lenin, tiene como objetivo, o como idea, la caída del Estado, la sociedad sin clases y, por lo tanto, la desaparición de toda forma de Estado, inclusive la forma democrática, por supuesto. Es lo que podría llamarse el comunismo genérico, tal como es presentado en su principio por Marx en los Manuscritos de 1844. El comunismo genérico designa una sociedad igualitaria de libre asociación entre trabajadores polimorfos, donde la actividad no está reglada por estatutos y especializaciones técnicas o sociales sino por el control colectivo de las necesidades. En una sociedad tal, el Estado queda disuelto como instancia separada de la coerción pública. La política, en tanto que expresa los intereses de grupos sociales y pone la mira en la conquista del poder, es ella misma disuelta.

Así, toda política comunista tiene como fin su propia desaparición en la modalidad del fin de la forma separada del Estado en general, incluso si se trata de un Estado que se declara democrático.

Si ahora se representa la filosofía como aquello que designa, legitima o evalúa los fines últimos de la política, o ¿qué? Porque la democracia es una forma del Estado, que la filosofía evalúa los fines

últimos de la política, y que tal fin es también el fin del Estado, por lo tanto el fin de toda pertinencia de la palabra "democracia".

La palabra filosófica adecuada para evaluar lo político puede ser, en este marco hipotético, la palabra "igualdad" o la palabra "comunismo", pero no la palabra "democracia", ya que esta palabra está atada de manera clásica al Estado, a la forma del Estado.

El resultado de todo esto es que "democracia" sólo puede ser un concepto de la filosofía si se renuncia a una de las tres hipótesis, ligadas entre ellas, que sustentan la visión leninista del problema de la democracia. Recordemos estas tres hipótesis:

Hipótesis 1: El fin último de la política es el comunismo genérico, por lo tanto, la presentación pura de la verdad de lo colectivo, o el decaimiento del Estado.

Hipótesis 2: La relación de la filosofía con la política consiste en evaluar, en dar un sentido general o genérico a los fines últimos de una política.

Hipótesis 3: La democracia es una forma del Estado.

Bajo estas tres hipótesis "democracia" no es un concepto necesario de la filosofía. Sólo puede serlo, por consiguiente, si se abandona como mínimo una de estas hipótesis.

Se abren entonces tres posibilidades abstractas:

1. Que el fin último de la política no sea el comunismo genérico.
2. Que la filosofía sostenga con la política otra relación que la de señalar, iluminar o legitimar sus fines últimos.
3. Que democracia designe otra cosa que una forma del Estado.

Bajo al menos una de estas tres condiciones, se pone en cuestión el dispositivo del que partimos y en el cual "democracia" no tiene lugar en tanto concepto de la filosofía, obligándonos a retomar el problema desde el principio. Quisiera examinar una tras otra estas tres condiciones bajo las cuales "democracia" puede recomenzar o comenzar a ser una categoría de la filosofía propiamente dicha.

Supongamos entonces que el fin último de la política no es la afirmación pura de la presentación colectiva, que no es la asociación libre de los hombres, desprendida del principio de soberanía del Estado. Supongamos que el fin último de la política, así fuere a título de idea, no sea el comunismo genérico. ¿Cuál puede ser entonces el fin de la política, la finalidad de su ejercicio en tanto que tal ejercicio concierna o cuestione o ponga en cuestión a la filosofía?

Pienso que se pueden ofrecer dos hipótesis principales a la luz de la historia de esta pregunta. La primera es que la política tendría como fin la configuración, o el advenimiento, de lo que se convendrá en llamar el "buen Estado". La filosofía sería un examen de la legitimidad de las diferentes formas posibles del Estado. Buscaría nombrar la figura preferible de la configuración estatal. Tal sería la meta última del debate sobre los fines de la política. Esto es, en efecto, coherente con la gran tradición clásica de la filosofía política la que, desde los griegos, está determinada por la cuestión de la legitimidad de la soberanía. Entonces entra en escena, naturalmente, una norma. Cualquiera que sea el régimen o el estatuto de tal norma, una preferencia axiológica proclamada por tal o cual configuración estatal relaciona al Estado a un principio normativo como, por ejemplo, la superioridad del régimen democrático sobre el régimen monárquico o aristocrático, por tal o cual razón, es decir, convocando un sistema general de normas que prescribe esta preferencia.

Notemos de paso que no sucede lo mismo en el caso de la tesis según la cual el fin último de la política es el decaimiento del Estado, ya que precisamente no se trata del buen Estado. Lo que está en juego entonces es el proceso de la política como anulación de sí misma, es decir, como algo que involucra la cesación del principio de soberanía. No se trata de una norma que se uniría con la figura estatal. Se trata de la idea de un proceso que incitaría la caída de la figura estatal por completo. La figura del decaimiento no es parte de la cuestión normativa tal como ésta puede ejercerse sobre la persistencia estatal. En cambio, si el fin último de la política es el buen Estado, o el Estado preferible, entonces es inevitable que entre en escena una norma.

Ahora bien, ésta es una cuestión difícil porque la norma resulta inevitablemente exterior, o trascendente. El Estado, si se le considera en sí mismo, es una objetividad sin norma. Es el principio de soberanía o de coerción, de funcionamiento separado, necesario al colectivo como tal. Recibirá su determinación en una prescripción proveniente de temas subjetivables que son precisamente las normas según las cuales la cuestión del Estado preferible o del buen Estado se presentará. Si tomamos la situación presente, es decir, la situación de nuestros Estados parlamentarios, se ve que la relación subjetiva a la cuestión del Estado se reglamenta bajo tres normas: la economía, la cuestión nacional y, justamente, la democracia.

La economía, en primer lugar. El Estado es responsable de que haya un mínimo de funcionamiento en la circulación y la distribución de bienes; es desacreditado como tal si se muestra demasiado incapaz de satisfacer esta norma. Desde el punto de vista de la esfera de la economía en general, cualquiera que sea su relación orgánica al Estado, privada, pública, etcétera, el Estado es subjetivamente responsable de que funcione la economía.

En segundo lugar, la norma nacional. El Estado se encuentra bajo la prescripción de datos tales como la nación, la representación en el escenario mundial, la

independencia nacional, etcétera. Es responsable de que exista el principio nacional, a la vez en sí mismo y para el exterior.

Tercero, la democracia hoy en día es en sí misma una norma que se toma en cuenta en la relación subjetiva con el Estado. El Estado es responsable de la cuestión de saber si es democrático o despótico, cuál es la relación que instituya a fenómenos como la libertad de opinión, de asociación, de movimiento. La oposición entre forma dictatorial o forma democrática es algo que funciona como una norma subjetiva en la evaluación del Estado.

Digamos que la situación actual de la cuestión pone al Estado bajo la triple normatividad del funcionamiento económico, de la evaluación nacional y de la democracia. En esta situación, "democracia" interviene como una caracterización normativa del Estado, y más precisamente como aquello que podría llamarse la categoría de una política. No de la política en general. Entendamos aquí por una política aquello que regula una relación subjetiva al Estado. Y digamos que podemos convenir en llamar parlamentarismo -personalmente, yo diría capitalo-parlamentarismo- a la forma estatal que regula su relación subjetiva con el Estado bajo las tres normas ya mencionadas: la economía, lo nacional y lo democrático. Pero en tanto que "democracia" es convocada aquí como la categoría de una política singular, política cuya universalidad se sabe problemática, no se la designará como constituyendo por sí misma una categoría filosófica. En este nivel de análisis sostendremos pues que "democracia" aparece como una categoría que singulariza, a partir de la constitución de una norma subjetiva de la relación al Estado, una política particular que debe recibir su nombre y para la cual proponemos el nombre de "parlamentarismo".

Hasta aquí para el caso de situarse en la hipótesis de que la política tenga por fin la determinación del buen Estado. A lo que ésta nos lleva a lo sumo es a la idea de que "democracia" puede ser la categoría de una política singular, el parlamentarismo. Esto no ofrece una razón decisiva para que "democrac

do sino que constituiría respecto a sí misma su propio fin; de cierta manera, y a la inversa de lo que se ha dicho anteriormente, sería el movimiento de pensamiento y de acción que se sustrae libremente a la subjetividad estatal dominante y que propone, convoca, organiza proyectos que no se dejan reflejar o representar en las normas según las cuales funciona el Estado. Podríamos decir también que la política en este caso se presenta como práctica colectiva singular a distancia del Estado. O también que no es portadora, en esencia, de un programa de Estado o de una norma estatal, sino que es más bien el desarrollo de lo que podemos afirmar como dimensión de la libertad colectiva, precisamente sustraída al consenso normativo en el cual el Estado es el centro -incluso, por supuesto, cuando esta libertad organizada se pronuncia sobre el Estado.

¿Puede ser entonces "democracia" una categoría pertinente? Sí, diremos que puede serlo si "democracia" se toma en un sentido distinto a una forma de Estado. Si la política en este sentido es a sí misma su propio fin, en la distancia que es capaz de

establecer frente al consenso estatal, podrá eventualmente ser llamada democrática, pero a condición, naturalmente, de que la categoría no funcione ya en el sentido leninista, en el sentido de una forma de Estado, lo cual nos envía de regreso a nuestra tercera condición negativa en relación con las tres hipótesis leninistas.

Esto completa el examen de la primera posibilidad, o sea: ¿qué es lo que pasa si la política no tiene por fin el comunismo genérico?

La segunda posibilidad concierne la filosofía misma. Pongamos la hipótesis de que la filosofía no tiene con la política la relación de ser la representación o la captura de sus fines últimos, que la filosofía tiene otra relación con la política y que ella no es la evaluación, la comparecencia ante un tribunal crítico o la legitimación de los fines últimos de la política. ¿Cuál es entonces la relación de la filosofía con la política, cómo llamarla o cómo prescribirla? Una primera hipótesis es que la filosofía tendría como cargo lo que yo llamaría la descripción formal, la tipología de las políticas. La filosofía constituiría un espacio de discusión de las políticas de acuerdo con el emplazamiento de sus tipos. En suma, la filosofía sería una aprehensión formal de los Estados y de las políticas en tanto que preelabora o expone los tipos en cuestión a normas posibles. Pero cuando éste es el caso -como sin duda alguna ocurre con una parte del trabajo de pensadores como Aristóteles o Montesquieu- es evidente que "democracia" interviene en la filosofía misma en tanto que designación de una forma de Estado. No hay duda alguna. La clasificación se ejerce en efecto a partir de configuraciones estatales, y "democracia" vuelve a significar, incluso filosóficamente, la designación de una forma de Estado, que se opondrá a otras formas como la tiranía, la aristocracia, etcétera.

Pero si "democracia" designa una forma de Estado, todo se juega sobre qué se piensa, con respecto a esta forma, de los fines de la política. ¿Se trata de querer esta forma? Entonces estamos en la lógica del buen Estado y regresamos al punto examinado arriba. ¿Se trata de ir más allá de esta forma, de disolver la soberanía, incluso la democrática? Volvemos, entonces, al marco leninista, a la hipótesis del decaimiento. En todos los casos, esta opción nos devuelve a la primera discusión.

La segunda posibilidad es que la filosofía intente ser la aprehensión de la política como actividad singular del pensamiento, de la política misma como productora, en lo histórico-colectivo, de una figura de pensamiento que la filosofía debe captar como tal, si se entiende aquí por filosofía -definición consensual- la aprehensión en pensamiento de las condiciones de ejercicio del pensamiento en sus diferentes registros. Si la política es el ejercicio de un pensamiento, en un registro que le es absolutamente propio (se reconocerá aquí la tesis central de Sylvain Lazarus), se dirá que la filosofía tiene por tarea la de hacerse cargo de las condiciones de ejercicio del pensamiento en este registro singular llamado política. Luego, se sostendrá lo siguiente: si la política es un pensamiento y en la medida que lo sea, es imposible que esté subordinada al Estado; no puede reducirse o reflejarse en su dimensión estatal. Arriesguemos una fórmula un poco bastarda: el Estado no piensa.

Señalemos de paso que el hecho de que el Estado no piense está en la raíz de toda suerte de dificultades del pensamiento filosófico sobre la política. Puede mostrarse cómo todas las "filosofías políticas" (y es precisamente por ello que debe abandonarse semejante proyecto) deben pasar por la prueba de este punto de que el Estado no piensa. Y cuando estas filosofías políticas intentan tomar al Estado como guía para la investigación de la política como pensamiento, la dificultad se duplica. El hecho de que el Estado no piense conduce a Platón, al final del libro IX de la República, a enunciar que en última instancia se puede hacer política en cualquier lado, salvo en su patria. Es también lo que conduce a Aristóteles a la constatación desoladora de que, una vez aislados los tipos ideales de la política, en lo real sólo existen tipos patológicos. Por ejemplo, la monarquía es para Aristóteles un Estado que piensa y que es pensable. Pero, en la realidad, no hay sino tiranías, las cuales no piensan y son impensables. El tipo normativo no se realiza jamás. Es lo mismo que lleva a Rousseau a constatar que en la historia no existen en realidad más que Estados disueltos, pero ningún Estado legítimo. Finalmente, estos enunciados, que provienen de concepciones políticas extremadamente variadas, designan un punto real en común: no es posible tomar al Estado como puerta de entrada para la investigación de la política, al menos si la política es un pensamiento. Se tropieza inevitablemente con el Estado como no-pensamiento. Las cosas deben considerarse desde un ángulo distinto.

En consecuencia, si "democracia" es una categoría de la política como pensamiento, es decir, si es necesario que la filosofía utilice "democracia" como categoría para captar el proceso político como tal, se ve que éste está sustraído a la prescripción pura del Estado, ya que el Estado mismo no piensa. Resulta entonces que "democracia" no se toma tampoco allí como una forma de Estado, sino de otra manera, o en un sentido distinto. Hemos sido devueltos, así, al tercer problema.

Podemos entonces adelantar una conclusión provisoria: "democracia" no es una categoría de la filosofía excepto cuando designe otra cosa que una forma de Estado. ¿Pero qué?

Éste es a mi modo de ver el centro de la cuestión. Es un problema de conjunción. ¿A qué debe unirse la democracia para ser verdaderamente un acceso a la política como pensamiento que no sea su conjunción con el Estado? Con respecto a esta pregunta existe evidentemente una herencia política considerable, que no es pertinente detallar aquí. Daré simplemente dos ejemplos de la tentativa de unir "democracia" a otra cosa que el Estado, de tal suerte que la palabra pueda servir a retrazar metapolíticamente (filosóficamente) la política como pensamiento.

La primera unión consiste en enlazar directamente "democracia" con la actividad política de masas -no a la configuración estatal sino a lo que le resulta más inmediatamente antagónico, pues la actividad política de masas, la movilización espontánea de las masas se da generalmente en una pulsión antiestatal. Esto ha producido el sintagma, que llamaré romántico, de la democracia de masas, y la oposición entre democracia de masas y democracia como figura del Estado, o democracia formal. Para cualquier persona que tenga la experiencia de la

democracia de masas, es decir, de los fenómenos en historicidad del tipo asambleas generales colectivas, reuniones multitudinarias, movimientos amotinados, etcétera, salta a la vista que hay un punto inmediato de reversibilidad entre democracia de masas y dictadura de masas. La esencia de la democracia de masas se da en efecto como una soberanía de masas, y ésta es una soberanía de lo inmediato, o sea, del agrupamiento en sí mismo. Se sabe que la soberanía del agrupamiento, en las modalidades de aquello que Sartre llamaba "el grupo en fusión", ejerce la fraternidad-terror. Sobre este punto la fenomenología sartreana continúa siendo indiscutible. Hay una correlación orgánica entre el ejercicio de la democracia de masas como principio interno del grupo en fusión y un punto de reversibilidad con el elemento inmediatamente autoritario o dictatorial que opera en la fraternidad-terror. Si se examina esta cuestión de la democracia de masas por sí misma, se verá que no es posible legitimar su principio bajo el único nombre de democracia, ya que en esta democracia romántica está contenida de inmediato, tanto en la experiencia como en el concepto, su reversibilidad en dictadura. Nos vemos entonces frente a una pareja democracia/dictadura que no se deja designar de modo elemental, o aprehender filosóficamente, bajo el solo concepto de democracia. ¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que cualquiera que atribuya una legitimidad a la democracia de masas, en todo caso hasta hoy, lo hace sobre el horizonte o a partir del horizonte de la perspectiva no estatal de la presentación pura. La valoración, sea ésta bajo el nombre de democracia, de la democracia de masas como tal es inseparable de la subjetividad del comunismo genérico. No es posible legitimar esta pareja de la inmediatez de lo democrático y lo dictatorial en el elemento de la democracia de masas, a menos que se piense esta pareja y se la valore desde el punto genérico de la desaparición del Estado mismo, o a partir de una postura radicalmente antiestatal. En realidad, el polo práctico que se opone a la consistencia del Estado y que se da precisamente en lo inmediato de la democracia de masas es un representante provisorio del comunismo genérico mismo. Resulta entonces que volvemos a las cuestiones de nuestra primera gran hipótesis: si "democracia" se une a masas, se supone en realidad que el fin de la política es el comunismo genérico, de donde se sigue que "democracia" no es una categoría de la filosofía. Esta conclusión se verifica empírica y conceptualmente por el hecho de que, en cuanto a la democracia de masas, es imposible discernir la democracia de la dictadura. Es evidente que esto es lo que ha mantenido la posibilidad para los marxistas de utilizar la expresión "dictadura del proletariado". Hace falta comprender que lo que valoraba subjetivamente la palabra "dictadura" era precisamente la existencia de puntos de reversibilidad entre democracia y dictadura, tales como se producen históricamente en la figura de la democracia de masas, o democracia revolucionaria, o democracia romántica.

Queda otra hipótesis totalmente distinta: haría falta unir "democracia" a la prescripción política misma. "Democracia" no remitiría ni a la figura del Estado ni a la figura de la actividad política de masas, sino de forma orgánica a la prescripción política, bajo la hipótesis -la cual seguimos- de que la prescripción política no está subordinada al Estado, o al buen Estado, no es programática. "Democracia" estaría ligada orgánicamente a la universalidad de la prescripción política, o a su capacidad de universalidad, y habría un lazo entre la palabra "democracia" y la política como

tal. Política, una vez más, en el sentido en el que ella es otra cosa que un programa de Estado. Habría una caracterización intrínsecamente democrática de la política en la medida, por supuesto, en que la política se autodetermine como espacio de emancipación sustraído a las figuras consensuales del Estado.

Hay una indicación en este sentido en Rousseau. En el capítulo 16 del libro III del Contrato social, Rousseau examina la cuestión del establecimiento del gobierno - aparentemente la cuestión contraria a aquella que nos ocupa-, la cuestión de establecer un Estado. Y se tropieza con una dificultad bien conocida, que es que el acto de establecer un gobierno no puede ser un contrato, no puede provenir del espacio del contrato social, en el sentido en que éste es fundador del pueblo como tal, ya que la institución del gobierno concierne a personas particulares y esto no puede ser entonces una ley. Para Rousseau, en efecto, una ley es necesariamente una relación global del pueblo consigo mismo y no puede designar a personas particulares. La institución de un gobierno no puede ser una ley. Esto quiere decir que no puede ser tampoco el ejercicio de una soberanía, pues la soberanía es precisamente la forma genérica del contrato social y es siempre una relación de totalidad a totalidad, del pueblo a sí mismo. Aparentemente, se está en un impasse. Es necesario que haya una decisión a la vez particular (ya que ella fija el gobierno) y general (ya que ella es tomada por todo el pueblo, y no por el gobierno, que no existe todavía y que es cuestión de instituir). Sin embargo, es imposible en opinión de Rousseau que tal decisión provenga de la voluntad general, ya que toda decisión de este tipo debe presentarse bajo la forma de una ley o de un acto de soberanía que no puede ser otro que el contrato que todo el pueblo haya establecido para todo el pueblo y que no puede tener un carácter particular. Se puede decir también: el ciudadano vota las leyes, el magistrado gubernamental toma los decretos particulares. ¿Cómo nombrar magistrados particulares cuando no hay aún magistrados, sino sólo ciudadanos? Rousseau se libra de esta dificultad proponiendo que la institución del gobierno es el efecto "de una conversión súbita de la soberanía en democracia por una nueva relación de todos a todos; los ciudadanos, convertidos en magistrados, pasan de los actos generales a los actos particulares". Ha habido muchas buenas conciencias que han dicho que esto era un truco extraordinario. ¿Qué significa esta conversión súbita, sin modificación de la relación orgánica de totalidad a totalidad? ¿Cómo un simple desplazamiento de esta relación, que es el contrato social como constituyente de la voluntad general, permite pasar a la posibilidad de proceder a actos políticos particulares? Esto quiere decir en el fondo -si se deja de lado el argumento formal- que la democracia se relaciona de modo originario al carácter particular de los asuntos tratados por la prescripción política. La prescripción política, en tanto que pone en juego asuntos particulares -y en última instancia no tiene otros- está sometida a lo democrático. El caso rousseauiano de la institución del gobierno no es sino un caso simbólico ejemplar. De manera general se dirá que la universalidad de la prescripción política tal y como se sustrae al dominio singular del Estado sólo puede desplegarse como tal bajo condiciones particulares, y que está constreñida, cuando se despliega sobre asuntos particulares, simplemente por seguir siendo política, a revestir la figura democrática. Aquí se opera efectivamente una conjunción primordial entre la democracia y la política.

Se podría definir entonces la democracia como aquello que autoriza una ubicación de lo particular bajo la ley de la universalidad de la voluntad política. "Democracia", de algún modo, nombra las figuras políticas de la conjunción entre las situaciones particulares y una política. En este caso y sólo entonces, "democracia" puede ser retomada como categoría filosófica, en tanto que designará en lo sucesivo aquello que puede llamarse la efectividad de la política, es decir, la política en su coyuntura con problemas particulares, la política obviamente entendida en un sentido que la libera de su ordenamiento al Estado.

Si quisiéramos elaborar este punto, mostraríamos que "democracia", en esta unión a la prescripción política como tal, designa en filosofía la captura de una política cuya prescripción es universal, pero que puede juntarse a lo particular en una figura de transformación de situaciones, de tal forma que aspire a que ningún enunciado desigualitario sea posible.

De esta demostración un poco compleja no doy sino un esbozo. Admitamos que "democracia" designa el hecho de que la política, en el sentido de una política de emancipación, tiene por referente último la particularidad de la vida de las personas, es decir, no el Estado sino las personas tales como se presentan en el espacio público. Se ve entonces que la política sólo puede seguir siendo tal, es decir, democrática, en el tratamiento de esta particularidad de la vida de las personas, si no tolera ninguna acepción desigualitaria de este tratamiento. De lo contrario, introduce una norma no democrática, en el sentido original en el que hablo, y deshace la conjunción, es decir, no está ya capaz de tratar lo particular desde el punto de vista de la prescripción universal. Lo tratará de otra manera, desde el punto de vista de una prescripción particular. Ahora bien, podría mostrarse que toda prescripción particular reordena la política al Estado y la somete a la constricción de la jurisdicción estatal. En consecuencia, diremos que la palabra "democracia", tomada en el sentido filosófico, piensa una política en la medida en que aquello sobre lo que trabaja la efectividad de su proceso emancipatorio sea la imposibilidad, en situación, de todo enunciado desigualitario que concierna a tal situación. Que aquello sobre lo que una política trabaje sea real deriva del hecho de que estos enunciados son, por la acción de una política así entendida, no prohibidos sino imposibles, lo que es algo completamente distinto. La prohibición es siempre un régimen de Estado, la imposibilidad un régimen de lo real.

Puede decirse también que la democracia, en tanto categoría filosófica, es lo que presenta la igualdad. O incluso, aquello que hace que no puedan circular como nominaciones políticas o como categorías de la política aquellos predicados, cualesquiera que sean, que están formalmente en contradicción con la idea igualitaria.

Esto limita a mi modo de ver de manera drástica la posibilidad de utilizar en política, bajo el signo filosófico de la democracia, designaciones comunitarias, no importa cuáles sean. Porque la designación comunitaria o la asignación de identidades a subconjuntos como tales no se deja tratar según la idea de la imposibilidad de un enunciado desigualitario. Se podría decir también, por

consiguiente, que "democracia" es aquello que da norma a la política frente a los predicados comunitarios, o predicados de subconjuntos. Es aquello que sostiene la política en el elemento de universalidad propio a su destino y que hará que tanto las nominaciones en términos de raza como las nominaciones sexuadas o en términos de estatuto social, de jerarquía, o los enunciados en términos de problema como por ejemplo: "hay un problema de inmigrado," serán enunciados que deshacen la conjunción de la política y la democracia. "Democracia" quiere decir que "inmigrante", "francés", "árabe", "judío" no pueden ser, sin desastre, palabras de la política. Estas palabras, como muchas otras, remiten en efecto necesariamente la política al Estado, y al Estado mismo a su función más esencial y más baja: el recuento desigualitario de humanos.

En definitiva, la tarea de la filosofía es realmente la de exponer una política a su evaluación. No en el sentido del buen Estado, ni tampoco en el sentido de la idea del comunismo genérico, sino intrínsecamente, es decir, por ella misma. La política, definida por secuencias como aquello que intenta crear la imposibilidad de enunciados desigualitarios relativos a una situación, puede, a través de la palabra "democracia", ser expuesta por la filosofía a lo que yo llamaría una cierta eternidad. Digamos que es por medio de la palabra "democracia" así concebida que una política puede ser evaluada por la filosofía, y sólo por ella, según el criterio del eterno retorno. Entonces una política es capturada por la filosofía, no sólo como avatar pragmático o particular de la historia de los hombres, sino como ligada a un principio de evaluación que soporta sin ridículo, o sin crimen, que se avizore su regreso.

Y en el fondo, una vieja palabra, una palabra usada, designa filosóficamente las políticas que emergen victoriosas de tal prueba: es la palabra "justicia".

* Edición original en francés: "Raisonnement hautement spéculatif sur le concept de démocratie", Abrégé de métapolitique, París, Seuil, 1998, pp. 89-108. Traducción del francés de Simone Pinet y Bruno Bosteels. Agradecemos al autor su autorización e interés para reproducir este ensayo en el presente número de Metapolítica.

** Filósofo, dramaturgo y literato francés. Profesor de Filosofía en la Universidad de París-VIII Vincennes y del Collège International de Philosophie.