

## LA DEMOCRACIA EN BABILONIA: SORTEO Y LITERATURA EN BORGES Y RANCIÈRE

### DEMOCRACY IN BABYLON: SORTITION AND LITERATURE IN BORGES AND RANCIÈRE

Jordi Carmona Hurtado   
Universidad de Granada  
jcarmonahurtado@ugr.es

Fecha de recepción: 26/04/2021

Fecha de aceptación: 25/07/2021

DOI: <https://doi.org/10.30827/tnj.v4i2.21065>

**Resumen:** Este artículo propone una lectura del relato de Borges “La lotería en Babilonia”, como una alegoría satírica de la democracia que, sin embargo, apunta de modo penetrante al corazón olvidado de la misma: el sorteo. A partir de esa lectura, mostramos la relación entre la teoría borgiana de la ficción y su dictamen general sobre la política. La reivindicación de Rancière, semejante y contraria, del sorteo como institución genuinamente democrática, revela por contraste una idea alternativa tanto de la política como de la literatura.

**Palabras clave:** Borges; Rancière; sorteo; política de la literatura.

**Abstract:** This paper proposes a reading of Borges’ story “The Lottery in Babylon” as an allegorical satire of democracy that nonetheless points in an extremely accurate way to the heart of the matter: the sortition. From this reading, we show the relationship between Borgian theory of fiction and its general judgment on politics. Rancière’s vindication, similar and contradictory, of sortition as the genuinely democratic institution, reveals as contrast an alternative idea of both politics and literature.

**Keywords:** Borges; Rancière; sortition; politics of literature.

## 1. Ficción literaria y superstición democrática

“Como todos los hombres de Babilonia, he sido procónsul; como todos, esclavo; también he conocido la omnipotencia, el oprobio, las cárceles.” (Borges, *Obras completas* 456). El célebre cuento de Borges, “La lotería en Babilonia”, comienza con estas líneas. En ellas podemos identificar algunos de los rasgos más constantes de la poética borgiana. Es posible reconocer, en primer lugar, cierto tono whitmaniano: el narrador de “La lotería en Babilonia”, como el personaje principal de *Hojas de hierba*, traducido y siempre admirado por Borges, es una especie de alma unanimista, no limitada a ningún cuerpo individual, que ha conocido todas las experiencias, todas las acciones y pasiones de la vida colectiva, que ha habitado todas las posiciones sociales. Pero la moderna democracia norteamericana cantada por Whitman se transforma en el cuento de Borges en la arcaica Babilonia, dotada de todos los desórdenes, arbitrariedades y misterios que se atribuyen tradicionalmente al mundo del paganismo.

¿Por qué ese desplazamiento, por qué ese cambio de paisaje entre la saludable y soleada democracia americana de Whitman y la tenebrosa y arcaica Babilonia? Podemos encontrar un principio de respuesta en otro conocido relato de Borges, llamado precisamente “El otro”. En él, Borges se encuentra con algunos de sus sosias, otros Jorge Luis Borges que vivieron en otras circunstancias y desarrollaron otras formas de ser, costumbres y opiniones. El Borges actual, que vive en Cambridge en el año de 1969, resume para un Borges alternativo, que vive en Ginebra en 1914, los acontecimientos relevantes de la historia futura:

Hubo otra guerra, casi entre los mismos antagonistas. Francia no tardó en capitular; Inglaterra y América libraron contra un dictador alemán, que se llamaba Hitler, la cíclica batalla de Waterloo. Buenos Aires, hacia mil novecientos cuarenta y seis, engendró otro Rosas, bastante parecido a nuestro pariente. El cincuenta y cinco, la provincia de Córdoba nos salvó, como antes Entre Ríos. Ahora, las cosas andan mal. Rusia está apoderándose del planeta; América, trabada por la superstición de la democracia, no se resuelve a ser un imperio. Cada día que pasa nuestro país es más provinciano. Más provinciano y más engreído, como si cerrara los ojos. No me sorprendería que la enseñanza del latín fuera reemplazada por la del guaraní (Borges, *El libro de arena* 19)

Querríamos llamar la atención sobre el veredicto acerca de la democracia que encierran esas líneas: según ese Borges posible que es un personaje de “El otro”, la democracia sería una “superstición”. Lo que puede recordarnos otra de las afirmaciones recurrentes, no de este otro Borges sino del Jorge Luis Borges más constante, aquella según la cual la metafísica sería “una rama de la literatura fantástica” (Borges, *Obras completas* 436), como puede leerse en el relato “Tlön, Uqbar, Orbis Tertius”. De ahí que, por ejemplo, la flecha de Zenón de Elea sea precursora de los personajes de

Kafka: “el móvil y la flecha y Aquiles son los primeros personajes kafkianos de la literatura” (Borges, *Obras completas* 710). Pero esto no quiere decir que para Borges la filosofía sea “solo literatura”, como se dice en ocasiones con ignorancia y desprecio; sino que la potencia de la filosofía coincide con la potencia de la literatura, de la ficción. Las mismas capacidades y anhelos se ponen en juego tanto en la filosofía como en la literatura fantástica: la capacidad que tiene la imaginación para crear realidades alternativas que nos liberen del peso del tiempo y de la muerte, de la terrible finitud. Se trata del poder que tiene la ficción, la mentira o la ilusión para cubrir con bellas apariencias la absurda voluntad de vivir que no quiere nada, si traducimos al lenguaje de Schopenhauer, que siempre fue el maestro filosófico de Borges, como de otros tantos literatos modernos. También se explica en el mismo sentido la fijación de Borges con respecto a las tentativas de la filosofía presocrática de refutar la existencia del tiempo, o su reconstrucción de la historia del concepto de eternidad. La literatura fantástica es la verdad de la superstición metafísica, pues no puede haber, para Borges –que aquí demuestra una fidelidad tanto al “irracionalismo” de Schopenhauer como al escepticismo de sus admirados empiristas ingleses–, ninguna verdad absoluta o universal en lo que cambia constantemente. En el mundo del devenir no hay nada que conocer, en el sentido científico de la palabra, y la ficción es la única sustancia y el medio de la realidad humana. Por eso, la ficción literaria se encuentra en el origen del mundo humano, fundando la única universalidad que es posible encontrar en él: una reversibilidad universal de lugares entre soñadores y soñados, escritores y lectores, personajes de ficción e individuos reales, como muestra Rancière en su ensayo “Borges y el mal francés” (Rancière, *Política de la literatura* 205). De ahí que el hombre que soñó ser una mariposa no sepa al despertar “si era un hombre que había soñado que era una mariposa o una mariposa que ahora soñaba ser un hombre” (Borges, *Obras completas* 768). O dicho de un modo más general: “Todos los hombres que repiten una línea de Shakespeare, son William Shakespeare.” (Borges, *Obras completas* 438)

Todo eso es conocido entre los aficionados a la obra de Borges. Pero aquí no pretendemos interrogar la superstición metafísica, sino la democrática. También es bien sabido que las ideas políticas de Borges no eran progresistas. Y la biografía nos informa de que, un tiempo después de escribir “La lotería en Babilonia”, el ciudadano argentino Jorge Luis Borges padeció en su propio destino esa vida de azares y reversibilidades que había soñado en el cuento, pasando de archivista de biblioteca a inspector de gallinas, bajo el nuevo gobierno de Perón. Como si, en su vida misma y en su propio destino, Borges hubiese confirmado la verdad de su visión de la reversibilidad universal. Ahora bien, lo que nos interesa aquí más específicamente no son

las vicisitudes de la vida personal de Borges, sino la relación que se establece en su obra entre la ficción literaria y la superstición democrática. ¿Cuál es la relación entre lo que llamaremos la “buena ficción”, la ficción consciente y asumida de la literatura, y la ficción inconsciente de la democracia, la superstición democrática? ¿Y qué nos puede indicar sobre la democracia el relato de Borges, de un modo más general?<sup>1</sup>

## 2. Una institución de origen plebeyo

En el viaje desde la América whitmaniana de la salud robusta y de la vitalidad incesante a esa Babilonia oriental y arcaica, de la perversión y la prostitución universales, hay una estación que Borges no olvida. Se trata de Grecia, dividida originalmente entre el oriente de los misterios y la adivinación, y el occidente de las ciencias, de la historia y de la política. Pero, en la demostración que efectúa el relato de Borges, la democracia todavía es algo oriental. En el origen es el producto de una arcaica institución de “carácter plebeyo” (Borges, *Obras completas* 546): la lotería, que determina del modo más singular y característico el modo de vida de la República de Babilonia. Esta institución se relaciona íntimamente en el relato con la numerología, la astrología, la creencia en mágicas simetrías: en resumidas cuentas, con lo que podemos reconocer como cierta imagen de la irracionalidad popular. La historia que el narrador unanimista de Borges cuenta en “La lotería en Babilonia” es la del modo en que esa institución, de origen plebeyo, se apodera progresivamente de la República de Babilonia hasta determinar completamente el modo de vida de sus ciudadanos; pero también la contra-historia de cómo esa historia de la lotería y de su ascenso al poder resultan al mismo tiempo una ilusión. Según esa perspectiva, podríamos considerar que el relato es una alegoría satírica de la democracia, más o menos reaccionaria. Pero lo interesante es que esa sátira delimita su objeto de un modo mucho más preciso que los elogios habituales y bien intencionados de la democracia, pero mucho más vacíos. Pues Borges identifica la democracia con la lotería, mostrando así una penetración histórica real casi siempre olvidada. Y es que la institución original de la democracia griega, como es sabido, fue el sorteo de los cargos públicos, y no la elección<sup>2</sup>.

1 El artículo “Borges contra la democracia. Una relectura paranoica de ‘La lotería en Babilonia’” de Roberto Lépori, ya apunta prudentemente en la dirección interpretativa que seguiremos en nuestro texto, mostrando una actitud conservadora de Borges frente a la democracia, que se opone a la interpretación progresista más habitual, por ejemplo, la de Beatriz Sarlo. Para Lépori, incluso, el relato señala el momento de un giro conservador más general en el pensamiento político de Borges (Lépori 119 y ss.)

2 Como también muestra *Retorno a Atenas*, de José Luis Moreno Pestaña, que desde una perspectiva más sociológica y procedimental discute con algunas de las interpretaciones que hace Rancière del mismo hecho (Moreno Pestaña 256 y ss.)

Sin embargo, la lotería babilónica no sorteaba los cargos públicos. En el origen, ese juego plebeyo solo pretendió introducir un poco de azar, algún elemento imprevisto y algo de drama en la vida dura y monótona del pueblo. La lógica de la lotería es la misma que la lógica dramática del cuento de hadas: esa en que el plebeyo, por algún tipo de milagro, de azar o de favor de los dioses o la providencia se vuelve príncipe. De esa forma, la institución de la lotería ayudaría a preservar entre el pueblo la ilusión de un posible giro dramático y de cambio de destino (el sueño democrático en versión de Tocqueville, la igualdad de oportunidades) en los sistemas sociales cerrados de clases o incluso de castas, como en Babilonia. Si bien, en Borges el cuento de hadas no basta para mantener al pueblo en esa ilusión: el pueblo de Babilonia no solo quiere vivir de esperanza, y acaba por cansarse de la lotería, en el sentido convencional del juego, cuando solo hay premios positivos. Pero, en un golpe de genio, los organizadores de la lotería conquistan de nuevo el fervor popular cuando introducen suertes negativas, en forma de multas. Un pequeño error en forma de omisión hace que la lotería comience a publicar días de cárcel a cambio de multas. Ese es el momento exacto en que la lotería deja de ser un juego particular con una influencia limitada en la vida social, para empezar a determinarla por completo. Cuando la lotería no solo genera esperanza sino miedo en el pueblo, empieza a volverse gobierno, Estado. La institución de la lotería sustituye entonces al sistema de justicia: en adelante la "Compañía" encargada de organizar los sorteos se vuelve una entidad metafísica, o más bien "eclesiástica", como escribe Borges (Borges, *Obras completas* 457). La Compañía que administra la lotería conquista el Estado, y se vuelve una especie de poder inaccesible, incomprensible, discreto y secreto, al modo del Castillo de Kafka, que provoca todo tipo de supersticiones en la vida popular.

Ese gran desplazamiento histórico es el producto de un pequeño error, de una ligera omisión, no una necesidad sino una contingencia histórica. Se trata de una comprensión del acontecimiento histórico como emergencia (*Entstehung* y no *Ursprung*, origen), según la célebre lectura foucaultiana de Nietzsche, en el ensayo *Nietzsche, la genealogía, l'histoire* (Foucault 403). ¿Pero esa omisión fue involuntaria o una invención consciente, producto del cálculo de una voluntad de poder? Eso se vuelve completamente indeterminable. Y, en general, a partir de ese momento en que la Compañía que organiza la lotería toma el poder de Estado, la vida pública en su conjunto se vuelve cada vez más indeterminable e inescrutable en la República de Babilonia. Pero en esta fase de la historia, la lotería (o la *política*) se volvió el juego de unos pocos, de la élite de Babilonia: de los que tienen dinero para participar. Y sucedía que pobres y esclavos todavía querían participar en ese destino lleno de aventuras que garantiza la lotería.

Especialmente, según la imagen completamente embrutecida del pueblo que esboza el relato de Borges, están interesados en las peores suertes, como muestra la historia de aquel esclavo que roba una pena y consigue que su lengua sea cortada. Se produjeron entonces revueltas, derramamiento de sangre, una gloriosa revolución; mediante la cual, como escribe Borges en una parodia de la retórica socialista: “El pueblo consiguió con plenitud sus fines generosos” (Borges, *Obras completas* 158). Que no solo consistían en que la Compañía que la organiza se apoderase de todo el poder público, sino también que la lotería fuese “secreta, gratuita y general” (158).

En esa parodia de la Revolución no faltaron “algunos obstinados que no comprendieron (o no quisieron comprender)”, como escribe Borges, que “se trataba de un orden nuevo, de una etapa histórica necesaria” (157). Pues la parodia de la democracia también es una parodia del progreso histórico, de la idea de que existe algo como una racionalidad histórica, o de que la historia se propone fines por sí misma. Y es que la historia de la lotería, que es la cripto-historia de la democracia y el progreso, al contrario, solo conduce en Borges a una profundización de la irracionalidad, a una recaída de la civilización en la barbarie. La democracia en Borges, en resumen, es una institución bárbara: *quod erat demonstrandum*. Pero esa conclusión todavía no es suficiente. No basta con mostrar que la democracia es una institución bárbara y plebeya, también hay que mostrar que esa institución es una superstición: es decir, una ficción que no se conoce a sí misma. Pues no es otra la esencia de la barbarie en Borges, como veremos: el sueño de igualdad que no se conoce a sí mismo como sueño, que olvida su pertenencia a la ficción y quiere producir efectos en la realidad.

Según las especulaciones metafísicas del narrador, la lotería “es una intensificación del azar, una periódica infusión de caos en el cosmos” (159). De ahí que, en buena lógica, sea conveniente hacer intervenir al azar de un modo más sistemático, no solo en una fase del sorteo, sino en todas y cada una. No solo será necesario, entonces, sortear quién va a morir, sino también cómo va a morir, cuándo, en qué circunstancias, etc. Los sorteos se ramifican sin cesar, lo que nos conduce a las paradojas de Zenón. Si el espacio de la trayectoria de una flecha es dividido una vez por el tiempo, puede ser dividido indefinidamente, y la flecha nunca llegará a la diana, pues tiene que atravesar innumerables porciones de espacio. Lo que demuestra que el movimiento no existe, o que el cambio es una ilusión. Y también muestra, paralelamente, en el relato de Borges, que todo lo que tiene que ver con la lotería y la Compañía que la organiza es un oscuro misterio, y que en realidad el orden social, con los elementos de caos introducidos por la lotería, se parece cada vez más al desorden mismo de la naturaleza, producto de la trayectoria y los encuentros aleatorios e involuntarios de la materia. La historia cree

progresar, con la extensión de la democracia, pero en realidad lo que hace es recaer, entrópicamente, en el reino y dominio de la materia. El azar democrático vuelve imposible toda decisión soberana, todo *imperio* humano sobre los asuntos humanos. Pues, en ese mundo de la lotería política, tal y como escribe Borges: “Ninguna decisión es final, todas se ramifican en otras” (459).

### 3. Borges y Platón

Podemos volver ahora a la declaración del sosias de Borges en “El otro”. La democracia sería una mera superstición, que no tiene ningún estatuto político real, y que simplemente hace que se atasque la marcha natural del poder: una superstición que impide la decisión, que se sitúa como un incómodo obstáculo entre la flecha y la diana, entre la decisión soberana y su ejecución por parte de los súbditos. Para decirlo con las palabras de Maquiavelo, la democracia es, para Borges el puro reino de la “fortuna”; y si la democracia dominase completamente los asuntos humanos no existiría nunca ninguna *virtù*<sup>3</sup>. Los asuntos humanos escaparían completamente al poder humano y la sociedad se regiría por leyes inescrutables. Nada sería seguro, todo sería posible, ninguna explicación del sentido de los acontecimientos sería más verosímil que otra y cualquier acción sería vana en esa situación, pues no habría ni criterio de racionalidad ni límites a la superstición.

Sin embargo, hay algo que la literatura comparte con la lotería, o con la política. La literatura también es un juego, también es una manera de engañar al aburrimiento, también es un artificio o una ficción. Pero la literatura es precisamente una ficción que se conoce a sí misma, que establece sus propios límites. No es el ilimitado y salvaje azar de la democracia, sino un azar limitado, fijado, “cifrado”, como diría Stéphane Mallarmé<sup>4</sup>. No un tiempo infinito, como el de la Historia, o un tiempo ilimitado en extensión, sino un tiempo *a la vez limitado e infinito*, o un tiempo finito en extensión e infinitamente divisible en intensidad. En el orden social la democracia hace que la flecha se aleje cada vez más de su diana, y que al final no existan ni flecha ni diana, ni fin ni principio, ni gobernantes ni gobernados, sino el único encuentro aleatorio de átomos regidos por el solo azar. Sin embargo, en la ficción la flecha siempre llega a su diana, aunque tenga que atravesar abismos metafísicos y senderos que no cesan de bifurcarse. Pues el la-

3 “Maquiavelo dejó que entendiéramos que esa *virtù*, en la que hemos aprendido a reconocer el poder de elevarse por encima de la Fortuna, era el poder de los mejores hombres (*eccellentissimi*)”. (Lefort 369, trad. nuestra).

4 Ver especialmente la lectura de Badiou en *L'être et l'événement*, donde el poema de Mallarmé (“*Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*”) aparece como un modelo para pensar las diferentes cifras del infinito, en paralelo a las investigaciones en matemática contemporánea sobre las diferentes funciones de infinito (Badiou 1988).

berinto tiene una forma, es reconocible, tiene un autor, es un arquetipo, a la manera del “Arquetipo Celestial de la Lotería”, como escribe Borges (*Obras completas* 459). Es un arquetipo de la imaginación humana, que es lo que realmente une a todos los hombres, según Borges: más que una idea platónica, se trata de un arquetipo de tipo junguiano que simboliza la capacidad humana de relatar historias y de vivir en lo imaginario.

En Borges hay, por lo tanto, dos ideas de la igualdad y de la permuta y reversibilidad universal de las posiciones sociales. La primera es la mala igualdad, la igualdad política que introduce un principio de entropía en el poder humano y el orden social. A esta se opone la buena igualdad, la igualdad *en* la ficción, la capacidad de cualquier persona de contar historias y creérselas al menos cuando las está contando; y así vivir en lo imaginario, y soñar que se es rey, esclavo, capitán de barco, y vivir todas las aventuras y todas las pasiones que la lotería democrática quiere llevar a la vida real de un modo supersticioso. En la literatura, y más específicamente en el cuento, en el azar fijado que es pura obra de imaginación, es posible vivir una verdadera igualdad, pero no en la realidad, no en la sociedad, ni en la vida histórica o política. Y toda literatura que introduce elementos realistas o “democráticos” en la obra de ficción, esa literatura que no bifurca los caminos sino que los suspende o extravía todo camino introduciendo escenas cualquiera de la vida real, no hace sino contribuir a la entropía, y al mito del cambio real que ya fue refutado definitivamente hace miles de años por un gran dialéctico discípulo de Parménides. Es el caso ejemplar de Proust. Como escribe Borges en su prólogo a *La invención de Morel* de Bioy Casares: “Hay páginas, hay capítulos de Marcel Proust que son inaceptables como invenciones: a los que, sin saberlo, nos resignamos como a lo insípido y ocioso de cada día” (12). La igualdad democrática es, por tanto, la ilusión de la que el cuento fantástico constituye la realidad. Una mala ilusión, una superstición que paraliza la acción de los poderes humanos; y más específicamente, que traba el poder de los grandes hombres que actúan, el poder de los mejores, de los pocos, de la aristocracia de la sangre o del espíritu, de las grandes estirpes.

Borges no solo comunica con Platón a través de ese ideal aristocrático, también lo hace por su diagnóstico de la democracia. Como analiza Rancière en *El odio a la democracia*, Platón, en *Las leyes*, distingue siete títulos (*arkai*) que capacitan al ejercicio del poder (Rancière *El odio a la democracia*, 46). Los cuatro primeros se refieren a la virtud aristocrática, al “buen nacimiento”, a la estirpe duradera, al poder que ya mostró su solidez en el tiempo: es el poder de los que llegan primero sobre los que vienen después, el poder de los padres sobre los hijos, el poder de los ancianos sobre los jóvenes, el poder de los que tienen un nombre sobre los que no lo tienen, y el poder

de los mejores sobre los peores. Pero lo que sucede normalmente en las sociedades humanas, y constituye la principal preocupación de Platón, es que estos títulos aristocráticos tienden a corromperse y a identificarse simplemente con el poder oligárquico, y finalmente la noble virtud aristocrática no acaba por significar otra cosa que la vil virtud de los mezquinos propietarios. De ahí que la gran contribución de Platón a la filosofía política haya sido la de introducir un título alternativo, un título que sería capaz de “purificar” y “espiritualizar” la nobleza, dejando de fundamentarla en la propiedad. Es el sexto título, el título del saber, que inventa la aristocracia del espíritu, reconociendo cierto poder específico a los especialistas sobre los no cualificados, a los sabios sobre los ignorantes o a los maestros sobre los alumnos. Y Platón, como sabemos, va a tratar de mostrar a lo largo de su obra que el sabio de los sabios no es más que el filósofo: aquel que conoce la ciencia real o soberana, la ciencia de la política o el pastoreo humano; aquel que tiene un saber universal al margen de todo comercio, que posee una ciencia de los fines y no solo es un mercader de un saber técnico, como el sofista. Por eso, solo el filósofo debería gobernar, o el gobernante debería volverse filósofo. Y también por eso para Platón el único título legítimo para ejercer el gobierno es el del saber. El título de la ciencia es el único capaz de garantizar un orden realmente estable en el mundo humano, consiguiendo que los mejores ya no se confundan simplemente con los ricos, y figurando así esa especie de gobierno de una aristocracia comunista del saber, en una sociedad completamente estructurada por la lógica escolar, según las concepciones de la *Politeia (República)*. Pero eso sería así, evidentemente, si ese saber de todos los saberes, que al mismo tiempo los incorpora y los sublima, fuese una ciencia real; y no el producto de una rama determinada de la literatura fantástica. De ahí que, ante esa posibilidad inquietante, y protegiéndose con algunos milenios de anticipación de las ironías de Borges sobre la metafísica, Platón decidiese que su República no iba a ofrecer ningún espacio para los poetas y los otros imitadores y constructores de ficciones. Pues no consiste más que en eso, el secreto del saber de los saberes, de la ciencia real, de la “verdadera ciencia”. Un secreto estético-político: el monopolio de la ficción. Por eso, como escribe Rancière, la verdad del filósofo solo se fundamenta en lo que él llama una “noble mentira”: “Que la verdad solo extrae su legitimidad de la noble mentira que distingue a las almas bien nacidas de las almas nacidas para empuñar el martillo del herrero y aclamar en las asambleas, tal es la lección platónica que confirmará Nietzsche” (Rancière *Le philosophe et ses pauvres*, 84, trad. nuestra).

#### 4. La racionalidad del sorteo, según Rancière

Sin embargo, en las enumeraciones de *Las leyes* hay un último título, un séptimo título, que Platón llama irónicamente “título del Dios”. Es el título específicamente democrático, el título de quien no tiene ninguna otra cualificación para ejercer el poder más que la de haber sido escogido por el dios del azar, es decir, la de haber sido sorteado aleatoriamente entre todos los ciudadanos. Es el título de quienes ejercen el poder precisamente porque no tienen ninguna cualificación especial para ejercerlo. El sorteo, a este respecto, es la institución que garantiza que el acto de ejercer el poder sea separado de cualquier competencia específica. Por eso la democracia no es el poder del pueblo sin ser también la capacidad de cualquiera, la capacidad de quienes no tienen ninguna competencia especial para ejercer el poder. Como también recuerda Rancière en *La haine de la démocratie*, el sorteo es la institución que acompañó al nacimiento de la democracia, y no la elección, que en la Grecia clásica era considerada una práctica oligárquica. Y en la modernidad no fue tan diferente, pues antes de transformarse en una conquista de las revoluciones en la forma del sufragio universal, la elección solo era ejercida por los propietarios.

Pero las razones de que el sorteo sea la institución propiamente democrática no son solo de carácter histórico, sino también lógico, y tienen que ver con el tipo de racionalidad que opera en cada una de esas instituciones. Pues en la elección todavía es la lógica de la competición la que se pone en marcha y domina el proceso: se trata de escoger al mejor, al más capacitado, a quien tiene algún título especial para ejercer el poder<sup>5</sup>. La elección todavía es una manera de seleccionar a una élite, y por eso, en su origen, solo votaban quienes ya formaban parte de una élite. Solo el sorteo rompe radicalmente esa lógica: pues lo “seleccionado” en el sorteo no es una capacidad particular sino común, una capacidad que es compartida por todos los ciudadanos. Su base y su principio de funcionamiento es la igualdad, y podría enunciarse de la siguiente manera: precisamente porque todos somos iguales no importa quién vaya a ejercer el poder, e incluso queremos que quien vaya a ejercer el poder represente precisamente esa capacidad común y no especial, eso que todos compartimos y que nos hace ser quienes somos, esa capacidad humana general<sup>6</sup>.

5 Rancière ejemplifica el “sentido primitivo de la “elección” en Occidente” en el referendun sobre la constitución europea de 2005: “una aprobación dada por el pueblo reunido a quienes están cualificados para guiarlo” (Rancière, *La haine de la démocratie* 87, trad. nuestra)

6 El lector que quiera profundizar más específicamente en la conceptualización rancièriana del sorteo puede remitirse a la “Master Thesis” de Tyler J. Olsen, *Rescinding Rancière: An Investigation Into the Conservative Tendencies of a Leading Proponent of Radical Democracy, and a Reconstruction of the Participatory Democracy of Ancient Athens* (2018).

Según una crítica habitual al sorteo que Rancière recoge (*La haine de la démocratie* 59), podría argumentarse que tal vez esa institución fuese buena para los ingenios griegos y sus pequeñas ciudades-Estado, pero que sería completamente utópico o incluso peligroso tratar de ponerla en práctica en nuestras sociedades modernas tan complejas y tan difíciles de gobernar, y con esas masas modernas embrutecidas por el trabajo alienado y entregadas a las pasiones bajas del consumismo. Aunque podría contra-argumentarse que si el principio del sorteo empezase a actuar realmente habría un interés general un poco más intenso por la ilustración y la capacitación de la sociedad en su conjunto<sup>7</sup>. Pero la cuestión no se resume a los problemas técnicos de la concretización y extensión del sorteo. Lo que muestra Rancière es que el principio del sorteo está íntimamente unido con la existencia misma de la democracia y, por extensión, de la política misma (Rancière, *La haine de la démocratie* 51). Sin esa capacidad cualquiera que favorece el sorteo ni siquiera habría poder político. Pues, como muestra Rancière, el problema de esa forma de poder a la que llamamos específicamente “poder político” es la de decidir quién va a gobernar no solo a los pobres, sino también a los ignorantes y a los sabios, a los ricos y a los nobles.

El problema es entender cuál es la capacidad capaz de gobernar a las otras capacidades e incapacidades, si no creemos en la posibilidad de una ciencia real, si sabemos, por las exclusiones que Platón mismo practica en la ciudad ideal, que la presunta Ciencia Soberana no consiste más que en la ficción única, el monopolio de la ficción. Entonces, solo queda un título, el título de la ausencia de cualquier título particular; la capacidad que es común no porque domine a todas las otras, sino porque no coincide con ninguna capacidad particular ni específica, la capacidad que es propia a cualquier ser humano. Es la capacidad común que normalmente es considerada simplemente como una ausencia de capacidad: la capacidad de los incapaces, de los ignorantes, de los pobres, de las personas recién llegadas a la comunidad. Es la capacidad propia de los “inferiores”, pero que reside igualmente en los superiores, pues el sorteo no discrimina, y tampoco favorece a los pobres; solo promueve la igualdad, y lo único que se constata entonces es que los que no tienen nada o casi nada además de su cuerpo y su vida son mayoría. Pues lo que el sorteo impide es, precisamente, que las minorías gobiernen sobre las mayorías<sup>8</sup>. En lugar de asegurar la reproducción de las élites, como hace la elección -es decir, la reproducción perpetua de los mismos grupos que

---

7 Este argumento democrático clásico es defendido con especial vigor por el pensador socialista Moritz Rittinghausen, que sin embargo privilegia otros medios para la democracia, en la *Législation directe par le peuple ou la véritable démocratie*.

8 De ahí que Moreno Pestaña insista en que el sorteo es inseparable de la puesta en práctica de un principio anti-oligárquico específico (276 y ss.)

acumulan el poder y la riqueza-, el sorteo introduce en la sociedad una lógica de igualación. Pues no es otra, la principal flecha que con el sorteo deja de llegar a su diana: *el sorteo divide o ramifica la flecha que va desde el poder a su reproducción*. Esa es la flecha de las flechas. Y el sorteo, al desviarla e impedir que esa flecha llegue a su diana, vuelve posibles la existencia del acontecimiento político y de la transformación social en general, frente a la perpetuación sempiterna de la dominación.

Ahora bien, si Platón llama a ese título democrático “el título del Dios” es porque no está fundamentado en nada: es el título del *azar*, de la contingencia, de la ausencia de razón suficiente o de necesidad. Y la cuestión es que, según Rancière, la existencia misma de la política depende de ese título del azar, de esa desviación aleatoria en la lógica de la reproducción del poder. Lo que, en cierto modo, da la razón a Borges, pues las sociedades humanas están fundadas en un elemento de juego, en una base ficticia, que no tiene ningún fundamento real: precisamente la suposición de la capacidad de aquellos que no tienen ninguna capacidad específica. El poder razonable es ese poder que no tiene ninguna razón o legitimidad para ser ejercido por una persona u otra: y no es otra, la auténtica legitimidad democrática. En realidad la lógica del sorteo no amenaza al orden social, solo a la reproducción del poder; pero esa misma “amenaza” es lo que une a la sociedad, lo que une a los hombres, consiguiendo que los otros poderes no estén en constante guerra recíproca. La igualdad, esa capacidad de cualquiera, es lo que une a los hombres, dando una base común a la coexistencia social. E incluso es la igualdad la que permite que los poderes no democráticos funcionen: la igualdad, por ejemplo, entre el amo y el esclavo, que permite que el esclavo comprenda las órdenes del amo y pueda ejecutarlas<sup>9</sup>.

Se trata de una igualdad que no pertenece a ninguna posición social particular ni a ningún individuo o grupo particular. Si la política y sus instituciones son artificios arbitrarios, lo son precisamente porque solo se vuelven posibles gracias a esa igualdad que los rodea, que los baña como una atmósfera, que es incluso la condición de posibilidad de la dominación. Pero aunque las instituciones de la desigualdad social sean artificiales, arbitrarias, no fundadas en nada, la igualdad no es por ello una especie de elemento ontológico real que solo habría que desvelar y reconocer. La igualdad es real y atópica, indica Rancière<sup>10</sup>. Es al mismo tiempo lo más banal y algo completamente

9 Sobre estos desarrollos, ver, especialmente, la investigación más concienzuda de Rancière sobre el sentido de la igualdad: *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*.

10 En el prefacio de mayo de 2002 a la edición brasileña de *Le maître ignorant*, podemos leer: “La igualdad es fundamental y ausente, es actual e intempestiva, pues depende siempre de la iniciativa de individuos y grupos que, contra el curso natural de las cosas, asumen el riesgo de *verificarla*, de inventar las formas, individuales o colectivas, de su verificación.” (*O mestre ignorante* 14, trad. nuestra).

imposible: no es la verdad de la sociedad sin ser también aquello que nunca podría fundarla “en verdad”. Lo que la igualdad puede hacer, lo máximo que puede conseguir es mostrar, cuando opera mediante sus sujetos colectivos, que no hay ningún fundamento del orden social; que el orden social es un artificio, una convención humana. El principio de igualdad se limita a efectuar esa declaración, pero no dice nada sobre cómo construir efectivamente instituciones que muestren y recuerden que la desigualdad social es una ficción. Eso ya es cuestión y tarea de los seres humanos.

## 5. Democracia e igualdad sensible

Por último, la igualdad, real y atópica, banal y absolutamente transgresora, tiene una relación muy íntima con lo sensible, con el mundo de lo sensible o de la sensibilidad; o simplemente con lo que Rancière, a partir de cierto momento de su trayectoria intelectual, va a pensar como “la vida”, la potencia de la vida cualquiera. Se trata de la igualdad en el “mundo de la vida”, que se opone al mundo político de la acción y la decisión<sup>11</sup>. Se trata de esa igualdad de la percepción, de la abertura al mundo mediante los simples sentidos, y del poema cotidiano de la vida sensible que de ahí brota: la igualdad de cada impresión, de cada percepción, en la corriente de la vida. La presencia del mundo sensible constituye el símbolo más perfecto de la igualdad. Por eso, en la trayectoria de Rancière, la estética cobra cada vez más importancia, pues precisamente la estética no es la filosofía del arte sin ser al mismo tiempo este pensamiento de lo sensible, que trata de captar la corriente misma de la vida. Y la igualdad de las inteligencias, que es para Rancière el fondo de la igualdad humana, resulta como correspondida por esa presencia de la igualdad sensible. La vida de la democracia puede ser entendida así: como la copresencia de la igualdad sensible y de la igualdad de las inteligencias y de las almas que habitan en la vida política. Ese fundamento sensible de la igualdad política es lo que Whitman comprendió y mostró mejor que nadi, en la experiencia de la democracia americana. Como él describe en esos versos memorables que todos conocemos: “This is the grass that grows wherever the land is and the water is, / This is the common air that bathes the globe. / This is the breath of laws and songs and behaviour, / This is the tasteless water of souls (...) this is the true sustenance” (Whitman 66).

Virginia Woolf, sin necesidad de ser una militante de la democracia, como tampoco lo fueron Proust ni Joyce ni tantos otros, consagró su literatura a la expresión de esa

---

<sup>11</sup> Sobre esta oposición, cada vez más presente en Rancière y que explica su interés cada vez mayor por los problemas estéticos, puede leerse con provecho en *Le fil perdu. Essais sur la fiction moderne*.

presencia sensible común. En el ensayo *Modern fiction*, ella describe el mundo estético de la igualdad sensible como una “lluvia incesante de átomos innumerables”. Pero esa lluvia incesante de átomos se daría en la atmósfera o en el elemento de un “halo luminoso” (Woolf 9, trad. nuestra), el halo del campo transcendental de la conciencia, si lo pensamos con términos sartreanos tomados de *La transcendance de l’ego* (Sartre). Se trata de la igualdad atomista de todo lo que cae, el azar de todos los hechos sensibles atravesado por ese halo luminoso de la conciencia impersonal, de la inteligencia de cualquier ser humano que percibe y contempla. De ahí que, para Rancière, el modernismo literario, lejos de ser una producción cultural “elitista”, solo trata de aprehender en realidad el mundo de la vida del ser humano cualquiera, del “demócrata” común<sup>12</sup>.

Y fue precisamente esa “agua insípida de las almas” de Whitman, ese “halo luminoso” del mundo sensible en Woolf, lo que Borges rechazó para la literatura: “lo insípido y ocioso de cada día”, que invadía las páginas de Proust apoderándose de la estructura narrativa como un cáncer. Y es curioso que el poeta, de ese modo, proponga una purga, una depuración semejante a la del filósofo. Aunque en el caso de Borges no haya que expulsar a todos los imitadores en general, pues entonces la ciudad literaria se quedaría desierta. Solo a los imitadores que no seleccionan, a los imitadores que no construyen el esqueleto de su trama, esos literatos que escriben al azar de sus recuerdos, impresiones e intuiciones, dejando entrar en el arte una presencia bruta y desorganizada del mundo sensible, y contribuyendo así a la tercera gran superstición que fatiga a Borges: la superstición de la realidad.

Pero precisamente, esos imitadores supersticiosos, que no son dueños de su intriga, que escriben con los sentidos y no solo con la inteligencia, lo único que hacen es aplicar el método del sorteo en literatura. No hay necesidad de convocar el “azar sistemático” del surrealismo u otras vanguardias. Basta con producir relaciones entre acontecimientos que no son producto de un cálculo, de una selección efectuada por el autor entre lo importante y lo accesorio, lo central y lo periférico de la intriga. Esos encuentros no calculados provocan que la clara estructura de la ficción se vea corroída por el discurso sin forma de la literatura, que las instituciones de la desigualdad social sean atravesadas por la democracia, y que la acción de los grandes hombres para modelar el mundo según la voluntad humana se vea trabada sin cesar, hasta la parálisis. La prosa modernista que abandona la acción para adentrarnos en la exploración del mundo de la vida, constituye el triunfo en literatura de la materia y de su entropía.

---

12 Esta relación entre modernismo (incluso vanguardia) y democracia, Rancière la extrae de la lectura de Auerbach, que precisamente en el último capítulo de *Mimesis*, y a través de un análisis magistral de las implicaciones de un fragmento de *Al faro* de Virginia Woolf, entiende el destino de la literatura moderna como el de la expresión de un momento cualquiera de la vida, en un contexto político cada vez más igualitario (Auerbach 517).

De ahí que Borges, en su ensayo “El otro Whitman”, separe a Whitman de la democracia, separe al cantor del “agua insípida de las almas” del poeta conciso que inventó nuevos métodos para incluir al lector en la ficción (Borges, *Obras completas*, 206); es decir, para que la literatura salga de sí misma y que la flecha de la imaginación siempre alcance y se apodere de la diana de la realidad. La metafísica es una ficción: pues solo la ficción es capaz de producir una verdadera *metábasis eis állo génos*, con la flecha de la imaginación que salta a la realidad actuando como un acontecimiento en ella. La realidad es una ficción, indica Borges: y el poeta debe mostrar cómo cualquier realidad puede ser construida desde la ficción, cómo cualquier realidad puede ser producto de la ficción. El método de Borges es el de la fijación del infinito: el cuento-laberinto, limitado en extensión pero infinito en profundidad y resonancias, capaz de atravesar el abismo entre escritor y lector. Se trata de narrar la trayectoria entre la flecha y la diana, una flecha que no es bifurcada por el azar de la impresión sensible sino por los cálculos conscientes del poeta que conoce su oficio, que sabe perfectamente lo que quiere y adónde va. El trayecto que resulta cifrado de ese modo es el de un arquetipo junguiano de la imaginación humana: pues la igualdad (la realidad sensible), solo existe *en* la imaginación y *a causa de* la imaginación.

Y tal vez sea ese aristocratismo profundo, estético, que el poeta comparte con el filósofo, lo que le impide precisamente percibir el halo luminoso, y le vuelve incapaz de apreciar la igualdad, de encontrar la cualidad sensible de “lo insípido y ocioso de cada día”, de degustar el “agua insípida de las almas”. Por eso, para su poética, el sorteo favorece la entropía, que solo puede ser evitada mediante la acción consciente de los grandes hombres. Y de ahí que la institución de la lotería solo pueda tener un oscuro origen plebeyo, naciendo de las pasiones brutales y creencias incomprensibles de una bárbara raza pagana, idólatra. Lo que todavía hoy puede ser recordado en la existencia actual de la lotería, alegoría de todas las pasiones vanas y supersticiones populares que todavía persisten en las sociedades modernas y tecnocráticas.

Pero tal vez sea posible invertir el sentido de la parábola de Borges, para concluir este texto. Ya no se trataría, entonces, de detectar en la lotería bárbara la verdad de la democracia, sino de adivinar en el gusto actual del pueblo por la lotería y por el juego la supervivencia, distorsionada y desfigurada, de un antiguo amor por la democracia, cuya forma más auténtica es la del sorteo. Es decir: el signo de la persistencia, en el presente de nuestras sociedades, y aunque sea en una forma esperpéntica, de la posibilidad de un mundo en el que la no reproducción aleatoria de la desigualdad sea precisamente lo que introduzca una claridad y una luz pública en la vida que compartimos, bañando a la competencia de los incompetentes en el halo luminoso de la igualdad de las inteligencias.

## Bibliografía citada

- Auerbach, Erich. *Mimesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*. Traducido por Villanueva e Ímaz. México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Badiou, Alain. *L'êtr e l'événement*. París, Seuil, 1988.
- Borges, Jorge Luis. "Prólogo", Adolfo Bioy Casares, A.: *La invención de Morel*. Buenos Aires, Emecé, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Obras completas 1923-1972*. Buenos Aires, Emecé, 1974.
- \_\_\_\_\_. *El libro de arena*. Madrid, Alianza, 1998.
- Foucault, Michel. *Philosophie. Antologie*. París, Gallimard, 2004.
- Lefort, Claude. *Le travail de l'oeuvre Machiavel*. París, Gallimard, 1986.
- Lépori, Roberto. "Borges contra la democracia. Una relectura paranoica de 'La lotería en Babilonia'". *Cuadernos del Sur - Letras*, no. 40, 2010, 115-134.
- Moreno Pestaña, J. L. *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*. Madrid, Akal, 2019.
- Olsen, Tyler J. *Rescinding Rancière: An Investigation Into the Conservative Tendencies of a Leading Proponent of Radical Democracy, and a Reconstruction of the Participatory Democracy of Ancient Athens*. "Master thesis" depositada en la City University of New York, 2018.
- Rancière, Jacques. *O mestre ignorante*. Traducido por Lilian do Valle. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.
- \_\_\_\_\_. *La haine de la démocratie*. París, La Fabrique, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Le philosophe et ses pauvres*. París, Flammarion, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Política de la literatura*. Traducido por Marcelo G. Burello, Lucía Vogelfang y J. L. Caputo. Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Le fil perdu. Essais sur la fiction moderne*. París, La Fabrique, 2014.
- Rittinghausen, Moritz. *La législation directe par le peuple ou la véritable démocratie*. Paris, La librairie phalanstérienne, 1851.
- Whitman, Walt. *Folhas de relva. A primeira edição (1855)*, bilingüe. São Paulo, Iluminuras, 2015.
- Woolf, Virginia. *Selected essays*. Oxford, Oxford University Press, 2008.