

LA CRÍTICA A LA DEMOCRACIA EN ALAIN BADIOU

XABIER NAJARRO ECHANIZ

INTRODUCCIÓN

En el presente artículo se pretende exponer, a través de algunas de sus obras, la crítica que Alain Badiou, uno de los filósofos más importantes de nuestra época, hace a la democracia. Con el fin de abordar las diferentes perspectivas de su crítica, se ha dividido el artículo en cuatro partes. Para empezar, es expuesta la visión que el autor tiene acerca de la democracia como semblante y emblema del capitalismo. Después se ahonda en la cuestión de los partidos políticos y los procesos electorales; cuáles son las opciones existentes dentro del marco parlamentario y qué es lo que moviliza a la gente a votar. Tras esto, es abordada la cuestión de la presencia y la delimitación de la democracia a nivel mundial. Una vez expli-

231. Badiou, A.; *En busca de lo real perdido*, 2016, Colección Nómadas, Amorrortu Ed., Buenos Aires. También se refiere a él en esta obra como «capitalismo imperial mundializado» (ibid., op. cit., p.36)

232. La cursiva es del autor. Todas las cursivas que aparezcan en las citas directas de este artículo serán siempre de su respectivo autor.

233. Fisher, M.; *Realismo capitalista ¿no hay alternativa?*, 2016, Colección Futuros Próximos, Caja Negra editora, Buenos Aires, p. 41.

cada la parte más crítica, a modo de conclusión, se presenta la salida que Badiou ve a esta situación.

1. DEMOCRACIA COMO SEMBLANTE Y EMBLEMA

En este apartado la cuestión a tratar es la siguiente: ¿Qué es la democracia tal y como la conocemos hoy? Lejos de ser un análisis que resalte las fortalezas y las debilidades de la democracia liberal, el de Badiou es un análisis crítico que replantea la función misma de esta. Para desarrollar este punto, es necesario empezar por lo *real*.

Para el autor, lo real es utilizado de manera intimidante. Esta concepción de lo real como intimidación es la que estructura nuestro mundo. Además, las realidades que lo conforman son tan apremiantes que parece imposible poder pensar más allá de ellas. De esta manera, lo real aparece como una imposición auténtica y concreta, siendo difícil intentar acercarse a ello mediante los datos de la experiencia o por una definición abstracta. En otras palabras, al no poder conceptualizar ni deducir lo real, este es impuesto. Sin embargo, existe una «ciencia» a la que le ha sido otorgada el privilegio de ser considerada el saber de lo real: la economía. Esta tiene la última palabra en relación con lo real, previendo sus oscilaciones y analizando sus efectos. Teniendo esto en cuenta, parece claro que lo real es, en efecto, el sistema capitalista²³¹. Una cuestión que clarifica hasta qué punto la economía ejerce de fiel escudera del sistema capitalista es que ésta no permite una salida a la condición intimidante y apremiante de lo real. Existiría entonces lo que Mark Fisher ha denominado *realismo capitalista*: «la idea muy difundida de que el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso *imaginarle* una alternativa»²³², por lo que no sorprende que se trate de una «atmósfera general (...) que actúa como una barrera invisible que impide el pensamiento y acción genuinos»²³³.

Pero la impotencia —inherente— de la economía no agota la posibilidad de que exista una salida. Es aquí donde entran en juego la filosofía y el *semblante*. Siguiendo el mito de la caverna de Platón²³⁴, Badiou se plantea las implicaciones de que exista una posible salida a lo real. El mito de Platón demostraba que el mundo que estaba bajo la ley de lo apremiante (la caverna) era en realidad un semblante, una suerte de máscara que hacía imposible acceder a lo real. Para poder dar cuenta de esto, era necesario salir de la misma caverna. En este sentido, Badiou quiere encontrar una salida a lo apremiante e impuesto de nuestro mundo. Para ello, es necesario primero descubrir cuál es el semblante que en nuestro caso oculta lo real, y es a lo que se dispone. No es una tarea fácil, ya que hay que tener muy presente que:

«lo real sería siempre algo que se desenmascara, a lo que se le arranca la máscara, lo cual quiere decir que sería siempre en el punto del semblante donde habría alguna chance de encontrar lo real, dando por sentado que hace falta también que haya un real del semblante mismo: que la máscara exista, que sea una máscara real (...) todo acceso a lo real es su división (...) es el acto de esta división, por el cual el semblante es arrancado y, al mismo tiempo, identificado, lo que se puede describir como el proceso de acceso a lo real»²³⁵.

Por lo tanto, el acceso a lo real supone una división, un desenmascaramiento en el que —y esto es verdaderamente importante— hay que tener en consideración lo real mismo del semblante. No se trata de un semblante totalmente imaginario que simplemente tendría que ser denunciado como tal, sino que para acceder a lo «real desnudo» habría que reconocer lo que el semblante tiene de real. Es importante incidir en esto porque podría cometerse el error de identificar, por su propia condición de «máscara», al semblante como algo totalmente carente de realidad. Una vez hecha esta pequeña advertencia, es menester volver a centrar la atención en el semblante contemporáneo y plantear la siguiente pregunta: ¿Cuál es el semblante que hace prácticamente imposible acceder al

234. Lo cual no es de extrañar, pues es uno de los filósofos con más presencia en Badiou. Como curiosidad, cabe señalar que hace unos años llegó a editar una recreación de La República.

235. Badiou, A.; *En busca de lo real perdido*, *ibid.*, op. cit., p. 33-35.

236. Es pertinente explicar el uso de la metáfora de la obra. En este texto, *En busca de lo real perdido*, la propuesta de Badiou es acercarse a lo real por tres medios: una anécdota, una definición y un poema. La anécdota –que es la parte que ha sido tratada aquí– es la muerte de Molière cuando está interpretando la obra *El enfermo imaginario*, y por eso hace uso de esta metáfora. Como dato, cabe decir que la definición que usa es la de Lacan, mientras que el poema es *Las cenizas de Gramsci de Pasolini*.

237. *Ibid.*, op. cit., p. 37-38.

238. Es un concepto fundamental del autor que podría ser explicado brevemente de la siguiente forma: «El acontecimiento es siempre imprevisible, resquebraja y trastoca el orden estancado del mundo abriendo nuevas posibilidades de vida, pensamiento y acción» (Badiou, A. y Gauchet, M.; *¿Qué hacer? El capitalismo, el comunismo y el futuro de la democracia*, 2016, Edhasa, Barcelona, p. 205). Además, el acontecimiento crea verdad puesto que hace surgir algo inédito. Existen para el autor cuatro vías para crear verdad: el amor, el arte, la política y la ciencia.

239. Badiou, A.; *En busca de lo real perdido*, *ibid.*, op. cit

«real capitalista»? Aplicando todo lo anterior, Badiou llega a la conclusión de que, en nuestro mundo, es la democracia la que actúa como semblante de lo real:

«el semblante contemporáneo del real capitalista es la democracia. Tal es su máscara (...) la democracia de la que hablo es la que funciona en nuestras sociedades de manera institucional, la democracia de Estado, regular, normada. Se podría decir (...) que el capitalismo es ese mundo que está constantemente interpretando una obra²³⁶ cuyo título es “La democracia imaginaria”. Y está bien interpretada, es la mejor obra de la que el capitalismo es capaz (...) es un rito al cual se los convoca y al que se rinden, pero mientras dura la obra es sin duda la democracia imaginaria la que es interpretada y, por debajo, es sin duda el proceso mundializado del capitalismo y del saqueo imperial lo que prosigue, con su real impalpable y cuya descripción no sirve para nada. Mientras dure la obra y un vasto público la aprecie, el real del capitalismo, es decir la capacidad de dividirlo, de obligarlo a una escisión de sí mismo que sea activa y que prometa su disipación, su destrucción, permanecerá políticamente inaccesible»²³⁷.

Pueden sacarse algunas claves de la cita. La primera idea, la cual será tratada más adelante, es que, si especifica sobre la democracia de la que está hablando y la califica como imaginaria, puede que exista otro tipo de democracia que no desee. La segunda es que la división del real del capitalismo lleva a su desaparición y para ello se necesita un acceso político. Lo político aquí no remite a una distinción como la que se constata hoy entre izquierda y derecha, la cual únicamente sería una falsa división. Lo político requiere un *acontecimiento*²³⁸ que realmente desenmascare el semblante. Este acontecimiento, esta división, es violenta en la medida que deja al real trastocado²³⁹. En resumen, podría decirse que, en este primer sentido, entiende que la democracia es un semblante que es necesario desenmascarar para encontrar lo real.

Hay otro sentido estrechamente ligado a este y es el de la democracia como *emblemata*. Si un emblema «es lo intocable de

un sistema simbólico»²⁴⁰, en nuestra sociedad la democracia cumple este papel²⁴¹. Esto significa que la democracia se ha erigido como una figura de autoridad tal que legitima y justifica cualquier tipo de acción que se haga en su nombre, incluso dando la sensación de que «está en cierto modo prohibido no ser demócrata»²⁴². Pero como emblema, en realidad, se sustenta sobre unas bases poco sólidas. Valiéndose una vez más de Platón, explica Badiou que nos encontramos ante un mundo de sustituibilidad universal en el que reina la anarquía y que, en consecuencia, impide que el democrático sea un verdadero mundo, ya que carece de una lógica propia. La subjetividad que nazca en este clima no va a conocer límites a sus deseos. Entonces el demócrata, educado en la sustituibilidad de todo lo que le rodea y el disfrute ilimitado, es egoísta. En este sentido, el emblema democrático tiene su propio emblema, el de la juventud eterna en la que lo joven prevalece sobre el resto²⁴³. Esta actitud «impone la diversión como ley social. «Diviértanse» es la máxima para todos, e incluso aquellos que no pueden ser obligados»²⁴⁴. Así, junto a la ausencia de un verdadero mundo y la primacía de lo joven, existe la máxima de la diversión, haciendo del emblema democrático —y, por ende, también de su estilo de vida— algo en lo que el tiempo es indisciplinado. Ante la imposibilidad de poder organizar el tiempo, el presente es hipostasiado:

«El emblema del mundo contemporáneo es la democracia, y la juventud es el emblema de ese emblema, porque simboliza un tiempo no retenido. Esta juventud, por supuesto, no tiene existencia sustancial, es una construcción icónica, un producto de la democracia. Pero semejante construcción exige cuerpo, y los cuerpos se construyen en base a tres características: la inmediatez (lo único que existe es la diversión), el modo (sucesión de presentes sustituibles) y el movimiento en el espacio («uno se mueve»)»²⁴⁵.

Aunque pueda darse por sentado, no hay que pasar por alto que el hecho de que la juventud como «construcción icónica» de la democracia no sólo afecta a quienes ya han sobre-

240. Badiou, A.; «El emblema democrático», en: *Democracia ¿en qué estado?*, 2010, Prometeo Libros, Buenos Aires, p. 15.

241. El hecho de que me refiera a nuestra sociedad y no a otra es más importante de lo que pueda parecer a simple vista, ya que, como trataré en el tercer punto, el «mundo» democrático está muy bien delimitado.

242. Badiou, A.; *Compendio de Metapolítica*, 2009, Prometeo Libros, Buenos Aires, p. 65.

243. También define esta actitud como «juvenismo» en el propio texto. Es interesante como anota que, en ausencia de un nivel realmente capitalista, el «juvenismo» lleva a prácticas terroristas como por ejemplo la de los Jemeres Rojos. Esta cuestión de la primacía de lo joven la trata más a fondo en su obra *La verdadera vida: un mensaje a los jóvenes* (2017).

244. Badiou, A.; «El emblema democrático», *ibid.*, op. cit., p. 20.

245. *Ibid.*, op. cit., p. 21.

246. Badiou, A. y Gauchet, M.; ¿Qué hacer? El capitalismo, el comunismo y... *ibid.*, op. cit., p. 161.

247. Por ejemplo, Marcel Gauchet, con quien Badiou mantiene una conversación en la obra citada justo antes. Es él quien también plantea la posibilidad de «buenas intenciones» dentro del marco democrático actual.

248. *Ibidem*.

pasado esa etapa, sino que altera completamente la percepción de quienes se encuentran inmersos en ella. No parece haber una alteración porque no existe un momento que marque el cambio de etapa. Ante toda esta problemática del emblema democrático, Badiou incita a posicionarse fuera, a no considerarse un demócrata para poder, en la línea de lo dicho anteriormente sobre el semblante, descubrir lo real de nuestro mundo. De este modo sería posible poder pensar en una manera de organización colectiva que superara los límites del emblema actual.

Llegado este punto, podría surgir la cuestión de la posibilidad de que dentro del marco democrático que conocemos hoy exista margen para la realización de buenas acciones, estando muchas decisiones políticas bienintencionadas. Esto es, dicho de otro modo, no desechar por completo la capacidad del sistema político. Pero Badiou es intransigente en este asunto. Entiende que, ante todo, son los intereses económicos los que priman, siendo imposible la fundamentación bienhechora de las acciones políticas actuales:

«no hay que hacer como si en la política «democrática» hubiera buenas intenciones. No hay más que negocios e intereses, y también, en una opinión muy vasta, con el rechazo de toda idea general de emancipación, un consenso cobarde y temeroso acerca de la conservación indefinida de los privilegios occidentales (...) para recuperar la dignidad y el buen sentido, hay que romper por completo con la idea de que nuestro sistema político puede tener buenas intenciones»²⁴⁶.

Dicho esto, tampoco se trataría, como algunos defienden²⁴⁷, de una democracia que ha ido sucumbiendo ante el capital tras más de cuarenta años de imposición de políticas neoliberales. La democracia tendría como esencia la libre competencia interindividual, uniéndose así, por medio del capitalismo, la democracia y el liberalismo. Por consiguiente, el sujeto que vota no diferiría en nada del sujeto que se presenta ante el mercado²⁴⁸. El autor entiende que la democracia

parlamentaria ha estado desde sus inicios sujeta al capital y lo seguirá estando, por lo que trazar una suerte de línea divisoria que manifieste una conducta completamente diferente en una época anterior de su historia puede inducir a una confusión en el análisis. Con todo, esto no quiere decir que no se hayan producido cambios, sino que en su raíz el problema ha existido desde el inicio. De todo esto se deduce que, las supuestas «crisis» políticas, la corrupción²⁴⁹, etc. son inherentes a la propia democracia.

Para finalizar con este apartado, cabe señalar que, al aparecer como semblante o erigirse como emblema que todo lo legitima, puede hablarse de la democracia como *opinión autoritaria*. Bajo esta palabra se organiza el consenso y por eso parece imposible, como se ha dicho antes, no ser demócrata. Es más, la humanidad «aspiraría» a la democracia tal y como la conocemos, haciendo que la organización colectiva en la que nos encontramos fuera «normal». Así la democracia se encontraría inscrita en la opinión y el consenso. Ahora bien, Badiou considera que, desde Platón, la filosofía siempre ha supuesto un punto de ruptura con la opinión, sospechando de todo lo consensual y normal²⁵⁰. La actitud filosófica no ha de limitarse a fortalecer la *doxa*, sino que ha de ponerla en tela de juicio. Luego ya aparezca como *semblante* o *emblema*, y por muy buenas intenciones que pueda aparentar tener, mientras sea consensual y aceptada como completamente normal, el autor cree que la actitud hacia la democracia ha de ser crítica.

249. Es interesante hacer un breve apunte a este respecto. Volviendo a lo real, Badiou entiende que, al estar la corrupción en la base misma de nuestra sociedad —puesto que el provecho es lo único que, de manera totalmente aceptada, guía a la misma—, el escándalo juega un papel importante en ella. Lejos de revelar lo real, el escándalo actuaría como una excepción de este, ayudando a ocultarlo. En el texto expone, a modo de ejemplo, el papel que juega el escándalo en el deporte en casos de dopaje o de amaño de competiciones.

250. Badiou, A.; *Compendio de Metapolítica*, *ibid.*, op. cit.

2. LOS PARTIDOS POLÍTICOS Y EL VOTO DEL MIEDO

Habiendo analizado algunas de las diferentes «formas» en las que entiende la democracia, es momento de examinar más detenidamente la posición que el filósofo francés toma ante dos de los estandartes de la democracia parlamentaria: los partidos políticos, que en teoría representan a la ciudadanía, y el ejercicio en el que se fundamenta toda la democracia, la práctica democrática por antonomasia, el voto.

251. Badiou, A. y Gauchet, M.: *¿Qué hacer? El capitalismo, el comunismo y...* ibid., op. cit., p. 118.

Como se ha expuesto anteriormente, la democracia está bajo la autoridad del capital. El parlamentarismo se basa en el principio de alternancia para el cual ha de aceptarse esta dominación. Para que la sucesión de gobiernos se dé pacíficamente, los partidos han de estar dentro de este marco en el que sus propuestas defiendan, más o menos, un modelo de sociedad. Pueden distinguirse cuatro tipos de orientaciones dentro de esta construcción democrática que no permite ningún tipo de cambio radical:

«Están los dos partidos de gobierno: uno es de «izquierda», otro de «derecha»; uno —la izquierda— se define como un partido más inclinado a la redistribución que el otro, pero esa es la única diferencia y, aun así, se trata en gran medida de una diferencia retórica (...) A continuación, relegados a los bordes, encontramos al partido portador del anticapitalismo «moderado» y sus diversos avatares, de ordinario denominados de «extrema izquierda», y el que adopta la ideología nacionalista e identitaria y hasta racalista, el partido fascista o de extrema derecha. En esta configuración de conjunto, la política parlamentaria consiste en decir que el poder estatal debe ponerse en manos de los dos partidos de gobierno que, en realidad, constituyen juntos una especie de gran centro blando e invariante (...) [el] «consenso democrático» (...) oculta una triste realidad y una flagrante impotencia: los partidos convocados al poder coinciden en un punto, a saber: que, en definitiva, no se tocará el capital y se dejará que la propiedad privada devore el principio del bien público. La ley de la democracia parlamentaria es verdaderamente la neutralización de la alteridad fuerte»²⁵¹.

La última oración es clara: no hay una alternativa real en la democracia parlamentaria. Aun existiendo cierto pluralismo democrático, dentro de este abanico la dominación del capital no es realmente cuestionada. Si lo hiciera, probablemente rebasaría los límites aceptados por el propio sistema. ¿Qué hay entonces del elemento que, en parte, hace posible ese «consenso»? ¿Qué hay del voto? ¿Qué motiva a tantas personas a participar en la «fiesta de la democracia»? El pensa-

dor presenta aquí el elemento del *miedo*, el cual cumpliría un papel importante en los procesos electorales. Distingue entre la articulación de dos tipos de miedo: el *esencial* y el *derivado*. El primero es conservador y primitivo, siendo aquel que padecen aquellas personas privilegiadas que creen que su dominio se tambalea por el «peligro» que representa la alteridad. El segundo es el que padecen quienes temen al primero, un miedo de oposición, cuyo contenido es únicamente el del afecto. En esta tesitura, el miedo derivado, que moviliza a muchísimos votantes, estaría muy alejado de lo real, ya que, al ser únicamente un temor a la reacción del primero, depende de él y no de lo que existe efectivamente. El miedo derivado se sostendría sobre lo real que crea el miedo primitivo²⁵². El análisis no puede ser más lúcido. A pesar de que él utiliza algunos ejemplos de la política francesa como Hollande y Sarkozy, la situación de la política parlamentaria española en los últimos años puede verse bien reflejada tanto en las orientaciones políticas como en el voto del miedo. Pero dicho análisis va más allá, proponiendo un teorema que cuestiona la fundamentación del Estado que puede acarrear esta cadena de miedos:

252. Badiou, A.; *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, 2008, Ellago Ed., Pontevedra.

253. *Ibid.*, op. cit., p. 13-14.

«toda cadena de miedos conduce a la nada y el voto es la operación de esa nada. Si esta operación no es entonces política, como yo sostengo, ¿cuál es su naturaleza? (...) El voto es una operación del Estado. Y sólo se puede considerar el voto como un procedimiento político si se supone que la política y el Estado son idénticos (...) a falta de toda política en sentido propio, el miedo se incorpora al Estado como sustrato de su propia independencia. El miedo valida el Estado. La operación electoral incorpora al Estado el miedo y el miedo al miedo, de manera que un elemento subjetivo de masas consigue validar el Estado (...) desde el momento en el que el Estado ha quedado investido por el miedo, puede dar miedo con toda libertad»²⁵³.

Como muestra la cita, el Estado acaba siendo legitimado por el miedo, un elemento que puede traer consigo graves consecuencias. Ya no es sólo que el fundamento del Estado sea un «elemento subjetivo de masas», sino que el miedo mis-

254. Badiou llega a hablar de un «terror democrático» encubierto, basado en la vigilancia y la delación, que se vale de los progresos técnicos para establecerse (ibid., op. cit., 14).

mo podrá ser utilizado por el Estado sin contemplaciones. Un Estado fundado en el miedo no tendrá reparo en utilizar cualquier tipo de medio, incluso el terror, en circunstancias que le planteen un desafío. Es más, el miedo podrá ser interiorizado, normalizado, por cauces «democráticos»²⁵⁴. Por hacer una breve recapitulación que sirva como cierre de este apartado, el consenso democrático —que exige una aceptación, aunque sea implícita, del sometimiento al capital— necesita también del voto del miedo en cualquiera de sus formas, lo cual puede llevar a una propagación del miedo por medios estatales.

3. ¿DÓNDE SE DA LA DEMOCRACIA?

Tras haber señalado las diferentes funciones que tiene la democracia y dos de sus elementos fundamentales (los partidos políticos y el voto), es el turno de reparar en la delimitación de la democracia y responder así a la pregunta formulada en el título de este apartado.

Si se considera que la democracia es el emblema de nuestra sociedad, de nuestro mundo, se deduce que hay otra sociedad, otro mundo, que no es el nuestro. ¿Qué es lo que los diferencia? La democracia. El mundo occidental, democrático, estaría por encima de otro mundo «antidemocrático» que no constituiría un mundo como tal debido a su condición. Se trata, en realidad, de una posición más bien deshonesta puesto que no se puede entender la existencia de un mundo cuyo fundamento es la división entre varios mundos. El hacer pasar por un «mundo menor» a los que no son como el suyo no es sino una muestra más de la descarada actitud occidental, más aún si se considera que se ha hecho con el monopolio del uso de esta palabra: sólo parece haber un mundo, el mundo democrático. Por lo tanto, el emblema democrático, entre otras cosas, legitimaría la exclusión de la alteridad:

«Existe, entonces, una endogamia política latente: un demócrata quiere únicamente a otro demócrata. Para los otros, que provienen de zonas hambrientas o mortí-

feras, se habla de papeles, fronteras, campos de retención, vigilancia policial, rechazo de reencuentro familiar... Hace falta estar «integrado». ¿A qué? A la democracia, sin duda. Para ser admitido, y tal vez, en un día lejano, acogido, uno debe estar capacitado para ser demócrata, producto de largas horas y trabajo arduo, antes de poder imaginarse entrando en el verdadero mundo»²⁵⁵.

Atendiendo a la cita, la exclusión no vendría únicamente a un nivel estatal (es decir, la exclusión de unos Estados por parte de otro), sino que se extendería al nivel individual. La necesaria integración demuestra la condición privilegiada en la que se cree encontrar el mundo democrático. No obstante, creo que la integración que parece ser exigida, tanto estatal como individualmente, llevada a un nivel total no sería viable puesto que ya no existiría un «otro» sobre el que erigirse como baluarte democrático. Todo este asunto me recuerda inevitablemente a la obra *Canallas. Dos ensayos sobre la razón* (2005) de Derrida. El término de *Estado canalla* (*rogue state*) ha sido utilizado para denunciar a aquellos regímenes «antidemocráticos» que, en teoría, amenazan con quebrar la «paz» mundial. Dicha etiqueta ha sido utilizada para denotar a aquellos Estados que han podido interferir con los intereses occidentales, sobre todo los de Estados Unidos²⁵⁶. Aparte de esto, es interesante reparar en la figura del *canalla*. Derrida entiende que:

«El canalla siempre es el otro, siempre es señalado con el dedo por el burgués bienpensante, por el representante del orden moral o jurídico. Es siempre una segunda o tercera persona. Incluso si se dice yo, aquí, por ejemplo «yo soy y persigo (a) un canalla», nadie dirá, en principio, «soy, ego sum, un canalla»²⁵⁷.

Enlazándolo con la idea anterior, el canalla es aquel que repugna al demócrata, aquel que ha de ser integrado. En una palabra, es el «otro» del demócrata. No hay que pasar por alto que, además, el canalla no siempre es miembro de un Estado de esa índole, puede encontrarse también dentro del Estado democrático²⁵⁸. Después de haber expuesto toda esta proble-

255. Badiou, A.; «El emblema democrático», *ibid.*, op. cit., p. 16.

256. Es pertinente hacer una anotación, y es que, en un punto posterior de su exposición, Derrida explica que en realidad todos los Estados son, en cierta medida, «Estados canallas» debido al origen de su soberanía.

257. Derrida, J.; *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, 2005, Trotta Ed., Madrid, p. 86.

258. Cabe señalar que para Derrida existe una organización de la fuerza de la alteridad que se rige por sus propias normas al margen de la democracia, pero dentro de lo que hemos denominado su mundo, a la que denominamos «canalocracia».

259. Badiou utiliza esta expresión de origen francés en diferentes textos para referirse a lo que también se conoce como globalización. Desde luego que es pertinente utilizar esta expresión a la hora de hablar de la expansión de un mundo en concreto.

260. Badiou, A.; *¿Qué representa el nombre de Sarkozy?*, ibid., op. cit., p. 57.

261. Algo que trata muy bien en su artículo «La idea comunista y el Terror», en: Žižek, S. (ed.); *La idea de comunismo. The New York Conference (2011)*, 2014, Akal Ed., Madrid.

mática, está claro que existe una escisión entre dos mundos, lo cual no deja de ser paradójico ya que la ilusión de un mundo en el que deben reinar los derechos y las libertades democráticas gracias a la mundialización²⁵⁹ es constantemente resaltada por las potencias capitalistas que a su vez dividen el mundo en dos (Norte-Sur; ricos-pobres, etc.). La pretendida unión que estos enarbolan no es otra que «la de los objetos y los signos monetarios», pero, «entonces, haya o no democracia, no hay unidad del mundo para los cuerpos vivos»²⁶⁰. La globalización capitalista, en su intento de unir el mundo no hace sino separarlo, y esta es una contradicción que no puede remediar.

4. CONCLUSIÓN: ¿HAY SALIDA A ESTA SITUACIÓN?

Finalizada la exposición del enfoque crítico del francés, es momento de abordar cuál es la solución que plantea ante esta coyuntura. Badiou opta por el comunismo como única alternativa al capitalismo, siendo, ante todo, profundamente crítico con las experiencias comunistas anteriores²⁶¹. Tras un balance de estas experiencias, es importante volver a la *idea comunista* —que no se agota en su realización malversada— para poder adaptarla al mundo contemporáneo. Esta sería la función de la *hipótesis comunista*: la posibilidad de experimentar de acuerdo con el esquema que plantea la idea comunista. ¿Cuáles serían algunos elementos de esta idea? La posibilidad de acabar con el capitalismo, de desprivatizar el proceso productivo para acabar con las indiscutibles desigualdades que genera; la desaparición del Estado y la eliminación de la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual. Combinados, estos tres elementos permitirían poder experimentar una alternativa real no vivida hasta la fecha. Obviamente, el sujeto portador de esta idea son los comunistas. Se trata de un sujeto real, pero cuya composición no debería de estar ni mucho menos prefijada; el sujeto colectivo también experimenta en el sentido de que se adapta a diferentes formas. Al hilo de esto, existirían también ciertos criterios para el sujeto,

a saber, no separarse del movimiento general, del conjunto al que pertenecen; orientar el movimiento, vislumbrando el futuro posible de acuerdo con las condiciones actuales; ser internacionalista, teniendo en cuenta los procesos emancipatorios a nivel local y, por último, partiendo del anticapitalismo, defender una visión estratégica global²⁶². En términos generales, esta es la propuesta del pensador francés, que podría resumirse como una experimentación nueva, adaptada a nuestros tiempos, de la idea comunista.

De esta propuesta general pueden desarrollarse soluciones para algunos de los problemas planteados a lo largo del trabajo. Ante la democracia como semblante, ya se dijo al principio que es necesario un desenmascaramiento que haga posible trastocar lo real, mientras que para acabar con el emblema democrático la abolición de la propiedad privada y del Estado serían algunas de las soluciones. Por otra parte, es llamativo y muy original que, al tratar la solución a los males del emblema democrático, el autor se sirva de la clase de los *guardianes* ideada por Platón. Los guardianes son una clase aristocrática erudita en la que prevalece lo común y su única fuerza, su único poder está limitado a la idea. Hay que matizar aquí que, al usarlos como símil, se refiere a estos puntos en concreto y no a otros. Se trata de que las condiciones de esta clase se apliquen a toda la sociedad: «el aristocratismo para todos es la definición por excelencia del comunismo»²⁶³. Lo que se busca con esto es en gran medida acabar con la separación entre trabajo manual y trabajo intelectual, que ya se ha mencionado antes.

En lo que respecta a la separación del mundo, ante dos mundos enfrentados, es necesario afirmar que solamente existe un mundo. La artificial separación perpetrada por Occidente se mantiene gracias a la violencia, ya sea en forma de muros o de guerras. Acabar con la negación de la alteridad es imposible si se persiste en la idea de dos mundos separados. La afirmación de que existe un solo mundo es un principio al que atenerse más que un hecho verificable, y al hacerlo se está

262. Badiou, A. y Gauchet, M.; ¿Qué hacer? El capitalismo, el comunismo y... *ibid.*, op. cit.

263. Badiou, A.; «El emblema democrático», *ibid.*, op. cit., p. 22.

264. Badiou, A.; ¿Qué representa el nombre de Sarkozy?, *ibid.*, op. cit., p. 59-61.

demostrando el desacuerdo con esta división artificial. Dicho de otra manera, se está señalando lo artificial de este estado de cosas. Además, posicionarse de esta manera es aceptar la alteridad como algo constitutivo del único mundo que habitamos:

«La unidad del mundo es la de los cuerpos vivos y activos, aquí y ahora. Y debo sostener absolutamente la prueba de esta unidad: esas personas que están aquí, diferentes de mí por la lengua, la forma de vestir, la religión o la educación, existen en el mismo mundo, existen simplemente como yo. Al existir como yo, puedo hablar con ellos y puede haber entonces, como con todo el mundo, acuerdos y desacuerdos. Pero bajo la condición absoluta de que existen exactamente como yo, es decir, en el mismo mundo (...) El mundo único es precisamente el lugar donde existe la infinitud de las diferencias. El mundo es transcendentamente el mismo porque los vivos de ese mundo son diferentes»²⁶⁴

En consecuencia, para una acción colectiva nueva, es imposible que existan unas condiciones previas de admisión en un mundo: no puede imponerse ninguna identidad. La aceptación de la diferencia como tal lleva a la subordinación de la parte negativa de la identidad a la parte positiva, prevaleciendo «lo mismo» de las identidades antes que su oposición. Esto posibilita un intercambio de experiencias crucial a la hora de idear prácticas políticas. Aquí quedan muy bien reflejados tanto el internacionalismo como la perspectiva global mencionados anteriormente como requisitos de los comunistas.

Pero hay otra pregunta que aún queda por responder: ¿deshecha totalmente Badiou la palabra democracia? A la vista de la feroz crítica que presenta, podría parecer que sí. Ahora bien, tal y como señalaba al principio, al advertir que la democracia de la que habla es la que funciona en nuestras sociedades y denunciar que el capitalismo juega a la «democracia imaginaria», se puede deducir que existe otra que no lo es. Esto se puede confirmar, ya que cree que no es una palabra de la que haya que deshacerse, sino que ha de ser con-

servada y resignificada: «soy partidario de conservar un uso positivo de la palabra «democracia», en lugar de abandonarla enteramente a su prostitución por parte del capitalo-parlamentarismo»²⁶⁵. No puede ser más contundente. ¿Cuál es la mejor manera de conservarla? La respuesta es clara, y reside en repensar la idea comunista, haciendo posible la «experimentación democrática de tipo nuevo, que comenzó desde siempre»²⁶⁶. Un nuevo tipo de democracia que no sea el «capitalo-parlamentarismo», con todo lo que ello conlleva: es así como se llegaría a la categoría filosófica de la democracia, ya que «la democracia, en cuanto categoría filosófica, es lo que *presenta la igualdad*»²⁶⁷.

En definitiva, la devastadora y certera crítica del francés podría resumirse en que la democracia liberal —semblante de lo real y emblema de nuestras sociedades— está bajo el yugo del capital, lo cual tiene como resultado tanto la imposibilidad de un cambio de magnitud dentro de su marco como la división del mundo. Para hacer frente a esto, es necesario la hipótesis comunista que, volviendo a la idea comunista y reconsiderando críticamente las prácticas anteriores, afirme que existe un solo mundo y experimente con la posibilidad de un nuevo tipo de democracia. Pero es interesante señalar que, como demuestra el acuerdo al que llegan Alain Badiou y Marcel Gauchet al final de su debate, la hipótesis comunista es necesaria —como ya lo fue en su momento— incluso para quienes apuestan por una reformulación de la política reformista²⁶⁸.

265. Ibid., op. cit., p. 90.

266. Badiou, A.; *En busca de lo real perdido*, ibid., op. cit., p. 81. En esta clara referencia a la herencia comunista hace alusión a multitud de diferentes experiencias: «desde Espartaco, Thomas Müntzer, los sans-culottes, la Comuna de París, los soviets, la Revolución Cultural en China» (ibidem).

267. Badiou, A.; *Compendio de Metapolítica*, ibid., op. cit., p. 76.

268. Badiou, A. y Gauchet, M.; *¿Qué hacer? El capitalismo, el comunismo y el futuro de la democracia*, ibid., op. cit. Ambos ponen el ejemplo de la reactivación reformista en Francia tras la Segunda Guerra Mundial en la que De Gaulle tuvo que entenderse con el Partido Comunista francés.