

ISEGORÍA. Revista de Filosofía Moral y Política
N.º 62, enero-junio, 2020, 169-190, ISSN: 1130-2097
<https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.062.09>

Geometría, sorteo y política: Jacques Rancière entre Cornelius Castoriadis y Bernard Manin*

Geometry, Sortition and Politics: Jacques Rancière between Cornelius Castoriadis and Bernard Manin

JOSÉ LUIS MORENO PESTAÑA**

Universidad de Granada

FRANCISCO MANUEL CARBALLO RODRÍGUEZ***

Universidad de Cádiz

RESUMEN. Este artículo pretende situar el sorteo en la filosofía política de Jacques Rancière. El sorteo está vinculado con una reflexión de un enorme calado filosófico sobre la igualdad aritmética y la igualdad geométrica. Partiendo de un importante trabajo de Cornelius Castoriadis al respecto, analizaremos a continuación la relación de la filosofía política de Rancière con la igualdad. Por último, nos ocuparemos del sorteo y del lugar que ocupa en su obra. El trabajo de Bernard Manin sobre las democracias antiguas y los sistemas de gobierno representativo nos ayudará a contextualizar las propuestas de Rancière sobre el recurso a la selección aleatoria en política.

Palabras clave: Jacques Rancière; Cornelius Castoriadis; Bernard Manin; sorteo; igualdad geométrica; igualdad aritmética.

ABSTRACT. This paper analyses the place of sortition in the political philosophy of Jacques Rancière. The idea of sortition is linked to a philosophical reflection on arithmetic equality and geometric equality. Thus, starting from an important work of Cornelius Castoriadis in this sense, we will analyze below the relationship of Rancière's political philosophy with equality. Finally we will analyze the sortition and the place it occupies in his work. Bernard Manin's work on ancient democracies and systems of representative government will help us contextualize Rancière's proposals on the use of random selection in politics.

Key words: Jacques Rancière; Cornelius Castoriadis; Bernard Manin; Sortition; Geometric Equality; Arithmetic Equality.

* Este artículo se escribe dentro del proyecto de I+D: "La recepción de la Filosofía grecorromana en la Filosofía y las Ciencias Humanas en Francia y España desde 1980 hasta la actualidad" (FFI2014-53792-R).

** jlmorenopestana@ugr.es ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6665-8591>.

*** franciscomanuel.carballo@uca.es ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-8478-1825>.

Jacques Rancière es uno de los filósofos actuales que más se ha identificado con la defensa del sorteo en política.¹ Tanto en publicaciones como en intervenciones públicas, Rancière señaló y señala que la idea democrática se encuentra íntimamente vinculada con el sorteo, y no con la elección que tiende a producir oligarquías. Aunque esta tesis, de inspiración aristotélica, es difícil de sostener puesto que sabemos que el sorteo también funcionó en contextos poco democráticos, como en las repúblicas italianas del Renacimiento. Compartiendo esta idea, en este trabajo nos proponemos enclavar el sorteo en la filosofía política de Rancière. Lo haremos señalando la vinculación del sorteo con una reflexión, filosóficamente venerable, sobre la igualdad aritmética –que considera a todos por igual– y la igualdad geométrica –que asigna a cada cual según los méritos proporcionales. Creemos que una aportación de Cornelius Castoriadis permite situar mejor esta perspectiva, que Jacques Rancière actualizará en su obra *La mésestante*. En fin, el sorteo, dentro de este dispositivo filosófico, una vez que aparezca una importante obra de Bernard Manin, podrá ser movilizado dentro de una crítica filosófica de la actualidad política. Solo después de Manin, Rancière comienza a hablar del sorteo, pero, esto es lo importante, lo hace porque puede insertarlo sin problemas en un dispositivo teórico e histórico como el proporcionado por Manin.

Procederemos en varias fases. Comenzaremos situando las obras de Rancière y Castoriadis, explicando el interés de ambos por la historia clásica como herramienta para pensar nuestro presente po-

lítico. Posteriormente analizaremos un importante trabajo de Castoriadis y lo vincularemos con la filosofía política de Jacques Rancière. Este será el centro de nuestra aportación. Al final, cuando entremos en el sorteo, necesitaremos contextualizar el pensamiento de Rancière respecto a Bernard Manin. No pretendemos de este modo introducir duda alguna sobre la originalidad de Rancière, pero sí aportar piezas centrales a la investigación sobre la constitución de su pensamiento en la historia intelectual y política francesa.

Rancière y Castoriadis

Con el pensador franco-griego, Rancière tiene puntos generales en común. Uno y otro visitan la democracia ateniense con evidente simpatía y ambos la utilizan para estimular nuestra imaginación presente. Castoriadis y Rancière, primer aspecto común, proponen una crítica de la epistocracia en política, centrándose ambos en los procedimientos de exclusión e inclusión, es decir, en aquellos que certifican o no la competencia política de los individuos. Puede tratarse de certificaciones explícitas o, lo más común, implícitas. En este asunto, se imponía releer la diferenciación entre igualdad geométrica y aritmética, entre la igualdad que compara por proporciones y aquella que considera a los individuos intercambiables. Podría decirse que teóricamente obligados, y es un segundo aspecto, cada uno de nuestros filósofos propone una elaboración filosófica del problema de la difusión histórica de la democracia ateniense, de la que realmente tuvo y la que merece. Los conceptos de germen (Castoriadis) y de anacronía (Ran-

cière) ejemplifican sus respectivas aportaciones conceptuales. Su visión de la democracia ateniense les sirve para acercarse críticamente a nuestros modelos dominantes de democracia. En ese sentido, ambos conectan con la poderosa influencia de una tradición clásica en el pensamiento político, representada por Hannah Arendt en su obra *La condición humana*, con la que ambos entrarán en conflicto (Moreno Pestaña, 2017). La lectura de la democracia antigua les ayudará a continuar con ciertos ideales radicales, en un contexto donde estos debían incorporar otros referentes intelectuales legítimos –la referencia al mundo antiguo– para continuar existiendo. Entre dichos ideales, y respecto del tema que tratamos aquí, se encuentra la crítica a la legitimación “técnica” de la división del trabajo político. Por lo demás, esa crítica a la justificación de la diferencia entre dirigentes y dirigidos tiene consecuencias obvias respecto de la de la división social del trabajo en general. Rancière insistirá en la capacidad estética de los individuos excluidos de la de nobleza cultural. Castoriadis, por su parte, y de un modo que no podemos precisar aquí continúa, corrige y precisa una defensa de la autogestión obrera que siempre tuvo en la democracia ateniense un estímulo para la reflexión.

Estamos pues ante dos cuestiones centrales de las que no cabe despistarse en el análisis: por un lado, nuestros pensadores reflexionan filosóficamente sobre la pervivencia del pasado –con lo cual deben confrontarse al problema del anacronismo–; por el otro, la singularidad ideológica de la posición de cada uno exige que pensemos desde qué marco seleccionan y

reactivan la herencia del pasado. Comenzaremos por lo primero, exponiendo su presencia en tres obras de Rancière, sin dejar de advertir la cercanía con propuestas de textos publicados por Castoriadis. Lo más importante del legado de este se encuentra en los tres seminarios *Lo que hace a Grecia* expuestos entre los cursos de 1982-1983 hasta 1984-1985.

Dos metodologías históricas: germen y anacronías

Poco después de publicar su tesis doctoral (en 1981), Rancière dará a la imprenta el libro *Le philosophe et ses pauvres* donde cuestiona tanto la tradición marxista como la sociología de Bourdieu. Su primera parte, que sirve de fundamento al conjunto, se encuentra dedicada a Platón. Tales referencias aparecerán también en *La mésentente* –publicada en 1995 y su obra más estándar de filosofía política– y en *La haine de la démocratie* de 2005. Políticamente son momentos muy distintos. 1983, con los socialistas franceses en el poder, vio a buena parte de los camaradas de Rancière en la década anterior virar hacia el neoliberalismo. 1995 fue el momento de las grandes movilizaciones contra el Plan Juppé y en 2005, tras el resultado negativo en referéndum sobre la Constitución europea, los lineamientos políticos e intelectuales habían cambiado bruscamente y nacía una nebulosa crítica hacia la democracia representativa (Hayat, 2017). En dicho contexto, el libro al que nos referiremos de Bernard Manin juega un papel de primer orden. Por fin, una conversación con Éric Hazan publicada en 2017 con el título de *En quel*

temps vivons-nous?, incluye reflexiones sobre el sorteo y la política. Es ya un Rancière convertido en referente de bastantes de quienes participan en las movilizaciones surgidas en el 15M español y que llegan hasta la *Nuit debout*.

Estudiaremos las tres obras a partir del análisis de la diferencia entre igualdad aritmética y geométrica y eso nos permitirá también establecer vínculos entre Castoriadis y Rancière. Pero antes debe analizarse cómo ambos tejen la historia que convocan en su argumentación. Porque, en este punto, se encuentran próximos pero con diferencias de cierta entidad. Castoriadis nos propone siempre un intento de síntesis global acerca de los conocimientos relevantes para lo que trata. Ya sea la tragedia, la filosofía de Aristóteles o el lugar del esclavismo en Atenas, el lector encuentra conclusiones y discusiones nacidas de auténticas revisiones bibliográficas que perfilan un conjunto minucioso –pues referido a todo cuando se encuentra concatenado y articulado – donde se discuten cuáles de esas concatenaciones permiten establecer atribuciones causales.

Este cuidado histórico salta a la vista cuando se teorizan los préstamos entre épocas históricas. Castoriadis, y en eso Rancière no se diferencia de él, considera que la democracia y la filosofía marchan juntas. La democracia es filosofía en la práctica, toda vez que implica una reflexión colectiva sobre los orígenes y los fundamentos de la ley. Castoriadis, completamente embebido (algo muy común en su época) del mito del “Siglo de Pericles”, llega a sostener que la filosofía se encierra en sí misma y se despidе de la práctica política cuando la democracia se

hunde.² Así de mal pensaba nuestro autor de la democracia del siglo IV. Y mal, en su doble acepción: tenía tan poca estima por la democracia del siglo IV como errado era su diagnóstico –al menos si hemos de creer a los especialistas actuales. Pero esto no nos interesa. Lo importante es que Castoriadis ofrece una visión de conjunto, razonablemente informada de los debates y que le permite calibrar cuanto del pasado podemos o no reactivar en el presente.

Pondremos un ejemplo. Contra lo que a veces se arguye, Castoriadis no idealiza el mundo clásico. Castoriadis considera que la democracia ateniense representa el acceso a ciertos grados de autonomía; y esta se vislumbra por la capacidad para cuestionar las prácticas de dominación establecidas. Pues bien, la esclavitud y la exclusión de la mujer muestran los límites de la crítica de las instituciones heredadas en la Grecia clásica. Por tanto, lo que fue democrático en el mundo griego, no recubre a este en su conjunto, ni siquiera en sus democracias más de vanguardia (por ejemplo, en la Atenas en la que piensa Castoriadis). Esto no quiere decir que para Castoriadis la democracia sea una forma desgajada de un trasfondo cultural, sino que se aposenta en un conjunto de creencias peculiares. Por tanto, aunque mantiene su perfil propio respecto de la época, también le debe mucho. Tal será, dicho sea de paso, un problema de la reactualización del modelo democrático griego: ¿no quedará mucho de aquello lacrado a un contexto complejo de creencias que hoy nos resultan extrañas? Así, Castoriadis encuentra un vínculo entre dos creencias: los límites de la planificación humana y la fe en una democracia que hace un uso generoso del sorteo. La religión

griega muestra un imaginario extraño al modelo de la dominación racional del mundo: Hades, Poseidón y Zeus repartieron sus dominios respectivos por azar; Platón, en el *Timeo*, nos muestra un demiurgo creando el mundo sobre un material previo que no puede, del todo, moldear (algo que difiere de la idea cristiana de un dios creador omnipotente). Obviamente Castoriadis no propone recuperar la religión griega. Sí considera que su concepción del azar contiene un núcleo de racionalidad mayor del que delatan las concepciones positivistas de la política, las cuales nos hacen soñar con una imposible teoría del mundo social que permita transformarlo a nuestro albur (Moreno Pestaña, 2017).

La tesis de un germen democrático permite romper con una tendencia importante, algo sobre lo que también insistirá Rancière. Es justo considerar las sociedades globalmente, reconoce Castoriadis, pero eso no significa que cada institución social sea simple expresión del contexto y, más allá de él, nada signifique. La ciencia europea fue una creación griega y puede permanecer por encima del vínculo con las referencias religiosas entre las que emergió. Otro tanto ocurre con la democracia. No es un modelo, sino una creación datada con la que nos relacionamos desde nuestro presente. Siempre y cuando, claro está, elijamos aceptarla como inspiración (Castoriadis, 1986: 328-330).

Por tanto, no hay aplanamiento del pasado, no solo en la comparación entre culturas, sino tampoco en el interior de cada una de ellas: todo en su interior no vale lo mismo, aunque se encuentre conectado. Veámoslo con otro ejemplo procedente de la religión griega. Esta no ofrece

esperanza alguna de recompensa tras la muerte, dado lo triste que es la vida en el Hades: Aquiles, cuando se encuentra en aquel a Ulises volviendo a Ítaca, dice preferir la vida del más modesto de los campesinos griegos. Lo cual, nos aclara Castoriadis, se encuentra unido a la centralidad del caos y la indeterminación en el imaginario filosófico griego. La idea de Anaximandro de lo indeterminado como origen del mundo elimina la idea de un sentido primero al que deban amoldarse nuestras acciones. Ni al principio ni al final: la existencia no nació con un mandato y no se culminará –para quienes lo obedezcan– con un premio. Sin ese mundo carente de garantías difícilmente podemos entender la motivación para establecer un orden sobre la exclusiva responsabilidad humana. Esa responsabilidad generalizará la idea de democracia como institución específica de la autonomía y la responsabilidad. En un mundo ordenado según la voluntad divina, solo nos queda desentrañarla y someternos; la religión y la ontología griega propendían a otra cosa. Ahora bien, creer en la democracia radical, elegirla tanto para su época –justificándola– como para la nuestra –convirtiéndola en nuestra inspiración–, no significa, obviamente, creer en el Hades o en la idea de indeterminación de Anaximandro. Pero, y es muy importante para saber hasta dónde puede difundirse la democracia radical, la idea de autonomía rechina también con la idea moderna de un dominio científico del mundo y con el sueño de determinación racional de nuestras acciones. Sin acabar con este imaginario –lo cual implica, en cierto modo, aprehender filosófica-

mente el sentido del Hades y de Anaximandro— jamás podremos creer en una institución como el sorteo en política (Castoriadis, 1986: 354-358). Utilizando términos de Jon Elster (1999: 42): preferiremos creer, presos del imaginario moderno, en los rituales de la razón —todo se puede planificar y elegir— y pugnar por hallar inútilmente una solución para discernir cómo identificar y promover una casta política sabia y buena. Contra esto, la cultura de la Grecia democrática nos ofrece gérmenes susceptibles de inspirarnos incluso cuando los desconectemos parcialmente de la totalidad con la que se engarzaban en su época.

Rancière rechaza la creencia en un tiempo homogéneo y encuentra dicha tendencia en una historia científica que reducía los acontecimientos a ejemplares de algo que los trascendía. En el segundo capítulo de *Les mots et l'histoire* nos analiza a Tácito, quien en los *Anales*, muestra al legionario Percenio quejándose de las condiciones de vida, de las desigualdades en el ejército, de los salarios en dineros y en especie (Rancière, 1992). Daba igual: el problema se resolvía, según Tácito, considerando que las legiones llevaban demasiado tiempo ociosas. Esa tendencia a desconocer la profundidad de las razones de los sujetos, Rancière la encuentra también en los discursos de la ciencia social objetivista. Esta tiende a convertir las razones en síntomas engañosos de condiciones de existencia que los individuos ignoran. Como escribían Bourdieu, Chamboredon y Passeron (1973: 29-34) en su manifiesto epistemológico, la sociología solo adquiere sentido cuando suponemos que el mundo no resulta transparente a la conciencia común. Ya fuese en his-

toria o en sociología, Rancière vincula tal principio epistemológico con una arrogancia política cientista.

Por tanto, se opone a la idea de que podemos territorializar las palabras de Percenio. Ni siquiera encadenarlas a su tiempo; de hecho estas, cuando Tácito las consigne por escrito, se convertirán en una escena que podrá recuperarse por gentes que ni son legionarios ni viven en el ínterin entre Augusto y Tiberio. Serán entonces ejemplo para otros sujetos que rompen con el lugar que se les asigna y que hablan cuando no deben (Rancière, 1992: 148-152).

Esas escenas que alteran la historia hacen resonar el pasado en el presente y le asignan un nuevo significado. Igual que el germen, la anacronía permite que los hilos del tiempo histórico se separen y algunos de ellos produzcan efectos anudados en contextos futuros (Rancière, 1996: 66-67). Hasta aquí, las semejanzas con Castoriadis son fuertes. Sin embargo, Rancière no opta por la reconstrucción detallada de Castoriadis y prefiere concentrarse en el análisis de ciertas escenas de rebelión y de sojuzgamiento. En la rebelión de los esclavos escitas narrada por Heródoto, en la crítica y legitimación platónica del sorteo, en la retirada de la plebe al Monte Aventino, en el aludido Percenio o en los obreros del socialismo utópico, nos encontramos alteraciones sensibles de la dominación. Esta argumentación por analogías, no siempre suficientemente contextualizadas, nos presenta una democracia sensible trasladándose a lo largo de los tiempos. El razonamiento no suele incluir la valoración explícita de Castoriadis, quien se arriesga a decirnos qué le parece emancipatorio y qué regresivo en cada encarnación de la lucha por la autonomía.

*Igualdad aritmética y geométrica
en Castoriadis: Aristóteles,
más allá de Marx*

La articulación de la perspectiva geométrica y la democracia fue una tesis importante de Jean-Pierre Vernant. En una obra que se convirtió en clásica, Vernant atribuirá a una inspiración geométrica la equidistancia respecto del centro con la cual la semicircunferencia distribuye a los participantes en una asamblea democrática. Por tanto, la creación de una sociedad de individuos iguales, central en la Grecia clásica, incluyó en su fermentación el contacto con la cosmología y la ciencia helenas. El centro de la asamblea permitía que todas las posiciones se consideraran simétricas y reversibles (Vernant, 1962). Más preciso fue el estudio que Pierre Vidal-Naquet y Pierre Lèveque (1964), inspirados en Vernant, dedicaron a las reformas de Clístenes quien desorganizó las cuatro tribus existentes en el Ática convirtiéndolas en diez y mezclando estas para evitar el control cotidiano de las aristocracias: cada tribu —con un componente urbano, otro rural y otro costero— reproduciría el espacio político de un Ágora de individuos iguales. Entre el espacio cívico de la ciudad de Clístenes y el espacio físico de un Anaximandro se encuentra una homología de posiciones —algo que destacará el joven Bourdieu (1964) en una reseña de la obra. Ahora bien, esta tesis no se presenta como esencial porque, avanzando el siglo V, la razón geométrica deja de vincularse a la democracia para servir de pretexto a la crítica aristocrática de la democracia —con el célebre problema de la igualdad geométrica, sobre el que por

cierto edificó Marx su teoría del paso al comunismo.

Castoriadis evocó el problema y fue en un ajuste de cuentas con Marx para el que recurrió a Aristóteles, concretamente en el artículo: “Valeur, égalité, justice, politique de Marx à Aristote et d’Aristote à nous” (Castoriadis, 1978). Mentado ajuste se realiza a partir de dos acometidas. La primera concierne al problema de la igualación de las mercancías, fundamental para la ley del valor. Marx, en *El capital*, recordó los aciertos de Aristóteles al señalar que, para que dos mercancías se intercambien, debe existir una sustancia común a ambas. Aunque, y es el límite del Estagirita, acaba atribuyendo tal igualación a simples necesidades prácticas. Según Marx, Aristóteles no se da cuenta, limitado por una sociedad donde los trabajos no son aún mercancías intercambiables, de que la sustancia común no es otra que el trabajo humano, un trabajo humano simple y socialmente necesario —y en este punto dependiendo del progreso técnico— al que podrían reducirse los trabajos heterogéneos. Castoriadis rechaza que ese tiempo de trabajo socialmente necesario pueda determinarse y, por lo tanto, considera que Aristóteles lo veía mejor que Marx. La igualación de los trabajos depende de criterios sociales, los cuales se singularizan en sociedades determinadas. Cada una de ellas diferencia entre aquello en lo que se puede participar y aquello que resulta factible distribuir. Lo primero, por ejemplo la virtud, no consiente distribución: solo puede corregirse al individuo que se aparta de ella; lo segundo —por ejemplo, las riquezas— sí permite distribución. Y aquí se encuentra el genio de Aristóteles. Primero

porque sabe que las sociedades asignan qué se puede dividir y qué no. Un ejemplo: dos individuos pueden negociar sus objetivos en función de sus fuerzas respectivas –estarían concibiendo su objetivo como susceptible de distribución– o pueden empezar un proceso de deliberación en el cual suponer la posibilidad de una resolución al margen de los objetivos enfrentados de cada uno: en ese caso, estamos en el marco de lo participable (Urfalino, 2013: 132). Tanto los individuos como la tierra pueden ser considerados divisibles o susceptibles de participación colectiva. Aclarado esto, que depende de cada sociedad, puede iniciarse la distribución. Lo que Marx sitúa en el límite estrecho de la producción, Aristóteles lo define para cada sociedad y su imaginario específico: los oligarcas no dividen como los demócratas, porque lo susceptible de distribución y la regla por la que se realiza, es diferente. Frente al economicismo de Marx, Aristóteles representa un pensador más integral.

Lo cual no quiere decir que Marx no reflexionase sobre el problema de la igualdad. En su crítica al programa del partido socialdemócrata alemán en Gotha, Marx recurrió, para singularizar el comunismo, al famoso apotegma: “de cada cual según sus capacidades y a cada cual según sus necesidades”. Aludía así a un criterio de igualdad geométrica, aquel que, como se ha apuntado, produjo usos políticos antagónicos en el mundo antiguo. Castoriadis hacía notar que Marx seguía preso de un modelo ahistórico de naturaleza del que, paradójicamente, Aristóteles era capaz de distanciarse. Y ello gracias a una problematización filosófica acerca de aritméticas y geometrías de la igualdad.

Aristóteles, como se dijo antes, comprende que las proporciones o las equivalencias dependen de un valor primero a partir del cual ordenamos a los individuos. Si concebimos las cualidades políticas como algo al alcance de cualquier ciudadano –y por tanto, inaccesible para quien no lo es– las equivalencias entre los sujetos nos permitirán sortear los cargos. Si consideramos que las competencias políticas solo se encuentran al alcance de especialistas, bien sea porque las perfilamos con muchas exigencias, bien sea porque las enajenamos de una categoría de personas (las mujeres, los metecos, los esclavos), solo estableceremos equivalencia entre un radio restringido de ciudadanos: las democracias propondrán un radio más amplio que las aristocracias. La distribución previa es la que permite la equivalencia: podríamos hacer decir a Castoriadis que las igualdades entre las que se equivalen oligarcas y demócratas dependen de los patrones de medida de cada uno. El protovalor geométrico condiciona las diferenciaciones aritméticas.

Por tanto, no existe ningún fundamento natural para la idea de justicia, porque jamás encontraremos capacidades y necesidades puras, siempre se encontrarán configuradas por un trabajo de socialización previo: los obreros de una cadena de montaje, aclara Castoriadis, no tienen las mismas “capacidades” y “necesidades” que los burgueses de Saint-Tropez, como tampoco pueden compararse las de los habitantes de un GULAG con la del burócrata comunista en su *dacha*.

La cuestión del protovalor desde el que configurar a los individuos es un problema político. Y eso, señala Castoriadis, ni Aris-

tóteles ni Marx lo asumen del todo: el primero porque sigue pensando en una sociedad absolutamente justa, aquella que escoge la virtud –imposible de medir– como valor primigenio; y este, porque pese a la profundidad histórica de su pensamiento, sigue dependiendo de una humanidad con capacidades y necesidades mensurables y que, a partir de ambas, pudiera determinar la repartición justa de cargas y disfrutes. La igualdad de salarios e ingresos, por la que Castoriadis sigue abogando en 1978, depende de un objetivo: destruir la motivación económica en el comportamiento de los individuos. Motivación que depende de una supuesta desigualdad esencial entre los sujetos y sus actividades, desigualdad que nadie puede medir según un patrón esencial. ¿Qué hacer? Paradójicamente, poner en práctica la ley del valor de Marx, aunque como una opción ético-política: los trabajos se medirán según el tiempo de trabajo, haciéndolos a todos equivalentes. La ley crítica de la sociedad capitalista se transforma entonces en patrón para una sociedad autónoma, término con el que Castoriadis sustituía al de socialismo.

Subvertir la distribución de los lugares y los tiempos

Jacques Rancière discute el problema de la igualdad aritmética y geométrica en su obra de 1995 *La mésentente*. Sin embargo el problema se encuentra claramente planteado en *Le philosophe et ses pauvres* (2007 [1983]). Rancière identifica la geometría con una distribución de los títulos de mando, mando para ocupar determinados espacios y mando para atreverse a ac-

tuar y hablar de un determinado modo. La igualdad geométrica permite distribuir espacios, tiempos y formas de actividad (Rancière, 2000: 12-14).

Porque la geometría se inspira en una ciencia, la cual permite distinguir a los impostores. Para Platón ambos son los efectos inevitables de la democracia: hay trabajadores serviles a los que se les asignan puestos que no les corresponden en justicia; y ello gracias a un discurso que los legitima: el de los sofistas. La ciudad democrática se encuentra asediada por oficios serviles cuya cobertura ideológica es la de una virtud susceptible de transmisión. Rancière ve con inteligencia que el problema básico es este: si el saber político es transmisible, ¿qué legitimaría las jerarquías? Porque el problema para Platón es definir una suerte de capital político puro, descontaminado del poder. Para establecerlo importa, primero, que los individuos queden lacrados a su actividad –y con ese criterio se evitan los impostores. Pero, segundo, ese capital político puro no cabe distribuirlo pedagógicamente, o de lo contrario todo el edificio se reduciría a la división técnica del trabajo que asigna a cada cual su actividad. El acceso al saber político sería muy sencillo y cualquier sofista podría entrenarnos en él. Siempre debe existir un elemento, imposible de captar, que permita sobresalir a la filosofía. La solución de Platón consiste en desligar el capital económico del poder. Los artesanos de la República nunca podrán ser guerreros y, por tanto, tendrán vedado el camino hacia la posición de rey-filósofo. Lo importante es evitar a esos obreros que compren aquello que singulariza a la elite. Es esa elite, con un saber que nadie sabría ob-

jetivar, la que a veces sorprende a niños con alma de oro nacidos de padres de bronce. Entonces se operará la magia del ascenso social, del mismo modo en que el esclavo del *Menón* mostrará su verdadera sabiduría gracias a la iniciación de Sócrates. Doble golpe en la cara a los sofistas pretenciosos: hasta un esclavo sabe más que tú, pero lo sabe gracias a una iniciación que nunca podrías dominar.

Con semejante marco, los sofistas son aquellos que abandonan su espacio y rompen los ritmos temporales que les quedaban asignados. A la manera de los esclavos que se refugiaban en los templos implorando clemencia, los sofistas se ocultan en la filosofía y delatan la condición servil en su apariencia. Toda la filosofía de Platón puede ser interpretada como un dispositivo de disuasión política con dos motivos: el recurso a la división técnica del trabajo hacia abajo y una concepción misteriosa de las cualidades políticas. Como sucederá con el amor en *El Banquete*, la política no admite que se la busque y aún menos que se hagan valer en ella recursos que valen en otros espacios. Tal fue el rechazo de Sócrates a Alcibiades: pretendía hacer valer las armas de la belleza y recibir iniciación erótica. Pero el saber, ni el erótico ni el político, pueden perseguirse, se accede a él de manera inesperada. Solo quien demuestre que no ama el gobierno por el gobierno, deberá acceder al poder. El edificio entero de la democracia ateniense, donde los carpinteros pueden sentarse temporalmente en el Consejo de los 500, queda así cuestionado (Rancière, 2007 [1983]: 40-87). Más tarde, sin que medie reflexión explícita, Rancière reinterpretará esta fórmula platónica en un sentido sorprendente. Cuando discuta los títulos de

gobierno en Platón, el poder de los sabios quedará vinculado al sorteo, mecanismo de designación por antonomasia de la democracia. En ambos casos, el poder premia a quienes no lo buscan, frente a cuantos exhiben su fortaleza física o su vejez como emblema de gobierno (Rancière, 2005: 50). La erótica platónica asciende del mismo modo que la democracia: por sorpresa y sin que medien carrerismo y componendas. Guardemos esta idea en mente porque más adelante la recuperará Rancière para señalar algo común entre el sorteo y la filosofía de Platón: se encuentran fuera de los cálculos carreristas.

Platón y su filosofía son un calco en negativo de las instituciones de la democracia, de las asambleas políticas en las que individuos de todas clases, deliberan, votan y son elegidos. También en los teatros, poblados de mujeres resistentes y de personas humildes que constatan con sus ojos y enuncian con su lengua acontecimientos que escapan a los poderosos. Pero, insiste Rancière, lo que fundamentalmente preocupa a Platón no son los contenidos, sino las homologías. Como en la democracia, el teatro permite la rotación de papeles; todo el edificio legal de la democracia, como los textos de las tragedias, se prestan a la proliferación de sentidos, susceptibles de la apropiación de cualquiera, sin que la voz del autor imponga la correcta interpretación. El dispositivo democrático configura las formas a priori de la sensibilidad. Sobre esa democracia sensible, construirá Rancière su filosofía política.

La referencia erótica, en el sentido platónico, puede acompañarnos en la reconstrucción de la idea de democracia en Rancière. La igualdad geométrica determina

una distribución de lo común, de aquello que puede compartirse y aquello que no y, posteriormente, cuáles son las cualidades, los títulos que permiten gobernar. El referente, como en Castoriadis, es Aristóteles. Rancière localiza en él una teoría sobre el mérito del gobernante, y el reconocimiento de que no existe manera humana de llevarla a la práctica. Debería gobernar quien demuestre virtud política, mas desgraciadamente lo único que puede contarse es la riqueza. Aristóteles, así, nos aparece como un filósofo que introduce la lucha de clases en el corazón de la política. Los oligarcas, que se presumen los mejores, a menudo solo gobiernan por la mezquina contabilidad de sus riquezas. Tal es el escándalo de esa democracia, formada por gente del común, que sabe contener la corrupción o que compone mejores políticas que las que elaboran quienes se presumen *aristoi*. Así, donde el aristócrata reivindicaba su distinción natural, el populacho solo reconoce la simple adición de riqueza arbitraria; este, allí donde se le consideraba incapaz, se convierte en un verdadero aristócrata. La política es el arte de alterar la contabilidad establecida (Rancière, 1995: 26-36).

Es sin duda un problema central en el libro tercero de la *Política*. Una ciudad requiere de la deliberación y Aristóteles rechaza que esta sea reducible a la competencia específica de unos pocos –recordemos que Platón creía en ese gobierno de unos pocos, pero no que podíamos elegirlos por reglas técnicas. La solución aristotélica, basada en la composición de los regímenes le obliga a una sociología muy detallada de cada institución dentro de una ciudad. Globalmente cada régimen de de-

signación (por voto o por sorteo), pero también la participación o no de ciertos grupos sociales en cada institución, otorga a la ciudad una tendencia más democrática o aristocrática. Sin embargo, y es lo que subraya Rancière, Aristóteles debe renunciar a definir quién merece gobernar. En el fondo, aunque nunca reconocerá la posibilidad de un régimen popular virtuoso, también rechaza que tengamos criterios para determinar la aristocracia en política (Terrel, 2015: 114-188). Esta idea de los regímenes será ampliamente desarrollada en la obra de Bernard Manin a la que enseguida nos referiremos. El segundo motivo aristotélico sobre el que Rancière construye su discurso es el de las clases. Como bien señala, la lucha de clases se encuentra en el centro de los análisis de Aristóteles. Y ello, tanto respecto al poder global en una sociedad cuanto a los conflictos por ciertos espacios institucionales. En líneas generales, las democracias otorgan el poder a los pobres, sin destruir a los ricos y lo mismo sucede, pero invirtiendo los parámetros, en las monarquías o las aristocracias. Ahora bien, Rancière juega con tres significados de clase. Primero, las clases son órdenes de distribuciones, aquellos con los que la geometría aristocrática descarta a unos e integra a otros. Clases son también posición socioeconómica, aunque sobre el particular Rancière no se extiende –algo que sí hará Castoriadis (Moreno Pestaña, 2017). En fin, una tercera acepción de clase es más específicamente original. La lucha de clases, en tanto hace saltar las fronteras sociales establecidas, es la condición de la política. Sin la llegada de lo inesperado, que solo sucede cuando los excluidos reclaman que se les tenga en cuenta, la política es el

orden monótono del poder legítimo (Rancière, 1995: 31). El discurso, por tanto, tiende a centrarse entre el primer y el tercer significado. Es el segundo el que adolece de una fuerte imprecisión y en ello contrasta con la fuente aristotélica. El Estagirita siempre incluye balances generales del poder de clase y cuasi-etnográficas descripciones de cómo este se manifiesta o se contrarresta en cada institución. Rancière evacua esta herencia sin dejar de proponer una caracterización de la política que reclamaría precisión empírica y para la cual la inspiración de Aristóteles, renovada con las aportaciones contemporáneas de la sociología, mantiene una enorme relevancia. Al cambiar las distribuciones establecidas, la política transforma los modos de percepción de la realidad, los destinos sociales de los sujetos y las propiedades de quienes ocupan ciertos lugares. Veámoslo en las concreciones que Rancière propone del sorteo, un instrumento por antonomasia de la democracia antigua.

El sorteo, para otra producción del pueblo

Durante los años 80 y 90, Jacques Rancière se desenvuelve dentro de una deflación filosófica de la esperanza política. Por un lado, esta tomaba cuerpo en un discurso –también inspirado en Grecia– y que por medio de una lectura muy particular de Hannah Arendt tendía a separar lo social de lo político. *La condición humana* proponía una génesis de la filosofía política griega bastante infundada empíricamente, pero tremendamente seductora. La deliberación democrática solo podía desarrollarse eliminado del debate las

cuestiones sociales, las cuales tendían a embarrancar la democracia en urgencias destruyendo las condiciones del diálogo (Rancière, 2012: 123). Por otra parte, esta tesis sobre el diálogo cobró un enorme vuelo filosófico con la teoría de la acción comunicativa de Habermas. Rancière reprocha al filósofo alemán su visión del diálogo político centrada en el intercambio político. Por contra, Rancière insiste en que la comprensión, partiendo de una situación de desigualdad, exige una reorganización del espacio sensible, sin la cual los interlocutores no podrán percibir como asunto de litigio las reivindicaciones de los excluidos: estas quedarían como ruido apolítico, al margen de aquello sobre lo que cabe debatir (Rancière, 1995: 71-73). Ciertamente, podrían encontrarse argumentos de Habermas en acuerdo con los de Rancière, mas ello nos desviaría de nuestro objetivo. El otro contendiente es Jean-François Lyotard con su visión del diálogo como enfrentamiento de lenguajes incommensurables, ante los que cualquier intento de perseguir un espacio común se realizaría empobreciendo la perspectiva de aquellos que se enfrentan (Rancière, 1995: 79) Los lenguajes heterogéneos pueden confrontarse con opacidad pero también encontrando escenas de transparencia.

Es en ese momento, cuando una obra propuso un balance de otros modos de concebir la democracia. Con *Los principios del gobierno representativo*, Manin proponía una historia compleja de la democracia de la que se apropiará Rancière. Otra visión de la modernidad, históricamente fecundada, se revelaba posible. El libro de Manin proporciona las claves de

una teoría política de la democracia que nos permiten conectar nuestra experiencia política del presente con la experiencia de la antigua Grecia. En algún modo, es heredera del afán de Castoriadis quien, como ya hemos dicho, es extremadamente cuidadoso en su reconstrucción histórica. Manin, no obstante, se aleja de propuestas de carácter normativo –así también de la idea de germen acuñada por Castoriadis (Dosse, 2014: 357)– y se limita a analizar las instituciones que han estado presentes en los sistemas de gobierno de los últimos 2.500 años. Concretamente se centrará en el modo de selección de cargos públicos: el sorteo y la elección. Estudiando la articulación de ambos dispositivos en cada forma concreta de diseño institucional, desde la Atenas del siglo V a. C. hasta nuestras democracias modernas, Manin concluirá que los sistemas de gobierno representativo nacidos tras las revoluciones burguesas de finales del siglo XVIII son regímenes mixtos en los que se mezclan rasgos democráticos con otros que no lo son. La inspiración para tal conceptualización alberga una raíz que procede de la filosofía política antigua, tomada de la idea de constitución mixta del filósofo de Estagira, en la que el sorteo introduce una dimensión democrática que es inseparable de la aristocrática u oligárquica que introduce la elección. Castoriadis (1986: 360) llamó la atención sobre ello, apuntalando así la idea de un Aristóteles favorable a la democracia. Manin (1998 [1995]: 192-194) captará brillantemente esa ambigüedad del modelo aristotélico que ofrece, al mismo tiempo, múltiples combinaciones posibles para analizar los sistemas de gobierno partiendo de datos empíricos y la

pondrá a prueba con un análisis de la elección en el que mostrará que esta contiene componentes democráticos y oligárquicos o aristocráticos. Lo veremos a continuación, pero antes es preciso señalar aquello que, de la reconstrucción de la historia del uso del sorteo, Manin destaca en su obra. Porque precisamente esa será la lectura que acompañe a Rancière hasta el sorteo y la que le servirá para incorporarlo en su filosofía política.

El sorteo sobrevivió durante casi doscientos años en la democracia ática y su papel contribuyó a la estabilidad institucional de las democracias antiguas, a pesar de producirse en contextos políticos extremadamente complejos. Pero el sorteo tardaría aún varios siglos en abandonarse definitivamente como método de selección de cargos públicos. Concretamente en los albores del siglo XIX cuando los sistemas surgidos de las revoluciones liberales apostaron exclusivamente por el uso de la elección. Desde entonces hasta nuestros días, el sorteo ha estado relegado a ciertos espacios del Estado, como el sistema judicial, pero no forma parte de los procedimientos de selección de cargos. Sobre las características del diseño institucional de la democracia ateniense, baste recordar que el sorteo y la elección se utilizaban de forma conjunta y que al primero se asociaba la rotación rápida en los cargos. Por otra parte, la rendición de cuentas, antes y después de cada mandato, era una pieza clave tanto en el control de los cargos sorteados –que eran la mayoría–, para los que no se precisaba más que competencia política, lo que en la práctica incluía a todos los hombres mayores de edad que conservaran sus derechos políticos, como para aquellos otros en los que era

necesario poseer alguna competencia técnica específica –lo que se limitaba a unas cien magistraturas de un total de setecientas. Agotada la experiencia democrática griega, el sorteo tuvo un espacio singular en Roma donde, a pesar de no haberse conocido un régimen democrático, la constitución romana contempló su utilización. Este elemento de la democracia directa sirvió para determinar el orden en el que debían votar las asambleas de centurias. Su sentido estaba orientado a la resolución de conflictos y la cohesión social de las clases propietarias (Manin, 1998 [1995]: 62-70).

Mayor atención requiere la presencia del sorteo en las repúblicas italianas de Florencia y Venecia.³ Los florentinos utilizaron el sorteo para seleccionar a los miembros de la *Signoria* –órgano principal de gobierno– y a ciertos magistrados durante algo más de dos siglos, en los dos períodos republicanos entre 1291 y 1530. Los cargos sorteados en Florencia estaban, además, obligatoriamente sometidos a rotación. Los miembros de la *Signoria*, por ejemplo, no podían permanecer en él más de dos meses. Recordemos que sin esta combinación de sorteo y rotación rápida en los cargos no puede captarse bien el alcance del sistema democrático ateniense y su dimensión igualitaria. En el caso de Venecia, suele señalarse la estabilidad de su vida política, frente a la agitada historia de la experiencia florentina. En la “Serenísima República” de Venecia, el sorteo se introdujo en 1298 y permaneció como procedimiento para la designación del “Dogo” hasta su desaparición en 1797. Esta visión de conjunto sobre el uso del sorteo en la historia de los sistemas políticos que nos presenta Manin, muestra que el método de

selección aleatoria ha sido compatible con democracias radicales, el caso ateniense, y con sistemas de gobiernos aristocráticos u oligárquicos. En el caso de los segundos, el sorteo introducía la dimensión igualitaria que era útil para minimizar los conflictos entre las élites.

En la estrategia argumental de Manin, destacar la presencia de la elección en combinación con el sorteo es central para comprender su propósito. Porque la selección mediante sufragio no hacía peor o menos democrático a un sistema de gobierno, del mismo modo que la mera aplicación del sorteo no lo convertía en mejor. Tal era la idea de Aristóteles y de su constitución mixta. Partiendo de aquí y tras constatar el abandono del sorteo, Manin analizará los sistemas de gobierno modernos a la luz del funcionamiento de la elección como sistema único de selección.

En una caracterización en la que no nos detendremos, Manin distingue tres modelos de sistema de gobierno representativo, desde principios del siglo XIX hasta la actualidad: el parlamentarismo liberal o gobierno de notables, la democracia de partidos y la democracia de audiencia. Cabe recordar que los gobiernos representativos no nacieron como una forma de gobierno democrático, puesto que en aquel momento la democracia se identificaba con algunas ciudades-estado de la Antigüedad. ¿Qué hace entonces que los llamemos democracias y que los consideremos como tales, a pesar de sus imperfecciones? La respuesta de Manin es que la elección proporciona a estos sistemas de gobierno, tanto sus rasgos democráticos como otros oligárquicos o aristocráticos. Cuatro prin-

principios comunes, que pueden distinguirse en cada uno de los tres modelos anteriores, hacen a estos sistemas de gobierno especialmente resistentes y adaptables. Se trata de, en primer lugar, que los representantes son seleccionados mediante elección a intervalos regulares. En segundo lugar, que dichos representantes disponen de una autonomía relativa durante su mandato –ausencia de mandatos imperativos y revocación de cargos. En tercer lugar, que la expresión pública de la opinión política está asegurada entre mandatos. Por último, que las decisiones públicas están (idealmente) sometidas a un proceso de debate y discusión. En suma, a partir de la combinación de esos cuatro principios y en función de su carácter democrático o aristocrático Manin construye su teoría de los regímenes mixtos. De tal manera que son democráticos porque los representantes son seleccionados mediante elección –y pueden ser reelegidos–, porque los ciudadanos son libres de manifestar opiniones contrarias a las de los gobernantes y porque estos últimos están sometidos a las leyes. En su cara no democrática se encuentra el hecho de entregar el poder a un conjunto de personas que se distinguen del resto, es decir, a una elite que, en su labor de gobierno, no está sometida a la voluntad del pueblo que la elige. Veamos ahora, en qué cabe pensar que el trabajo de Manin tuvo un efecto en el pensamiento de Rancière.

Estos instrumentos historiográficos, Rancière los pasará por su molde filosófico. Así, concibe el sorteo dentro de su filosofía de escenas. Una escena política incluye una confrontación alrededor de una sensibilidad compartida, en la que una di-

ferencia altera los modos de percepción de la realidad y los lugares que se asignaban a los sujetos. La escena introduce una potencia subjetiva nueva que permite descubrir capacidades que se ignoraban en los sujetos. Esas capacidades van unidas a la alteración profunda de la sensibilidad hegemónica, que hasta entonces mantenían a ciertos individuos en la oscuridad (Rancière, 2012: 99).

El sorteo se incluye dentro de una escena en la que le acompañan otras prácticas democráticas, por ejemplo, los mandatos cortos o la reducción de los gastos en campaña. Desde sus orígenes, la democracia ateniense necesitó modos de constricción de la dominación cotidiana, aunque también contribuyó a ellos. Rancière cita la reorganización de las tribus de Clístenes, capaces de desmembrar las jerarquías locales e introducir a los ciudadanos en distritos políticos, en los cuales cada ciudadano ampliaba su red de relaciones y se vinculaba con una especie de muestra de todo el Ática (pues las nuevas tribus incluían ciudadanos de las áreas marítima, urbana y rural) (Rancière, 2005: 51). Es en ese orden nuevo donde los ciudadanos se constituyen como tales viajando para sus reuniones políticas. “Viajar, escribe Rancière, descubrir uno mismo esa extrañeza reconocible, ese destello de vida, completamente opuesto o parecido a las palabras de un libro, tal vez ese fue, antes que ningún análisis de la opresión o del sentido del deber hacia los oprimidos, el centro de la experiencia política de nuestra generación”.⁴ La cita, obviamente, no recoge la experiencia del ciudadano ateniense post-Clístenes, pero sí en el punto de la alteración material y

simbólica respecto de su entorno cotidiano. Clístenes introdujo la *Boulé* sorteada, aunque faltarían los salarios que asegurasen la participación política de los más pobres, cuestión que curiosamente no interpela la inteligencia de Rancière (Moreno Pestaña, 2017). En cualquier caso, será el sorteo el que destruya los títulos para gobernar, reconociendo la idéntica capacidad intelectual de los ciudadanos. Pero esa capacidad supone alterar previamente la posición de los cuerpos. Y el sorteo lo hace de dos formas. Primero: trasladando al individuo a una posición excelsa en la ciudad: vale tanto como cualquiera para entrar en los dispositivos de sorteo. En segundo lugar, se acaba de indicar, lo mueve de su espacio y ocupaciones cotidianas, de aquellas a las que lo redujo la distribución geométrica dominante: “La emancipación no implica un cambio en lo relativo al conocimiento, sino en lo relativo a la posición de los cuerpos” (Rancière, 2009: 575).

El sorteo pues se enclava en una experiencia sensible distinta, donde se ejerce la hipótesis de una inteligencia compartida por los ciudadanos. Por lo demás, el sorteo no necesita atarse dogmáticamente a una idea de capacidades iguales en los ciudadanos. Ayuda también a otra tarea central en la epistemología rancieriana de la política. El sorteo ayuda a aclarar qué tareas requieren especialización y, de ese modo, evita proclamar especialistas artificiosos, abre por tanto un debate que la división social del trabajo, imponiendo la política como una profesión, evita: ¿quién puede qué? (Rancière, 2009: 581). Una asamblea sorteada permite que nos aclaremos sobre las cualidades que

debe incluir, en cada cuestión, el sujeto de la política. Rancière no niega la desigualdad de competencias: niega que estén allí donde lo señala el discurso tecnocrático dominante (2017: 18). En ese sentido, puede verse una versión de las tesis de Manin más acordes con el sentido que deseaba introducir su autor. En la representación política, aunque exista un carácter aristocrático, este siempre depende de un principio democrático. La aristocracia política es fruto del reconocimiento de los ciudadanos. Rancière, y aquí se acompañaría con Manin en parte, asume que la especialización política puede ser posible. Por lo que, de nuevo en esta cuestión, cabe pensar en un acuerdo entre Rancière y Manin, o mejor, en una sucesión de acuerdos y desacuerdos.

Rancière citará el trabajo de Manin en *La haine de la démocratie* (2005: 49) para recuperar dos ideas esenciales: por un lado, el olvido del sorteo en las democracias modernas y, por otro, que es falso que el sorteo favoreciese a los incompetentes más que a los competentes. De hecho, escribe Manin, “el riesgo de la incompetencia en el cargo era el mismo en Atenas que en la política de nuestros días” (1998 [1995]: 21). En la propuesta analítica de Manin, la legitimidad democrática de los representantes reposa sobre el hecho de que son elegidos, entre el resto de ciudadanos, porque poseen cualidades que los distinguen de ellos. Porque, como ya se ha señalado, el resultado aristocrático de la elección no puede esconder el principio democrático que supone que son los ciudadanos mediante el voto quienes seleccionan esos rasgos que consideran que deben atesorar sus gobernantes. Pero no olvidemos que la

propuesta de Manin pretende resolver, en parte, la paradoja de que consideremos democracias a nuestros regímenes políticos, aún a pesar de tener características muy diferentes a lo que se reconoció en ellas en la antigüedad. Y en esto, Rancière se mostrará inflexible cuando en *La haine de la démocratie* escriba: “Nosotros no vivimos en democracias” (2005: 81). Una afirmación tan rotunda no encaja en los análisis de Manin, para quien es preferible la definición de “aristocracia democrática” (1998 [1995]: 184-185). Según Rancière, nuestros regímenes actuales son Estados de derecho oligárquicos en los que “el poder de la oligarquía está limitado por el doble reconocimiento de la soberanía popular y de las libertades de expresión”, y de ello, continua Rancière, “los espíritus optimistas deducen [...] que el Estado oligárquico de derecho realiza ese feliz equilibrio de contrarios por el que, según Aristóteles, los malos gobiernos se acercan al imposible buen gobierno” (2005: 81-82). Recordemos que la obra a la que hacemos mención, *La haine de la démocratie*, se publicó en septiembre de 2005, pocos meses después de que el pueblo francés rechazase en referéndum la idea de la elaboración de una Constitución europea. De ese episodio, Rancière ha dicho que es un ejemplo de cómo el “sistema”, en ocasiones, da el poder de decidir a cualquiera, de manera que podría considerarse como una victoria parcial de la democracia, en un momento en el que los políticos –aquellos que siempre son los ganadores en el sistema electoral– defendían una posición contraria.⁵ Pero este acontecimiento tuvo una amplitud que sobrepasa los límites del resultado del referéndum.

Algunos estudiosos de los movimientos sociales lo han destacado. Samuel Hayat (2017: 178) lo resume en dos aspectos: el primero, que al coincidir en la defensa del sí, tanto partidos de derechas como de izquierdas, se reforzó la idea de la desconfianza entre las elites políticas y el pueblo. El segundo, que se produjo una deliberación intensa en el espacio público, en la que participaron ciudadanos-expertos y otros colectivos, que se vio favorecida por las transformaciones sociales y técnicas. Las movilizaciones durante la campaña del referéndum permitieron que muchos ciudadanos discutieran sobre cuestiones que hasta entonces les habían resultado ajenas, y lo hicieron mediante dispositivos que facilitaron la creación de nuevos espacios, dentro y fuera de Internet, que les permitían encontrarse.

La lectura de Manin facilitó a Rancière la tarea de encajar el sorteo en su filosofía política. Se puede pensar, esa es nuestra hipótesis, que Rancière hizo suyo el análisis histórico de Manin y, sobre todo, que de él recuperó la importancia del sorteo en las democracias antiguas. También se puede pensar, que de la caracterización de los regímenes representativos como regímenes mixtos de Manin, Rancière rescatara la idea de un modelo de democracia hegemónico con el que discutir. Por otra parte, el particular contexto de movilización política del momento le permitía pensar su filosofía de escenas. Incluso es posible considerar que el modelo teórico de Rancière sirva para completar lo que, en el trabajo de Manin, no era más que una descripción que escondía alguna intuición de más calado. En una intervención reciente, en la que se le pide desarrollar su

tesis acerca del gobierno representativo como sistema híbrido, Bernard Manin introduce una novedad en las muchas explicaciones que ha dado sobre el sentido de su trabajo. En una entrevista publicada por la revista *Esprit*, Manin (2017: 79-81) destaca las dificultades para comprender y reconocer la naturaleza dual –democrática y aristocrática– de nuestras democracias representativas, e incluye algo más que, a su parecer, no ha sido suficientemente tenido en cuenta. Se refiere al papel de la participación política no electoral en el gobierno representativo.⁶ Este espacio, que recordemos, acoge una de las caras democráticas de los sistemas representativos, tiene un papel fundamental. En su argumentación menciona algunas de las muchas experiencias democráticas que se vienen desarrollando por todo el mundo en las últimas décadas: presupuestos participativos, jurados ciudadanos, asambleas ciudadanas, etc., y nos dice que proceden de una “concepción filosóficamente fundada de la democracia” en la que se concede un valor esencial a la “formación de la voluntad colectiva mediante la discusión y el intercambio de argumentos”. De esta concepción “deliberativa” de la democracia, Manin destaca el valor que tienen estas prácticas, en la medida en que sitúan a los ciudadanos que participan en ellas, fuera de sus círculos habituales, donde se producen intercambios entre personas que piensan de maneras diferentes. La posibilidad de ocupar un espacio diferente y participar en una discusión con resultados imprevistos, puede modificar la relación de estos ciudadanos con el mundo y, por lo tanto, puede modificar su percepción de aquello que consideran mejor

y así también sus decisiones. Sin duda, muy cercano de la idea de la democracia como transformación sensible, ligada a la ruptura de los espacios de la dominación, que defiende Rancière.

De la reflexión de Manin, cabe suponer que su concepción del funcionamiento ambiguo del mecanismo de la representación política tiene un carácter dinámico, lo cual implica que el juicio que emiten los ciudadanos cuando eligen a sus representantes está sometido a modificaciones. La participación ciudadana en dispositivos políticos, institucionales o no, modifica las experiencias sensibles de los sujetos y, como consecuencia, se abren espacios donde los cambios se vuelven posibles. La filosofía de Rancière nos permite aquilatar el alcance del modelo de Manin, mientras que este último, proporciona un marco institucional donde poner a prueba la primera. En esto, Rancière no esconde una buena dosis de realismo político, que ayuda a templar la radicalidad aparente de algunos de sus textos. Así, por ejemplo, reconocerá en las experiencias de gobierno de los “ayuntamientos del cambio” que surgen del ciclo de movilizaciones del 15M y la posterior aparición de Podemos en España, la capacidad de los movimientos ciudadanos para generar nuevas formas de acción política colectiva, aún en un contexto institucional.⁷ Como puede verse, del mismo modo que le interpelló el ciclo de movilizaciones en Francia en 2005, Rancière (2017) volverá a ser muy sensible a las movilizaciones que siguieron a la crisis económica que se desencadenó a partir de 2008 y, en sus intervenciones desde entonces, no abandonará la idea del sorteo.

Pero el sorteo no tiene solo un efecto epistemológico en política. Tiene un efecto también sobre motivaciones. Uno positivo, es el de permitir a individuos no profesionalizados reconocer y templar sus capacidades políticas mediante el ejercicio práctico; y todo ello con un coste de entrada muy reducido: inscribirse en una institución para ser sorteado es menos costoso, porque requiere menos recursos, que conocer –y conectarse con– las redes que permiten ascender políticamente. Ese aspecto, al permitir a los cuerpos viajar a espacios vedados, tiene un efecto similar al que produce la conexión de la cultura con el taller, un tema muy querido por Rancière y al que dedicó la que fue su tesis doctoral, *La nuit des prolétaires* (1981).

El otro efecto es negativo. El sorteo y la filosofía comparten dos vínculos íntimos. En primer lugar, el sorteo permite abrir el debate filosófico allí donde la obviedad de la dominación política pretende cerrarlo, remitiéndose a un supuesto saber que funciona como frontera. En segundo lugar, el sorteo, y este es el vínculo con la motivación, fue considerado por Platón como un dispositivo hermanado con el gobierno de los filósofos. Y, como se mostró, en un punto: ni filósofos ni ciudadanos sorteados pueden ser carteristas. Los filósofos porque no desean el poder, los ciudadanos porque se someten a un procedimiento que bloquea a los émulos de Rastignac (Rancière, 2005: 49-50). Al destruir por principio, la voluntad de ascensión política, el sorteo reduce la capacidad de planificar las retribuciones unidas a cualquier compromiso cívico. En ese sentido, provoca también efectos morales al reducir profundamente la posibilidad de acuerdos facciosos.

Conclusión

El pensamiento político de Jacques Rancière no puede comprenderse sin observar la atención que este presta a la historia clásica. En dichas fuentes, nuestro filósofo encontró el rastro de la que será una constante en su producción filosófica: el de la política como práctica que cristaliza en procesos históricos. Esa idea central aparece nítidamente en dos pensadores que nos ayudan a reconstruir el contexto en el que Rancière elaborará su filosofía política: Cornelius Castoriadis y Bernard Manin.

El recurso al concepto de germen es utilizado por Castoriadis para leer las instituciones democráticas antiguas más allá del contexto histórico que las produjeron. Rancière, por su parte, recurre a la idea de anacronía para mostrar en qué medida, determinadas escenas del pasado pueden cobrar sentido en el presente. Bien se trate de instituciones pasadas en las que hallar cierta inspiración, o bien de experiencias sensibles que producen efectos similares tras el paso de los siglos, para ambos, la política, así como las formas en las que socialmente se materializa, forma parte de un proceso y, por lo tanto, de una práctica. En este sentido, Rancière se acerca a otro filósofo actual con un enorme prestigio como teórico político de la democracia: Bernard Manin. Desde la lectura de su trabajo en el que, en cierto modo, se rehabilita la historia del uso político del sorteo, Rancière incorporará, de manera tardía en 2005, esta herramienta de la democracia directa a su filosofía política. Se ha mostrado que Manin y Rancière discuten pero también, que en no pocos aspectos, se complementan. El primero ofrece un detallado marco histó-

rico y una sólida armadura analítica para comprender la evolución de las formas de gobierno de los últimos 2.500 años, con lo que el segundo pondrá a prueba su modelo filosófico de escenas. Pero en los debates sobre las implicaciones profundas del recurso al sorteo o a la elección para la selección de quienes participan en política, se encuentra un problema fundamental: el de la igualdad.

Y es tal cuestión la que hemos analizado refiriéndonos a Castoriadis. De la distinción clásica entre igualdad aritmética y geométrica, tanto Rancière como Castoriadis sacaran consecuencias para sus lecturas de la historia y sus propuestas políticas. El filósofo franco-griego abordará el problema muy pronto, en un artículo de 1978 en el que se enfrenta, en esta cuestión, con Aristóteles y con Marx. Aristóteles, con mayor sentido histórico que Marx, advirtió que las equivalencias y las proporciones dependían de un valor primero, a partir del que establecemos un orden y que este, está determinado socialmente. Castoriadis concluye que ese valor primero mediante el que puede configurarse a los individuos es un problema político. Rancière, por su parte, piensa en la geometría como el modo de distribuir capacidades, espacios y tiempos. Además, la igualdad geométrica sirve para distribuir lo común, para pensar qué es lo que puede acumularse y compartirse. En su pensamiento funciona una articulación de la idea de Platón, en la que el filósofo separa la cuestión del poder y la del saber político. La tesis platónica, que insiste en que será reconocido como filósofo aquel que no desea el poder, y por eso debe ejercerlo, reaparecerá en la defensa que Rancière hará

del sorteo. Como Aristóteles, Rancière encontrará en el sorteo un elemento de introducción de la democracia en un marco político oligárquico. En ese momento, Rancière toma apoyo en la solvente reconstrucción histórica de Bernard Manin. Comienza así un diálogo, no siempre explícito, sobre qué es democrático y qué oligárquico en nuestras democracias. Ese diálogo continúa y continuará.

Bibliografía

- Bourdieu, P., “*Clisthène l’Athénien*” [compte rendu], *L’Homme*, 1964, nº 3, pp. 143-144.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J-C. y Passeron, J-C., *Le métier de sociologue*, Mouton, París-La Haya, 1973.
- Castoriadis, C., “Valeur, égalité, justice, politique de Marx á Aristote et d’Aristote á nous”, *Les carrefours du labyrinthe 1*, Seuil, París, 1978.
- Castoriadis, C., *Domaines de l’homme. Les carrefours du labyrinthe 2*, Seuil, París, 1986.
- Dosse, F., *Castoriadis. Une vie*, La Découverte, París, 2014.
- Elster, J., *Juicios salomónicos. Las limitaciones de la racionalidad como principio de decisión*, Gedisa, Barcelona, 1999.
- Hayat, S., “La carrera militante de la referencia a Bernard Manin en los movimientos franceses a favor del sorteo”, *Daimon. Revista internacional de filosofía*, nº 72, 2017, pp. 173-185. DOI: <http://dx.doi.org/10.6018/daimon/295631>
- Levêque, P., Vidal-Naquet, P., *Clisthène l’Athénien*, in *Annales littéraires de l’Université de Besançon*, Les Belles-Lettres, París, 1964.

- Manin, B., *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid, 1998 [1995].
- Manin, B., “La democracia de audiencia revisitada”, en Annunziata, R. (compiladora): *¿Hacia una mutación de la democracia?*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2015 [2012], pp. 19-41.
- Manin, B., “Les habits neufs de la représentation” [entretien avec Bernard Manin], *ESPRIT*, n° 9, 2017, pp. 79-81.
- Moreno Pestaña, J.L., “Foucault, Castoriadis, Rancière y la democracia antigua: ¿qué cabe aprender para una filosofía del sorteo en política?”, *Imago crítica*, 6, 2017.
- Rancière, J., *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*, Fayard, París, 1981.
- Rancière, J., *Les mots de l'histoire. Essai sur la poétique du savoir*, Seuil, París, 1992.
- Rancière, J., *La Mésentente. Politique et philosophie*, Galilée, París, 1995.
- Rancière, J., “Le concept d’anachronisme et la vérité de l’historien”, *L’Inactuel*, n°6, 1996, pp. 66-67.
- Rancière, J., *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, La Fabrique, París, 2000.
- Rancière, J., *La haine de la démocratie*, La Fabrique, París, 2005.
- Rancière, J., *Le philosophe et ses pauvres*, Flammarion, París, 2007 [1983].
- Rancière, J., *Et tant pis pour les gens fatigués. Entretiens*, Éditions Amsterdam, París, 2009.
- Rancière, J., *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2012.
- Rancière, J., *En quel temps vivons nous? Conversations avec Eric Hazan*, La fabrique éditions, París, 2017.
- Ruby, C., *L’interruption. Jacques Rancière et la politique*, La fabrique éditions, París, 2009.
- Terrel, J., *La politique d’Aristote. La démocratie à l’épreuve de la division sociale*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 2015.
- Urfalino, P., *Cerrar la deliberación. Teoría de la decisión colectiva*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013.
- Vernant, J-P., *Les origines de la pensée grecque*, PUF, París, 1962.

NOTAS

¹ Algunas de las ideas que se desarrollan en este trabajo se han formulado de una manera completamente diferente en: Moreno Pestaña, J. L., *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, Siglo XXI, Madrid, 2019.

² Véase la entrevista “Une interrogation sans fin”, publicada en la revista *Esprit* en septiembre-octubre de 1979 y reeditada en: (Castoriadis, 1986: 314-315).

³ En lo que sigue nos apoyamos en Manin (1998 [1995]: 70-88; 237-286).

⁴ Rancière, J., *Courts voyages au pays du peuple*, Seuil, París, 1990, p. 8. Citado por: (Ruby, 2009: 51-52).

⁵ Entrevista con Jacques Rancière en el programa “Les nouveaux chemins de la connaissance” de la cadena de radio *France Culture*, el 4 de mayo de 2009. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=UbrU2nvGATQ>

⁶ Esta postura de Manin acerca de la importancia de la participación política no electoral es relativamente nueva, a pesar de que el autor no lo diga expresamente. Así puede pensarse si se

compara su posición actual con la que manifestaba en el postfacio a una reedición de su libro en 2012, en la que proponía un análisis más ajustado de su modelo de “democracia de audiencia” a la luz del ciclo de protestas ciudadanas iniciado en el año 2011. En dicho texto, se limitaba a conceder un papel muy marginal a las expresiones políticas fuera de las instituciones (Cfr. Manin, 2015 [2012]: 19-41).

⁷ En intervenciones públicas, Rancière se ha referido recientemente a las experiencias de gobierno nacidas del impulso de las movilizaciones ciudadanas, como el caso del ayuntamiento de Barcelona. Véase la entrevista, en la emisión radiofónica “La Guerre des idées” del 27 de junio de 2017. Emisión de pago no disponible en abierto.