

Dos ensayos de metapolítica

por Alain Badiou

Por "metapolítica", entiendo los efectos que una filosofía puede obtener, en sí misma y por sí misma, del hecho que las políticas reales son pensamientos. La metapolítica se opone a la filosofía política, según la cual, puesto que las políticas no son pensamientos, es al filósofo a quien le corresponde pensar "lo" político.

Alain Badiou,
abril 1998.

Razonamiento altamente especulativo sobre el concepto de democracia

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

En realidad, es un término que depende de lo que llamaré *la opinión autoritaria*. Está prohibido en cierto modo no ser demócrata. Más exactamente: se da por descontado que la humanidad aspira a la democracia, y toda subjetividad de la que pueda suponerse que no es demócrata, es considerada patológica. En el mejor de los casos, ella merece una paciente reeducación; en el peor, apela al derecho de injerencia de los legionarios y paracaidistas demócratas.

Así inscripta en la opinión y en el consenso, la democracia atrae necesariamente la sospecha crítica del filósofo, puesto que, desde Platón, la filosofía está en ruptura con la opinión, obligada a examinar todo aquello que espontáneamente se considera como *normal*. Si "democracia" designa un supuesto estado normal de la organización colectiva o de la voluntad política, entonces el filósofo pretenderá que se examine la norma de esta normalidad. No admitirá ningún funcionamiento del término 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, en particular de una política revolucionaria, es un método antiguo. Ya se lo utilizó contra los bolcheviques, aún antes de la revolución de Octubre del '17. En realidad, la crítica dirigida a Lenin, según la cual su proposición política no era democrática, es de vieja data. Todavía hoy resulta muy interesante examinar cómo respondía Lenin a ella.

Sobre ese punto, dos eran sus sistemas de argumentación: el primero consistía en distinguir, en la lógica del análisis de clase, dos figuras de la democracia: la burguesa y la proletaria, y sostener que la segunda dominaba a la vez en extensión y en intensidad a la primera.

Pero el segundo dispositivo de respuesta me parece más ajustado al estado actual de la cuestión. Lenin insiste en lo siguiente: por democracia, en verdad, es necesario siempre

entender *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 tradición filosófica griega, según la cual la *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, ¿cuál es el uso al que, desde un punto de vista estrictamente filosófico puede estar destinada esta categoría? La política, para Lenin, tiene por objetivo, o como idea, la caducidad del Estado, la sociedad sin clases y, por consiguiente, la desaparición de toda forma de Estado, incluida, por supuesto, la forma democrática. Es lo que podríamos llamar el comunismo genérico, tal como aparece 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 regulada por estatutos y especializaciones técnicas o sociales, sino por el dominio colectivo de las necesidades. En una sociedad de ese tipo, el Estado queda disuelto como instancia separada de la coerción pública. La política, en tanto que expresa los intereses de los grupos sociales y apunta a la conquista del poder, queda a su vez disuelta.

Así, toda política comunista tiene por objetivo su propia desaparición, según la modalidad que supone el fin de la forma separada del Estado en general, aun cuando se trate de un Estado que se declara democrático.

Si ahora representamos a la filosofía como aquello que designa, legitima o evalúa los fines últimos de la política, o las ideas reveladoras bajo las cuales una política se presenta, y si se admite, con Lenin, que este fin es la caducidad del Estado, lo que puede llamarse la presentación pura, la asociación libre; o más aún, si decimos que el fin último de la política es la autoridad no separada del infinito, o el advenimiento a sí del colectivo como tal, entonces, respecto de este supuesto fin que es el que designa el comunismo genérico, la *democracia* no es, ni puede ser, una categoría de la filosofía. ¿Por qué? Porque *democracia* es una forma del Estado; la filosofía evalúa los fines últimos de la política y este fin es también el del Estado, por consiguiente el de toda pertinencia de la palabra "democracia".

El término *filosófico* adecuado para evaluar la política puede ser, en ese marco hipotético, o bien el de *igualdad*, o bien el de *comunismo*, pero no el de *democracia*, clásicamente ligado al Estado, a la forma del Estado. De todo lo cual resulta que la democracia no puede ser un concepto de la filosofía, a menos que se renuncie a una de las tres hipótesis, ligadas entre sí, que subtienden la visión leninista del problema de la democracia. Recordemos esas tres hipótesis:

Hipótesis 1: El fin último de la política es el comunismo genérico, por consiguiente, la presentación pura de la verdad de lo colectivo, o la caducidad 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 esas tres hipótesis, "democracia" no es un concepto necesario de la filosofía. Puede llegar a serlo, por lo tanto, si al menos una de estas hipótesis es abandonada.

Se abren entonces tres posibilidades abstractas.

1) Que el fin último de la política no sea el comunismo genérico. 2) Que la filosofía sostenga respecto de la política otra relación que aquella que supone señalar sus fines últimos, legitimarlos o aclararlos. 3) Que la democracia designe otra cosa que una forma del Estado.

Bajo al menos una de esas tres condiciones, el dispositivo del que partimos y en el que la democracia no tiene margen para ser un concepto de la filosofía, resulta cuestionado y debemos reconsiderar el problema. Quisiera examinar una a una esas tres condiciones bajo las cuales la 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 de la presentación colectiva, 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 concierne, o cuestiona, o pone en juego, a la filosofía?

Pienso que se pueden avanzar dos hipótesis principales, teniendo en cuenta la historia de esta pregunta. La primera de ellas es que la política tendría por fin la configuración, o el advenimiento, de lo que convendremos 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 apuesta última del debate sobre los fines de la política. Algo que, en efecto, se inscribe en la gran tradición clásica de la filosofía política que, desde los Griegos, está subordinada a la cuestión de la legitimidad de la soberanía. Entra en escena entonces, naturalmente, una norma. Cualquiera sea su régimen o estatuto, una preferencia axiológica ostentada por tal o cual configuración estatal, reenvía el Estado a un principio normativo, como, por ejemplo, la superioridad del régimen democrático respecto del monárquico o el aristocrático por una razón u otra, es decir, convocando un sistema general de normas que prescribe esta preferencia.

Remarquemos sin más que no ocurre lo mismo en el caso de la tesis según la cual el fin último de la política es la caducidad del Estado, precisamente porque 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, en la medida en que compromete la cesación del principio de la soberanía. No se trata de una norma que se uniría a la figura estatal, sino de la idea de un proceso que comportaría la decadencia total del Estado. La figura de la caducidad no se sitúa en la cuestión normativa tal como ella puede ejercerse sobre la persistencia estatal. Por el contrario, si el fin último de la política es el buen Estado, o el Estado preferible, entonces es ineluctable que una norma entre en escena.

Ahora bien, se trata de una cuestión difícil, porque inevitablemente la norma es exterior o trascendente. El Estado, si se lo 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 surgida de temas subjetivables, que son precisamente las normas bajo las cuales la cuestión del Estado preferible o del buen Estado se va a presentar. Si tomamos el problema actual, es decir, la situación de nuestros Estados parlamentarios, vemos que la relación subjetiva a la cuestión del Estado se regula según tres normas: la economía, la cuestión nacional y, justamente, la democracia.

La economía en primer término. El Estado es responsable de que haya un mínimo de funcionamiento de la circulación y de la distribución de bienes; resulta desacreditado como tal si se muestra exageradamente incapaz de satisfacer esta norma. Desde el

punto de vista de la esfera de la economía en general, cualquiera que sea su relación orgánica con el Estado, privado, público, etc., el Estado es subjetivamente responsable del funcionamiento de la economía.

Segunda norma, de orden nacional. El Estado se encuentra bajo la prescripción de datos tales como la nación, la representación en la escena del mundo, la independencia nacional, etc. Debe responder por la existencia del principio nacional, a la vez en sí mismo y para el exterior.

En tercer lugar, hoy la democracia es en sí misma una norma, tomada en cuenta en la relación subjetiva con el Estado. El Estado es responsable de la cuestión de saber si es democrático o despótico, qué tipo de vínculo instituye con fenómenos tales como la libertad de opinión, de asociación, de movimiento. La oposición entre forma dictatorial y forma democrática es algo que funciona como una norma subjetiva en la evaluación del Estado.

Digamos que la situación presente de la cuestión pone al Estado bajo el triplete normativo del funcionamiento económico, de la evaluación nacional y de la democracia. En esta situación, *democracia* interviene como una caracterización normativa del Estado, y más exactamente como aquello que podríamos llamar la categoría de *una* política - diferente de *la* política en general. Entendamos aquí por *una* política aquello que regula una relación subjetiva con el Estado y digamos que se podrá convenir en llamar parlamentarismo -personalmente, diría capital-parlamentarismo- a la figura estatal que regula su relación subjetiva con el Estado según las tres normas mencionadas más arriba: la economía, la nacional, la democrática. Pero en tanto que la democracia es convocada aquí como la categoría de una política singular, cuya universalidad se reconoce problemática, no se la designará como constituyendo por sí misma una categoría filosófica. En este nivel del análisis sostendremos, entonces, que la democracia aparece como una categoría que singulariza, a través de la constitución de una norma subjetiva de la relación con el Estado, una política particular que debe recibir su nombre y para la cual proponemos el nombre de parlamentarismo.

Hasta aquí, para el caso en el que nos situemos en la hipótesis según la cual la política tiene por fin la determinación del buen Estado. El resultado máximo que obtenemos es que la *democracia* pueda ser la categoría de una política singular, el parlamentarismo. Algo que no acuerda una razón decisiva para que el término "democracia" sea retomado, capturado como concepto filosófico.

Recordemos que examinamos qué puede ser precisamente el fin último de la política, de no ser el comunismo genérico. Nuestra primera idea era que la política tenía como finalidad la instalación del mejor Estado posible. Y la conclusión es que *democracia* no es entonces, de manera necesaria, un concepto filosófico.

La segunda idea posible es que la política no tiene otro fin que ella misma. No estaría ya subordinada a la cuestión del buen Estado, sino que constituiría respecto de sí misma su propio fin; sería, en cierto modo a la inversa de lo que ya enunciamos, 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 el Estado funciona. Se podría decir también que la política, en ese caso, se presenta como práctica colectiva singular a distancia del Estado. O aún, que no es portadora, en su esencia, de un programa de Estado o de una norma estatal, sino que más exactamente es el desarrollo de lo que resulta posible afirmar como dimensión de libertad colectiva, precisamente sustraída al consenso normativo centrado en el Estado, y aun cuando, por supuesto, esta libertad organizada se pronuncie acerca de él.

"Democracia", ¿es entonces una categoría pertinente? Sí, diremos que puede serlo *si democracia es tomada en otro sentido que el de una forma de Estado*. Si la política constituye así un fin para ella misma, en la distancia que es capaz de establecer respecto del consenso estatal, podrá eventualmente ser llamada democrática, siempre y cuando, claro está, que la categoría no funcione ya en el sentido leninista, en tanto forma de Estado, algo que nos reenvía a nuestra tercera condición negativa respecto de las tres hipótesis leninistas.

Esto concluye el examen del primer aspecto, o sea: ¿qué ocurre si la política no tiene por fin el comunismo genérico?

El segundo concierne la filosofía como tal. Formulemos la hipótesis según la cual la relación de la filosofía con la política no se funda en la representación o captura de los fines últimos de la política; la filosofía tiene otra relación con la política, que no pasa por la evaluación, la comparación delante de un tribunal crítico o la legitimación de los fines últimos de aquélla. ¿Cuál es entonces la relación de la filosofía con la política, cómo nombrarla o prescribirla? Una primera hipótesis enuncia que la filosofía tendría a su cargo lo que yo llamaría la descripción formal de las políticas, su tipología. La filosofía constituiría un espacio de discusión de políticas, partiendo de la localización de sus tipos. En suma, la filosofía sería una concepción formal de los Estados y de las políticas, que preelabora o expone a normas posibles los tipos en cuestión. Pero cuando tal es el caso - sin duda, es una parte del trabajo de pensadores como Aristóteles o Montesquieu-, se pone en evidencia que "democracia" interviene en filosofía aún en tanto que designación de una forma de Estado. No cabe duda alguna. La clasificación se ejerce, en efecto, a partir de las configuraciones estatales y "democracia" vuelve a ser, incluso desde el punto de vista filosófico, la designación de una forma de Estado, opuesta a otras, tales como la tiranía, la aristocracia, etc.

Pero si "democracia" designa una forma de Estado todo va a jugarse en torno a lo que se piense, teniendo en cuenta esta forma, de *los fines de la política*. ¿Se trata de *querer* esta forma? Entonces, estamos en la lógica del buen Estado y volvemos al punto examinado precedentemente. ¿Se trata de ir más allá de esta forma, de disolver la soberanía, aún la democrática? Entonces, volvemos al marco leninista, a la hipótesis de la caducidad. En todos los casos, esta opción nos remite a nuestra primera opción.

La segunda posibilidad, es que la filosofía intente ser la concepción de la política como actividad singular del pensamiento, de la política en sí como acordando, en lo histórico-colectivo, 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 podrá reconocer aquí la tesis central de Lazarus), se dirá que la filosofía tiene como tarea la de hacerse cargo de las condiciones de ejercicio del pensamiento, en este modo de registro singular designado como política. Entonces, se sostendrá lo siguiente: si la política es un pensamiento, y en la medida en que lo sea, es imposible que se subordine al Estado; no puede concentrarse ni reflejarse en su dimensión estatal. Arriesguemos una fórmula un tanto rústica: *el Estado no piensa*.

Indiquemos al pasar que el hecho que el Estado no piense está en la raíz de dificultades de toda especie en el pensamiento filosófico sobre la política. Se puede demostrar cómo todas las "filosofías políticas" (y es justamente la razón por la cual se hace necesario abandonar semejante proyecto), deben pasar por la prueba de ese punto, el que supone que el Estado no piensa. Y cuando esas filosofías políticas intentan tomar al Estado como guía de la investigación de la política en tanto pensamiento, la dificultad se redobla. El hecho 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 sitio, salvo en su patria. Es también lo que conduce a Aristóteles a verificar, desolado, que una vez aislados los tipos ideales de la política, todo cuanto puede constatarse en la realidad es la existencia de 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, que no piensan y son impensables. El tipo normativo no es nunca realizado. Es también lo que conduce a Rousseau a constatar que en la historia no existen, en realidad, sino Estados disueltos, pero ningún Estado legítimo. Finalmente, esos enunciados, provenientes de concepciones políticas extremadamente variadas, designan lo real de un punto 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 forzosamente con el Estado como no-pensamiento. Es necesario considerar las cosas desde otro ángulo.

Por consiguiente, si "democracia" es una categoría de la política como pensamiento, es decir, si es necesario que la filosofía la utilice como categoría para captar el proceso político como tal, puede verse que éste queda sustraído a la prescripción pura del Estado. En efecto, el Estado no piensa. De ello resulta que "democracia" tampoco está allí tomada como una forma del Estado, sino de otro modo, o en otro sentido. Así, nos vemos reenviados al problema N° 3.

Podemos entonces avanzar una conclusión provisoria: "democracia" no es una categoría de la filosofía, a menos que designe otra cosa que una forma del Estado. ¿Pero qué?

Aquí se ubica, a mi entender, el centro de la cuestión. Es un problema de conjunción. ¿Cuál es la conjunción en la que debe entrar "democracia" para ser verdaderamente un acceso a la política como pensamiento, que no sea su conjunción con el Estado? A ese propósito hay, claro está, una herencia política considerable, que no es cuestión de detallar aquí. Daré simplemente dos ejemplos del intento de operar esa conjunción de la democracia con otra cosa que el Estado, de modo que la democracia pueda servir a retrazar metapolíticamente (filosóficamente) la política como pensamiento.

La primera de esas operaciones de conjunción es la unión directa de la democracia y la actividad política de masas -no la configuración estatal, sino aquello que le es antagónico de un modo más inmediato. Ya que la actividad política de masas, la movilización espontánea de las masas, se da por lo general en una pulsión anti-estatal. Algo que ha dado el sintagma, que calificaré de romántico, de la democracia de masas, y la oposición entre democracia de masas y democracia como figura del Estado o democracia formal.

Cualquiera que tenga la experiencia de la democracia de masas, es decir, la de la historicidad de fenómenos del tipo asambleas generales colectivas, reuniones de multitudes, movimientos amotinados, etc., observa, evidentemente, que hay un punto inmediato de reversibilidad entre democracia de masas y dictadura de masas. La esencia de la democracia de masas se presenta, en efecto, como una soberanía de masas, y ésta es una soberanía de lo inmediato, por consiguiente de la reunión misma. Es sabido que la soberanía de la reunión ejerce, bajo las modalidades de aquello que Sartre llamaba "el grupo en fusión", la fraternidad-terror. Sobre este punto la fenomenología sartreana sigue 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, podrá apreciarse que no es posible legitimar su principio bajo el único nombre de democracia, ya que en esta democracia romántica está contenida inmediatamente, tanto en la experiencia como en el concepto, su reversibilidad en dictadura. Por consiguiente, tenemos que ocuparnos del par democracia/dictadura, que no se deja designar de un modo elemental, o captar filosóficamente, bajo el sólo 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 en el horizonte, o a partir del horizonte, de la perspectiva no estatal de la presentación pura. La valorización, así fuere bajo el nombre de democracia, de la democracia de masas como tal, es inseparable de la subjetividad del comunismo genérico. No es posible legitimar ese par de la inmediatez de lo democrático y de lo dictatorial en el elemento de la democracia de masas, al menos que se piense ese par, se lo valore a partir del punto genérico de la desaparición del Estado como tal, o a partir del anti-estatismo radical. En realidad, el polo práctico opuesto a la consistencia del Estado, que se ofrece precisamente en lo inmediato de la democracia de masas, es un representante provisorio del comunismo genérico como tal. De lo cual resulta un reenvío a las preguntas de nuestra primera gran hipótesis: si la democracia se une a las masas, se supone en realidad que el fin de la política es el comunismo genérico, de donde se deduce que "democracia" no es una categoría de la filosofía política. Esta conclusión queda empírica y conceptualmente probada por el hecho que, en cuanto a la democracia de masas, es imposible discernir la democracia y la dictadura. De toda evidencia, es allí donde se sostuvo la posibilidad para los marxistas de utilizar la expresión "dictadura del proletariado". Es necesario entender con precisión que aquello que valorizaba subjetivamente el término "dictadura", era precisamente la existencia de puntos de reversibilidad entre democracia y dictadura, puntos tales que históricamente se dan en la figura de la democracia de masas, o democracia revolucionaria, o democracia romántica.

Queda otra hipótesis, por completo diferente: sería necesario operar la conjunción de "democracia" y de la prescripción política como tal. Democracia no reenviaría a la figura del Estado, ni a la de la actividad política de masas, sino de manera orgánica a la prescripción política, bajo la hipótesis, en la que nos situamos, que la prescripción política no se subordina al Estado, o al buen Estado, no es programática. La democracia estaría ligada orgánicamente a la universalidad de la prescripción política o a su capacidad de universalidad, y habría un vínculo entre el término "democracia" y la política como tal. Política, una vez más, en el sentido en el que ella es otra cosa que un programa del Estado. Habría una caracterización intrínsecamente democrática de la política, siempre y cuando, por supuesto, la política se autodetermine como espacio de emancipación sustraído a las figuras consensuales del Estado.

Hay una indicación en ese sentido en Rousseau. En el capítulo 16 del libro III del *Contrato Social*, Rousseau examina la cuestión del establecimiento del gobierno -en apariencia, una cuestión opuesta a la que nos ocupa-, la de establecer un Estado. Y tropieza con una dificultad bien conocida, como es la de que el acto de establecimiento no puede ser un contrato, no puede reportarse al espacio del contrato social, en el sentido en el que éste es fundador del pueblo como tal, puesto que la institución de un gobierno concierne personas particulares, y que esto no puede por consiguiente ser una ley. En efecto, para Rousseau una ley es necesariamente una relación global del pueblo consigo mismo y no puede designar personas particulares. La institución del gobierno no puede ser una ley. Esto quiere decir que no puede tampoco ser el ejercicio de una soberanía, ya que la soberanía es, precisamente, la forma genérica del contrato social -y ella es siempre una relación de totalidad a totalidad, del pueblo consigo mismo. Aparentemente, estamos en un impasse. Es necesario que haya una decisión, a la vez particular (puesto que fija el gobierno) y general(en la medida en que 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 esta decisión remita a la voluntad general, puesto que toda decisión de ese tipo debe presentarse bajo la figura de una ley o de un acto de soberanía, que no puede ser sino el contrato en el que todo el pueblo se compromete para con todo el pueblo -y no puede tener un carácter particular. Se puede decir así: el ciudadano vota leyes, el magistrado gubernamental toma decretos

particulares. ¿Cómo nombrar magistrados particulares cuando todavía no hay magistrados, sino sólo ciudadanos? Rousseau escapa de esta dificultad enunciando que la institución del gobierno es el efecto “de una conversión súbita de la soberanía en democracia por una nueva relación de todos respecto de todos, los ciudadanos, que advienen magistrados, pasan de los actos generales a los actos particulares”. No faltaron los buenos espíritus que dijeran que esto era un singular juego de manos. ¿Qué significa esta conversión súbita, sin modificación, de la relación orgánica de una totalidad con otra totalidad? ¿De qué modo un simple desplazamiento de esa relación, que es el contrato social como constituyente de la voluntad general, permite pasar a la posibilidad de proceder a los actos políticos particulares? Esto quiere decir, en el fondo -si se deja de lado el argumento formal-, que la democracia queda relacionada en su origen *al carácter particular de lo que está en juego en la prescripción política*. La prescripción política, a partir del momento en que tiene asuntos particulares -y en última instancia no tiene sino eso- queda obligada a la democracia. El caso planteado por Rousseau de la institución del gobierno no es sino un caso simbólico ejemplar. De una manera más general, se puede decir que la universalidad de la prescripción política sustraída a la captura singular del Estado sólo puede desplegarse como tal en contextos particulares y que al hacerlo está obligada, simplemente para seguir siendo política, a recubrirse de la figura democrática. Se opera allí efectivamente una conjunción primordial entre lo democrático y la política.

Se podría entonces definir la democracia como aquello que autoriza una ubicación de lo particular bajo la ley de la universalidad de la voluntad política. “Democracia”, en cierto modo, nombra las figuras políticas de la conjunción entre las situaciones particulares y una política. En ese caso y sólo entonces, “democracia” puede ser retomada como categoría filosófica, en tanto designará de ahora en más aquello que podemos llamar la efectividad de la política, es decir, la política en su conjunción con asuntos particulares, entendiendo evidentemente la política en un sentido que la libera de su reglamentación según los lineamientos del Estado.

Si quisiéramos desarrollar este punto, mostraríamos que la democracia, en esta conjunción con la prescripción política como tal, designa en filosofía la captura de una política cuya prescripción es universal, pero que puede unirse a lo particular en una figura de transformación de las situaciones. Ella apunta a que ningún enunciado desigualitario sea posible allí.

De esta demostración un poco compleja no doy sino un esquema. Admitamos que “democracia” designa el hecho que la política, en el sentido de una política de emancipación, tiene como referente último la particularidad de la vida de la gente, es decir, no el Estado, sino la gente tal como se presenta en el espacio público. Vemos entonces que la política sólo puede seguir siendo tal, esto es, democrática, en el tratamiento de esta particularidad de la vida de la gente, si no tolera ninguna acepción desigualitaria de ese tratamiento. De lo contrario, introduce una norma no democrática, en el sentido original en el que hablo, y deshace la conjunción, es decir, ya no está en condiciones de tratar lo particular desde la perspectiva de la prescripción universal. Lo hará de otro modo, desde una prescripción particular. Ahora bien, se puede mostrar que toda prescripción particular vuelve a organizar la política según las reglas del Estado y la ubica nuevamente bajo la presión de la jurisdicción estatal. En consecuencia, diremos que la palabra “democracia” tomada en sentido filosófico, piensa una política en tanto y en cuanto la efectividad de su proceso emancipador trabaja en la imposibilidad, en situación, de todo enunciado desigualitario concerniendo esa situación. Que el objeto de este trabajo de la política así entendida sea real, se deduce del hecho que esos enunciados son imposibles. Imposibles y no prohibidos, algo bien diferente, puesto que la prohibición es siempre un régimen del Estado, en tanto la imposibilidad es un régimen de lo real.

Se puede decir también que la democracia, en tanto que categoría filosófica, es aquello que *presenta la igualdad*. O bien aún, aquello que hace que no puedan circular como nominaciones políticas o como categorías de la política predicados, cualesquiera que fueren, formalmente contradictorios con la idea igualitaria.

Esto limita a mi entender, 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 identitaria a los sub-conjuntos como tales, no se deja abordar siguiendo la idea de la imposibilidad de un enunciado desigualitario. También se podría decir, por consiguiente, que "democracia" es aquello que regla la política respecto de los predicados comunitarios o de los predicados de los sub-conjuntos. Es lo que sostiene a la política en el elemento de universalidad que le es propio y en función del cual tanto las nominaciones en términos de raza, como las nominaciones sexuadas, las referidas al estatuto social, las jerarquías, o los enunciados en términos de problema, como por ejemplo: "Hay el problema de los inmigrantes", desarmarán la conjunción de la política y la democracia. Democracia quiere decir que "inmigrante", "francés", "árabe", "judío", no pueden ser, sin desastre, términos de la política. Ya que esas palabras, como muchas otras, reenvían necesariamente la política al Estado, y el Estado como tal a su función más esencial y más baja: el recuento desigual de los humanos.

En definitiva, la tarea de la filosofía es precisamente la de exponer una política a su evaluación. Algo que no debe entenderse en absoluto en el sentido del buen Estado, como tampoco en el de la idea del comunismo genérico, sino de manera intrínseca, esto es, para sí misma. La política, definida secuencialmente como aquello que intenta crear la imposibilidad de los enunciados desigualitarios relativos a una situación admite, vía la palabra "democracia", ser expuesta por la filosofía a lo que llamaré una cierta eternidad. Digamos que es por medio del término "democracia" así concebido que una política llega a ser evaluada por la filosofía -y sólo por ella-, según el criterio del retorno eterno. Una política resulta entonces capturada por la filosofía, no simplemente 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 considere su retorno.

Y en el fondo, una vieja palabra, una palabra gastada, designa filosóficamente las políticas que salen victoriosas de esta prueba: es la palabra "justicia".

Traducción del original francés: Nilda Prados