Étienne Balibar

La igualibertad

PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz



Herder

Étienne Balibar

La igualibertad

Traducción de
VÍCTOR GOLDSTEIN

Herder

Este libro ha recibido una ayuda a la traducción del CNL, Centre National du Livre, de París.

Título original: La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009
Traducción: Víctor Goldstein
Diseño de la cubierta: Gabriel Nunes
Edición digital: José Toribio Barba

© 2010, Presses Universitaires de France, París
© 2017, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN DIGITAL: 978-84-254-3734-2
1.ª edición digital, 2017

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com.

Herder
www.herdereditorial.com

Índice

PREFACIO

NOTA A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

APERTURA. La antinomia de la ciudadanía

PRIMERA PARTE
ENUNCIACIÓN E INSTITUCIÓN DE LOS DERECHOS

1. La proposición de la igualibertad

2. La inversión del individualismo posesivo

3. Nuevas reflexiones sobre la igualibertad (Dos lecciones)

I. *Derechos formales y materiales*

II. *Subjetividad y ciudadanía*

SEGUNDA PARTE
SOBERANÍA, EMANCIPACIÓN, COMUNIDAD (ALGUNAS CRÍTICAS)

4. ¿Qué es la filosofía política? Notas para una tópica

5. Comunismo y ciudadanía: sobre Nicos Poulantzas

6. Arendt, el derecho a los derechos y la desobediencia cívica

7. Populismo y política: el retorno del contrato

TERCERA PARTE
POR UNA DEMOCRACIA SIN EXCLUSIÓN

8. ¿De qué son excluidos los excluidos?

9. Disonancias en la laicidad: el nuevo «caso de los velos»

10. Laicidad y universalidad: la paradoja liberal

11. *Uprisings in the* suburbios

12. Hacia la co-ciudadanía

CIERRE. Resistencia – Insurrección – Insumisión

OBRAS DE ÉTIENNE BALIBAR

Prefacio

La presente selección reúne tres series de textos que se extienden a lo largo de un período de veinte años, y que por consiguiente son coextensivos a la mayor parte de mi trabajo reciente en filosofía política: algunos ya aparecieron en otro marco, otros permanecieron hasta el momento inéditos en esta forma. Al organizarlos de manera racional, no quise presentar, sin lugar a dudas, las partes de un sistema, sino por lo menos las dimensiones correlativas de una problemática, centrada en lo que yo llamo en el ensayo introductorio las *antinomias de la ciudadanía*.[1]

La primera serie expone la idea general de una dialéctica de insurrección y de constitución, que había presentado en 1989 (en las «Conférences du Perroquet») en *La proposición de la igualibertad*, cuya versión completa doy aquí, prolongada posteriormente por «nuevas reflexiones sobre la igualibertad» (conferencias de 2002-2003 en Inglaterra y México), en las cuales, en particular, confrontaba la idea de un poder democrático asociado a la invención de los derechos con la institución de los «derechos sociales» en el marco del *Estado nacional-social*, cuya crisis hoy experimentamos, y discutía su reducción tendencial de las diferencias antropológicas a categorías sociológicas. En virtud del lugar que ocupa en esta discusión el examen de las tesis de Robert Castel sobre la «propiedad social», pero también de la importancia que concedo al análisis de la categoría de *propiedad*, en sentido general, como «mediación» constitucional de la igualibertad, concurrente de la *comunidad*, inserté entre esos dos momentos una investigación genealógica que remite a los cambios del individualismo posesivo, presentada en 1999 como conclusión del coloquio de Cerisy sobre *La propiedad*.[2]

La segunda serie reúne algunos análisis críticos consagrados, en forma directa o indirecta, a la obra de teóricos contemporáneos cuyos trabajos me resultaron particularmente útiles: Hannah Arendt, Nicos Poulantzas, Ernesto Laclau, Roberto Esposito, Jacques Rancière. La lista no es exhaustiva, de ningún modo: con seguridad, habrá en ella más ausencias que presencias, parcialmente compensadas por las referencias que doy en otra parte. Ante todo, se trata para mí de subrayar, en forma de confrontaciones o de relecturas, la índole esencialmente «controvertida» (como diría Gallie) de los conceptos de la filosofía política de que hago uso (soberanía, emancipación, comunidad *y otros*), y de desarrollar algunas explicaciones en la forma dialógica que me ofrecieron las circunstancias de conmemoración o de estudio.[3]

La tercera serie reúne intervenciones y análisis suscitados por episodios contemporáneos, a veces violentos, del conflicto que tiene por desafío la forma de la ciudadanía, en el seno de la institución republicana y en sus «fronteras»: en particular aquellos que, en Francia, pusieron a la luz estos últimos años la intensidad de las dimensiones *poscoloniales* de la política (alrededor de la laicidad, de la nacionalidad, de

la seguridad).[4] Los titulo «Por una democracia sin exclusión», para indicar su postura general: lo que en otra parte, después de otros (Boaventura de Sousa Santos), llamo la *democratización de la democracia*, única alternativa pensable, a mi modo de ver, al proceso de «desdemocratización» de las sociedades contemporáneas (Wendy Brown). Y los concluyo con una proposición sobre la «co-ciudadanía» en el mundo de las migraciones y las diásporas en que actualmente vivimos, que es como el equivalente institucional de la proposición «insurreccional» de la igualibertad, e intento determinar su actualización en un campo particular, pero estratégico.

A manera de cierre, reproduzco una meditación sobre «Resistencia – Insurrección – Insumisión», que en 2007 el Festival de Aviñón me dio la oportunidad de exponer. Espero que no parezca exageradamente dramática, o subjetiva. Para terminar, esta es también la ocasión de insistir en la dimensión crítica de la política tal y como la defiendo, no solo en teoría sino en la práctica, y por lo tanto en lo que distingue una ciudadanía concebida como estatus otorgado de una ciudadanía concebida como ejercicio del poder constituyente.

Las referencias de las primeras publicaciones y las indicaciones de modificaciones aportadas a los textos se dan al comienzo de cada capítulo.

Agradezco a los colegas, amigos, instituciones y revistas que solicitaron o publicaron anteriormente los ensayos reunidos en este libro. A Mehdi Dadsetan, cuya asistencia irreemplazable se refuerza con una simpatía que para mí es de un gran valor. Y muy particularmente a Yves Duroux, que me alentó a intentar esta síntesis, me ayudó a podar lo inútil o lo redundante y —como siempre desde que éramos estudiantes— me hizo disfrutar de su juicio y de sus ideas con una generosidad sin igual.

Nota a la edición española

Es para mí un gran honor que se publique en castellano mi compendio sobre *La igualibertad*. Los textos que lo componen fueron escritos hace ya varios años. Combinan una reflexión general de filosofía política y trabajos críticos, que pueden tener la pretensión de cierta perennidad, con análisis de situaciones contemporáneas que naturalmente requerirían ser rectificados y puestos al día. Unos y otros, sin embargo, forman un conjunto, porque estoy convencido de que, en mi campo, como filósofo y ciudadano, la teoría y la experiencia nunca deben estar aisladas una de otra. Por otra parte, aunque siempre me sentí tentado de inscribirme en una perspectiva de intercambios internacionales y de reflexión transnacional, bien sé que la experiencia a partir de la cual reflexiono está limitada en el espacio, y tal vez sea más estrechamente nacional (por lo tanto «francesa») de lo que me gustaría. Como mínimo, tendría necesidad de una «traducción», no solo en el sentido lingüístico, sino en el intelectual y filosófico. No obstante, también estoy convencido de que los problemas de la ciudadanía, de los derechos, de la emancipación, de la transformación social y de la invención política en la actualidad tienen un carácter esencialmente transnacional, y en particular europeo. Pese a gigantescos obstáculos, tanto materiales como culturales, se está construyendo una «ciudad común» a la que ya pertenecemos, máxime cuando nos pide más esfuerzos. Menos que nunca podemos sentirnos satisfechos con la famosa fórmula de Pascal (claro está que irónica) que hemos aprendido en la escuela: «verdad más acá de los Pirineos, error más allá». Precisamente dentro de ese espíritu, con orgullo y modestia a la vez, quisiera presentar a mis amigos de lengua castellana este resultado de un esfuerzo pasado al que, todavía hoy, me empeño en dar una continuación.

La antinomia de la ciudadanía[1]

En el resumen que se les comunicó cometí un extraño «acto fallido». Al bosquejar lo que podría ser un tratamiento de las «antinomias de la ciudadanía» dejé de lado la palabra *democracia*. El lector pudo inferir de esto que a mi juicio la noción de «ciudadanía» prevalece, y que la «democracia» no representa más que una *designación*, a la que se atribuirá con posterioridad un peso mayor o menor en su definición. Tales consideraciones jerárquicas —o, como diría Rawls, «lexicográficas»— en modo alguno son secundarias. Ellas penetran los debates que oponen una concepción «republicana» (o neorrepublicana) de la política a una concepción «democrática» (liberal, o social), y en un sentido es el entendimiento mismo de la *filosofía política*, y por consiguiente su crítica, lo que de ellas depende, como hasta ahora vienen a señalar, cada uno a su manera, Jacques Rancière y Miguel Abensour.[2] Ahora bien, no solamente no pretendo subordinar la consideración de la democracia a la de la ciudadanía, sino que sostengo que la democracia —más aún: la «paradoja democrática», según la feliz formulación de Chantal Mouffe—[3] representa el aspecto determinante del problema a cuyo alrededor gravita la filosofía política, justamente porque es ella la que torna *problemática* la institución de la ciudadanía. Esta última conoció diferentes figuras históricas, que está fuera de cuestión reducir unas a otras, aunque también uno deba plantearse la cuestión de saber lo que es transmitido bajo ese *nombre* y por medio de sus «traducciones».[4] De una a otra no deja de correr una *analogía*, que depende de la relación antinómica que ella mantiene con la democracia como dinámica de *transformación de lo político*. Cuando califico como antinómica esa relación constitutiva de la ciudadanía que, del mismo modo, la pone en crisis, me refiero a una tradición filosófica que insistió particularmente en dos ideas: la de tensión permanente entre lo positivo y lo negativo, entre los procesos de construcción y de destrucción, y la de coexistencia de la imposibilidad de resolver un problema (o de resolverlo «definitivamente») y la imposibilidad de hacerlo desaparecer. Mi hipótesis de trabajo será precisamente que en el corazón de la institución de la ciudadanía la contradicción nace y renace incesantemente de la relación con la democracia. En otros términos, trataré de caracterizar los momentos de una *dialéctica* en la que figuren a la vez los movimientos y las relaciones de fuerza de una historia, por compleja que sea, y las condiciones de una articulación de la teoría con la práctica.

Lo que equivale a decir que no veo nada de «natural» en la asociación de la ciudadanía y la democracia. Y sin embargo deseo desarrollar un tema que, con inflexiones, corre a todo lo largo de una tradición compleja que va de Aristóteles a Marx,

pasando por Spinoza, y que hace de la democracia el «régimen natural» o la «forma más natural» de la ciudadanía.[5] Mi sensación es que hay que *interpretarlo* a la inversa, adoptando precisamente el punto de vista de la contradicción dialéctica: es la antinomia alojada en el corazón de las relaciones entre ciudadanía y democracia la que constituye, bajo la sucesión de las figuras, el motor de las transformaciones de la institución política. Por eso el nombre de «ciudadanía democrática» solo puede abarcar un problema insistente, un desafío de conflictos y de definiciones antitéticas, un enigma sin solución definitiva (aunque periódicamente, en el contexto de una *invención* decisiva, ocurre que se declara «por fin encontrada» dicha solución),[6] un «tesoro perdido» para recuperar o reconquistar.[7] No ignoro que tales formulaciones implican cierta concepción de la filosofía política de la que sería necesario examinar largamente los presupuestos y objeciones que suscita.[8] Prefiero no internarme directamente en semejante discusión. No porque la considere meramente especulativa; por el contrario, estoy persuadido de que comprende implicaciones prácticas. Pero quisiera hacerlas surgir a partir de esta otra hipótesis: hay situaciones y momentos en los cuales la antinomia se vuelve particularmente *visible*, porque la doble imposibilidad de impugnar toda figura de la ciudadanía y perpetuar cierta constitución de ella que hunde sus raíces en la crisis de la democracia «realmente existente» desemboca en el agotamiento de la significación de la misma palabra «democracia», cuyos usos dominantes aparecen entonces, ya sea como obsoletos, ya como perversos.

Se diría que nos encontramos en una situación de este tipo. Lo que afecta muy en lo profundo —precisamente en virtud de la interdependencia de la que hablo— ciertas definiciones y calificaciones que durante un muy extenso período habían parecido indiscutibles (como las de «ciudadanía nacional» o «ciudadanía social»), pero también, más allá, la categoría misma de *la ciudadanía*, cuyo poder de transformación y cuya capacidad de reinventarse históricamente parecen de pronto aniquilados. Precisamente sobre el fondo de esta cuestión llena de incertidumbre examinaré un poco más adelante la interpretación que propone Wendy Brown del paradigma de la gobernanza «neoliberal», en el que ella ve un proceso de «desdemocratización de la democracia» del que es preciso saber si es irreversible. Por mi parte, veré en ello una expresión del aspecto *destructivo* inherente a las antinomias de la ciudadanía, y por consiguiente la indicación de un desafío ante el cual se encuentra situada, en la época contemporánea, toda tentativa para replantearse la capacidad política colectiva.

Me propongo abordar tres aspectos de esta dialéctica. El primero atañe a lo que yo llamo la *huella de la igualibertad* en la historia de la ciudadanía moderna, definida como ciudadanía nacional (o ciudadanía del *Estado-nación*). Identifico esa huella como un diferencial de insurrección y de constitución. El segundo aspecto, a mi modo de ver, reside en la contradicción interna de la «ciudadanía social», tal como se constituyó —esencialmente en Europa— en el marco del *Estado nacional-social* (expresión que, por un principio materialista, prefiero a las de «Estado de bienestar», de *Welfare State*, o de *Sozialstaat* utilizadas en los diversos países europeos). Lo cual significa que esta figura

de la ciudadanía representa históricamente un progreso democrático, aunque dentro de ciertos *límites*, que a su vez prohíben paradójicamente una progresión ulterior, mientras que la idea de *progreso*, sin embargo, le es inherente. El tercer aspecto, por extensión, atañe a lo que se tomó la costumbre de considerar como la respuesta «neoliberal» a la crisis del Estado nacional-social (o, si se prefiere, a la contribución del neoliberalismo en el desencadenamiento de esta crisis), a saber, la promoción ilimitada del individualismo y el utilitarismo. ¿En qué medida puede decirse que contiene un peligro mortal para la democracia? ¿En qué medida puede imaginarse que, por lo menos negativamente, contiene las premisas de una *nueva configuración* de la ciudadanía más allá de sus instituciones tradicionales (sobre todo la *democracia representativa*, que el neoliberalismo tiende a sustituir por diversas formas de «gobernanza» y de «comunicación de masa»)? Sobre esta base trataré de bosquejar una problemática de los «portadores» o de los «actores» que asociamos virtualmente con la idea de una *democratización de la democracia*. Aprovecharé esto para indicar en un principio por qué prefiero la terminología del actor político (híbrido, colectivo, transitorio) a la del *sujeto de la política*, lo que no significa que impugne las cuestiones relativas a los «procesos de subjetivación» y las alternativas que hoy se discuten de buena gana en términos de «político» y de «pospolítico», a partir de una reflexión sobre la historia contemporánea de la subjetividad.

* * *

Comencemos por la *huella de la igualibertad*. Anteriormente, en apoyo de la introducción de esa «palabra derivada» a la que, decididamente, siento apego, di en bosquejar una genealogía de la expresión que se remonta a las fórmulas romanas de la *aequa libertas* y de la *aequum ius* (que Cicerón, particularmente, utilizaba para indicar la esencia del régimen que él daba en llamar *res publica*).[9] Propuse considerar como crucial el momento de «revolución» que inaugura la modernidad política, en el que el «derecho igual» se vuelve el concepto de una *universalidad* de nuevo tipo. Esta se encontraría esencialmente construida como una doble unidad de contrarios: unidad (incluso *identidad de destino*) del *hombre* y del *ciudadano*, que en adelante aparecen como nociones correlativas a pesar de todas las restricciones prácticas que afectan a la distribución de los derechos y los poderes, unidad (incluso *identidad de referencia*) de los conceptos mismos de *libertad* y de *igualdad*, percibidos como las dos caras de un mismo «poder constituyente», a pesar de la tendencia permanente de las ideologías políticas burguesas (que genéricamente pueden llamarse «liberalismo»)[10] para conferir al primer término una prioridad epistemológica o incluso ontológica, convirtiéndolo en el «derecho natural» por excelencia (a la que responde la tendencia socialista inversa de privilegiar la igualdad).[11] Lo que a mí me interesa particularmente es el elemento de conflicto que se desprende de esa unidad de los contrarios: este nos permite comprender por qué las reivindicaciones de poderes aumentados por el pueblo o la emancipación respecto de la dominación que se

traduce en nuevos derechos inevitablemente revisten un carácter revolucionario. Al reivindicar simultáneamente la igualdad y la libertad, se reitera la enunciación que se encuentra en el origen de la ciudadanía universal moderna. Es esta combinación de conflicto y de institución lo que llamo la huella de la igualibertad.

Tal vez, precisamente en el momento en que el poder político es conquistado de manera revolucionaria, implicando un cambio de régimen (por ejemplo, el pasaje clásico de la monarquía a la república) o el descenso de una clase dominante obligada a renunciar a sus privilegios, es cuando esta reiteración encuentra su expresión simbólica privilegiada. Pero la *petitio juris*, o el movimiento de emancipación ligado a la reivindicación de los derechos, siempre tiene un sentido «insurreccional» que puede manifestarse de una infinidad de maneras a través de los movimientos populares, de las campañas democráticas, de las formaciones de partidos duraderos o limitados en el tiempo. Ella implica una relación de fuerzas violenta o no violenta según las condiciones, el uso o el rechazo de las formas jurídicas y de las instituciones políticas existentes. No hay más que pensar aquí en la diversidad de las historias nacionales en Europa por lo que respecta a la conquista de los derechos civiles, políticos y sociales, aunque esas historias no sean realmente independientes unas de otras, o en la multiplicidad de las formas tomadas por la descolonización, o en el encadenamiento de los episodios de guerra civil y de los movimientos por los derechos civiles durante más de un siglo hasta la emancipación de los negros norteamericanos, etc. Pese a la diversidad de esta fenomenología, vemos que el conflicto siempre es determinante en última instancia, porque la igualibertad no es una disposición originaria, y porque los dominantes nunca ceden sus privilegios o su poder de manera voluntaria.[12] Por lo tanto, siempre hacen falta luchas, y lo que más falta hace es que se afirme *una legitimidad de la lucha*, cosa que Jacques Rancière llama la *parte de los que no tienen parte*, que confiere una significación universal a la reivindicación de la «enumeración» de aquellos que fueron mantenidos fuera del «bien común» o de la «voluntad general».[13] Lo que vemos emerger aquí es una *incompletitud esencial* del «pueblo» en cuanto cuerpo político, un proceso de universalización que pasa por el conflicto y por la «negación» de la exclusión que recae en la dignidad, la propiedad, la seguridad, generalmente los «derechos fundamentales». El momento insurreccional así caracterizado mira a la vez hacia el pasado y hacia el porvenir: hacia el pasado porque remite a la fundación popular de toda constitución que no extrae su legitimidad de la tradición, de una revelación, o de la simple eficacia burocrática, por determinantes que sean esas formas de legitimación en la construcción de los Estados;[14] hacia el porvenir porque, frente a las limitaciones y las denegaciones que afectan la realización de la democracia en las constituciones históricas, el *retorno a la insurrección* (y el retorno *de la insurrección*, más o menos largo tiempo conjurado) representa una posibilidad permanente. El hecho de que esta posibilidad se concrete o no es por supuesto otro problema, que no puede ser objeto de ninguna deducción *a priori*.

Aclaremos el estatus y las implicaciones de esta dialéctica de insurrección y de constitución, de la que aquí doy una descripción muy general, de alguna manera ideal-

típica. En primer lugar, hay que convenir en que, si la *comunidad política* descansa en la articulación de la ciudadanía con diferentes modalidades insurreccionales de emancipación o de conquista de la universalidad de los derechos, inevitablemente reviste una forma paradójica: exclusiva de todo *consenso*, no es ni realizable como una unidad homogénea de sus miembros ni representable como una totalidad consumada. Pero sin embargo no puede disolverse en la imagen individualista de un agregado de sujetos cuyo único lazo sería la «mano invisible» de la utilidad, o la interdependencia de las necesidades, o en aquella, inversa, de una «guerra de todos contra todos», es decir, de un antagonismo generalizado de los intereses que, *como tal*, sería lo «común». En un sentido, por lo tanto, los «ciudadanos» (o los conciudadanos) de la igualibertad no son *ni amigos ni enemigos*. Nos aproximamos mucho aquí a lo que Chantal Mouffe propuso llamar la «paradoja democrática», pero también estamos en el umbral de formas incesantemente renovadas bajo las cuales una institución de la ciudadanía que sigue siendo esencialmente antinómica puede manifestarse en la historia, a medida que cambian los nombres, los espacios o los territorios, los relatos históricos y las formaciones ideológicas asociadas a su reconocimiento por sujetos que ven en ella su horizonte político y su condición de existencia.[15]

¿Por qué ese carácter esencialmente inestable, problemático, «contingente», de la comunidad de los ciudadanos no es más notorio (o no se manifiesta con más frecuencia)? ¿Por qué, cuando se manifiesta, es más fácilmente designado como un *derrumbe* de la ciudadanía? Probablemente se deba, en particular, al hecho de que en la época moderna las nociones de *ciudadanía* y de *nacionalidad* fueron prácticamente identificadas, en lo que se puede considerar como la ecuación fundadora del Estado «republicano» moderno, tanto más indiscutida y —aparentemente— indestructible cuanto que el mismo Estado no deja de reforzarse y sus justificaciones míticas, imaginarias, culturales, proliferan.[16] Y sin embargo, como parece ocurrir hoy, a veces el ciclo histórico de la *soberanía del Estado-nación* termina de manera que el carácter también *contingente* de esta ecuación se vuelve (una vez más) visible, en otros términos el hecho de que se trata de una ecuación históricamente determinada, esencialmente frágil, relativa a ciertas condiciones locales y temporales, expuesta a la descomposición o a la mutación.[17] Es también el momento en que se vuelve visible (otra vez) que el interés nacional o la identidad nacional no son *como tales, en lo absoluto*, factores de unidad de la comunidad de los ciudadanos.

Sin embargo, la reflexión no puede detenerse ahí. Ya que por eficaz que haya sido la forma nación (y su doble, la identidad nacional) en la historia moderna, no es más que una de las formas históricas posibles de la comunidad de los ciudadanos, de la que, por otra parte, nunca absorbe todas las funciones ni neutraliza jamás todas las contradicciones. Lo que me parece importante ante todo, más allá de esa referencia a las vicisitudes de la ciudadanía como nacionalidad, es hacer comprender que la ciudadanía en general, como «idea» política, implica ciertamente una referencia a la comunidad (puesto que, a ejemplo de una ciudadanía *sin institución*, la idea de una ciudadanía *sin comunidad* es prácticamente una contradicción en los términos),[18] y sin embargo no

puede tener su esencia en el *consenso* de sus miembros. De ahí la función estratégica que cumplen en la historia términos como *res publica* (que los romanos consideraban como un equivalente del griego *politeia*),[19] pero también su profunda equivocidad. *Ciudadanos* como tales son siempre *con-ciudadanos* (o *co-ciudadanos*, que se confieren mutuamente los derechos de los que gozan): la dimensión de reciprocidad es constitutiva.[20] Entonces, ¿cómo podrían existir fuera de una «comunidad», ya sea territorial o no, imaginada como un hecho de la naturaleza o como una herencia cultural, definida como un producto de la historia o como una construcción de la voluntad? Ya Aristóteles había propuesto una justificación fundamental de esto, fundadora de la filosofía política: lo que une entre sí a los ciudadanos es una regla de reciprocidad de los derechos y los deberes. Mejor aún: es el hecho de que la reciprocidad de los derechos y los deberes implica a la vez la *limitación del poder de los gobernantes* y *la aceptación de la ley por los gobernados*.[21] En consecuencia, los magistrados son responsables ante sus comitentes, y los simples ciudadanos obedecen la ley que contribuyeron a elaborar, sea directamente o por representantes interpuestos. Sin embargo, esta inscripción de la ciudadanía en el horizonte de la comunidad en modo alguno es sinónimo de consenso o de homogeneidad, muy por el contrario, puesto que los derechos que garantiza fueron *conquistados*, vale decir, que fueron impuestos a pesar de la resistencia que oponían algunos poseedores de privilegios, de «intereses particulares», y poderes que expresan otras tantas «dominaciones» sociales. Puesto que fueron (y deben ser otra vez) *inventados* (como dice Lefort) y porque sus contenidos, así como los de los «deberes» o de las «responsabilidades» correspondientes, se definen a partir de esa relación conflictiva.[22]

Llegamos de este modo a una característica esencial de la ciudadanía, que es también una de las razones por la cual presentamos su historia como un movimiento dialéctico. Evidentemente es muy difícil conciliar la idea de una *comunidad ni disuelta ni reunificada* con una definición meramente jurídica o constitucional: pero no es imposible concebirla como un proceso histórico gobernado por un principio de reproducción, de interrupción y de transformación permanente. En realidad, es la única manera de comprender la temporalidad discontinua y la historicidad de la ciudadanía como institución política. No solo debe estar atravesada de crisis y tensiones periódicas; es intrínsecamente «frágil» o «vulnerable»: motivo por el cual, en el curso de su historia dos veces milenaria (en Occidente), fue destruida y reconstituida varias veces, en un nuevo marco institucional, desde la ciudad-estado hasta el Estado-nación, y lo será tal vez más allá del Estado-nación si algunas federaciones o cuasi-federaciones posnacionales se convierten en realidades. Pero en cuanto constitución de ciudadanía es amenazada y desestabilizada, hasta deslegitimada (como bien lo había visto Max Weber) por la potencia misma que forma el poder constituyente (o del que es la figura «constituida»): el poder insurreccional de los movimientos políticos universalistas que apuntan a conquistar derechos aún inexistentes, o a ampliar derechos existentes, de manera de hacer pasar la igualibertad a los hechos. Precisamente por eso hablé al

comienzo de un *diferencial* de insurrección y de constitución, que ninguna representación puramente formal o jurídica de la política puede resumir: lo que hace de él justamente una característica esencial del concepto de política, a partir del momento en que se lo traspone sobre el terreno de la historia y de la práctica. Si no fuera así, estaríamos obligados a imaginar que las invenciones democráticas, las conquistas de derechos, las redefiniciones de la reciprocidad entre derechos y deberes en función de concepciones más amplias y más concretas proceden de una «idea» eterna, siempre ya dada, de la ciudadanía. Y al mismo tiempo estaríamos obligados a reemplazar la idea de una *invención* por la de una *conservación* de la democracia. Pero una democracia que tiene por función «conservar» cierta definición de la ciudadanía es también, tal vez, por esa misma razón, incapaz de resistir su propia «desdemocratización». En la medida en que la política tiene que habérselas con la transformación de las realidades existentes, con su adaptación a entornos cambiantes, con la formulación de *alternativas* en el seno de las evoluciones históricas y sociológicas en curso, semejante concepto no sería *político* sino *antipolítico*.

Precisamente por eso nos fijamos aquí como tarea mostrar, en oposición a toda definición «prescriptiva» o «deductiva» de la política, que la ciudadanía no dejó de oscilar entre destrucción y reconstrucción a partir de sus *propias* instituciones históricas. El momento insurreccional asociado al principio de la igualibertad no es solamente fundador, también es enemigo de la estabilidad de las instituciones. Y si admitimos que, a través de sus realizaciones más o menos completas, representa lo universal en el seno del campo político, deberemos sin lugar a dudas aceptar que no existe en la historia nada semejante a una *apropiación de lo universal*, o una instalación permanente en el «reino» de lo universal, a la manera en que los filósofos clásicos pensaban que el advenimiento de los Derechos del Hombre y del Ciudadano podía representar un punto de no retorno, el momento en que el hombre —en cuanto «poder de ciudadanía»— se convertía en los hechos en el portador de lo universal que ya era por destino. Tomemos aquí una expresión de Gilles Deleuze: la modalidad de existencia histórica de lo universal político es la de un «pueblo faltante», cuyas figuras provisionales surgen precisamente de su propia ausencia, o de su propia represión.[23]

Creo que si combinamos la idea de este diferencial de insurrección y de constitución con la representación de una comunidad sin unidad, en vías de reproducción y de transformación, la dialéctica a la que desembocamos no sigue siendo meramente especulativa. Los conflictos que implica pueden ser muy violentos. Y sobre todo afectan tanto al Estado como, enfrente o en su seno, a *los movimientos de emancipación mismos*. Precisamente por eso tampoco podremos quedarnos en la noción de *institución*, todavía muy general, que hemos empleado hasta el presente: ella elude aún lo que puede ser la «contradicción principal».

* * *

No hice referencia al *Estado* hasta ahora: no para descartar la consideración de instituciones específicamente *estatales*, sino para tratar de indicar con precisión lo que añade a las antinomias de la ciudadanía la identificación de las instituciones políticas con una construcción estatal. ¿Hay que considerar que el sometimiento de la política a la existencia y al poder de un aparato estatal nunca hace otra cosa que intensificarlas? ¿O bien admitir que las desplaza sobre un terreno muy diferente, en el que la «dialéctica» de los derechos y los deberes, de la orden y la obediencia, no se presenta ya en los mismos términos, de manera que las categorías de la filosofía política heredadas de la antigüedad no cumplirían más que una función de máscara y de maquillaje, estética o ideológica, una «ficción de lo político»?

No es inútil recordar aquí que la noción de «constitución» sufrió muy profundas evoluciones en el curso de su desarrollo histórico, que están vinculadas a la importancia creciente del Estado y de su dominio sobre la sociedad, antes y después de que se generalice la dominación del modo de producción capitalista a la que contribuye directamente.[24] Las constituciones «antiguas» estaban centradas en la distribución de los derechos entre las categorías de la población, las reglas de exclusión y de inclusión, la modalidad de la elección y de la responsabilidad de los magistrados, la definición de los poderes y los contrapoderes (como la famosa «asamblea de la plebe» de la constitución romana, sobre la cual tanto reflexionó Maquiavelo en su construcción de una imagen de la política republicana como conflicto civil).[25] En consecuencia, eran esencialmente «constituciones materiales» que producían un equilibrio de los poderes, que carecían de la «neutralidad» conferida por la forma jurídica (o que ignoraban su significación).[26] Por el contrario, las constituciones modernas son «constituciones formales», redactadas en el lenguaje del derecho, lo que corresponde —como bien lo vio el positivismo jurídico— a la autonomización del Estado y a su monopolio de representación de la comunidad, que le permite existir a la vez «en idea» y «en la práctica» (en lo cotidiano de los actos de legislación y de coerción) más allá de sus divisiones y su inconclusión.[27] El constitucionalismo moderno combina, por lo tanto, la *declaración performativa* de la universalidad de los derechos (y la garantía judicial contra su violación) con un *nuevo principio* de separación de los gobernantes y los gobernados que (en su comentario de la tesis weberiana que afirma el predominio tendencial de la legitimidad burocrática sobre los otros tipos de legitimidad en la época moderna) Catherine Colliot-Thélène llamó, de manera provocativa, el principio de la *ignorancia del pueblo*. Podríamos decir también, sobre el aspecto institucional, la *incompetencia de principio del pueblo*, cuyo producto contradictorio es su «capacidad de representación».[28]

Vemos con esto hasta qué punto las contradicciones entre participación y representación, representación y subordinación, deben ser profundas en la ciudadanía moderna, y por qué el diferencial de insurrección y de constitución se desplaza en particular por el funcionamiento de los sistemas de educación como una adquisición democrática fundamental y una condición preliminar a la democratización de la ciudadanía. Pero también sabemos que *democracia* y *meritocracia* (lo que Aristóteles,

por su parte, llamaba *timokratia*) están aquí en una relación extraordinariamente tensa. El Estado «burgués», que combina la representación política con la educación masiva (es decir, la educación «nacional», cualesquiera que fueren sus modalidades jurídicas), se abre virtualmente a la participación del «hombre común y corriente» o del «ciudadano cualquiera» en el debate político, y por eso mismo a la impugnación de su propio monopolio del poder. En la medida de su eficacia en la reducción de las desigualdades (muy variable, como sabemos), contribuye a la inclusión de categorías sociales que no tenían acceso a la esfera pública, por tanto al establecimiento de un «derecho a los derechos» (según la famosa expresión arendtiana, que no es una mala manera de renombrar lo que llamé el momento insurreccional de la ciudadanía).[29] Pero el principio meritocrático que rige estos sistemas de educación (y que es parte de la «forma escolar» misma: en efecto, ¿qué sería un sistema de educación generalizado *no meritocrático*?, la utopía escolar siempre corrió tras ese objetivo enigmático) es también por sí mismo un principio de selección de las élites y de exclusión de la masa de toda posibilidad de controlar realmente los procedimientos administrativos y de participar en los asuntos públicos, en todo caso en un *pie de igualdad* con los magistrados reclutados (y «reproducidos») en función de su saber o de su competencia. Al crear una jerarquía de saber que es también una jerarquía de poder, eventualmente reforzada por otros mecanismos oligárquicos, más que nunca determinantes en el funcionamiento de nuestros sistemas escolares, *excluye legítimamente* la posibilidad para la colectividad de gobernarse a sí misma. Emprende una fuga hacia delante en la que la «representación» no deja de celebrar sus bodas con el «elitismo» y la «demagogia».[30]

Recordando por este sesgo algunos de los mecanismos que confieren un carácter de clase a las constituciones de ciudadanía del mundo contemporáneo, no quiero solamente indicar la existencia de una brecha entre principios democráticos y realidades oligárquicas, sino también suscitar la cuestión —probablemente más molesta para muchos militantes de la emancipación— de la manera en que esta situación afecta a los mismos movimientos «insurreccionales». Tal vez no sea necesario justificar ampliamente la idea de que las luchas de clases desempeñaron (y desempeñarán) un papel democrático esencial en la historia de la ciudadanía moderna. Por supuesto, esto se debe al hecho de que las luchas organizadas de la clase obrera (a través de todo el espectro de sus tendencias históricas, «reformistas» y «revolucionarias») ocasionaron el reconocimiento y la definición por la sociedad burguesa de ciertos *derechos sociales* fundamentales, que el desarrollo del capitalismo industrial tornaba a la vez más urgentes y más difíciles de imponer, contribuyendo por eso mismo al nacimiento de esa «ciudadanía social» a la que vamos a volver en un instante. Pero esto también se debe, en una relación directa con lo que aquí llamo la huella de la igualibertad, al hecho de que realizaron a su manera una *articulación del compromiso individual y el movimiento colectivo* que es el corazón mismo de la idea de insurrección. Es un aspecto típico de la ciudadanía moderna, indisociable de su referencia universalista, que los *derechos del ciudadano* son sostenidos por el sujeto individual pero conquistados a través de los movimientos sociales o de las campañas colectivas capaces de inventar, en cada

circunstancia, las formas y los lenguajes apropiados de la solidaridad. Recíprocamente, es esencialmente en las formas, en las instituciones de la solidaridad y en la acción colectiva para la conquista o la extensión de los derechos donde ocupa su lugar la «subjetivación» que autonomiza al individuo (confiriéndole a título personal una «potencia de actuar»). La ideología dominante no quiere saber nada de esto, o lo presenta en una forma invertida, sugiriendo que la actividad política colectiva es alienante, por no decir esclavizante o totalitaria, por su propia naturaleza. Al tiempo que resistimos este prejuicio, no podríamos sin embargo hacernos ilusiones, ya sea de que las luchas de clases *organizadas* estarían inmunizadas por naturaleza contra el autoritarismo interno que se desprende de su transformación en «contra-Estado», por tanto en contrapoder y contraviolencia, ni de que ellas representarían un principio de universalidad ilimitada o incondicional.[31] El hecho de que en su mayoría el movimiento obrero europeo y sus organizaciones de clase hayan permanecido ciegos a los problemas de la opresión colonial, de la opresión doméstica, de la dominación que se ejerce sobre las minorías culturales (cuando no fueron directamente racistas, nacionalistas y sexistas), a pesar de muchos esfuerzos y conflictos internos agudos que forman como una «insurrección en la insurrección», no le debe nada al azar. Hay que explicarlo no solo por tal o cual condición material, por tal o cual corrupción o degeneración, sino por el hecho de que la resistencia y la protesta contra formas de dominación o de opresión determinadas siempre descansan en la emergencia y la construcción de *contracomunidades* que tienen sus propios principios de exclusión y de jerarquía.[32] Toda esta historia —a menudo dramática— nos llama la atención acerca de la *finitud de los «momentos insurreccionales»*, en otras palabras, sobre el hecho de que no existe nada semejante a universalidades emancipadoras «absolutamente universales», que escapan a las limitaciones de sus objetos. Las contradicciones de la política de emancipación se trasponen y se reflejan por tanto en el seno de las constituciones de ciudadanía más democráticas, contribuyendo por eso mismo, por lo menos pasivamente, como lo veremos, a la posibilidad de su «desdemocratización».

* * *

Ahora me gustaría tratar de enlazar los dos puntos siguientes, de los cuales anuncié que forman una progresión comparable a una «negación de la negación», y que examinaré a partir de los problemas de la coyuntura actual (por lo menos tal como podemos percibirla en un *lugar* determinado).[33] Comencemos por la relación entre la «ciudadanía social» y las transformaciones de la función representativa del Estado, y por lo tanto de los modos de organización de la política misma. Esta cuestión es de una fascinante complejidad, y por eso está en el origen de un debate cuyo fin no estamos cerca de ver.[34] Recae en particular en la interpretación de las transformaciones en la «composición de clase» de las sociedades de capitalismo desarrollado donde los derechos sociales habían sido ampliados y codificados en el curso del siglo XX, y de sus repercusiones políticas más o

menos reversibles. No es fácil responder a la cuestión de saber si la noción de «ciudadanía social» pertenece definitivamente al pasado, y en qué medida la crisis en que la sumió el desarrollo de la «globalización» liberal ya destruyó las capacidades de los sistemas sociales de resistir al desarrollo de lo que Robert Castel llama *las formas negativas* de la individualidad, o *el individualismo negativo*.[35] Es preciso volver a decir hasta qué punto las descripciones y las evaluaciones a las que aquí procedemos dependen del lugar «cosmopolítico» a partir del cual son enunciadas. La ciudadanía social, desarrollada en el siglo XX ante todo en Europa occidental (y en menor medida en los Estados Unidos, sociedad capitalista dominante del período), ¿puede ser considerada como una innovación o una invención potencialmente universalizable perteneciente a la historia de la ciudadanía *en general*?[36] Esta cuestión quedará aquí abierta, pues su respuesta está supeditada a un análisis de las estructuras de dependencia respecto del imperialismo que excede las posibilidades de este ensayo y las competencias de su autor. No obstante, *presumiré* que en la trayectoria de la ciudadanía social, en virtud de la manera en que cristaliza una tendencia política inscrita en la forma misma de la lucha de clases entre capital y trabajo y que la vincula con la historia de los «nuevos comienzos» de la ciudadanía, hay una cuestión irreductible cuyo alcance es general. Es esta *cuestión* la que es agudizada por la crisis actual, que conduce a buscar sus raíces para imaginar sus posibles evoluciones.

En mi opinión, tres puntos requieren aquí una discusión: el primero atañe a la emergencia de una ciudadanía social, en la medida en que esta se distingue de un simple *reconocimiento de derechos* sociales, o le confiere una dimensión universalista que lleva la huella de la igualibertad. El segundo atañe a la modalidad bajo la cual, al incorporarse a una forma estatal (la del Estado nacional-social), las luchas que acompañan a la reivindicación de esos derechos son simultáneamente *politizadas* y *desplazadas*, o están inscritas en una tópica y una economía de «desplazamientos» del antagonismo de clases, que autoriza una regulación (y, a su debido momento, engendra una crisis de la política). El tercero atañe a la complejidad de las relaciones históricas que se forjan entonces entre la idea del *socialismo* (en el sentido general) y la *democracia*, cuyos desafíos son ante todo la representación del «progreso» como proyecto político y el valor de la acción «pública» como modalidad de institución del colectivo. Examinemos someramente estos tres puntos.

Ciudadanía social. A mi modo de ver, lo más importante en la manera en que se constituyó la ciudadanía social es el hecho de que, luego de discusiones vehementes, cuyos términos se remontan a las controversias de la Revolución industrial sobre la articulación de la filantropía o de la caridad con las estrategias burguesas que permiten *disciplinar* la fuerza de trabajo, no haya sido concebida como un simple mecanismo de protección o de seguro contra las formas de pobreza más dramáticas (o los efectos de *exclusión* de los pobres respecto de la posibilidad de acceder a una vida de familia «decente» según las normas burguesas), sino como un mecanismo de *solidaridad universal*.[37] En efecto, este mecanismo concernía virtualmente a todos los ciudadanos y

abarcaba a toda la sociedad, es decir que los ricos y los pobres tenían derecho a él *por igual:* más que decir que los pobres, en adelante, eran tratados como los ricos, mejor sería decir que, simbólicamente, los ricos eran *tratados como los pobres*, fundándose en la universalización de la categoría antropológica de «trabajo» en cuanto carácter específico de lo humano. La mayoría de los «derechos sociales» en adelante garantizados o conferidos por el Estado eran, en efecto, condicionados por el compromiso más o menos estable de los individuos «activos» (o de los «jefes de familia») en una profesión que les confería así un *estatus* reconocido en el conjunto de la sociedad (Hegel habría dicho *Stand*). Este punto es fundamental para explicar por qué hablo de ciudadanía social, incluyendo un componente democrático, y no lisa y llanamente de «democracia social».[38] Observemos de pasada que uno de los problemas más profundos que plantea esta extensión de la ciudadanía asociada a una revolución antropológica concierne a la igualdad de los sexos, habida cuenta del hecho de que la mayoría de las mujeres estaban todavía «socializadas» en ese momento como *esposas de «trabajadores» activos*, y por lo tanto están sometidas a ellos. El acceso a la actividad profesional se convirtió al mismo tiempo en una de las grandes vías de la emancipación femenina.[39] También es importante observar el vínculo por lo menos indirecto, tanto económico como ideológico, que asociaba la protección social y la prevención de la inseguridad de la vida (que Marx había convertido en una de las características centrales de la «condición proletaria») a todo un programa de *reducción progresiva de las desigualdades*.[40] Este vínculo era tan poderoso que, hasta la emergencia del «neoliberalismo», ningún «partido» podía, por lo menos verbalmente, sustraerse a él. El programa incluía el desarrollo de la «igualdad de oportunidades» o el aumento de la movilidad social de los individuos a través de la generalización del acceso de los *futuros* ciudadanos al sistema educativo (en otros términos, el desmantelamiento teórico o la deslegitimación del monopolio cultural de la burguesía, garantizando su acceso exclusivo a las *capacidades*, además de las *propiedades*) y la institución del *impuesto progresivo*, que recae a la vez sobre los ingresos del trabajo y los del capital, que el capitalismo clásico había ignorado totalmente y que, como se sabe, es cada vez más cepillado en los hechos en la actualidad.[41] Son estas correlaciones las que hacían que el nuevo sistema político tendencialmente establecido (en una relación estrecha con los programas «socialdemócratas», incluso cuando las decisiones eran tomadas por dirigentes «de derecha») no se redujeran a un conjunto enumerativo de *derechos sociales*, y menos aún a un sistema paternalista de «protecciones sociales» conferidas desde arriba a individuos «vulnerables», percibidos como *beneficiarios pasivos de la ayuda social* (aunque los ideólogos liberales no se cansaban de presentarlo así, para concluir en la necesidad de vigilar de manera permanente los «abusos» de la seguridad social y de administrar su atribución con «economía»). Toda la cuestión es saber lo que hoy queda de ese universalismo, cuando no solamente su principio es denunciado por los teóricos del liberalismo sino también socavado por los dos fenómenos correlativos de la relativización de las fronteras políticas en cuyo interior había sido tendencialmente instituido (en

algunos países del «Norte»), y de desestabilización de la relación profesional entre trabajo e individualidad (o, si se quiere, de la categoría antropológica de la «actividad»).

Constitución material. Las instituciones de la ciudadanía social hacían del conjunto de los derechos sociales legitimados por ella en cuanto «derechos fundamentales» una realidad fluctuante, más frágil todavía que otras adquisiciones democráticas, dependiente de una relación de fuerzas histórica y sometida a alternativas de avance y retroceso, sobre el fondo de una *asimetría estructural* entre el poder del capital y el del trabajo, a la que nunca se trató realmente de ponerle fin. Obsérvese aquí que en ninguno de los Estados de Europa occidental gobernados en un momento u otro por partidos socialdemócratas el sistema completo de los derechos sociales fue inscrito en la Constitución formal, «norma fundamental» del sistema jurídico, según Kelsen y sus discípulos.[42] Por eso es conveniente volver a apelar a una noción de «constitución material» aplicada a la ciudadanía, en la que el equilibrio de poderes que instituye entre clases sociales es indirectamente sancionado por la ley (o, más generalmente, por la *norma*) en diferentes niveles, pero esencialmente representa una correlación contingente de derechos y de luchas, y por lo tanto de movimientos sociales que a su vez están más o menos institucionalizados. A mi juicio, no cabe ninguna duda de que hay un considerable núcleo de verdad en la idea, ampliamente compartida por los marxistas, según la cual el «compromiso keynesiano» (o «fordista», en otras variantes)[43] consistía en intercambiar el reconocimiento de los derechos sociales y la representación institucional del movimiento obrero en las instancias de regulación por la moderación de las reivindicaciones salariales y el abandono por la clase obrera de las perspectivas de derrocamiento del capitalismo (por lo tanto, en un sentido, el *fin del proletariado* en el sentido «subjetivo», el que sostenía en Marx la idea y el proyecto revolucionarios). La consecuencia de ese regateo histórico era también una neutralización relativa de la violencia del conflicto social, buscada de manera permanente, pero que no era más que una de las caras de la moneda. Vemos hoy —con la perspectiva y a la luz del contraste que procura el nuevo ciclo de proletarización (designado por Castel, Negri y otros como la emergencia de la *precarización*), en el cual el desequilibrio de las fuerzas sociales a escala mundial se combina con la osificación del sistema de la ciudadanía social— que las luchas lisa y llanamente no habían desaparecido.[44] Pero es seguro que su violencia tendió a desplazarse sobre otros terrenos, evitando la confrontación política directa entre las clases: el de la colonización y de los enfrentamientos poscoloniales (pero también, muy sencillamente, el de la guerra entre las naciones), y el de la «anomia» social en el sentido durkheimiano, vale decir, de la violencia «irracional» individual o colectiva, correlativa a la imposición de todo un sistema «micropolítico» de normas de moralidad y de racionalidad comportamental. Puede verse en esto la forma esencial que reviste la categoría de «deber» cuando los derechos de los individuos no son ya solamente civiles y cívicos sino también sociales, al tiempo que permanecen unidos al individuo, o más bien a la *individualización*.[45]

Pero es más generalmente aún que hay que inscribir el funcionamiento de la ciudadanía social bajo el signo de un *desplazamiento del antagonismo*, cuyo operador (y por un tiempo beneficiario) es el Estado nacional-social. El fenómeno característico de la autolimitación de la violencia de las luchas (en el cual puede verse un *efecto de civilidad*)[46] se explica por la relativa eficacia de un modelo de organización política en el cual se combinan la acción «parlamentaria» y la acción «extraparlamentaria». Pero a su vez este no puede ser comprendido sino en el marco de un doble desplazamiento tendencial, inscrito en las condiciones de posibilidad del sistema político:

- Desplazamiento de las definiciones de «derechos fundamentales» de la esfera del trabajo propiamente dicho o —en términos marxistas— de la *producción* hacia aquella de la *reproducción de la fuerza de trabajo* (es decir, de las formas y las condiciones de la existencia individual y familiar). La segunda, en efecto, puede ser objeto de una normalización, la primera no puede hacerlo sino muy difícilmente, o en una relación de fuerzas siempre precaria.[47]
- Desplazamiento del antagonismo social, en el plano de las relaciones *internacionales*, entre sistemas estatales. La división del mundo de la «guerra fría» entre dos campos actúa de manera ambivalente: por un lado, adosa las luchas por los derechos sociales a un «peligro» real o imaginario, que es el de una revolución de tipo soviético en Occidente, cuyos actores serían los obreros (en una menor medida los campesinos, los empleados y los intelectuales ideológicamente conquistados por el comunismo), incitando a los representantes políticos del capitalismo nacional a buscar un compromiso con la clase obrera organizada y, más generalmente, a desarrollar su propio modelo de «progreso social»;[48] por el otro, permite transmitir una división ideológica en el seno del movimiento obrero, que retoma y engloba otras escisiones (sindicalismo laico y cristiano, etc.). Con el fin de la guerra fría y la globalización, *el miedo se vuelve a desplazar*, y de alguna manera «cambia de campo»: ya no son tanto los capitalistas los que tienen miedo de la revolución, son los obreros los que tienen miedo de la competencia de los inmigrantes. Así, las relaciones de fuerza que sustentan desde el «exterior» la constitución del Estado nacional-social son desestabilizadas en el momento en que aparecen también, desde el interior, los límites de su «universalismo».

Socialismo y democracia. Esta visión de conjunto de los problemas que se pueden vincular con la categoría de «ciudadanía social», pues, nos lleva a la tensión característica del conflicto y de la institución: en efecto, es ella la que expresa la persistencia de una dimensión política, *la continuación por otros medios* de la dialéctica de insurrección y de constitución. A mi manera de ver, es totalmente insuficiente (cualquiera que sea la realidad innegable de las preocupaciones sociales y morales de la burguesía) representarse el surgimiento de la ciudadanía social como una concesión

unilateral del Estado burgués en nombre de la necesidad de «reparar» los efectos patológicos de la Revolución industrial y de la explotación capitalista ilimitada, o incluso como una consecuencia lógica de la necesidad, para el propio capitalismo, de regular el libre juego del mercado que amenazaba con arruinar la integridad de la fuerza de trabajo de la que depende la producción de la plusvalía.[49] No caben dudas de que esos dos factores actuaron, pero también fue necesario un tercer elemento en conflicto con ellos para provocar su combinación. Pienso que *ese elemento fue el «socialismo»*, en la variedad de sus corrientes, formulaciones y organizaciones.[50] Como tuve ocasión de sostenerlo en otra parte, el Estado que instituyó más o menos completamente la ciudadanía social debe ser definido como *un Estado a la vez «nacional» y «social»*. Entendemos con esto que su programa de reformas sociales estaba por definición concebido e implementado en el interior de las fronteras nacionales, so pretexto de una soberanía nacional (lo que significa que no podía existir sin un grado suficiente de autonomía y de independencia económica), pero que recíprocamente *el Estado-nación no pudo sobrevivir* (superar sus propias contradicciones, internas y externas) *sino con la condición de universalizar los derechos sociales*. Esto ocurrió particularmente en los momentos de crisis profunda, cuando lo político como tal vacila, como en las condiciones de la «guerra total» del siglo XX.[51] Reclamada desde hace largo tiempo por el movimiento obrero, la proclamación de los derechos sociales como «derechos fundamentales» solo acaeció con posterioridad a las dos guerras mundiales, en las que los trabajadores cayeron por millones luchando unos contra otros...

Así explico el *nudo* que se forma entre los dos atributos del Estado (lo «nacional» y lo «social») y que conduce a que cada uno se vuelva lo que presupone el otro. Pero hay que dar un paso más. El elemento «socialista» de la política moderna encarna, por un lado, y durante cierto tiempo, el aspecto «insurreccional» de la ciudadanía, y por tanto es también el que sostiene una tendencia a la democracia radical: al encontrarse integrado en un horizonte de nacionalismo no se confunde lisa y llanamente con él —excepto cuando las coyunturas de crisis social y moral aguda hacen surgir un discurso y una política «totalitarias»—. Creo que es esta *distancia* o esta *diferencia*, mantenida en el seno del Estado nacional-social, lo que permitió —por un tiempo— que el socialismo nacido en el siglo XIX contribuya a la formación de una *esfera pública y política*, relativamente autónoma respecto del Estado y sus instituciones parlamentarias y respecto de la «sociedad civil» y de sus operaciones mercantiles o contractuales. El «socialismo», en este sentido, es el envoltorio común a toda una serie de contradicciones evolutivas: nunca alcanzó sus objetivos «últimos», se quedó en un proyecto o un programa de reformas, impugnado a la vez tanto desde el interior y como desde el exterior. Sin embargo, como «horizonte de expectativa» interiorizado por las masas, no dejó de volver a encender el conflicto en medio de la institución que articula capital y trabajo, propiedad privada y solidaridad, racionalidad mercantil y estatal, y contribuyó así a que la esfera «pública» sea también una esfera «política». No obstante, dentro de ciertos límites, puesto que, como lo dijimos, la ciudadanía social debía articularse con la reproducción de relaciones capitalistas, y las luchas políticas debían inscribirse en el marco de una neutralización

relativa del antagonismo —lo que significaba que el Estado se dotaba de aparatos de reproducción del *consenso* político, e impedía así que los adversarios se transformaran en enemigos—. Lo que también significa que la «sociedad» en su conjunto debía estar reconfigurada como proceso de normalización generalizada de las conductas. Pero al mismo tiempo el sistema tendía a congelar la relación de las fuerzas sociales y a instalarla en un arreglo que terminaría por resultar insostenible tanto para los «dominantes» como para los «dominados».

Creo que hay que partir de este punto para comprender lo que llamé por anticipación *la antinomia del progreso*, de la cual la historia de la ciudadanía social nos propone una ilustración casi perfecta. En efecto, solo la perspectiva de un progreso ilimitado, es decir, el deseo colectivo idealizado de llegar efectivamente a una *igualdad de las oportunidades* de cada uno en la sociedad, pudo mantener la presión que tendía a recortar los privilegios y malograr las formas de dominación inveteradas, ampliando el espacio de las libertades para la masa. Lo cual no implica que los límites de la progresión dejen de estar inscritos en la constitución material en que se combinan lo nacional y lo social, la reproducción de las capacidades de acumulación del capital y la generalización de los derechos sociales, la acción colectiva y el conformismo ético «mayoritario». Por lo tanto, las conquistas democráticas fueron bien reales en el marco del Estado nacional-social, formaron otros tantos momentos «progresistas» de su construcción (a veces en formas casi insurreccionales: el Frente Popular). Pero fueron cada vez seguidas por una reafirmación de los límites estructurales, como contrarreformas crecientes o reacciones más violentas. Para nuestro análisis de la crisis que hoy conoce la forma misma de «ciudadanía social» y de las formas que reviste el desmantelamiento del Estado social es decisivo saber a qué se debe principalmente esta crisis que afecta tanto a la seguridad del empleo como a la cobertura médica universal, a la democratización del acceso a la enseñanza superior y a la liberación doméstica o profesional de las mujeres, y finalmente al principio representativo. ¿Es simplemente el resultado de un asalto lanzado «desde el exterior» por el capitalismo, que se apoya en las exigencias de una economía cada vez más transnacionalizada, en la que la lógica financiera prevalece sobre la lógica industrial, o también se debe al agravamiento de las contradicciones «internas» de la ciudadanía social, y al hecho de que alcanza sus propios límites históricos? La perspectiva de una *progresión continua* en el camino de los derechos fundamentales,[52] sobre todo por lo que respecta a la articulación de la autonomía del individuo y de la solidaridad, en pocas palabras, todo aquello que (teniendo en mente la famosa fórmula de las *Premisas del socialismo* de 1899: «El objetivo final no es nada, el movimiento es todo»)[53] podríamos reunir bajo el nombre de «teorema de Bernstein», tropezaría así no solo con los intereses de los grupos dominantes y del «sistema» de explotación al que se opone, sino con su propia contradicción inmanente. El socialismo de los siglos XIX y XX es prisionero de una fusión del *progresismo* y el *estatismo*. Se ve atrapado en la aporía de la «democracia conflictiva»: indisociable de la permanencia del conflicto, pero también de la institucionalización de sus fuerzas, de sus organizaciones y de sus discursos como componentes de una esfera «pública» que es identificada con la comunidad nacional. El

resultado es totalmente paradójico respecto a la mirada de la topografía marxiana de la política (pero también se encuentra encaminado a tomar al revés sus críticas «liberales»): la *politización* de las cuestiones sociales no deroga sino que refuerza el dualismo de la «política» y de la «policía» (Rancière). De ahí esa consecuencia, en particular, de que la extensión de los campos de invención e intervención de la política, que anuncian la posibilidad de una democratización de la democracia, no se hace tanto del lado del trabajo, al que permanecen ligados simbólicamente los derechos, como del lado de la «reproducción»: familia, cultura, servicios públicos. Es por ese lado donde se dirigirá la ofensiva del neoliberalismo, tras haber quebrado las resistencias obreras en los lugares de producción por una combinación de nuevas tecnologías, de reorganización del sistema de las profesiones y de circulación de la mano de obra a través de las fronteras.

Como vemos, esta hipótesis, que pretende ser más dialéctica, no deroga de ningún modo la consideración de los antagonismos sociales, pero nos aparta de la representación de una conspiración de los malvados capitalistas (o, variante muy popular en Francia: del «modelo anglosajón» del capitalismo de empresa). También es más *política*, en el sentido de que propone esquemas de inteligibilidad en los que intervienen no solo estructuras sino también acciones (ya sea en el sentido de Weber, ya en el de Foucault): las clases populares del «Norte», que aprovecharon conquistas sociales importantes (en cuanto clases *asalariadas*) y se encuentran hoy ampliamente privadas de su seguridad y de sus posibilidades de mejoría, no figuran en este proceso histórico como simples *víctimas*. Fueron y son siempre, en cierta medida, *actores*, cuya capacidad de influir en su propia historia depende de condiciones internas y externas movibles, en particular de la manera en que se *representan a sí mismas* el sistema en el cual actúan, y los colectivos que les confieren prácticamente la potencia de actuar. Es esta hipótesis la que me parece la correcta, y me gustaría utilizarla para evocar algunos aspectos de lo que hoy se llama el «neoliberalismo». Para esto me basaré en la interpretación que propuso Wendy Brown en su ensayo de 2003: «Neo-liberalism and the End of Democracy», cuya influencia se hace sentir fuertemente en los debates en curso en el seno de la órbita de influencia «crítica» actual.[54]

* * *

Es sabido cuál es la tesis de Brown: entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo hay una diferencia esencial, que consiste en que la autonomía relativa de las esferas económica y política, insuperable para el liberalismo clásico puesto que fundaba la tesis de la exterioridad relativa del Estado respecto de la economía, es ahora claramente obsoleta. En consecuencia, se vuelve posible combinar la desregulación del mercado con permanentes intervenciones del Estado o de otras «agencias» de poder en el campo de la sociedad civil y hasta en la intimidad de los sujetos, que tienden a «crear» de cabo a rabo un nuevo ciudadano, únicamente gobernado por la lógica del cálculo económico. Brown nos propone entonces un cuadro de las combinaciones de discurso libertario y de

programas de moralización y de sumisión de la vida privada al dominio religioso, que son aplicados de manera más o menos brutal desde la «revolución thatcheriana» y «reaganiana» de los años ochenta en Occidente. Esta parte de su análisis me parece absolutamente convincente. Puede ser completada por otras contribuciones a la crítica del paradigma neoliberal.[55] Todas descansan en el estudio de la manera en que se encuentran generalizados los criterios de «rentabilidad» individual o colectiva, de maximización de la relación entre los costos y las ganancias, en actividades privadas o incluso públicas que, en el modelo capitalista clásico, y *a fortiori* en lo que llamé más arriba *el Estado nacional-social*, supuestamente caían fuera del cálculo económico (o, según la terminología marxista, del campo de validez de la «ley del valor»): por ejemplo, la educación, la investigación científica, la calidad de los servicios públicos o las prestaciones de la administración, el nivel general de la salud pública y de la seguridad, la función judicial (lista que se podría extender todavía más).[56] Coincido plenamente con esta descripción, y me propongo discutir la tesis filosófica que la acompaña: el neoliberalismo no es solamente una ideología, es una mutación de la naturaleza misma de *la actividad política*, sostenida por actores que se ubican en todas las regiones y todos los lugares de la sociedad. Pero es una forma altamente paradójica de la actividad política, puesto que no solo tiende a neutralizar tan completamente como sea posible el elemento de *conflictividad* esencial a su figura clásica (por ejemplo, maquiaveliana), para no hablar de la idea de una «insurrección» constituyente sin la cual sugiero que nunca habría existido una reivindicación colectiva de derechos, sino que quiere privarlo *de antemano* de toda significación, y crear las condiciones de una sociedad en la que las acciones de los individuos y los grupos (incluso cuando son *violentos*) no dependen ya sino de un criterio único: la utilidad económica. Por lo tanto, de hecho, no se trata tanto de política como de *antipolítica*, de neutralización o de abolición preventiva del antagonismo sociopolítico. Para dar cuenta de él, Brown propone generalizar la categoría de *gubernamentalidad*, tal y como Foucault la elaboró por su cuenta en una «genealogía del poder» en la época moderna, y conducirla a sus extremas consecuencias.[57]

Recordemos lo que hay que entender por «gubernamentalidad» en el sentido foucaultiano: todo el conjunto de prácticas mediante las cuales un comportamiento «espontáneo» de los individuos puede ser modificado, lo que equivale a ejercer un poder sobre su propio poder de resistencia y de acción, ya sea por la implementación de métodos «disciplinarios» (en consecuencia, inevitablemente, tanto coercitivos como productivos), ya por la difusión de modelos de comportamiento éticos, y por lo tanto culturales. A este respecto, ¿por qué plantear que hay un desafío del neoliberalismo a las definiciones «tradicionales» de la política, del que dependen tanto la «política de clase» como las formas de «liberalismo» sobre las cuales se fundaban las críticas de la dominación o de la arbitrariedad del poder en la tradición democrática, para la cual ella emplea el término de *desdemocratización*, y que constituye también una amenaza de muerte para la idea de «ciudadanía activa» del republicanismo clásico? Ocurre que aparentemente el neoliberalismo no se contentó con abogar por una *retirada de lo político*, sino que se ocupó de *redefinirlo* tanto en su aspecto «subjetivo» (en lo que

respecta a las motivaciones del compromiso) como en su aspecto «objetivo» (en lo tocante a los instrumentos institucionales). Puesto que las condiciones de posibilidad de *la experiencia política* colectiva, o las coerciones económicas que pesan sobre un número creciente de individuos de todas las clases sociales, y los sistemas de valores o las concepciones del «bien» y del «mal» según las cuales juzgan sus propias acciones (por lo tanto, en última instancia, los modelos de que disponen para decidir que sus vidas tienen «valor», o son «dignas de ser vividas») son afectadas simultáneamente, Brown puede hablar de una *nueva racionalidad* en el sentido filosófico de este término. Quisiera indicar aquí, incluso muy rápidamente, cuáles son los problemas implicados a mi manera de ver en semejante generalización.

En primer lugar, me parece que hay que demorarse en el *diagnóstico de la crisis* que remite a los sistemas políticos tradicionales, liberales o autoritarios. La descripción que acabo de evocar implica considerar esta crisis no como un simple episodio de malestar o de tensión en un proceso cíclico, como ya hubo muchos, sino como una mutación en profundidad, un hecho irreversible tras el cual ya no será posible volver a modalidades antiguas de la acción. Aunque uno coincida en este punto, quedan por lo menos dos maneras de interpretar las figuras de la subjetividad que de esto se desprenden. En una primera hipótesis (que, por ejemplo, a mi juicio dominan los análisis recientes de Immanuel Wallerstein, pero también de Robert Castel, uno a partir de una perspectiva sistémica «global», el otro a partir de una sociología histórica más «localizada»), se trataría esencialmente de un *síntoma negativo* que corresponde a la descomposición de estructuras tradicionales de dominación y de resistencia a la dominación (incluso si la «tradición» de la que aquí se trata es de hecho de formación reciente, es decir, un producto de la «modernización» de las sociedades industriales).[58] Por sí misma, esta descomposición no conduce a ninguna forma de vida en sociedad que sea sostenible, sino a una situación altamente inestable (que podría decirse «anómica», o describir en términos de «estado de excepción»), en la cual los desarrollos más contradictorios se vuelven posibles, de manera imprevisible. La misma Brown, de acuerdo con la idea foucaultiana de la «productividad» o de la «positividad» del poder, se inclina por otra interpretación: no se trata tanto de una *disolución* como de una *invención*, la de *otra solución histórica* a los problemas de la adaptación del individuo al capitalismo, o del ajuste del comportamiento individual a la «política del capital». La hipótesis que yo mismo formaba hace un instante: la de una crisis de la «ciudadanía social» en cuanto modelo (desigualmente desarrollado) de configuración de lo político, que no procedería solamente de la «revancha de los capitalistas» o del deterioro de la relación de fuerzas entre el socialismo y sus adversarios, sino del desarrollo de sus contradicciones internas, adquiere aquí toda su significación. Pero debemos ser conscientes de lo que al fin y al cabo va a resultar de esto: semejante hipótesis nos expone a concebir la posibilidad de regímenes políticos que no son solo *medianamente democráticos* (o democráticos en los límites compatibles con una reproducción de las estructuras de desigualdad),[59] o *antidemocráticos* (sobre el modelo de las dictaduras, de los regímenes autoritarios, o del fascismo histórico) sino, en realidad, *ademocráticos*, en el sentido de que los valores

inherentes a las reivindicaciones de derechos (que reuní bajo el nombre de igualibertad) ya no desempeñan ningún papel en su funcionamiento y su desarrollo (incluso en cuanto fuerzas de resistencia o de impugnación). ¿Será por esta razón por lo que el discurso de los «valores democráticos» y de la «difusión de la democracia» (hasta de su «exportación») se ha vuelto tan invasor? Oficializado y aceptado como normal, ya no tiene ninguna función discriminatoria en el lenguaje del poder en la época contemporánea, y forma parte íntegramente de la descomposición de la ciudadanía. Si semejante cambio está efectivamente en curso (afectando *la modalidad misma del cambio*), convendrá hablar de la entrada en una «poshistoria», al mismo tiempo que en una «pospolítica», que habrá que tomar mucho más seriamente que las visiones de «fin de la historia» popularizadas por ideólogos como Fukuyama en el momento del derrumbe del sistema soviético en Europa, que por el contrario se fundaban en la idea de un triunfo del liberalismo en su forma clásica.[60]

Pero no estoy convencido de que el asunto pueda limitarse a ese diagnóstico. Me formulo, por un lado, la cuestión de saber aquello que, en la interpretación del fenómeno de la *desdemocratización* propuesta por Brown, refleja una *particularidad de la sociedad y de la historia norteamericana* que no es inmediatamente generalizable:[61] yo tendería a vincularla al hecho de que los Estados Unidos —por razones tanto geopolíticas (la hegemonía que crearon en el mundo capitalista durante toda la segunda parte del siglo XX) como culturales (que se remontan hasta los orígenes de su ideología de la «frontera», y por tanto a su índole de sociedad «individualista» colonial)— *justamente no* fueron —a pesar de la profundidad de las tendencias igualitaristas subrayadas por Tocqueville— el lugar típico de formación de la ciudadanía social y del Estado nacional-social. El principio de la *universalidad de los derechos sociales*, en particular, nunca fue plenamente reconocido allí. En cambio, las oscilaciones entre fases de «regulación» y de «desregulación» estatal fueron excepcionalmente brutales.[62] Sería presuntuoso reprochar a Brown el no haber tenido en cuenta por anticipado aquello que la crisis financiera llamada «mundial» está en vías de poner de manifiesto, a saber, la existencia de factores de inestabilidad y de contradicción radicales en el corazón del modelo «neoliberal» de Reagan y de Thatcher (adoptado más o menos completamente por los políticos de la «tercera vía» que lo sucedieron), y tal vez el hecho de que no es tanto en realidad un modelo de *estabilización* del capitalismo contemporáneo como un modelo de *crisis permanente* (o de «crisis como régimen normal»), lo que nos conduce tendencialmente a la *otra hipótesis de interpretación* (la de un síntoma de disolución). Su ensayo, recordémoslo, data de 2003 en su forma original. Será tanto más interesante observar la manera en que tendrá en cuenta los aspectos propiamente norteamericanos del capitalismo que la crisis lleva al primer plano (por ejemplo, la constitución de una sociedad totalmente fundada en el *endeudamiento*),[63] así como las *reacciones* políticas engendradas por sus primeros desarrollos. Evidentemente, nada está unívocamente determinado desde este punto de vista. Pero nos vemos llevados así a examinar otra dificultad inherente a las críticas de la innovación neoliberal en cuanto surgimiento de la

antipolítica, en la medida en que confieren a la idea de «desdemocratización» una dimensión propiamente apocalíptica.

Lo que aquí me impacta, a casi un siglo y medio de distancia, son las analogías y las diferencias perceptibles entre las tesis de Wendy Brown y lo que se podría llamar la *pesadilla de Marx*. Recuérdese que este había bosquejado una noción de «subsunción real» (o «sumisión real»: *reale Subsumtion*) de la fuerza de trabajo bajo la relación capitalista, en un «capítulo inédito» de *El capital*, que finalmente no incorporó al Libro primero en el cual debía figurar, en el momento de su publicación (1867).[64] ¿Por qué decidió Marx apartar ese análisis, cuando llevaba a sus últimas consecuencias una dialéctica que desempeñaba una función central en su propio análisis del capital en cuanto «relación social»? Probablemente por razones tanto políticas como científicas. Sus implicaciones hubieran sido desastrosas para la idea de una *política proletaria:* en detrimento de toda perspectiva de organización revolucionaria o incluso de conciencia colectiva de la clase obrera, le hubiera sido necesario volver a la alternativa de un debilitamiento de la política o de una solución mesiánica que surja de la aniquilación misma de las condiciones de la política, de la que no había cejado en alejarse desde sus proposiciones de juventud sobre la «descomposición de la sociedad civil burguesa».[65] La «sumisión real» considerada por Marx en el *Capítulo inédito* significa que el capitalismo no es ya solamente un sistema de «consumo de la fuerza de trabajo», cuyo objetivo es maximizar su productividad mediante el desarrollo de diversos «métodos» de explotación de los obreros o de extorsión de supertrabajo, sino que se vuelve un sistema de *(re)producción de la fuerza de trabajo misma en cuanto mercancía*, que tiende a conformar sus «cualidades» para volverlas «utilizables» y «administrables» en un sistema de producción determinado, vale decir, que le impone *a priori* sus exigencias, condicionando las «capacidades», las «necesidades» y los «deseos» de los individuos.[66] Aquí la visión de Marx es realmente apocalíptica: en ella la extinción de la política, dimensión constitutiva de la historia pasada, se produce como resultado de una lógica económica pura, llevada al extremo. Del mismo modo, el discurso de la desdemocratización inspirado por Foucault ve allí el resultado de cierta lógica de poder y de la invención de una nueva «racionalidad» cultural. A todas luces, las dos representaciones están atormentadas (¿quién no lo estaría?) por la cuestión de saber cómo las sociedades modernas producen a su manera la *servidumbre voluntaria:* no tanto —como en la exposición clásica de La Boétie— en cuanto efecto imaginario de la fascinación engendrada por una figura «soberana» de la autoridad (el Uno o el Monarca), sino en cuanto efecto combinado de tecnologías anónimas, de múltiples prácticas de masa, de micropoderes y de comportamientos cotidianos que son tanto aquellos de los «dominantes» como de los «dominados» puestos en cierta normalidad. De ahí el cortocircuito que se establece en adelante entre análisis de la cotidianeidad y análisis de la excepción (o del estado de excepción). Bien sé que Brown no se entrega a las anticipaciones sino con una extrema prudencia. Otros son menos prudentes, y se observa en la teoría crítica contemporánea un retorno general a los temas apocalípticos, inspirados por cierta tradición marxista o por otras referencias muy distintas, desde la

idea de que la historia en adelante ha pasado al reino del «simulacro» ontológico o de lo «virtual», hasta la idea de que la política transformada en «biopolítica» adquirió una dimensión autodestructiva que hace de la «nuda vida» el horizonte de todo sometimiento al poder.[67]

Pero la cuestión de los procesos contemporáneos de «desdemocratización» requiere otras discusiones que me parecen capitales en la perspectiva de una descomposición del Estado nacional-social que he adoptado aquí, ya se considere que se trata de una causa o de una situación de crisis ascendente que resulta aprovechada por otras fuerzas. A mi juicio, no habrá de impugnarse que haya un lazo intrínseco entre esta inversión del curso de la reivindicación democrática y la intensificación de los procedimientos de *control* de la existencia, de la movilidad geográfica, de las opiniones, de los comportamientos sociales, que apelan a tecnologías cada vez más sofisticadas, sobre una base territorial o comunicacional, nacional o transnacional. Deleuze pudo hablar a este respecto de la emergencia de una «sociedad de control».[68] Pensemos en las técnicas de «marcación» y de «fichaje» denunciadas en particular por Agamben.[69] Ellas están en vías de extenderse a una suerte de inventario generalizado, «en tiempo real», de los usuarios de internet. Pero pensemos sobre todo en los métodos de clasificación psicológica y comportamental aplicados a la observación de niños desde el punto de vista de su «peligrosidad» futura, que en Francia propusieron generalizar a los establecimientos escolares (no sin suscitar una polémica), o en las nuevas formas de diagnóstico psiquiátrico implementadas en detrimento de la clínica.[70] Porque son todavía más destructivas desde el punto de vista del perjuicio que recae sobre la «propiedad de sí mismo» que constituye (incluso idealmente) el fundamento de la subjetividad del «ciudadano» clásico. Y sobre todo, no olvidemos que hay una contraparte *positiva* en el desarrollo de esos procedimientos de control, que no es menos incompatible en un sentido con la forma *política* de la ciudadanía: el desarrollo de una nueva ética de la preocupación de sí *(self-care)*, en la cual es importante que los individuos moralicen su propia conducta sometiéndose por sí mismos al criterio de la utilidad máxima o del devenir productivo de su individualidad.[71] El reconocimiento del lado oscuro que implica esta ética confluye entonces con lo que Robert Castel, en particular, describió como un *individualismo negativo*, asociado por él al desmantelamiento y la ruina de las instituciones de «seguridad social» y de las formas de solidaridad o de socialización que hacían posible la *afiliación* de los individuos, a lo largo de varias generaciones, a una «comunidad de ciudadanos» —que en la práctica coinciden, lo hemos visto, con una comunidad nacional, en la cual ocupaban un lugar a la vez los conflictos de intereses (y en particular los conflictos de clase institucionalizados) y los procesos de socialización, de educación, de vigilancia médica garantizados por servicios públicos formalmente igualitarios—. El individuo «desafiliado» (o *desincorporado*) —por ejemplo un joven proletario sin empleo ni perspectiva de empleo estable, ya sea de origen inmigrante *o no*— es un sujeto a quien se dirigen de manera permanente exhortaciones contradictorias: tendría que comportarse como un «empresario de sí mismo» según el nuevo código de valores neoliberales, de manera de exhibir una

autonomía cuyas condiciones de posibilidad (necesariamente colectivas, *sociales*) le son simultáneamente retiradas o inaccesibles en su totalidad.[72] De ahí la desesperación, pero también ocasionalmente una extrema violencia dirigida tanto contra sí mismo como contra los otros: la violencia misma de la *desvalorización*.[73] De ahí también una búsqueda de comunidades compensatorias, a menudo fundadas en el imaginario de la omnipotencia colectiva (o, como dirían Derrida y Roberto Esposito, de la «autoinmunidad»). Tales comunidades son tan *negativas* e *imposibles* como lo son las «individualidades negativas» o las «individualidades imposibles» producidas por el desmantelamiento de la ciudadanía social, o en las que se han convertido tendencialmente las comunidades estatales.[74] Pueden construirse idealmente sobre una base local, en la forma de «bandas» etnoculturales o microterritoriales.[75] O bien pueden proyectarse en un espacio mundial, a través de las redes de comunicación que tanto las controlan como las utilizan, «globalizando» el imaginario religioso o racial (poscolonial).

Así surge igualmente la cuestión, en adelante insoslayable, de las formas y la función que cumple el «populismo» en el espacio político contemporáneo. Pienso que Ernesto Laclau tiene razón al exigir que el «populismo» en general no sea estigmatizado, o amalgamado con el fascismo: no solo porque, bajo ese nombre típicamente «proyectivo», es en general la *participación de las masas en la política* lo que es objeto de una verdadera prohibición (estamos aquí en pleno «temor a las masas» antidemocrático), sino porque, en un sentido, es forzoso admitirlo, no habría ya «pueblos» en política sin un «populismo», así como no puede haber «nación» sin un «nacionalismo» o «común» sin un «comunismo». Y cada vez, es la ambivalencia que abarcan esos nombres de la acción colectiva —o esas metonimias del «nosotros» ideológico— lo problemático.[76] Ciertas formas de populismo, a pesar de su equivocidad o quizá a causa de ella, aparecen como la condición de una generalización del discurso político que supera (o integra) la particularidad de las reivindicaciones propias de diferentes grupos sociales, de diferentes movimientos de emancipación que cuestionan una multiplicación heterogénea de formas de dominación. Esa es la tesis de Laclau que, en beneficio de una reformulación de lo que Gramsci había llamado «hegemonía», él convierte en el *concepto mismo* de la política democrática. Si tiene razón en este punto, deberemos admitir que el espectro del populismo siempre recorrió la dialéctica de insurrección y de constitución de la que hablé al comienzo de esta exposición, para lo mejor y para lo peor. Es muy posible.[77] Pero también me planteo la cuestión inversa, para la cual no tengo una respuesta preestablecida, en todo caso no una respuesta *universalmente válida*, fuera de la consideración de las coyunturas: ¿en qué condiciones una modalidad «populista» de la identificación con la comunidad faltante, o la comunidad imaginaria, se convierte (y permanece) en el marco de una movilización en favor de objetivos *democráticos*? ¿Qué es lo que distingue la igualdad (o la igualibertad), incluso utópica, de una lógica de la *equivalencia* entre los discursos y las imágenes que utilizan distintos grupos para identificarse con un mismo «bloque en el poder»? ¿Cuándo hay que decir, por el contrario, que el populismo en cuanto «ficción de comunidad» es

simplemente la pantalla sobre la cual se proyectan las compensaciones o las revanchas imaginarias que suscitan la pauperización o la desocialización, la producción de los «individuos negativos», la estigmatización y la exclusión de los representantes de la «alteridad» o de la «ajenidad»? Pero esas dos ramas de la alternativa ¿están alguna vez verdaderamente *separadas*, de manera que la capacidad política colectiva ya no debería *disociarlas prácticamente*, desplegando a la vez una capacidad de movilización y una capacidad de civilización por medio de un imaginario determinado?[78]

En mi opinión, no sería verdaderamente cuestión de disociar semejante discusión acerca de las violentas tensiones y los efectos ambivalentes de la conjunción entre afiliación y desafiliación, incorporación comunitaria (en particular *nacional*) y exclusión interior, individualismo negativo y positivo, de aquella acerca de la *crisis de la representación* en los sistemas políticos contemporáneos. Es ese, a todas luces, otro aspecto de las transformaciones de lo político que se puede asignar al «neoliberalismo». Miles de páginas fueron publicadas a propósito de aquello que, quizá, se ha convertido en el lugar común privilegiado de la ciencia política contemporánea.[79] No todo es aquí desdeñable, ni mucho menos, desde el punto de vista de una *crítica de la política en la edad del «fin de la política»*. Porque sería demasiado apresurado, y reductor, como en cierta *vulgata* marxista (o rousseauista), confundir la cuestión de la representación en general con aquella del *parlamentarismo*, que no representa más que uno de sus aspectos y una de sus formas históricas posibles. Es en cuanto garantía de los sistemas políticos pluralistas, derogada por los «totalitarismos» de izquierda y de derecha en nombre de la unidad orgánica de sus «pueblos» respectivos (o de lo que ellos consideraban como el «pueblo del pueblo»: la raza, la clase), como la representación parlamentaria fue presentada por la ciencia política liberal como la piedra de toque de la democracia.[80] Y es en cuanto mecanismo de expropiación de la capacidad política directa de los ciudadanos (su competencia general, su derecho a la palabra, su capacidad de decisión), como fue en cuanto tal criticada por el comunismo o por el anarquismo. Pero la crisis del parlamentarismo no tiene nada de nuevo, y algunos de sus síntomas (en particular la corrupción de los «representantes del pueblo» que se encuentran en posición de intermediarios estratégicos entre sus mandantes, los grupos de interés económico, las administraciones y los partidarios del poder estatal, y las reacciones antiparlamentarias llamadas precisamente «populistas» que engendra) son tan viejos como su constitución.[81] Mucho más interesante, desde el punto de vista de una reflexión sobre las antinomias de la ciudadanía, sería una discusión sobre *la crisis de la representación como tal*, más allá del mecanismo parlamentario, en cuanto capacidad de *delegar su poder* a representantes en cada nivel de la institución en que se formula la exigencia de una *función pública* (lo que los antiguos llamaban una «magistratura» o un «cargo»), así como también *controlar los resultados* de esta delegación. Porque ella forma parte de los derechos fundamentales de ciudadanos «libres e iguales». En otros términos, en una perspectiva democrática hay que volver, *por abajo*, a la cuestión fundamental que Hobbes, en los albores de la filosofía política moderna, planteaba *por arriba*, desde el

punto de vista de una completa identificación entre la «esfera pública» (el *Commonwealth*) y el «poder soberano»: la cuestión de un procedimiento colectivo de adquisición del poder en la forma de su *transferencia*, o de su *comunicación*.[82] Esto equivale a recuperar la dialéctica del «poder constituyente» y del «poder constituido», de la insurrección y de la constitución, esta vez más allá del Estado o en *sustracción* de su monopolio político más que en posición de «fundamento». No podemos fijar *a priori* ningún límite o frontera interior a esta dialéctica. Tengamos la precaución de no olvidar que en la tradición republicana (que no tiene nada de propiamente francés...), un docente o un juez, sea o no funcionario del Estado, es un «representante del pueblo» al igual que un diputado, siempre que las modalidades de su selección y los efectos de su acción puedan ser objeto de un control democrático (lo cual, preciso es reconocerlo, ocurre muy irregularmente...). La crisis de la institución política designada por el término general de «desdemocratización» no reside solamente en la desvalorización de *tal o cual forma* de representación, sino en la descalificación *del principio mismo de la representación*. Puesto que, por un lado, se supone que esta se ha vuelto inútil, «irracional», en virtud de la emergencia de formas de «gobernanza» que permitirían calcular y optimizar los programas sociales y los procedimientos de reducción de los conflictos sociales, en función de su utilidad, y, por el otro, se proclama, más que nunca, que la representación es una forma política impracticable, peligrosa, cuando la responsabilidad del «ciudadano-sujeto» se define ante todo en términos de normalidad y de marginalidad respecto de la norma social que se trata de controlar, no de expresar o de dejar que se exprese dándole una «voz» (lo que significa que el «odio a la representación» es también una forma del «odio a la democracia»).[83]

En ese punto, por supuesto, hay que plantear la cuestión de las *alternativas*. Y por consiguiente la de las «esperanzas». Ellas descansan por completo en la existencia de formas de resistencia, de solidaridades y de invenciones colectivas, de rebeldías individuales que la ampliación misma de los métodos de gobernanza neoliberal tienden a producir. Tomados en conjunto —en su heterogeneidad— dibujan o dibujarán los contornos de una nueva política «insurreccional», y por lo tanto permitirán imaginar nuevas modalidades para la constitución de la ciudadanía, combinando de manera inédita la espontaneidad y la institución, la participación y la representación.[84] Sobre todo, deberán tomar debida nota del hecho de que, con la crisis de la ciudadanía social, seguida por la extensión de la «sociedad de control» y más generalmente por los fenómenos de desdemocratización en el marco de las formas de racionalidad o de gubernamentalidad neoliberales, la *linealidad imaginaria* de los «progresos» de la ciudadanía (o de su democratización) voló en pedazos: no solo el cuestionamiento de los derechos sociales existentes *de facto* restringió el contenido y el valor de los «derechos políticos» adquiridos en el curso de la modernidad, sino que cuestionó radicalmente la conquista de los «derechos civiles» o de los «derechos de la persona», que parecían irreversibles. Es en todas las dimensiones a la vez —sin orden jerárquico alguno o prioridad estratégica— donde se acentúan las antinomias de la ciudadanía, y por consiguiente, la exigencia de una alternativa democrática.

Pero hay al menos *dos figuras* o, si se prefiere, dos modos simbólicos de subjetivación que pueden corresponder a la idea de una ciudadanía «insurreccional» o «insurgente». Por fuerza hay que convenir en que son heterogéneas. Una es la del *sujeto marginal*, considerado desde el punto de vista de la «norma dominante»: es la figura de una subjetividad resistente a los procedimientos de moralización y de normalización impuestos por la «racionalidad» del orden neoliberal, tan coercitivos, lo hemos visto, como los del Estado nacional-social, aunque se aparten de las disciplinas y los métodos de control que aquel había trabajado en poner a punto. En consecuencia, ¿qué es un «ciudadano-sujeto» marginal, rebelde (o incluso, en la terminología de Deleuze, un sujeto «minoritario»)?[85] Es un sujeto que inventa y configura con otros no tanto *utopías* como lo que Foucault llamó *heterotopías:* lugares de autonomía que también son maneras de protegerse activamente contra las formas nihilistas de la individualidad negativa y de la violencia autodestructiva. Esta figura es distinta —a la vez en sus condiciones objetivas, sociales, y en sus enfoques subjetivos— de aquella del sujeto «mayoritario» de la acción colectiva, es decir, en nuestra tradición política, del (o de la) *militante* que se une a un «movimiento» o a una «campaña» al servicio de una causa democrática. Incluso si, la mayor parte del tiempo, tales causas comprenden también una dimensión moral: como la defensa del medio ambiente, o la solidaridad con los migrantes «sin papeles» que la sociedad capitalista securitaria y militarizada relega y echa como un animal de presa deshumanizado, tras haberlos obligado a abandonar su patria y empujado a la «ilegalidad».[86] Y por supuesto las causas aparentemente más tradicionales de la defensa de los derechos del trabajo y de la cultura, o los movimientos «cívicos» y «civiles» para la igualdad de las mujeres, que ilustran particularmente la condensación de las diferentes «generaciones» de derechos.

En modo alguno sostengo que esas dos figuras (que podrían llamarse minoritaria y mayoritaria) están, en la práctica, radicalmente separadas, o pueden concretarse en forma independiente una de otra. La representación clásica de la praxis revolucionaria, que reúne «rebelión» y «transformación», las había fusionado en un solo tipo ideal. Pero es seguro que, simbólicamente hablando, corresponden a formas de acción distintas, y que son también ocasionalmente *sustentadas* por prácticas sociales diferentes, que se arraigan en las experiencias y las condiciones de existencia de «grupos» diferentes, pertenecientes a sectores diferentes de la sociedad, o procedentes de distintas partes del mundo, y que no hablan el mismo lenguaje político, o simplemente la misma lengua. Por eso la categoría simple de «sujeto» (incluso concebida de manera dinámica, como un proceso de «subjetivación» que se prosigue indefinidamente) no basta para pensar la constitución de la política, y necesitamos varias nociones operatorias (en mi opinión, por lo menos tres: la de los *portadores*, la de los *sujetos* y la de los *actores*). Por eso también debemos trabajar en la invención de la democracia reflexionando en las unidades *transicionales* que pueden configurar los portadores al convertirse en actores, a través de ciertas formas de subjetividad, y no en términos de armonía preestablecida entre condiciones sociales que existirían «en sí» y formas de conciencia o de organización política que les permitirían existir también «para sí», desde el punto de vista del progreso histórico. Las

unidades de acción o las alianzas se justifican siempre por el descubrimiento de que múltiples formas de desigualdades o de exclusión pertenecen a un mismo «sistema», y por consiguiente pueden contribuir a un mismo proceso de democratización de la ciudadanía (o, como dicen hoy algunos, de «democratización de la democracia»).[87] Pero no tienen ninguna base natural, ya se la piense en términos ontológicos o en términos de destino moral. La esfera de la acción política no está dada o prefigurada; es «faltante», como el pueblo mismo, según la fórmula de Deleuze que evocaba más arriba. Utiliza estructuras de comunicación históricamente producidas y derechos de expresión que contribuye a imponer ella misma para engendrar *el actor político híbrido*, colocado en un *lugar* determinado donde los conflictos del mundo se encuentran de manera singular, pero virtualmente eficaz a escala transnacional (siempre ya «cosmopolítica» en ese sentido). Este no encarna ningún tipo empírico-trascendental (el Obrero, el Proletario, el Colonizado o el Poscolonizado, la Mujer, el Nómada...), pero *compone diferencias*, se forma él mismo atravesando las fronteras visibles e invisibles. Su tarea subjetiva y su problema permanente consisten en superar sus propias divisiones y divergencias de intereses tanto como en hacer retroceder a sus adversarios. Pero esas dos aporías, en realidad, ¿son distintas? No lo creo.

PRIMERA PARTE

ENUNCIACIÓN E INSTITUCIÓN DE LOS DERECHOS

1. La proposición de la igualibertad[1]

Me gustaría proponer algunas formulaciones que nos ayuden a orientarnos entre los presupuestos de una discusión característica de los años ochenta. A la vez materia de especialistas y objeto de estrategias en la opinión pública, esta discusión está marcada por la sustitución tendencial del tema de las relaciones entre lo político y lo social por el tema de las relaciones entre lo ético y lo político, y tal vez más profundamente por la reinscripción del primero en el segundo. Esta ve —a la «derecha», pero también a la «izquierda»— que la cuestión de la revolución da paso a la de la ciudadanía. A menos que, más profundamente, lo que esté en juego no sea una reformulación de la cuestión de la revolución en términos de ciudadanía, por tanto también de civismo y de civilidad, ya sea que se evoque una renovación de la ciudadanía (superando el simple reconocimiento de los derechos individuales), ya que se exprese la idea de una «nueva ciudadanía».

Por eso no es sorprendente que un tema central de los debates en curso —poniendo aparte toda coincidencia de fechas y de aniversarios— involucre a la naturaleza, el desarrollo y el alcance histórico de la Revolución francesa, y más particularmente de su texto «fundador»: la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* de 1789, de la que se vuelve a cuestionar su significación y su tipo de universalidad. Cuando, a mi vez, concentro la atención en este texto, soy consciente del doble riesgo de apego al pasado respecto de las interpelaciones de la historia presente y de eurocentrismo, o incluso de francocentrismo, que implica semejante planteamiento del problema político. Pero incluso si la cuestión de los «derechos del hombre» no fuera más que una farsa o una engañifa —cosa que no pienso—, aún valdría la pena tratar de medir las razones de la distancia que existe entre el enunciado de ayer o de anteayer y una problemática democrática actual. E incluso si este enunciado no correspondiera más que a la universalización ficticia de una sociedad y una cultura particulares —cosa que tampoco pienso—, también sería preciso, y desde el principio, interrogarse por sus razones de un modo distinto a como lo hicieron los movimientos intelectuales y las corrientes de lucha social que, para nosotros, dieron su configuración a la idea de «revolución» en los siglos XIX y XX.

De manera más o menos desarrollada, abordaré cuatro aspectos de la cuestión:

E*n primer lugar*, si es cierto que el enunciado, o más bien la serie de los enunciados de 1789, perdió para nosotros de larga data la evidencia que reivindicaba, si es cierto que vino a ampliarse de múltiples maneras la distancia entre los requisitos de la libertad y los de la igualdad antaño indisolublemente asociados, ¿cómo debemos interpretar sus razones?

E*n segundo lugar*, ¿cómo interpretar la relación entre el enunciado de la *Declaración* y la especificidad del acontecimiento revolucionario? La práctica colectiva que encuentra su expresión y su arma en ese texto institucional ¿debe ser pensada en la categoría de un

sujeto (humanidad, sociedad «civil», pueblo, clase social), o más bien en la de una coyuntura, una conjunción de fuerzas? Sin que pueda hablarse aquí de un análisis del carácter de la revolución de 1789-1795, la elección del segundo término de la alternativa me llevará a decir algunas palabras acerca de la originalidad de los enunciados de la *Declaración* respecto de lo que comúnmente es considerado como su «fuente» ideológica, las teorías clásicas del derecho natural.

E*n tercer lugar*, yendo a lo que probablemente es lo esencial, examinaré el estatuto de enunciado y de enunciación de la proposición que, a mi juicio, está en el corazón de la *Declaración* y permite comprender su lógica: la proposición que identifica —en extensión y por lo tanto en comprensión— «libertad» e «igualdad». Lo que me interesará aquí ante todo es la verdad de esta proposición (que llamaré *la proposición de la igualibertad*), y por eso mismo el efecto de ruptura que produce en el campo político. Pero también son las razones de su inestabilidad, las formas bajo las cuales se desarrolla una incesante división de lo que se había producido como una unidad de los contrarios. De ahí el bosquejo de un sistema de referencia, de una «tópica» para clasificar e interpretar las diferentes estrategias, tanto teóricas como políticas, que durante por lo menos dos siglos (y en realidad no salimos de eso) se enfrentaron con ese dilema.

Por último, *en cuarto lugar*, pero de manera inevitablemente muy alusiva, me gustaría por lo menos plantear la siguiente pregunta: si es cierto que la proposición revolucionaria que identifica libertad e igualdad constituye el enunciado insoslayable y en cierto sentido irreversible de una verdad política, si también es cierto que la inscripción de esta verdad en la historia misma que la produjo se caracteriza de inmediato por su inestabilidad y en cierto sentido por su debilitamiento, si es cierto, por último, que su retorno a la actualidad política es por lo menos el indicio de la exigencia de una nueva inscripción práctica, ¿en qué condiciones esta sería pensable en este fin del siglo XX? Semejante pregunta deberá permanecer ampliamente abierta, como una probabilidad aporética: por lo menos será posible aclarar sus razones designando negativamente aquello que, de las contradicciones de la política moderna, se pasó por alto, y más fundamentalmente se encuentra necesariamente reprimido en la tópica construida alrededor de la *Declaración*.

* * *

En primer lugar, pues, ¿cómo se presenta la actualidad de los enunciados revolucionarios? Lo dije hace un instante: en la forma paradójica de una distancia aparentemente irreductible entre conceptos o valores que son experimentados como igualmente necesarios. Sin lugar a dudas hay un testimonio *a contrario* de la interdependencia de la igualdad y de la libertad en la forma del retorno periódico de ideologías de la autoridad que plantean que la vida en sociedad, o la naturaleza humana, requiere a la vez una jerarquización y una valorización de la desigualdad individual o incluso colectiva. Pero esta permanencia de la «crítica de los derechos del hombre» inaugurada a comienzos del siglo XIX por el pensamiento contrarrevolucionario no

produce en absoluto, a cambio, una certeza de su propia consistencia.[2] El liberalismo contemporáneo no es el único en plantear que «libertad» e «igualdad», fuera de límites muy estrechos (los de una forma jurídica), se excluyen una a otra: esa convicción es ampliamente compartida por el socialismo o más generalmente por el progresismo social de las diferentes «minorías»,[3] en el mismo momento en que, prácticamente, se manifiesta que las reivindicaciones de libertad y de igualdad se condicionan una a otra, como se lo ve tanto en las luchas por la democracia en los antiguos[*] «países socialistas», como en los movimientos antirracistas de Europa occidental o en las luchas del pueblo negro de Sudáfrica.

Esta profunda contradicción se alimenta en varias evidencias que raramente son cuestionadas: en particular, en el hecho de que la igualdad (generalmente se aclara: la igualdad «real») es esencialmente de orden económico y social —noción elástica por definición, que actualmente tiende a englobar también lo «cultural»—, mientras que la libertad sería ante todo de orden jurídico-político e institucional. Pero al mismo tiempo está esa evidencia o pseudo evidencia, sobre la cual el liberalismo y el socialismo terminaron por ponerse de acuerdo —aunque hayan llegado a conclusiones opuestas acerca de ella—, de que la realización de la igualdad pasa por la intervención del Estado, porque es esencialmente del orden de una distribución o de una redistribución, mientras que la preservación de la libertad está vinculada a la limitación de esta intervención, hasta la defensa permanente contra sus efectos «perversos».[4] En mi opinión, es esa referencia al Estado, designado como un bloque, esa referencia siempre presente pero no crítica, lo que reproduce de manera permanente tanto la diferencia de lo «formal» y de lo «real» (o de lo «sustancial») de los derechos como la representación de la igualdad en cuanto desafío exclusivamente colectivo, mientras que la libertad (en todo caso, la «libertad de los modernos») sería esencialmente libertad individual, incluso en el orden de las libertades públicas (que entonces convendría pensar esencialmente como garantías públicas de las libertades privadas).

De ahí se pasa muy directamente a la paradoja de fondo, que es la distancia entre el discurso de los «derechos del hombre» y el de los «derechos del ciudadano» en la misma ocasión en que se reclama una moralización o una refundación en la ética de la vida política. El discurso de los derechos del hombre (formulado ante todo como defensa, más que como conquista, de los derechos del hombre) comprende hoy un espectro muy amplio, que va de la libertad de conciencia o de la seguridad individual a la reivindicación del derecho a la existencia o del derecho de los pueblos a la autodeterminación. Pero sigue siendo totalmente *distinto* del discurso de los derechos del ciudadano, que a su vez oscila entre la proposición-reivindicación de una ampliación de la esfera política a ámbitos nuevos (por ejemplo, la ecología) y la de una revalorización de lo político clásico —sinónimo de institución colectiva de la deliberación y de la decisión— contra la invasión del economicismo y el tecnocratismo. Pareciera ser muy difícil, tal vez cada vez más difícil, sostener la ecuación típica de los enunciados revolucionarios de 1789, sobre la cual volveré: la del *hombre* y el *ciudadano*, que tenía por consecuencia, entre otras, la

idea según la cual *la emancipación de los oprimidos no puede ser más que la propia obra de ellos mismos*. Como si el «hombre», realmente, no fuera otra cosa que lo que queda cuando se hace abstracción del «ciudadano». Poco falta para que el acuerdo sea general en el hecho de que igualar al hombre con el ciudadano conduce invariablemente al totalitarismo, a lo que se designa a menudo como el imperialismo del «todo político»: pero ese acuerdo tiene por contrapartida la proclamación de que los Derechos del hombre, por natural y universal que sea su exigencia, representan esencialmente un ideal. Lo que es, si se quiere reflexionar bien en ello, la exacta inversión del enunciado «performativo» de 1789, declarando su actualidad social inmediata, planteando la necesidad y la posibilidad de su ejecución, materializada en una «constitución».[5]

Uno puede —y debe— preguntarse acerca de las razones de esta distancia, que resulta flagrante cuando la referencia al universalismo jurídico es reactualizada. Varias explicaciones que conocemos bien son viables. La que invoca la naturaleza humana: de los «derechos del hombre» a los «derechos del ciudadano» habría la misma distancia que entre la bondad esencial, teórica, de la naturaleza humana, sin la cual una verdadera comunidad sería impensable, y la maldad práctica de los individuos empíricos sometidos a la coerción de sus pasiones, de sus intereses y de las condiciones de su existencia. *Homo homini deus, homo homini lupus*. En el punto de equilibrio improbable de esta contradicción encontramos precisamente *el derecho*, que Jean-Denis Bredin recientemente proponía definir como «el arte de resolver cuestiones insolubles»,[6] recuperando en el fondo «la insociable sociabilidad» de Kant. Otra explicación trivial, pero muy practicada, es la explicación historicista: el tiempo ha pasado, por lo tanto las condiciones materiales y culturales, en las cuales la evidencia constitutiva de los enunciados de 1789 había podido imponerse, ya no existen. Sin duda, ya no somos «hombres» del siglo XVIII, y es dudoso que seamos todavía «ciudadanos» del XIX. Somos más que eso, en un sentido (por ejemplo, vivimos en un mundo de comunicaciones y de cultura mundial, que relativiza la ciudadanía nacional, horizonte insuperable de los constituyentes del período revolucionario); en otro, somos menos que eso, porque nuestras sociedades «diferenciadas» están organizadas no solamente en clases, sino sobre todo en estatus. No es imposible combinar esos dos tipos de explicaciones: así, cuando se pone de manifiesto el *utopismo* original de los Derechos del hombre, planteando que de entrada su proclamación —al suministrar a la modernidad política y social el medio de afirmarse contra los órdenes sociales jerárquicos del pasado y su imaginario propio, ante todo teológico— no habría tenido ella misma sino la función de enunciar un ideal, es decir, de cristalizar un nuevo imaginario.

Yo privilegiaré otra explicación, más dialéctica o, si se quiere, más intrínseca: la que sugiere que, en principio, los enunciados «fundadores», precisamente en virtud de su sencillez y de su radicalidad revolucionaria, implican una contradicción que les impide involucrarse en un orden estable. O mejor aún, que la contradicción, en un nivel más profundo, reside en la inestabilidad de la relación entre la índole aporética de los enunciados[7] y la índole conflictiva de la situación en la que surgen y que les sirve de referente. De manera que toda tentativa de reactivación del enunciado de los Derechos

del hombre y del ciudadano, fundada en su misma verdad, no puede sino tropezar con los efectos del desarrollo de sus propias tensiones. Esta senda me parece la más fecunda, pero es susceptible de ser practicada de diferentes maneras, que no discutiré en detalle. Es aquí, sobre todo, donde la interpretación del *devenir* de la *Declaración* en el curso del proceso revolucionario de 1789-1795 adquiere una importancia discriminatoria, en particular la confrontación entre el texto original y las reescrituras más o menos abortadas, pero no sin posteridad, de 1793 (la *Declaración* «montañesa») y de 1795 (la *Declaración* «termidoriana»). Porque ese devenir, con su oscilación característica entre dos «lecturas» de la relación Hombre/Ciudadano, una plebeya y la otra burguesa, soportadas por fuerzas antagónicas interiores a la misma revolución, ya es revelador de las contradicciones vigentes desde el origen.

En un libro notable, *La Révolution des droits de l'homme*,[8] Marcel Gauchet, abordando desde un punto de vista neoliberal, cuando no conservador, la búsqueda de las razones que hacen que, para nosotros, la revolución esté «terminada» (pero también en busca de aquellos motivos que «retardaron» tanto tiempo este desenlace), siguió de texto en texto lo que veía como el desarrollo de la aporía fundamental: el hecho de que el núcleo de la *Declaración* de 1789 sería el establecimiento de una noción *absoluta* de la soberanía nacional, inversión mimética de la soberanía monárquica a la que aquella se opone para legitimar la representación del pueblo. A la voluntad «una e indivisible» del monarca absoluto (por lo menos en teoría), los Constituyentes deben hacer corresponder una «voluntad general» igualmente una e indivisible, igualmente depositaria de toda autoridad, pero fundada en última instancia únicamente en los individuos que forman la nación. Semejante noción está condenada a oscilar entre el todo o nada de la democracia directa y de la dictadura revolucionaria: a diferencia de las libertades parciales, pero determinadas, inscritas en el «modelo» norteamericano del *Bill of Rights*, resulta incompatible con la institución pragmática de un marco jurídico para la política moderna, ya se trate de equilibrar los poderes del legislativo y el ejecutivo o las prerrogativas del Estado con la independencia de los individuos. Por eso la Revolución inmediatamente es un fracaso, en espera de que en un contexto muy distinto —al término de un siglo de enfrentamientos políticos y de crisis de régimen— sus enunciados simbólicos adquieran la función de un ideal regulador más o menos consensual.

Simétricamente, en una serie de artículos recientes,[9] Florence Gauthier, recuperando y renovando la tradición del idealismo revolucionario (tal como se la puede rastrear de Robespierre y Fichte al joven Marx y a Ernst Bloch en nuestros días), intentó mostrar que se instala una ruptura entre la fase montañesa jacobina y la fase termidoriana moderada de la Convención. Los enunciados de 1789, centrados en la primacía de la *libertad* y en la búsqueda de su universalidad, y los de 1793, que desarrollan *el igualitarismo* latente de esa concepción en cuanto reciprocidad universal o reconocimiento recíproco universal de las libertades, incluida la libertad fundamental de existir (el «derecho a la existencia», con sus consecuencias económicas), se inscriben en continuidad. Proceden de la idea clásica, esencialmente lockiana, de una *declaración del derecho natural* que funda la asociación o la ciudadanía, que delimita la esfera política y

el papel del Estado a partir de la naturaleza humana. Por el contrario, con la *Declaración* termidoriana de 1795, centrada en el carácter intangible de la *propiedad* y en la reciprocidad de los derechos y los deberes, un fundamento «social» determinado se pone en lugar del fundamento natural de la ciudadanía: habría ruptura, y hasta inversión. Por supuesto, este expresa la reacción contrarrevolucionaria al desarrollo de los conflictos sociales, y en particular la reacción a la manera en que los componentes populares, no «burgueses», de la Revolución, no dejaron de utilizar el universalismo de los Derechos del hombre *políticamente*, contra las restricciones prácticas de que eran objeto por parte de sus propios redactores: distinción de la ciudadanía «pasiva» sobre una base censitaria, y exclusión de la «igualdad de hecho» del campo de los derechos naturales.

Por mi parte, no adoptaré exactamente ni una ni otra de esas dos maneras de interpretar la contradicción intrínseca del momento revolucionario. Una y otra, por razones totalmente distintas, a mi juicio pierden su especificidad: especificidad del *texto* de la *Declaración de los derechos*, especificidad de la *coyuntura* revolucionaria misma, fuera de las cuales no se comprendería ni el devenir inmediato de los enunciados ni sus efectos posteriores, que prosiguen en la actualidad. Lamentablemente, es imposible abordar todos los detalles deseables pero, para decirlo esquemáticamente, no creo ni que el concepto de «soberanía de la Nación» forjado en 1789 bajo el efecto de las circunstancias sea el simple cambio, en el marco de una continuidad fundamental, del concepto de la soberanía monárquica, que reemplaza de alguna manera una trascendencia por otra; *ni* que la referencia al hombre y a la universalidad de su naturaleza «fundando» los derechos del ciudadano sea aquí prorrogable al contenido medio de sus fuentes ideológicas, que cabe designar genéricamente con el nombre de «derecho natural» clásico.

Por lo que respecta a la soberanía, tal como intenté mostrarlo en otra parte,[10] la innovación revolucionaria consiste precisamente en subvertir su concepto tradicional planteando la muy paradójica tesis de una *soberanía igualitaria*, prácticamente una contradicción en los términos, pero única manera de disolver radicalmente toda trascendencia y de inscribir el orden político y social en el elemento de la inmanencia, de la autoconstitución del pueblo. De ahí, sin embargo, el desarrollo inmediato de toda la serie de contradicciones que proceden del hecho de que la sociedad llamada «civil», y *a fortiori* el Estado, están totalmente estructurados por jerarquías o dependencias que deberían ser a la vez indiferentes a la soberanía política y esenciales a su institucionalización, precisamente cuando la sociedad o ciudad moderna no dispone ya del medio propio de la Ciudad antigua para neutralizar esas contradicciones y expulsarlas fuera de la esfera pública: la compartimentación rigurosa del *oikos* y de la *polis*.

Por lo que respecta al *derecho natural declarado*, creo efectivamente esenciales el momento revolucionario de la *«Declaración»* y su eficacia ininterrumpida en el curso de las luchas sociopolíticas. En otros términos, no dudo que la materialidad de ese *acto de enunciación* haya sido el punto de anclaje para la serie de reivindicaciones que, inmediatamente después de la *Declaración*, comienzan a invocar para exigir que el derecho de las mujeres, de los trabajadores, de las «razas» colonizadas, sea incorporado

a la ciudadanía. Pero en modo alguno creo que se inscriba en la continuidad del Derecho Natural clásico, ya sea lockiano o incluso rousseauista, como su desenlace, su conclusión o su simple radicalización.[11] Histórica y epistemológicamente, y cualquiera que haya sido la «conciencia de sí» de sus redactores enfrentados con su propia formación intelectual del Antiguo Régimen, el núcleo de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* no depende de las ideologías preexistentes, no se inscribe ya en el marco de las teorías de la naturaleza humana como fundamento o garantía de un orden jurídico que, del siglo XVI al XIX, formaba precisamente la alternativa a las teorías del derecho divino y suministraba a los oponentes de la monarquía absoluta la base de su argumentación. No retoma —en parte— su terminología sino para anular su lógica. Por eso, lo que determina inmediatamente no es el triunfo sino la apertura irreversible de la *crisis* del derecho natural clásico, la apertura del campo ideológico *nuevo* en el cual vendrán a situarse las ideologías político-filosóficas del siglo XIX, que expresan las posiciones del liberalismo, del socialismo o del conservadurismo, y que dependen epistemológicamente del positivismo o del historicismo, del idealismo o del pragmatismo político.

El derecho natural clásico se caracteriza por la extrema diversidad de sus concepciones de la naturaleza humana y de sus esquemas de fundación originaria de la sociedad civil, que corresponden a otras tantas estrategias reformadoras de la institución política. Los enunciados de 1789, surgidos por un verdadero movimiento de fuerza de los debates de la «representación nacional», que trabajaba bajo la triple coerción de sus propios intereses, del conflicto abierto pero no todavía zanjado con la monarquía, y del gran miedo de las insurrecciones populares, se caracterizan, al contrario, por una notable sencillez (lo que en otra parte llamé un *acto de derecho*),[12] cuyo fondo veremos que es meramente *negativo*, y que pasa por alto la problemática de los orígenes y de las modalidades de la asociación.[13] En particular, es notable que la noción del «contrato» esté ausente.[14] Pero por supuesto es la complejidad y la heterogeneidad de las teorías del derecho natural clásico, ya sean contractualistas o anticontractualistas, estatales o economicistas, lo que «corresponde» a la homogeneidad relativa de una clase social ascendente, que se puede llamar burguesía, mientras que es la simplicidad unitaria de la *Declaración de los Derechos* lo que representa en el campo de las ideas, o más bien de las palabras —las cuales escapan inmediatamente al control de sus autores—, la complejidad social real de la Revolución francesa: el hecho de que esta, de entrada, no es, ha dejado de ser, una «revolución burguesa», sino que es una revolución hecha conjuntamente por la burguesía y el pueblo o las masas no burguesas y *a fortiori* no capitalistas, en una constante relación de alianza y de enfrentamiento. Una revolución inmediatamente en lucha con su propia impugnación interna, de no ser por la cual ni siquiera existiría, y que incesantemente corre tras la unidad de sus contrarios.

* * *

Vayamos ahora a ese núcleo de enunciados revolucionarios. Al parecer, reside en una doble identificación, una de las cuales explicita a la otra y le da su contenido (pero, como vamos a ver, ese contenido es extrañamente indeterminado).

P*rimera identificación:* la del *hombre* y el *ciudadano*. Aquí se impone una selección de lecturas, ya que una larga tradición nacional e internacional, casi oficializada, interpreta el contenido de los diecisiete artículos originales como la expresión de una *distinción* de los «derechos del hombre» (universales, inalienables, que subsisten independientemente de toda institución social, por lo tanto, virtuales, etc.) y de los «derechos del ciudadano» (positivos, instituidos, restrictivos pero efectivos), que conducen a su vez a una *fundación* de los segundos sobre los primeros.[15] Y probablemente, para poder «fundar» hay que distinguir lo que funda y lo que es fundado, pero toda la cuestión es aquí determinar si, en el texto mismo, nos enfrentamos en verdad al enunciado de un «fundamento».[16] Probablemente, también, la dualidad de los términos: «hombre», «ciudadano», incluye la posibilidad de una disociación cuyos efectos observaremos.[17] Pero puede y debe ser interpretada de otro modo, en su contexto. Vuelvan a leer la *Declaración* y verán que entre «derechos del hombre» y «derechos del ciudadano» en realidad no existe ninguna desviación, *ninguna diferencia de contenido: son exactamente los mismos*. Por consiguiente, tampoco las hay entre el *hombre* y el *ciudadano*, por lo menos en la medida en que son *«definidos» prácticamente por sus derechos*, por la naturaleza y la extensión de los derechos de que son titulares: pero tal es precisamente el objeto de la *Declaración*. Les recuerdo que son enumeradas como «derechos naturales e imprescriptibles del hombre» *la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión* (art. 2), es decir, exactamente aquellos que la continuación de la *Declaración* mostrará que la Constitución social es su organización jurídica.

En consecuencia, ¿qué es lo problemático en este nivel? Ante todo, es la presencia de la resistencia a la opresión, de la cual lo menos que puede decirse es que luego no es muy explícitamente instituida. Pero también puede decirse que es el correlato de la libertad, la garantía de su efectividad: ser libre es poder resistir a toda coerción que destruye la libertad, y que representa la huella verbal de la lucha revolucionaria que impone esa libertad como una conquista.[18] Por otra parte, es la ausencia de la igualdad. Pero de inmediato conviene corregir esta apariencia —aunque ella sea la huella de una vacilación interior de la que habrá que volver a hablar— releyendo los artículos 1 («Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos...») y 6 («La ley es la expresión de la voluntad general. Todos los ciudadanos tienen derecho a concurrir [...]. Debe ser la misma para todos [...] Siendo todos los ciudadanos iguales son igualmente admisibles [...]»). Estas formulaciones hacen más que compensar la «ausencia» de la igualdad en la enumeración del artículo 2: invierten su sentido, haciendo de la igualdad el principio o el derecho que *anuda* efectivamente la unidad del resto.

El tratamiento de la igualdad en la *Declaración* es precisamente el lugar de la más fuerte y más precisa identificación entre el *hombre* y el *ciudadano*. Es lo que no tardarán

en reprocharle y lo que muy pronto conducirá a disociar de un modo u otro hombre y ciudadano, derechos «del hombre» y derechos «del ciudadano», mientras que encontramos aquí la confirmación de su coincidencia en el momento revolucionario, del que es indisociable su acta de enunciación (la *«Declaración»*). No solamente la *Declaración* no instala ninguna «naturaleza humana» *antes de la sociedad*, del orden político, como un fundamento subyacente o una garantía exterior, sino que identifica íntegramente los derechos del hombre con derechos políticos y, por ese sesgo, obviando las teorías de la naturaleza humana tanto como aquellas de la sobrenaturaleza teológica, identifica al hombre individual o colectivo con el miembro de la sociedad política. En un momento puntualizaré esta noción de los derechos del hombre como derechos políticos y, a la inversa, mostrando que llega hasta la idea de *derechos del hombre a la política*, a instituir políticamente toda actividad humana en la perspectiva de una liberación y una igualación.

Pero no es inútil reflexionar primero en lo que la distingue radicalmente de los enunciados —precisamente «naturalistas»— de la tradición antigua. La ecuación del Hombre y del Ciudadano en 1789 no es una repetición del *zoon politikon*. Más bien sería una refundación, cuya condición de posibilidad es un corte. En efecto, la idea del *zoon politikon*, en la medida en que corresponda realmente a las instituciones de la «ciudad» griega o romana, no está sustentada por la identificación de la igualdad y de la libertad, sino por una tesis totalmente distinta, la de *la igualdad en los límites de la libertad*, considerada como un *estatuto social* fundado, según los casos, en una tradición, una constitución o una cualidad natural de los individuos (que los convierte, para ellos mismos y para otros, en «jefes»). Aquí la igualdad no es una consecuencia, un atributo de la libertad. No puede haber reversibilidad de los dos términos. De ahí, hasta en los textos que sondean más profundamente las virtualidades democráticas de la noción de ciudadanía —por ejemplo, algunos pasajes de la *Política* de Aristóteles—, la extraña limitación de este concepto, o por lo menos lo que no puede sino aparecer así retrospectivamente al lector moderno. Aristóteles «define» la ciudadanía por el ejercicio alternativo de las funciones de mando y de obediencia *(archein/archestai)*, en consecuencia por una forma fuerte de la *reciprocidad* generalizada de los individuos libres, varones y adultos (que es también la base de su *filia:* concepto genérico del «lazo social»). De esta reciprocidad se desprende una posición antropológica y hasta cosmológica del ciudadano entre dos límites por defecto y por exceso que, al mismo tiempo, son *los límites de lo político:* el subhombre en sus diferentes figuras (mujer, esclavo, niño), el superhombre en la figura del sabio, del dios o del héroe. Pero allí donde vemos retrospectivamente una combinación contradictoria, la de un bosquejo de universalidad y de una limitación arbitraria, en realidad no hay más que la aplicación de una lógica diferente, en la que «libertad» representa un estatus, una personalidad, e «igualdad», una función y un derecho de ese estatus.[19]

A la inversa, sería igualmente erróneo, so pretexto de conciencia histórica, adoptar la oposición clásica surgida del liberalismo: por oposición a la unidad griega (y más aún, romana) de lo social y lo político, la *Declaración* de 1789 habría instituido su separación

—o su separación «burguesa»—, a su vez fundada en la distinción de una esfera pública y una esfera privada. El hecho de que Marx, en un texto famoso de su juventud, haya hecho suya esa lectura contemporánea, no impide que sea fundamentalmente un contrasentido respecto de la materialidad de los enunciados. El hombre de la *Declaración* no es «el individuo privado», por oposición al ciudadano, que sería el miembro del Estado. Es precisamente el ciudadano, y esta comprobación, a la inversa, debe conducir a que nos preguntemos cómo es posible que la noción misma del Estado sea tan problemática en un texto revolucionario que pretende ser el fundamento de una constitución, cuyo destino —por lo menos a los ojos de sus redactores— era el establecimiento de un nuevo Estado. La respuesta a esta cuestión no puede residir sino en el examen de los efectos subversivos de una idea radicalmente nueva, que precisamente remite a la relación de la igualdad con la libertad, y enunciada universalmente.

¿Cuál es esta idea? Nada menos que *la identificación de los dos conceptos*. Esa es la extraordinaria novedad, y al mismo tiempo, la raíz de todas las dificultades, el núcleo de la contradicción. Si uno tiene a bien leerla al pie de la letra, la *Declaración* dice de hecho que la igualdad es idéntica a la libertad, es *igual a la libertad*, y a la inversa. Cada una es la exacta «medida» de la otra. Esto es lo que propongo llamar, con un término voluntariamente barroco, *la proposición de la igualibertad:* palabra compuesta, «imposible» en francés y, sin embargo, «posible» solamente como un juego de palabras francés,[20] único que, sin embargo, expresaría la proposición central. Porque da a la vez las *condiciones* bajo las cuales el hombre es el ciudadano (es de punta a punta ciudadano), y la *razón* de esta asimilación. Bajo la ecuación del hombre y del ciudadano, o más bien *en ella*, como la razón misma de su universalidad, reside la proposición de la igualibertad.

Esta proposición tiene el estatus de una evidencia («self evident truth», hubieran dicho los norteamericanos). O más exactamente, tiene el estatus de una certidumbre, es decir que su verdad no puede ser puesta en duda. No obstante, ¿de dónde viene que lo sea, e incluso que lo sea constantemente, aunque en formas de denegación que no dejan de reconocer su insistencia, de manifestar su irreversibilidad?

No puede ser simplemente por el hecho de que tenemos aquí *dos palabras*. Su distinción formal es evidentemente necesaria en la posición de una identidad de significación. Digamos mejor: para que *libertad e igualdad* puedan ser pensadas como idénticas hay que reducir una diferencia semántica inicial, inscrita en las historias relativamente distintas de las palabras «libertad» e «igualdad» *antes* del enunciado del 89, hasta ese punto de encuentro que cambia de un solo golpe todo el cuadro.[21] Desde otro punto de vista, es muy simplemente la huella del hecho de que los revolucionarios del 89 luchan *a la vez contra dos adversarios* y contra dos «principios»: *el absolutismo*, que aparece como negación de la libertad (en el perpetuo «hecho del príncipe», o lo que se llamó la «razón de Estado»), y *los privilegios*, que aparecen como negación de la igualdad (en el perpetuo «derecho del más fuerte», vale decir, del hombre «de calidad» o de la aristocracia). La monarquía y la aristocracia, cuya unidad político-social es

inmediatamente pensada por ellos en el concepto de «Antiguo Régimen», esa amalgama a la que el pensamiento contrarrevolucionario no dejará de culpar, hasta hoy, sobre todo disociando en la revolución una «revolución de la libertad» y una «revolución de la igualdad». Pero la revolución de 1789 (y justamente por eso es *la revolución*, determinando en el instante una mutación irreversible del sentido mismo de ese término) es *a la vez una y otra:* se levanta de manera idéntica contra «la tiranía» y contra «la injusticia» (contra una igualdad en la sumisión y contra una libertad identificada con el privilegio). Muestra que una tiranía justa (un despotismo ilustrado...) y una injusticia democrática son tan imposibles la una como la otra.

Pero aquello que más profundamente obstaculiza el reconocimiento de esta tesis radical es lo que debe llamarse la lectura platónica de los textos: se considera la Igualdad y la Libertad como Ideas o Géneros, sometidos a la ley del Mismo y del Otro. Se busca *la naturaleza común* de la Igualdad y de la Libertad. Se busca por dónde revelarían finalmente su «esencia» común (y uno puede verse tentado a responder de manera tautológica: esa esencia, esa «naturaleza», en una palabra ese fundamento, es *el hombre*, o *el sujeto*). También hay otra razón: se presiente que, para dar un «contenido empírico», una «referencia» positiva a dicha identidad, habría que poder indicar *qué libertad, qué igualdad* son idénticas, o más bien —porque manifiestamente lo propio del enunciado de la *Declaración* es identificarlas universalmente, en *todas* sus formas— *en qué límites o condiciones* son idénticas. En suma, nos topamos aquí con una sorprendente indeterminación.

En realidad, se trata de dos problemas vinculados entre sí, pero distintos. Para el primero la respuesta es simple, pero de una significación extrema, puesto que no compromete nada menos que *el estatuto de verdad* de la proposición de la igualibertad. Para el segundo, la respuesta es prácticamente imposible, o más bien está destinada a permanecer indefinidamente abierta, indefinidamente diferida por su misma contradicción, lo cual tal vez no sea de menor significación, ya que el desafío es simplemente *la aplicación*, el pasaje de la «teoría» a la «práctica» de una proposición surgida de la práctica (revolucionaria) misma.

Veamos primero la cuestión de la naturaleza. Mi posición es extrema: el razonamiento subyacente a la proposición de la igualibertad (I = L) *no es esencialista*. Lo que le sirve de base no es el descubrimiento intuitivo o la revelación de una identidad de las *ideas de Igualdad y de Libertad*, aunque solo sea porque estas salen completamente transformadas de su equiparación revolucionaria. Pero el descubrimiento histórico, que puede calificarse totalmente de experimental, es que *sus extensiones* son necesariamente idénticas. Más claramente, las situaciones en las cuales están presentes o ausentes una y otra son necesariamente las mismas. O incluso, que las condiciones históricas (de hecho) de la libertad son exactamente las mismas que las condiciones históricas (de hecho) de la igualdad.

Digo que, entendida de esta manera, la proposición de la igualibertad es sin lugar a dudas una verdad irreversible, descubierta por y en la lucha revolucionaria, precisamente la proposición universalmente verdadera sobre la cual, en el momento decisivo, debieron

coincidir las diferentes «fuerzas» que componen el campo revolucionario. A su vez, los efectos históricos de esta proposición, por contradictorios que sean, solamente así pueden ser comprendidos en cuanto efectos de una verdad o efectos de verdad. Lo que no significa que no sea nunca olvidada, nunca refutada.

Me dirán: ¿cuál es la prueba de esto? Tratándose de una verdad universal en ese sentido (universal *a posteriori*, o mejor, universal histórica), solo puede ser *negativa* (no puede tener más que el estatuto de una «refutación»: lo que Aristóteles habría llamado un *elenchos*), pero también puede ser hecha en cualquier momento, en situaciones tan diversas como se quiera. En efecto, prueba negativa: si es absolutamente cierto que la igualdad es prácticamente idéntica a la libertad, es porque resulta materialmente imposible que sea de otro modo; en otras palabras, necesariamente *siempre son refutadas juntas*. Esta tesis misma debe interpretarse en extensión: igualdad y libertad son refutadas exactamente en las mismas condiciones, en las mismas «situaciones», porque no hay ejemplo de condiciones que supriman o repriman la libertad que no supriman o no limiten —es decir, no deroguen— la igualdad, y a la inversa. Y aquí no temo ser rebatido, ni por la historia de la explotación capitalista, que *niega* en la práctica la igualdad proclamada por el contrato de trabajo para desembocar en la negación práctica de las libertades de reivindicación y de expresión, ni por la historia de los regímenes socialistas que suprimen las libertades públicas para desembocar en la constitución de una sociedad de privilegios y desigualdades reforzadas.[22] Claramente, la distinción de «libertades individuales» y de libertades «colectivas», como la de igualdad «formal» o «real», aquí no tiene sentido: se trataría más bien del *grado de igualdad* que es necesario para la colectivización de las libertades individuales, y del *grado de libertad* que es necesario para la igualdad colectiva de los individuos, siendo la respuesta siempre la misma: el máximo en condiciones determinadas. De ahí esa otra manera de expresar *la experiencia negativa* que constituye la prueba —la única prueba posible, pero como tal suficiente— de la proposición de la igualibertad: las diversas formas de la «potencia» social o del «poder» que corresponden, ya sea a desigualdades, ya a coerciones ejercidas sobre la libertad del hombre-ciudadano, necesariamente convergen. No hay ejemplos de restricciones o supresión de las libertades sin desigualdades sociales, ni hay ejemplos de desigualdades sin restricción o supresión de las libertades, así no fuera sino para controlar las resistencias, aunque haya grados, tensiones secundarias, fases de equilibrio inestable, situaciones de compromiso en las cuales la explotación y dominación no se distribuyen de manera homogénea en todos los individuos. Tal es el propio mecanismo de la formación de las clases o élites dominantes, que inevitablemente transforma la potencia en superpotencia, o en hegemonía.

En efecto, *si la libertad no es la igualdad*, entonces o bien es superioridad, «dominio», o bien es sometimiento y dependencia de alguna potencia, lo que es absurdo. Por lo tanto, correlativamente, la igualdad debe ser pensada como la forma general de la negación radical de todo sometimiento y de todo dominio, es decir, como *la liberación de la libertad misma* respecto de una potencia exterior o interior que la recupere y la transforme en su contrario.[23]

Es comprensible entonces por qué el enunciado de la *Declaración*, obra de «circunstancia» de los portavoces burgueses de la revolución, *no tiene* como contenido esencial su propia dominación o su control sobre el proceso en el cual participan. Es comprensible por qué se entabla de inmediato una lucha que tiene por desafío *la aplicación de los «principios del 89»*, es decir, en la práctica su extensión universal o su limitación.

Pero también es comprensible lo que expresaba hace unos momentos: la significación de la ecuación *Hombre = Ciudadano* no es tanto la definición de un derecho político como la afirmación de un *derecho universal a la política*. Formalmente por lo menos —pero ese es el tipo mismo de una forma que puede convertirse en un arma material—, la *Declaración* abre una esfera indefinida de politización de las reivindicaciones de derechos que reiteran, cada una a su manera, la exigencia de una ciudadanía o de una inscripción institucional, pública, de la libertad y la igualdad: en esta apertura indefinida se inscriben de la misma manera —y desde el período revolucionario se ve su tentativa— la reivindicación de derecho de los asalariados o de los dependientes como la de las mujeres o de los esclavos, tiempo después la de los colonizados.

Pero he aquí el segundo aspecto. Forma parte intrínseca de la verdad de nuestro enunciado su universalidad negativa, es decir, *su indeterminación absoluta*. Puesto que hablamos aquí de una verdad y de un efecto de verdad en la historia, más que nunca hay que articular el plan del enunciado y de la enunciación, o si se quiere, la relación «pragmática» entre la significación y la referencia. La indeterminación constituye toda la fuerza del enunciado, pero supone la debilidad práctica de la enunciación. O más bien hace que *las consecuencias del enunciado* sean a su vez indeterminadas: ellas dependen por completo de relaciones de fuerza, y de su evolución en la coyuntura, en que será muy preciso *construir prácticamente referentes* individuales y colectivos para la igualibertad, con mayor o menor prudencia y exactitud, pero también de audacia y de insolencia contra los poderes establecidos. *Habrá una tensión permanente* entre las condiciones que determinan históricamente la construcción de instituciones de conformidad con la proposición de la igualibertad y la universalidad excesiva, hiperbólica del enunciado. Sin embargo, siempre hará falta que esta sea repetida, y *repetida de idéntica manera*, sin cambios, para que se reproduzca el efecto de verdad sin el cual no hay política revolucionaria. Por lo tanto, habrá una tensión permanente entre la significación universalmente política de los derechos del hombre y el hecho de que su enunciado deja totalmente a la «práctica», a la «lucha», al «conflicto social» —en particular, al desarrollo del conflicto que estaba *ya* en el origen de su formulación— la tarea de hacer existir una «política de los derechos del hombre». Observemos simplemente aquí que esa tensión es tal que *la política* de los derechos del Hombre y del Ciudadano es en general lo que más falta a los *discursos* de los derechos del hombre que son discursos de compromiso, y que soslayan o reprimen la ecuación efectiva del Hombre y del Ciudadano.

* * *

Llego ahora al último punto de mi exposición. Propondré la siguiente hipótesis: determinar la igualibertad, o inscribirla en la práctica, a costa de luchas que se dirigen en una forma concreta a las *negaciones* históricas de las que esta proposición misma representa su negación teórica, es efectuar su verdad; pero semejante efectuación depende de dos factores: una determinación de las *contradicciones reales* de la política posrevolucionaria, es decir, de las relaciones de fuerza y de los conflictos de intereses determinados en las coyunturas sucesivas en que se prosigue, o incluso se reconstituye, pero también una *determinación de las formas* bajo las cuales tales contradicciones reales son pensables en el espacio ideológico abierto por la proposición revolucionaria. Incluso simplemente, y más fundamentalmente todavía, de *la posibilidad* misma de pensar «adecuadamente» tales contradicciones en ese espacio ideológico, vale decir, de nombrarlas y formular su solución como una realización de la igualibertad. En efecto, del hecho de que la proposición de la igualibertad sea universalmente verdadera no resulta que sea «todo lo verdadero» (noción, a decir verdad, contradictoria en los términos). De ahí el hecho de que al determinar inmediatamente *la apertura de un espacio* de pensamiento ella determina también *su cierre;* en otras palabras, que lo determina inmediatamente como espacio ideológico.

En la actualidad, es exclusivamente en ese segundo aspecto en el que me interesaré para concluir, y esto por la siguiente razón: la experiencia histórica nos obligó a concebir no solamente que diferentes contradicciones, diferentes luchas por la igualdad y la libertad no son *espontáneamente compatibles entre sí* en el campo de la política revolucionaria, sino también que no pueden ser enunciadas en el mismo lenguaje, en los términos de un mismo discurso, lo que sin embargo constituiría una condición mínima de su encuentro práctico, por no hablar de su «fusión» en un mismo movimiento democrático o revolucionario. Por lo menos una parte de las razones de esta situación, que basta para dar cuenta de la inadecuación relativa de la idea revolucionaria en la actualidad, reside en *la heterogeneidad de las «contradicciones»* a las que aquí nos enfrentamos, y hasta más radicalmente en el hecho de que no se trata de «contradicciones» *en el mismo sentido del término*. Para fijar las ideas, bastará con mencionar lo que fue tradicionalmente designado como contradicciones de clases y como contradicción de las relaciones de sexo (de las relaciones hombres/mujeres). A lo cual, por razones que espero mostrar, añadiré por mi parte una «contradicción» que me parece igualmente fundamental e igualmente heterogénea a las dos precedentes, y que sirven para identificar ideológicamente formulaciones como «división del trabajo manual e intelectual», o escisión de la actividad corporal y de la mente o del pensamiento.

Por lo tanto, nuestra discusión deberá adoptar la forma de la construcción de una configuración o de una tópica que sea la tópica más general de las tensiones ideológicas de la política moderna, tal como la proposición revolucionaria determinó su reestructuración. En semejante tópica debemos tratar de localizar el enunciado de las contradicciones, para medir su heterogeneidad y su distancia.

Esta es, esquemáticamente presentada, mi hipótesis de construcción tal y como la resumí en la argumentación que les fue distribuida:

1) La ecuación de la libertad y de la igualdad es indispensable para la refundación moderna, «subjetiva», del derecho, pero es impotente para garantizar su estabilidad institucional. *Se requiere una mediación*, pero que adopta las formas antitéticas de la «fraternidad» (o comunidad) y de la «propiedad» (o del comercio).

2) Cada una de estas mediaciones es, a su vez, el desafío de un conflicto, y se encuentra prácticamente dividida, por un lado, en comunidad nacional y comunidad popular, por el otro, en propiedad-trabajo y propiedad-capital: la combinación de estas dos oposiciones es la forma ideológica más general de la «lucha de clases».

3) Cada una de estas mediaciones, así como sus expresiones conflictivas, *disimula otro género de «contradicción»:* con respecto a la fraternidad-comunidad, la diferencia de los sexos; con respecto a la propiedad (trabajo o capital), la división del saber «intelectual» y de la actividad «corporal».

La consecuencia de esta formulación es que hay dos tipos totalmente heterogéneos de «contradicciones», que no solo no se dejan reducir a la unidad sino que en cierto modo deben dar lugar a discursos incompatibles, aunque rigurosamente inseparables, por lo menos mientras la matriz discursiva de la acción política permanezca fundada en el concepto del hombre-ciudadano del que hemos partido.

Permítanme comentar brevemente los tres puntos que acabo de enunciar.
Comencemos por la cuestión de las *mediaciones*.

Debemos volver a partir de la ecuación *Hombre = Ciudadano*, sustentada por la identificación de la igualdad con la libertad, es decir, por la afirmación de un derecho a la política potencialmente universal. En otro lugar intenté mostrar, después de otros (y, si se quiere tener a bien leer los textos, después de los mismos revolucionarios), que esta afirmación introduce una oscilación indefinida, induce un equívoco estructural entre dos «políticas» evidentemente antinómicas: *una política de la insurrección, una política de la constitución*.[24] O si se prefiere, una política de la revolución en permanencia, ininterrumpida, y una política del Estado como orden institucional.[25] Está claro que *semejante antinomia divide el concepto mismo de la política* sin que jamás pueda ser encontrada una síntesis (lo que es quizá el carácter típico de la modernidad). También significa que «libertad» e «igualdad» tenderán de manera permanente a disociarse, a aparecer como principios o valores distintos que pueden reivindicar campos, fuerzas opuestas entre sí, a menos que su identidad —y sobre todo su identidad jurídica— sea garantizada o, si se quiere, fundada en la introducción y la primacía de un tercer término. Entonces ya no se tendrá la identidad inmediata I = L sino una identidad *mediata:* I = L *en cuanto expresiones o especificaciones de otro principio*, que aparecerá al mismo tiempo como su presupuesto o esencia común. Al mismo tiempo se tendrá la posibilidad ideológica de pasar de una prueba negativa, indeterminada, a una prueba positiva, determinada (pero mediata y, como consecuencia, productora de una verdad simplemente relativa).

No obstante —y tal vez en virtud de la ambigüedad intrínseca de toda mediación institucional de la relación social, transindividual, pero también en virtud del hecho de que toda institucionalización de un corte revolucionario es sometida a la ley del «retorno

de lo reprimido» prerrevolucionario—, el hecho es que semejante mediación no puede hacerse en una forma única. Históricamente, ella misma reviste dos formas antitéticas: la mediación *por la propiedad* (y la propiedad de sí) y la mediación *por la comunidad* (que se expresó específicamente en la Revolución francesa en los términos del tríptico «Libertad – Igualdad – Fraternidad», que se disponen según los tres polos de un triángulo simbólico: pero el triángulo Libertad – Igualdad – Propiedad no es menos decisivo).

Podemos representar así esta configuración:

$$\frac{F\ (C)}{I = L}$$

$$\frac{I = L}{P}$$

Detengámonos un momento en este punto. Por supuesto, ninguna de las nociones en presencia: libertad, igualdad, propiedad o comercio, comunidad o fraternidad, es radicalmente nueva. Pero lo que sí es nuevo es la manera en que se agrupan, se definen unas respecto de otras, y la tensión que se establece entre los dos «fundamentos posibles para la libertad y la igualdad, que son como dos maneras alternativas de *socializar al ciudadano:* la propiedad, ya sea individual o colectiva; la comunidad, ya sea concebida como natural o histórica (hasta espiritual). Tenemos aquí la matriz de las ideologías políticas características de la modernidad, desde el socialismo y el liberalismo (que ponen cada uno a su manera el acento en la propiedad) hasta el nacionalismo y el comunismo (que ponen cada uno a su manera el acento en la comunidad, y sobre todo en Francia en la fraternidad). Comprobar la pregnancia de esta estructura es también una manera de aclarar los desafíos del desconcierto contemporáneo respecto de la política. Uno cree que remite a los términos de libertad y de igualdad: no es seguro; remite más bien a sus «complementos». Porque, en cuanto punto de anclaje de la *individualidad*, y por tanto de la relación hombres/cosas o de la relación hombre/naturaleza, la «propiedad» en todas sus formas actualmente perdió su evidencia, su sencillez, y se convirtió en una noción compleja, opaca (¿qué es, por ejemplo, ser propietario de una capacidad, o de un crédito, o de un derecho?). Mientras que la fraternidad/comunidad perdió a la vez su univocidad (porque no hay *una* sino *unas* relaciones sociales colectivizantes, *unos* grupos o vínculos de pertenencia concurrentes con los que los individuos son exhortados a identificarse) y su consistencia (hay relaciones sociales que, después de haber *vinculado demasiado bien* a los individuos, parecen *no vincularlos ya en absoluto:* por ejemplo, la profesión, la familia, y seguramente la cuestión se plantea cada vez más respecto a la clase y la nación misma). Pero en un instante veremos que la razón más profunda de esta vacilación de los «fundamentos» de la política moderna probablemente deba buscarse en la emergencia a la luz del día de la política, como desafíos mayores de la libertad y de la igualdad, de «diferencias» que disuelven tanto la identidad del sujeto propietario como la del sujeto comunitario.

Lo que es aquí llamativo, y no es solamente una simetría formal, es que ni la propiedad ni la comunidad pueden «fundar» la libertad y la igualdad (y por consiguiente, las políticas que se despliegan alrededor de esos «derechos» del hombre ciudadano) sin un razonamiento antitético. Esto es lo que llamaré el *argumento del peligro del exceso inverso*. Se dirá: el exceso de comunidad, la primacía absoluta del todo o del grupo sobre los individuos, sería la supresión de la individualidad, por eso es necesario que las relaciones de la libertad y de la igualdad sean gobernadas, «medidas» por el principio de la *garantía de la propiedad*, en particular la propiedad de sí mismo, la propiedad de las condiciones de existencia. Simétricamente, se dirá: el exceso de la propiedad, la primacía absoluta de la individualidad «egoísta», sería la supresión de la comunidad: es por eso que libertad e igualdad deben ser definidas esencialmente como las expresiones del *ser comunitario de los hombres*, de las instituciones en las cuales la comunidad persigue su propia realización. Luego los sistemas se complican, se recupera la vieja dialéctica del *ser* y del *tener:* es entonces cuando la comunidad emprende su realización por medio de cierta reglamentación de la propiedad, y la propiedad por medio de cierta forma de comunidad, regulada por la eficacia, o por la justicia, o por el interés general, etc.

Pero sobre todo esta dialéctica no se desarrolla sin que cada una de las dos grandes «mediaciones» sea tendencialmente escindida, dividida en dos. Probablemente, esto depende del hecho de que, llevada inicialmente por la convergencia de grupos sociales y de prácticas totalmente heterogéneas, la noción de ciudadanía universal se convierte en la postura misma del enfrentamiento entre dominados y dominantes, y también entre *las formas violentas* y *las formas jurídicas o legales* de la política. Siempre hay, ya sea en lo que respecta a los dominantes o en lo que respecta a los dominados —y sin que, por otra parte, se pueda observar aquí una regla general, una disposición de las fuerzas y de las ideas establecida de una vez por todas—, dominantes o dominados para esgrimir la violencia contra la ley, contra la forma jurídica, pero también la legalidad contra la violencia.

¿Qué ocurre entonces históricamente por el lado del triángulo «superior» (Libertad – Igualdad – Fraternidad), y de hecho *muy pronto*, desde la fase del conflicto interno a la Convención «trabajada» simultáneamente por las cuestiones de la guerra exterior, de la salvación pública, pero también del culto revolucionario patriótico, y de las diferencias de clases que hacen hablar de una «nueva aristocracia», de «nuevos privilegios»? El sistema de la Fraternidad se desdobla tendencialmente en *una fraternidad nacional* y también, pronto, estatal, y *una fraternidad social* revolucionaria en la que el igualitarismo extremo se traduce en comunismo. El término de Nación cambia de sentido: no es ya *el conjunto de los ciudadanos* por oposición al monarca y a los privilegiados, es la idea de una *pertenencia histórica*, centrada en el Estado. En su punto extremo, a través de la mitificación de la lengua, de la cultura y de las tradiciones nacionales, será la variante francesa del nacionalismo, la idea de una comunidad moral y cultural fundada en las tradiciones institucionales. Enfrente, es a la inversa la deriva de *la noción del pueblo* hacia la idea general del «proletariado» como *pueblo del pueblo*, depositario de su

autenticidad y de la aspiración comunitaria verdadera. Bien vemos esa ambivalencia en Michelet, o sobre todo en Hugo *(Los miserables)*.

¿Qué ocurre simétricamente por el lado del triángulo «inferior» (Libertad – Igualdad – Propiedad)? También aquí trabaja una escisión, que gira alrededor de cuestiones como el derecho a la existencia, el derecho al trabajo. Podría decirse que tendencialmente hay *dos maneras de justificar los derechos del ciudadano por referencia a la propiedad*, en consecuencia, dos maneras de pensar el individuo portador de los valores de libertad-igualdad: ya sea por *la propiedad del trabajo* (y sobre todo la apropiación «de sí mismo», de los medios de existencia, por el trabajo), ya por *la propiedad como capital* (ya se trate de capital dinero o de capital simbólico, por ejemplo la capacidad de emprender, la habilidad, etc.). En el plano ideológico esas nociones son sorprendentemente ambivalentes (como antes el «pueblo»). El capitalista se define como trabajador, como «empresario»,[*] el trabajador como aquel que tiene una capacidad, un «capital humano». La noción de propiedad puede ser formalmente conservada en ambos casos, así como parece común a las ideologías del liberalismo individualista y del socialismo colectivista, que formalmente están de acuerdo en decir que lo que es socialmente decisivo *es la propiedad*, el «comercio» de los propietarios.

Vemos también que muy pronto esas dos contradicciones manifiestas de alguna manera se fusionaron políticamente. De 1789 a 1793, lo que había sido dominante era la cuestión de la comunidad de los ciudadanos, el problema de la fraternidad evocado en el enunciado completo de la fórmula de la Montaña que —una vez reducida a proporciones aceptables— se convertirá en la «divisa republicana»: «Unidad Indivisibilidad de la República Libertad Igualdad Fraternidad o Muerte». De 1789 a 1795 y hasta el Código Civil la que se desarrolla es la otra contradicción, que desemboca en la escisión simbólica de los burgueses propietarios y de los comunistas igualitaristas. A lo largo de todo el siglo XIX se desarrollará lo que llamé la forma ideológica general de la lucha de clases: no simplemente la oposición entre propiedad individual y colectiva, trabajo y capital, sino la adición de las dos contradicciones. El «campo burgués», desde el punto de vista ideológico, por no hablar de los intereses materiales, es a la vez *una forma de propiedad contra otra, y una forma de comunidad contra otra*:[26] es el liberalismo más el nacionalismo. Y del mismo modo el «campo proletario» es una forma de propiedad o de apropiación: la apropiación colectiva o social, o planificada, más una forma de comunidad: precisamente el comunismo, que hereda el ideal de fraternidad de las multitudes revolucionarias y la idea de que solo los ciudadanos en el sentido propio son los hombres del pueblo, los trabajadores.[27]

* * *

¿Podemos quedarnos aquí? No lo creo. Y es una de las razones de lo que llamé la inadecuación relativa de la idea de revolución a fines del siglo XX, que remite así a sus mismos orígenes. Las contradicciones de que acabamos de hablar son contradicciones

manifiestas, explicitadas desde hace dos siglos en los discursos que conforman la política moderna, posrevolucionaria. Es decir que se formulan perfectamente en el lenguaje de la libertad y de la igualdad o, si se quiere, de la lucha contra la opresión y la injusticia. Pero hoy comprobamos cada vez más que hay otro tipo de «contradicciones» o de «divisiones» que muy difícilmente se dejan formular en ese lenguaje (o que siempre comprenden *un resto irreductible* a toda formulación en términos de opresión y de injusticia). Por lo menos nos hemos vuelto más conscientes de su existencia. ¿Signo de los tiempos? Tal vez.

Creo que fundamentalmente hay *dos* —que aquellos de nosotros que hicieron política en lo que antaño se llamaba el «partido revolucionario» encontraron una y otra como obstáculos casi insuperables para la formación de una *comunidad libre* de individuos que luchan juntos *contra las desigualdades sociales*. Porque justamente esas contradicciones o divisiones de un tipo muy distinto, generalmente reprimidas fuera de la conciencia y del discurso políticos, o mencionadas de manera vergonzosa, cuestionan la noción misma de individuo, el modelo de la individualidad o, si se quiere, la «naturaleza humana», vale decir, la posibilidad misma de representarse al individuo en general como el ejemplar del género humano.[28] Son *la división de los sexos* (no solamente en cuanto división de los roles sociales, sino más profundamente en cuanto diferencia absoluta, dualidad del hombre y de la mujer como corte que separa el género humano —y como consecuencia toda comunidad— en dos mitades disimétricas sin un término mediador); y *la división del cuerpo y del espíritu* (esa oposición «platónica» de los dos aspectos de la individualidad, que alguien como Spinoza, por el contrario, había intentado pensar como «idénticos», y que se encuentra de un extremo al otro del campo social como división del «trabajo manual» y del «trabajo intelectual», de la técnica y de la reflexión, de la ejecución y del conocimiento, del deporte y del arte o de la cultura, etc.).

Eventualmente, aquí se trata de desigualdades o, más exactamente, de los fundamentos constantemente invocados para instituir la desigualdad, y al mismo tiempo para limitar o anular la libertad de una «clase» entera de la humanidad. Y sin embargo, detrás de estas desigualdades hay un tipo de diferencia que no es posible suprimir por *la institución de la igualdad:* lo que no significa que la igualdad no es también la condición formal de la liberación, sino que permanece puramente exterior. Y esa diferencia misma, en ambos casos, es extraordinariamente equívoca, al combinar un aspecto biológico y un aspecto histórico, una doble articulación de la individualidad con el cuerpo y con el lenguaje, un aspecto real y un aspecto imaginario: son por excelencia diferencias que denotan la realidad de lo imaginario en la experiencia humana, y que plantean a este respecto la cuestión de los límites internos de la política, o de una transformación de la política que englobaría no solamente al hombre-ciudadano, sino también al hombre sujeto de fantasmas o del deseo.

Aquí, al parecer, no hay solución política en puros términos de igualibertad, aunque esto sea una condición necesaria para el reconocimiento de los derechos: ni por la «separación» de los grupos ni por su «fusión» (el mito del hombre total, manual-intelectual, equivale al del andrógino, y por otra parte están vinculados). Son

contradicciones reprimidas que moldean la política moderna: en este sentido, aunque le sean repetidamente presentadas como exteriores, están constantemente presentes en el seno de su práctica discursiva, legislativa, organizativa, represiva. Tal vez solamente a partir de ahora podemos fechar el comienzo de su enunciación propia, a medida que se manifiesta la inadecuación de los discursos especializados en la familia, la educación, la formación profesional.

Tal vez solo a partir de ahora podemos interrogarnos sobre la mutación de la política que implicaría un reconocimiento él mismo político de la diferencia de los sexos y de la diferencia cultural o intelectual —en su diferencia misma—, es decir, una extensión efectiva del derecho a la política a las mujeres y a los «trabajadores manuales» y otros «incultos» o «ignorantes», derogando la necesidad de hecho en que ellos y ellas se encuentran de ser representados *por otros*, o dirigidos por otros en la esfera política. Y sin embargo, esas diferencias son desde el origen constitutivas de la institución política, como esfera del «gobierno», de la *«politie»*, y fueron explícitamente cuestionadas *desde la revolución francesa:* ya sea en la forma de la reivindicación de la ciudadanía de las mujeres o bajo las formas aparentemente contradictorias de la reivindicación del derecho a la instrucción y de la impugnación del poder de los intelectuales, de los «portavoces» y de los técnicos. Los dos siglos que transcurrieron desde el 89 nos aparecen así a la vez como la época de la represión de la diferencia (en el «hogar», en la «escuela») y como el tiempo de su irresistible manifestación.

Estas diferencias tienen en común, negativamente, el ser *distintas que la desigualdad*, aunque están siempre ya inscritas en una relación de poder. Más precisamente, están inscritas en una relación de desigualdad colectiva (los hombres y las mujeres, las élites y las masas) que se reproduce, se ejerce y se verifica como una relación personal, singular, de individuo a individuo, justamente cuando la sociedad moderna formalmente derogó toda dependencia de hombre a hombre. Por eso siempre aparecen desfasadas respecto de la noción de una desigualdad de derechos y de estatus: más acá o más allá de lo «social», en la contingencia de las individualidades o en la necesidad de los destinos transindividuales. Tienen en común, *positivamente*, el tener que buscar su liberación como un «derecho a la diferencia en la igualdad», es decir, no como restauración de una identidad original o como neutralización de las diferencias en la igualdad de los derechos, sino como producción de una igualdad sin precedentes ni modelos que sea la diferencia misma, la complementariedad y la reciprocidad de las singularidades. En un sentido, semejante reciprocidad ya está virtualmente comprendida en la proposición de la igualibertad, pero no puede —paradójicamente— reivindicarla sino a condición de volver a abrir la cuestión de la identidad entre el «hombre» y el «ciudadano»: no para regresar a la idea de una ciudadanía *subordinada a las diferencias antropológicas* (como en la idea antigua de la ciudadanía), sino para progresar hacia una ciudadanía *sobredeterminada por la diferencia antropológica*, explícitamente tendida hacia su transformación, distinta a la vez de una naturalización institucional y de una denegación o de una neutralización formal (que de hecho funciona como el medio permanente de su naturalización).

Sin embargo, esas dos «diferencias» no son semejantes entre sí. El poder que instituyen (y que aparece como la expresión unilateral de una «fuerza», de una «potencia» transindividual) no somete a los mismos individuos, o más bien a las mismas «clases» de individuos, y sobre todo no somete por los mismos medios, aunque no haya dejado de adicionarse.[29]

Así, se puede mostrar que una forma de monopolización del saber (o de masculinización del saber, o de institución de saberes específicamente «masculinos») siempre está presente en la desigualdad de los sexos, en la medida en que esta no atañe solamente al comportamiento «privado» o al «doméstico», sino también al «público» (o descansa en una coacción política que retorna a lo privado), y más fundamentalmente porque se inscribe en la violencia cotidiana de un habla que domina los cuerpos. Del mismo modo puede mostrarse —más difícilmente, ya sea porque su motor está más profundamente reprimido, ya porque en nuestras sociedades tecnológicas contemporáneas el habla de los ignorantes se deja oír todavía con mayor dificultad que el habla de las mujeres— que el monopolio político de la instrucción, de la experticia, de la meritocracia, siempre presupone un modelo implícito de dominación masculina, en formas muy ambivalentes: represión de las «cuestiones femeninas» fuera del campo de las disciplinas intelectuales reconocidas o, sobre todo, compensación del poder «espiritual» que algunos hombres ejercen sobre otros por el poder «corporal» reforzado que esos mismos hombres intelectualmente dominados ejercen sobre «sus» mujeres. Pero todo esto no impide que en última instancia la diferencia que forma el motor de esos poderes sea irreductible a un modelo único.

En la diferencia de los sexos de alguna manera nos enfrentamos a *un suplemento de singularidad*, que impide atribuir el mismo contenido a la libertad de los hombres y a la libertad de las mujeres y, por consiguiente, reducir una u otra a un modelo de subjetividad común. Se puede querer, como una condición de su libertad de actuar, que las mujeres tengan «derechos iguales», un acceso igual a los saberes, a las profesiones, a las responsabilidades públicas (lo que supone una transformación más o menos profunda de las condiciones de su ejercicio); no puede pensarse que ellas actúen a partir de entonces como individuos genéricos. Aquí la igualdad no es la neutralización de las diferencias (la igualación) sino la condición y la exigencia de la diversificación de las libertades.

Por el contrario, en la desigualdad de los saberes, que es a la vez reproducción diferencial de una «masa» y de una «élite», utilización de las instituciones educativas para dividir y jerarquizar las actividades sociales, legitimación del género de vida «intelectual» (así fuese meramente formal, exterior a toda adquisición de conocimientos reales) en cuanto disposición a y propósito de la autoridad en detrimento del género de vida «manual», más bien nos enfrentaríamos con *una sustracción de singularidad*. Si se tiene a bien admitir (aquí, una vez más, con un filósofo como Spinoza) que la individualidad es una función de la comunicación, y que la comunicación se desarrolla al máximo no entre tipos o roles sociales predeterminados sino entre singularidades, experiencias «prácticas», cada una de las cuales puede aprender algo de las otras y

enseñar algo a las otras, hay que reconocer que, paradójicamente, la expansión del saber en cuanto soporte del poder es *desindividualizante*. La universalidad de la función del saber en las sociedades modernas, condición positiva de la constitución del lenguaje común de la política (y también de su «laicización»), se paga por una restricción de las posibilidades reales de comunicación, cuya forma institucional es justamente el monopolio especializado de las «tareas de comunicación». Desde este punto de vista, es la desigualdad la que crea la diferencia, prácticamente irreductible, pero la lucha contra la desigualdad no puede resultar ni en la anulación de las diferencias ni en su reproducción «democrática» en forma de selección generalizada de los individuos. Para que se desarrolle una libertad mayor, a la vez de los individuos y de la comunicación misma, haría falta instituir al mismo tiempo una neutralización *y* una redistribución del saber, una «equivalencia» de los individuos sabios e ignorantes con respecto al derecho a la expresión en el espacio público *y* una disociación simbólica de la equivalencia institucional entre la «inteligencia» y el «saber». A decir verdad, esta exigencia igualitaria no dejó de ser la aporía de las utopías políticas de la emancipación intelectual.[30]

Esta disimetría de la diferencia sexual y de la diferencia intelectual se inscribe en la relación que mantienen las instituciones cruciales de la política moderna, en cuanto «política concreta», que son la familia y la escuela. Ella nos permite comprender por qué, si la familia (institución constitutivamente no igualitaria) desempeña un débil papel «privado» en la neutralización de las diferencias intelectuales en cuanto fuentes de poder entre «padres», la escuela (institución formalmente igualitaria) desempeña un papel público comparativamente muy grande en la liberación de las mujeres, aunque a costa de una tendencia permanente a la neutralización de la subjetividad sexuada. Siendo la contrapartida de ese papel, evidentemente, una dificultad para mitigar el dominio del poder masculino incomparablemente mayor para las «mujeres ignorantes» que para las «mujeres sabias», a pesar de las posibilidades que a veces ofrecen el trabajo, el sindicalismo, hasta la política organizada.[31]

De estas consideraciones sacaré la siguiente hipótesis por lo que respecta a la inscripción de las diferencias antropológicas en la tópica de la igualibertad. Sin lugar a dudas puede sostenerse que la diferencia sexual, tanto como la diferencia intelectual, son funciones de la comunidad cuyo carácter conflictivo contiene virtualmente un principio de estallido de su unidad, que manifiesta en su punto límite su «imposibilidad». Y esta contradicción se reproduce en círculo: ¿acaso porque la comunicación entre los hombres y las mujeres, entre los intelectuales y los trabajadores manuales, es en un sentido imposible por lo que debe ser impuesta por un añadido de organicidad comunitaria, una división social de las funciones, de las tareas y de los honores que necesariamente adopta la forma de una desigualdad o de un poder? ¿O bien porque la comunidad orgánica, identitaria (la «sociedad», el «Estado», la «nación», la «clase»), limita la igualdad entre límites estrechos que dejan subsistir y hasta dan libre curso a la desigualdad de los sexos y al poder intelectual, por lo que la comunicación entre singularidades diferentes resulta en su punto límite imposible? Pero una vez más la analogía esconde una disimetría. En efecto, a mi juicio se puede sostener que la diferencia sexual mantiene una relación

privilegiada con la institución de la comunidad, mientras que la diferencia intelectual adquiere toda su significación crítica para la política en su relación con la institución de la propiedad.

A partir del momento en que todos los individuos humanos son considerados ciudadanos, libres e iguales en derechos, y reivindican virtualmente la efectividad de esos derechos, la división de los roles sexuales se convierte directamente en una necesidad para que la sociedad se represente como una «comunidad» (y no como una yuxtaposición de individuos «sin lazos»).[32] Desde luego, puede plantearse que toda comunidad histórica, institución a la vez real e imaginaria, descansa en la relación de los sexos (es decir, en el parentesco, la distribución de las tareas y de los papeles masculinos y femeninos, la determinación del «carácter» simbólico de cada uno reprimiendo la bisexualidad). Pero la comunidad política moderna, no solo porque es un Estado, sino porque es un Estado cuya estructura jurídica se funda en la proposición de la igualibertad, *nunca es, como tal, una comunidad sexuada:* lo que la sustenta, como comunidad nacional,[33] no es, por lo tanto, la simple relación de los sexos (no es una familia ampliada, salvo metafóricamente), sino *el sexismo* práctico e ideológico como estructura de exclusión interior de las mujeres, generalizada a toda la sociedad. En consecuencia es el equilibrio inestable de la denegación y de la universalización de la diferencia de los sexos. Por eso la afirmación de esta como poder político se convierte en el punto más sensible de la crisis de la comunidad (o de la crisis de identidad comunitaria).

En el lado opuesto, la diferencia intelectual mantiene una relación privilegiada con la propiedad como mediación social. Podría mostrarse que el concepto de *una capacidad intelectual* (en el sentido amplio, incluyendo el momento del conocimiento y el de la voluntad) siempre fue incluido en la representación de una apropiación humana de las cosas, precisamente en cuanto diferencia (ontológica) entre una personalidad humana y un «cuerpo» que a su vez no es más que una «cosa». Se encontraría su huella *a contrario* en la legislación constante que identifica la minoridad o la alienación intelectuales con una incapacidad de poseer. Para poseer las cosas, en efecto, primero es preciso «poseerse a sí mismo», y esa posesión no es otra que el concepto genérico de la inteligencia. No obstante, cuando la propiedad —individual o colectiva— se convierte, frente a la comunidad, en la mediación de la igualdad y de la libertad, la garantía de la humanidad individual y la condición de la ciudadanía, esa capacidad/incapacidad cambia de sentido: una vez más, sale de la esfera puramente «privada» para adquirir un valor «público». Toda propiedad se inscribe en los códigos y las equivalencias formalizadas por el saber de la economía política, todo individuo es «propietario» (y es medido en función de su propiedad) en la medida en que conoce la ciencia teórica y práctica de los intercambios de valores, o que es (re)conocido por ella (es decir, en la medida en que está inscrito él mismo en sus libros de cuentas). Un individuo o una clase no tienen relación con su ser y su haber sino por intermedio de ese saber abstracto que se autonomiza y se intelectualiza cada vez más, al tiempo que se materializa cada vez más. Ese proceso de autonomización-intelectualización-materialización del «saber» determina

cada vez más directamente el ejercicio del «derecho de propiedad», y como consecuencia la individualidad. Pero al mismo tiempo torna cada vez más incierta *la identidad de los propietarios*, la identidad del «sujeto» de la propiedad.

Este proceso coincide con la lucha de clases. Es sabido que cuanto más se concentra el capital, tanto más la «competencia» técnica (real o supuesta) se vuelve la condición de su apropiación en detrimento de títulos como la herencia o la actividad «personal». También es posible preguntarse si esta evolución no corresponde a la inversión integral de la propiedad de las cosas por los hombres en propiedad de los hombres (y de los ciudadanos) por el signo de valor en movimiento (es decir, el dinero, o la acumulación): descripción todavía más pertinente para el «capitalista» que para el «asalariado». Correlativamente, sabemos que la explotación del trabajo asalariado tiene cada vez más como resultado la despersonalización del trabajador en cuanto masa desintelectualizada,[34] y como condición la acumulación de las «potencias intelectuales» de la producción y del intercambio fuera de la actividad de ejecución de los individuos (hoy: en el conjunto autorreproductor del *hardware* y del *software* informáticos). En la capa más profunda de su análisis de las relaciones de propiedad como relaciones de explotación, Marx identificó precisamente esa escisión de la intelectualidad y de la manualidad como el punto mismo en que se fusionan explotación y dominación (o «alienación»). Para el obrero cuya tarea está totalmente desintelectualizada (y como consecuencia de ello también su formación), la «propiedad de sí mismo» o de su «fuerza de trabajo» se ha convertido en una total ficción. Pero seguramente hay que dar un paso más y designar la autonomización del saber *más allá de la inteligencia individual* (y por lo tanto más allá de la figura del «intelectual») como la apertura de una crisis potencial de toda posibilidad para el individuo o el colectivo de representarse como «propietario» de algo y de sí mismo. Entonces ya no nos enfrentamos con un mecanismo de división de la naturaleza humana que contradice prácticamente la exigencia de libertad y de igualdad (y que sería posible esforzarse más o menos fácilmente por limitar *más acá de la política*, en lo económico, lo social y lo cultural, al tiempo que se lo explota para perpetuar los monopolios de la representación política), sino que nos enfrentamos con *una disolución de la individualidad política:* el «derecho del ciudadano» se encuentra privado de sustancia, en la medida en que debe ser ejercido por propietarios, mientras que la cuestión de la igualdad y de la libertad es remitida a su formulación original, sin una respuesta preestablecida: ¿qué «hombres» son entonces los ciudadanos?

Así podemos sugerir que de la tópica inicial se deduce otra que se muestra poco a poco a la luz del día, y que es como su revés o el retorno de lo que reprime:

Hombres // Mujeres
(masculino // femenino)

* *
*

I = L

---

*

* *

(intelectual // trabajador manual)

Sabios // Ignorantes

En vez de que esta tópica disponga de «mediaciones» para la institución de la igualibertad y para su fundamento ideológico, dispone *de puntos de incertidumbre* para las mediaciones y los fundamentos precedentes, que son al mismo tiempo los puntos en que, por la diferencia antropológica, vacila la identidad individual y comunitaria moderna. En esos puntos precisamente *la exigencia* de igualdad y de libertad (o de igual libertad) es máxima, pero las formas concretas (ya sean jurídicas o prácticas) de su satisfacción son hoy las más aporéticas. En consecuencia son, por excelencia, los puntos sensibles de una refundación de la política.

Al situar esos puntos respecto de la verdad universal contenida en el enunciado de la *Declaración* de 1789, pues, terminamos de desplegar la «dialéctica» histórica e ideológica de la igualibertad, la cual no desemboca en un fin de la historia sino en una cuestión planteada en y por la historia con vistas a su continuación. Esta dialéctica nos permitió disponer sucesivamente:

- La alternativa inherente a la política revolucionaria (no tanto la de la violencia y del derecho como aquella de *la insurrección y la constitución* o, si se quiere, para hablar como Lenin, del Estado y del no-Estado).
- La contradicción posrevolucionaria entre una institución «formal» de la libertad y de la igualdad y una «realización» de estas en las formas de la propiedad y de la comunidad, cuya forma más general es la lucha de clases (socialismo contra liberalismo, comunismo contra nacionalismo).
- Por último, las diferencias antropológicas que retornan en el campo de la política y que «producen» así su incertidumbre actual: la incertidumbre de su lenguaje, de sus sujetos y sus objetivos.

Podríamos decir también que esta dialéctica permite disponer a continuación una de otra tres «épocas» de la política: *una época antigua* en la cual el concepto de ciudadano está *subordinado a las diferencias antropológicas*, a los estatus desiguales del hombre libre y del esclavo, del soberano y del súbdito, de la humanidad «mayor» y «menor»; *una época moderna* en la cual los conceptos de hombre y de ciudadano están virtualmente identificados, lo que abre a todos los humanos el derecho a la política; por último, *una época posmoderna* en la cual se plantea la cuestión de una superación del concepto abstracto o genérico del hombre sobre la base de la ciudadanía generalizada. Observemos aquí, sin embargo, que, si esas épocas se suceden, o se engendran una a

otra, no se suplantan como los cuadros de una obra teatral: para nosotros, y por consiguiente en nuestra relación con la cuestión política, todas siguen estando presentes, en una totalidad desunida, en una «no contemporaneidad» que es la estructura misma del momento actual, lo que significa que nos enfrentamos simultáneamente con el Estado, con la lucha de clases y con la diferencia antropológica. A nosotros nos corresponde construirnos una conducta práctica en todos esos planos a la vez, sin poder efectuar su síntesis. Lo cual, sin embargo, no significa que estemos privados de todo hilo conductor. En la articulación de la política antigua y de la política moderna tenemos *el acto de derecho* implicado en el corte revolucionario: la proposición de la igualibertad y su efecto de verdad universal. En la articulación de la política moderna y de aquella que está en vías de nacer en su seno y contra ella tenemos la problemática de una refundación: ¿cómo pasar de la verdad universal a la verdad singular, es decir, cómo inscribir en las singularidades el programa y el nombre mismo de la igualibertad? Por ello, en este problema no hay continuidad, simple progresión, y mucho menos deducción, pero hay necesariamente conexión, puesto que sin el hecho el problema ni siquiera se plantearía.

2. La inversión del individualismo posesivo[1]

En el origen de esta exposición se encuentran dos intenciones cruzadas. Una consiste en reexaminar la noción de *individualismo posesivo* resituándola en su contexto de origen, pero también sometiéndola a la prueba de una variación eidética cuya figura privilegiada es aquella de la «inversión». La otra consiste en poner en discusión la expresión *individualismo negativo* o *individualidad negativa* propuesta por Robert Castel en *Las metamorfosis de la cuestión social* y algunas intervenciones más recientes, en el marco de su análisis de los efectos de la crisis de la sociedad salarial y de los procesos de «desafiliación» que ocasiona.

1. *Macpherson y «el individualismo posesivo»*

No estoy en condiciones de decir si la expresión «individualismo posesivo» es una invención de Macpherson. Lo cierto es que, desde que él la convirtió en la noción central de su obra aparecida en 1962, *The Political Theory of Possessive Individualism*, tuvo una extraordinaria fortuna.[2] Es notable que pueda ser reivindicada a la vez por autores que ven en ella el resumen de los *rasgos negativos del tiempo presente* de los que es importante hacer la crítica (imperio absoluto de los valores utilitaristas, lógica del beneficio y de la mercantilización, etc.) y por otros que reconocen en ella una definición *positiva* de los presupuestos antropológicos sobre los cuales les parece necesario fundar la teoría social y política (Robert Nozick).

El término «individualismo» fue inventado a comienzos del siglo XIX y sirve para reemplazar nociones como egoísmo, *self-love* o *selfishness*, etc. (alemán: *Eigenliebe, Selbstsucht*), pasando del registro moral al registro analítico.[3] La cuestión de saber si todo «individualismo» es una consecuencia de la lógica de la apropiación, y si, a la inversa, la propiedad privada es el factor determinante del aislamiento y de la primacía de la individualidad puede desplazarse sobre diferentes terrenos. Uno se preguntará si el individualismo posesivo, en ciertas condiciones históricas o culturales, representa un principio de organización de la sociedad en su conjunto, retomando de ser necesario las grandes oposiciones binarias de la tradición sociológica: *Gemeinschaft* y *Gesellschaft, status* y *contract, solidaridad de semejanza* y *solidaridad diferencial, principio jerárquico* y *principio de igualdad*, o bien si caracteriza una *región determinada* del comportamiento humano, que puede ser más o menos hegemónico o autonomizado, pero que jamás podría incorporarse al conjunto de los comportamientos: ya sea la región económica, en torno a nociones de mercado generalizado y de autonomización del *homo œconomicus ratiocinator*, o bien la región jurídica redesplegada en torno a la categoría central del «derecho subjetivo».

El material teórico de Macpherson, como se sabe, está constituido por un corpus que pertenece al período de las revoluciones inglesas: Hobbes, los *Levellers* considerados como un colectivo a través de sus *Tracts*, Harrington y Locke. Se trata de deslindar su axiomática común y de mostrar así que una *episteme* del individuo propietario subyace a las tentativas más opuestas de refundación de la *obligación política* en la crisis inaugural de la modernidad. A este respecto, son particularmente importantes la demostración del hecho de que el democratismo de los *Levellers* descansa en el mismo fundamento que las posiciones de sus adversarios republicanos y constitucionalistas: la libre disposición por el individuo de sus capacidades, como base de la participación en la colectividad política; y la demostración de la coherencia interna de la doctrina de Locke que comienza por fundar el derecho de propiedad en el trabajo personal para desembocar en la justificación de la acumulación capitalista.

Al final de la obra, Macpherson enuncia en siete proposiciones una axiomática del individualismo posesivo, que en otro lenguaje podría llamarse la *metafísica* de la política liberal clásica (*op. cit.*, pp. 263-264):

- lo que hace que un hombre sea un hombre es el hecho de que esté emancipado respecto de la voluntad de los otros;
- la emancipación significa que el individuo es libre de toda relación con el otro, con excepción de las relaciones en las cuales participa voluntariamente con el objeto de realizar su propio interés;
- el individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y de sus propias facultades, para las cuales nada debe a la sociedad;
- aunque el individuo no puede alienar en su totalidad la propiedad de su propia persona, que le pertenece, puede alienar su fuerza de trabajo;
- la sociedad humana es un conjunto de relaciones mercantiles;
- puesto que la emancipación frente a la voluntad del otro es lo que hace que un hombre sea tal, la libertad de cada individuo no puede ser legítimamente limitada sino por obligaciones y reglas que son necesarias para garantizar a los otros la misma libertad;
- la sociedad política es una coerción instituida para la protección del individuo en su persona y en sus bienes, y por lo tanto para la conservación de relaciones de intercambio ordenadas entre los individuos considerados como propietarios de ellos mismos.

Estos axiomas serían enunciados de manera particularmente clara en Hobbes. Pero es en Locke donde se encontraría el desarrollo completo de sus consecuencias, en particular por lo que respecta a la reducción de la contradicción aparente constituida por la emergencia de las diferencias de clase en una sociedad fundada en el mercado generalizado y la ecuación de la libertad y de la propiedad de sí. Para experimentar la originalidad y la solidez de la concepción de Macpherson puede procederse de diferentes maneras, externas e internas.

Tras haber sido invocada mucho más allá de los círculos influidos por la doctrina marxista, que en los años sesenta era considerada como un producto particularmente representativo, la teoría de Macpherson fue vigorosamente cuestionada, y ante todo desde el punto de vista de su pertinencia histórica. La más interesante de estas críticas emana de la corriente de historiografía neorrepublicana anglo-norteamericana cuyo representante más famoso es J. G. A. Pocock.[4] Él explica que la «propiedad», que los autores clásicos convirtieron en el fundamento o incluso la sustancia de la libertad individual, como derecho de participación en la *polity*, no era la propiedad de los bienes muebles que circulan en el mercado, sino la propiedad inmueble tradicional o el patrimonio, que garantiza a su «dueño» una independencia personal en la ciudad, por lo tanto un estatus «político». Esta propiedad, en cierto modo, es inseparable de la persona del dueño, a quien confiere una autoridad o una cualidad específica, lo que expresa el juego de palabras totalmente reconocible sobre *property* y *propriety*. A estas críticas fundadas en una inmensa erudición y una lectura extremadamente fina de los textos puede responderse de diversas maneras. Es posible, como lo hace por ejemplo Negri, destacar que Pocock, pretendiendo ser más rigurosamente contextualista que Macpherson, incrementa paradójicamente los elementos *arcaicos* del pensamiento y del lenguaje de los autores clásicos, de manera de probar la existencia de una tradición republicana que el desarrollo del capitalismo habría dejado prácticamente sin cambios. También es posible, como probablemente lo haría el propio Macpherson, sugerir que un método axiomático, con tal de que se obligue a un rigor suficiente, es el único medio para comprender la articulación de conceptos profundamente enigmáticos, como el de «propiedad de sí mismo», con *diferenciales* de tendencias y de contratendencias históricas. Por eso mismo nos vemos llevados a evocar someramente un segundo tipo de confrontación.

Se trata de la relación que la conceptualización de Macpherson mantiene con otras tentativas de estilizar lo propio del individualismo que de buena gana se convierte en el rasgo sobresaliente de la época moderna, por oposición a la «dependencia», o a la *no separabilidad* que caracterizaría al hombre antiguo: ya sea el de la tribu, de la ciudad o del dominio feudal. Aquí no evoco más que una alternativa, refiriéndome a la tesis expuesta por Weber en *La ética protestante*,[5] que Macpherson, que yo sepa, solo menciona de pasada una vez, para refutar el debate sobre los «orígenes» del capitalismo, pero admitir el parentesco de su modelo de relaciones sociales con el suyo (*The Political Theory...*, p. 48). Al reflexionar en esto, sin embargo, pareciera que la divergencia es muy profunda y que es capaz de poner a la noción de individualismo posesivo ante una verdadera encrucijada. Lo que Macpherson considera como central, lo vimos, es el efecto de retorno del principio mercantil de alienabilidad de las cosas en la misma persona, o la constitución del sujeto en el movimiento de la apropiación. La acumulación está claramente al servicio de la apropiación, la cual funda un nuevo tipo de poder de Estado, o de obligación política «contractual». Pero el acoplamiento weberiano de la *racionalidad económica previsional* (que implica a la larga una separación por lo menos formal de la propiedad de empresa y de la propiedad personal y una tensión muy fuerte

entre sus principios respectivos) y del *ascetismo en el mundo* (que renueva totalmente la ética del control de sí) realmente parece tirar en un sentido diametralmente opuesto. Aquí es Weber el que está más cerca de Marx, quien en *El capital* pone en boca del capital personificado la exhortación: «¡Acumulen! ¡Acumulen! ¡Es palabra santa!».[6]

La acumulación por la acumulación, el *riesgo* y la *puesta en juego* permanente de las propiedades, ese es el corazón del *ethos* capitalista y de su ascetismo propio. No es seguro que semejante principio *ponga* el sujeto de la propiedad, o el sujeto propietario; por el contrario, podría ser que lo *deponga, hasta que lo desapropie*, y entramos así ya en el espacio lógico de las negaciones. O si se quiere, la subjetivación propia del capitalismo no es aquella que se dirige a la apropiación de sí mismo sino aquella que apunta a la apropiación *del mundo*, con la desmesura y acaso la antinomia que implica semejante objetivo. Nadie sería menos «propietario de sí mismo», entonces, que el individuo weberiano. Pero dejemos en suspenso esta discusión y volvamos a Macpherson.

La comparación más importante, para nuestro propósito, es en realidad aquella que podemos instituir con otros trabajos del autor, en los cuales intentó explícitamente caracterizar las formas de la «crisis» contemporánea del individualismo posesivo, resultante de la aplicación de sus principios hasta las últimas consecuencias, y por eso mismo define el marco teórico en el cual esa noción adquiere su sentido. Me refiero aquí al libro *Democratic Theory* (DT) de 1973, que nunca se ha traducido y que es, por un lado, una discusión con Rawls, Nozick, Isaiah Berlin y Milton Friedman, y en el cual se encuentra definido el proyecto de una *teoría política de la propiedad*, del que la caracterización del individualismo posesivo no sería más que su punto de partida.[7] La objeción de Pocock resulta aquí invertida, con la salvedad de que no se trata del mismo concepto de política: no de la *politeia* o de la pertenencia a la *polity*, sino de la articulación de los «derechos» y los «poderes» en la sociedad. Macpherson define ahora la propiedad en general (concepto e institución) como «a man-made device which establishes certain relations between people», es decir, una relación de poder cuyo campo de ejercicio es *el acceso a los medios de trabajar* (más que a los medios de producción). Él ve que *la historia de la propiedad* conduce tendencialmente del derecho clásico, definido como derecho de excluir a los otros del uso o del beneficio *(benefit)* de ciertas cosas, al principio jurídico que emerge progresivamente en la sociedad contemporánea: «Property is increasingly being seen again as a right to a revenue [...] and for most people this must now be a right to earn an income, which is a right of access to the means of labour», un derecho de acceso a los medios de trabajo en virtud del ingreso que proporcionan. Este principio es llamado «democrático», y su lógica conduce a reconocer «that individual property must increasingly consist in the individual right not to be excluded from access to the means of labour, now mainly corporately or socially owned: so that a democratic society must broaden the concept again from property as an individual right to exclude others, by adding property as an individual right not to be excluded by others» (DT, p. 122).

De un derecho individual *de excluir a los otros* se pasa a un derecho individual de *no ser excluido* por los otros, siendo ambos socialmente instituidos e históricamente condicionados. Ambos son objeto de una garantía pública, y por ende son correlativos de un sistema de obligaciones para los individuos y de una organización estatal de los poderes («The state creates the rights, the individuals have the rights», DT, p. 124). Toda forma de propiedad, por consiguiente, en cierta relación con un tipo de Estado, es individualizante, pero unas lo son en la modalidad de la exclusión, las otras en la modalidad de la inclusión. La primera habría tenido por función incitar a trabajar, a *poner a los hombres a trabajar*.[8] La segunda desembocaría en la idea de participación en el control del empleo de los capitales acumulados y en un derecho de apropiación de lo que Macpherson llama «a kind of society», ese conjunto de cosas inmateriales que es «el gozo de la calidad de la vida» («enjoyment of the quality of life», DT, p. 139).

Lo que aquí es «político» no es quizá tanto el contenido intrínseco de la definición general de la propiedad como la idea misma del *antagonismo* entre las dos formas de propiedad tendencialmente localizadas, incluso si la segunda es presentada ante todo como una «adición» o un «incremento» de la primera. Porque ellas dibujan una alternativa radical en la organización de la «sociedad» y del «poder». «Propiedad social» sería en cierto modo una tautología, pues toda propiedad es una *relación social de individuación*, pero es su diferenciación lo que es político, o lo que es lo político. A pesar de esto, vemos que Macpherson no es marxista, no importa lo que se haya creído y dicho sobre esto.[9] Él no se propone derivar las estructuras del poder de la organización de la propiedad, o de las relaciones sociales de apropiación material y de intercambio. Lo que le importa no es tanto mostrar que la obligación política se pone al servicio de las coerciones del mercado como mostrar que *tiene la estructura de un mercado*, sobre todo en el hecho de que los sujetos que implica son individuos libres definidos por su propiedad de sí mismos, que «intercambian» en una proporción mayor o menor un derecho subjetivo contra una seguridad objetiva.

Pero la cuestión del individualismo posesivo, al fin y al cabo, tal vez resulta más complicada que simplificada por esa puesta en perspectiva. ¿Por qué? No solamente porque Macpherson se vea llevado a escribir: «Property can and should become *again* a right to life and liberty» (DT, p. 140), sugiriendo un proyecto político de «retorno a las fuentes» emancipadoras del liberalismo, sino porque la expresión ahora oscilará entre un sentido amplio y uno restringido. El sentido amplio es la definición formal de la propiedad, que engloba todas las formas históricas, o por lo menos las formas modernas. Desde este punto de vista, con el «derecho a no ser excluido» estamos más que nunca en una individualidad fundada en la propiedad. El sentido restringido es la adaptación exclusiva del sujeto a las condiciones de la lógica de mercado cuyos axiomas se han enumerado. En el centro de la dificultad, el funcionamiento de la categoría de «propiedad de sí mismo», su carácter unívoco o equívoco, variable o invariante. Ahora bien, resulta que esta categoría está ella misma en la fuente de una dificultad mayor en la manera en que Macpherson propuso leer a los teóricos de la edad clásica.

2. *Retorno a Locke: individuo, comunidad, «propiedad de sí»*

No es muy difícil descubrir en la sistematización del *possessive individualism*, alrededor de un *modelo* común, una serie de dificultades o de «forzamientos», cuyo principio consiste en leer como genéricas solamente las proposiciones que pertenecen a ciertos autores. La más grave atañe a la relación Hobbes-Locke. Considerando que en Hobbes los postulados del individualismo posesivo son enunciados de entrada con el máximo de claridad y de rigor, formando un sistema que permite representarse el «cuerpo político» como una asociación de individuos, cada uno de los cuales solo persigue su propio interés, de manera que las obligaciones morales sean meramente deducidas de las relaciones de competencia entre las potencias individuales, Macpherson atribuye *también* a Hobbes la tesis o el postulado de una «propiedad individual de sí mismo», implicando la capacidad de alienarse. Vemos que ella es necesaria para el cierre del modelo en un plano de inmanencia, pero sería muy trabajoso encontrarla formulada por Hobbes. En realidad, hay razones esenciales para que Hobbes *se oponga absolutamente* a la «propiedad de sí mismo»: ocurre que ella implica inmediatamente la posibilidad de la *retirada* del individuo más acá del conflicto de los dos «Dioses» que se disputan su *membership* o su adhesión, el temporal y el espiritual. Ese pluralismo de las pertenencias y de las autoridades sobre las cuales cada individuo podría «jugar» a su capricho es exactamente lo que Hobbes no dejó de querer prevenir. El individuo hobbesiano es «libre» *de asociarse o no*, vale decir, de vivir en la seguridad o la inseguridad, pero es menester que esta asociación sea única... Esa es la doctrina explícita del *Leviatán*.

En consecuencia, ¿vamos a inferir que, de entrada, la noción tropieza con el defecto de universalidad de su característica central? Prefiero admitir que el individualismo posesivo, muy real, sin embargo no tiene unidad sino alrededor de un conflicto, de una escisión inicial. No hay *un individualismo posesivo*, hay tendencialmente dos, pero esos dos son de entrada simétricos, se oponen término a término en torno a una divergencia central de la que todo el resto se desprende. Digamos que se trata de la vida y de la muerte, o de la igualdad en la vida y de la igualdad en la muerte, lo que conduce a dividir la noción de *competencia*, según ella remita a las formas de la guerra o a las del intercambio y el litigio judicial. Pero tal vez las cosas serían más claras todavía en una forma negativa: nadie puede ser «expropiado de sí»; el límite de lo político es, por lo tanto, una *resistencia* del sí a la exclusión fuera de sus propiedades y fuera del mundo social en el cual las hace fructificar, por un *conatus* natural; pero en el caso de Locke ese límite es un «lleno» (el que vendrán ulteriormente a explicitar los «derechos naturales del hombre», que son derechos a la vida que una constitución republicana convierte en otros tantos derechos del ciudadano mutuamente garantizados, y que funcionan como limitación interna del poder), mientras que en el caso de Hobbes es un «vacío» potencial (el que profundiza la tesis según la cual todo individuo tiene la posibilidad de *resistir en la muerte*, o poniendo su vida en juego, al poder que considera arbitrario, tesis que se aproxima de manera terrorífica a la idea de una igualdad entre los individuos que reside únicamente en la capacidad que cada uno posee de amenazar la vida de otro hombre, y

por consiguiente a la idea de un «Estado de naturaleza» violento, reprimido por la institución del Estado pero siempre subyacente a su autoridad).

Si esta oposición tiene un sentido, la noción del individualismo posesivo puede internarse en una dialéctica constitutiva. Su primer momento, quizá, consiste en regular las relaciones del *poder*, de la *propiedad* y del *propietario*. No cabe duda de que las teorías clásicas del individualismo posesivo siempre articulan un concepto de *poder* y un concepto de *propiedad* o de *apropiación*. Pero no es menos claro que lo hacen en sentido inverso una de otra, ya sea en la dirección de un reconocimiento de la *propiedad como poder*, ya en el sentido de un *poder de la propiedad*. Si la sociedad civil hobbesiana tiene, por lo menos analógicamente, la configuración de un mercado competitivo, es en el sentido de un *mercado del poder*, en el que la «propiedad» como disposición de las riquezas económicas no constituye más que una de las formas de la adquisición del poder. Por eso, por otra parte, Hobbes no tiene ninguna necesidad de largas mediaciones para deducir de la igual libertad natural de los individuos la necesidad de una coerción jurídica y de una regulación estatal omnipotente. Porque el poder es por definición *más poder*, o poder de someter a otros individuos a mi propio deseo, para el cual las «cosas» que yo poseo (riquezas, funciones, saberes...) forman otros tantos medios. La configuración lockeana, a mi juicio, es inversa, y por eso tiene el favor de los teóricos del *homo œconomicus*, aunque sea en el fondo igual de meramente política: no es la propiedad lo que es un componente del poder, es el poder el que deriva de la propiedad, y el que saca de su potencia de socialización propia las características que uno se acostumbró a designar como «liberales», el equilibrio de los poderes, la representación y la regla mayoritaria, en otras palabras la autolimitación de lo político, que expresa la necesidad de dejar la propiedad libre, o de «conservarla» *(preserve)*.

La cuestión que se plantea entonces es saber si en Locke lo que es «libre», fundamentalmente, o lo que distribuye los poderes, *es la propiedad o el propietario*. Me parece que es fundamentalmente *la propiedad*, en la medida en que constituye la esencia genérica del propietario, su potencia de actuar interior que el mismo Locke llama su *vida*, y que en un momento renombraremos *su trabajo*.[10] O digamos mejor que en este punto el mismo Locke debe oscilar entre dos maneras de comprender su propia «ecuación» fundadora, cuyos términos vienen de una tradición política ya larga: *Liberty and Property*, siendo ambas nombres de la vida, *Life*.[11] Puede comprenderse que la libertad tiene por condición la propiedad, y que en ese sentido solo es independiente, por tanto, virtualmente ciudadano, el «propietario», lo que conduce a medir los derechos políticos —eventualmente para limitarlos— según las extensiones sucesivas del derecho de propiedad, en cuanto *propiedad constituida*, ya dada en instituciones o representaciones. Pero también puede comprenderse que la propiedad es el ejercicio de la libertad, de manera que el hombre libre (incluso el hombre libre en la ciudad, el ciudadano) sea necesariamente *de alguna manera propietario*. Es preciso entonces tener en vista *una propiedad constituyente*, no «calibrada» por instituciones preexistentes, y que sea la individualidad misma. Desde ese punto de vista puede decirse que la propiedad es libre, no el propietario, sin perjuicio de mostrar cómo el individuo (entonces se lo llamará el

sujeto) es susceptible de *identificarse* con esa propiedad que él *es*, o de reconocer su identidad en su movimiento de apropiación y de adquisición.[12]

Se puede intentar derivar de esta figura constituyente de la propiedad dos características fundamentales del individualismo lockeano: una que, pensando ya en los términos de una comparación con la problemática de Robert Castel, llamaré la oposición radical de la propiedad y de la *afiliación;* la otra que involucrará las paradojas especulativas del «sí propietario de sí».

S*obre la afiliación*, recordemos que el *Primer tratado* (escrito contra el *Patriarca* de Filmer) opera una deconstrucción sistemática de las confusiones entre las tres nociones de «poder político» *(political power)*, de «propiedad» *(property)*, y de «autoridad paterna» *(paternal power* o *authority, fatherhood)*, cuya confusión alimenta las justificaciones del absolutismo. El dilema más fundamental opone una articulación del poder político y de la propiedad a una articulación del poder político con la paternidad y la filiación. De hecho, por medio de la propiedad constituyente Locke realiza una verdadera *desafiliación teórica del poder*, que no deja de tener consecuencias prácticas. Ninguna interferencia de las instituciones de tipo familiar (o *genealógica*) con el funcionamiento de la «sociedad civil» puede ser legítima, o de otro modo no se trata sino de convenciones técnicas para garantizar la transmisión del poder ejecutivo. Es aquí en particular donde es importante distinguir esencialmente esa «propiedad» que va a *retornar sobre sí* en la forma del trabajo de la idea de «patrimonio» que tiene puntos de contacto con el patriarcado. El individuo propietario y ciudadano no es un heredero, y si tiene por modelo a un trabajador divino (tesis de Tully), precisamente «God the maker» no es «God the Father».[13] Locke trabaja de manera consistente en *deshacer* cierta concepción de las relaciones entre *Propiedad y Pertenencia*, para definir otra en la cual el modelo de la pertenencia está por completo arrancado del orden genealógico. Por lo tanto, no se dirá que el individualismo al que aquí nos enfrentamos es una negación de la idea de comunidad. Pero se insistirá en el hecho de que tenemos el germen de una distinción fundamental entre *dos tipos de comunidad*, cuya interdependencia o cuyas combinaciones en adelante será muy difícil pensar. Contrato, representación, propiedad y libertad, por un lado, descendencia, herencia, hasta tradición, por el otro, son en adelante órdenes heterogéneos. Por otra parte, tal vez sea esta disyunción la que merezca específicamente ser llamada «utópica».

E*l individuo lockeano, por tanto, solo se apoya en su propia autoridad*, es decir, en su trabajo y en su obra, o en esa potencia de apropiación que tiene. Tratemos de poner de manifiesto las paradojas que se derivan de semejante situación, y que constituyen precisamente la dinámica de la noción de «propiedad de sí». Su dificultad no viene tanto de una confusión del registro de las personas y del de las cosas (como dirá Kant, pero también Marx), como de una articulación difícil entre lo disponible y lo indisponible, lo alienable y lo inalienable, que parece afectar la significación de la libertad misma. En un sentido esta dificultad no es otra cosa que la unidad de contrarios fundadora del «sujeto» moderno, y habrá filósofos para teorizarla. Pero el hecho de que Locke pretenda sacar conclusiones políticas de ella le impide practicar una «retirada» en el espacio

trascendental de una mera condición de posibilidad formal de las acciones y las responsabilidades (como la distinción fichteana del *Yo* y del *No-Yo*). Es preciso que el individuo se comprometa prácticamente en sus acciones y en ese sentido se aliene en ellas al tiempo que permanece inalterado, y tal disposición parece muy difícil de comprender, a menos que forme el contenido de las proposiciones normativas sobre la responsabilidad del sujeto que Locke albergó en el corazón de su concepción del trabajo, cuyo objetivo último es mostrar cómo el campo de la libertad se constituye desde la actividad de los individuos razonables hasta sus interrelaciones en el intercambio o su representación en el Estado.

Por lo tanto, no está prohibido leer la formulación canónica que define la «property in one's person», que caracteriza a un hombre cualquiera *(every Man)*, en términos de «Lives, Liberties, and Estates», no como una simple enumeración de objetos, sino como la progresión misma de la apropiación legítima, el movimiento de la vida que desciende en las cosas, o las asimila. La «propiedad de sí mismo», en ese sentido, no es una tesis contradictoria que reduciría a las personas al orden de las cosas, es más bien el punto de contacto de la *propriety* y de la *property*, de lo propio y de la propiedad, *a partir del cual* se separan, para hacerse frente, las personas y las cosas. Locke no dice: las personas se poseen a ellas mismas, sino *el hombre, cada hombre*, posee su propia *persona*, es decir que tiene su disposición exclusiva, del mismo modo que tiene la disposición exclusiva de su vida, de su libertad y de sus bienes, y en el fondo estas dos formulaciones equivalen a lo mismo. El sujeto está en la causa, como está en los efectos; está en la interioridad, como está en la exterioridad. El secreto de la fórmula lockeana es haber hecho cohesionar en una reversibilidad absoluta un discurso de la *liberación del individuo* de toda «esclavitud» (en el *Segundo tratado*, el capítulo sobre la esclavitud precede inmediatamente al capítulo sobre la propiedad y constituye su exacto negativo) y un discurso de la *potencia de apropiación* (en consecuencia de transformación, de adquisición) del *trabajo personal* de ese mismo individuo, de manera que pueda identificarse conscientemente con la propiedad que constituye su razón de ser o su condición de posibilidad.

No obstante, en este punto comienza la dificultad de articular lo alienable y lo inalienable. Decir, como lo hace Macpherson, que tenemos aquí la figura general del *trabajo asalariado* en cuanto venta y compra de la fuerza de trabajo no hace más que nombrar la dificultad, que consiste en considerar la misma cosa, o a la misma persona, simultáneamente como disponible e indisponible, separable e inseparable, empírica y trascendental. Es sabido que el mismo Marx experimentó en este punto serias vacilaciones antes de aplicar al uso de la fuerza de trabajo durante un tiempo determinado el modelo de una fuente de energía que se consume y se reconstituye periódicamente. Al parecer, Locke tuvo en mente un esquema distinto: el de una fuerza o capacidad que estaría *en su totalidad en sus acciones*, en la medida en que ellas son apropiadas a un objetivo productivo. El trabajo es el proceso en el cual se intercambian continuamente los lugares del sujeto, el *self* y el *own*. Lo propio puede alienarse, si el sí sigue siendo «sí». Y el sí puede permanecer idéntico si lo propio vuelve siempre a sí a

partir de su alienación. Esto implica, por un lado, que todas las acciones del cuerpo en el trabajo estén reforzadas por una representación en la conciencia, que las «apropie» a aquel que percibe esas acciones como suyas, y, por el otro, que ese cuerpo forme como un todo inseparable, no fragmentado, sino que exprese su vida propia en la continuidad y la diversidad de las acciones de «sus manos». Es precisamente en este punto donde Marx, en *El capital*, procurará mostrar que el trabajo industrial asalariado es realmente una esclavitud de un nuevo tipo, puesto que conlleva una fragmentación del cuerpo cada vez más irreversible, y al mismo tiempo torna problemática, por lo menos en el curso de la actividad profesional y en ocasiones más allá, la apropiación del pensamiento a las acciones del cuerpo productivo.

Se comprende mejor, entonces, qué función arquitectónica cumple la noción de «propiedad de su (propia) persona» en Locke (que los filósofos analíticos contemporáneos convertirán en *self-ownership*).[14] En efecto, es ella la que permite salir del dilema entre una «sociabilidad natural» y una trascendencia de la comunidad política. En la actividad (y la actualidad) del trabajo el individuo se construye a sí mismo; pero en el trabajo también construye las condiciones del «comercio», es decir, de una forma fundamental de comunidad en la cual la reciprocidad se vuelve duradera, y condición de la existencia individual misma. En Hobbes tenemos una representación teológico-política de la existencia del Estado en términos de experiencia-límite, sobre el fondo de una inversión siempre posible de la paz en violencia o guerra civil; en Locke tenemos más bien una deconstrucción y reconstrucción virtual de la comunidad cuyo principio es la «propiedad» del individuo. Mediante el trabajo, el individuo *retira de lo común* (míticamente identificado con una «propiedad originaria» conferida por Dios a la humanidad como especie) los bienes necesarios para su conservación, pero mediante el intercambio que es su desarrollo necesario *pone en común* sus producciones, construyendo la comunidad temporal, histórica. Por un lado, privatiza la naturaleza, por el otro, socializa la humanidad.

3. *Figuras de la inversión: Rousseau, Marx, Derrida*

Abordo ahora estas «inversiones» del individualismo posesivo que, sin embargo, no modifican radicalmente su problemática, tal como la expone ante todo la figura lockeana.[15] En el fondo de las inversiones ¿no hay siempre un concepto de «negación de la negación», porque se trata de mostrar que la *positividad de la propiedad individual* se construye sobre la negación de una ausencia, o de una destrucción violenta? Evidentemente, no es idéntico tomar como objetivo crítico la *falta de propiedad*, o su índole «no universalizable», hasta intrínsecamente discriminatoria, la pauperización que resulta de la ley de apropiación, o designar *la propiedad como falta de ser*, inversión del ser en tener, cosificación de la libertad. Pero en todos los casos, incluso si es según perspectivas diferentes, es la vacilación del sujeto, su retorno a la forma del sometimiento, los que constituyen el desafío más profundo del debate sobre la posibilidad

de la comunidad a la que tiende el individualismo posesivo.

Al examinar en orden a Rousseau, Marx y Derrida, evidentemente quiero sugerir un sistema de oposiciones y de afinidades. Necesitamos estos tres «casos» para descubrir la lógica del sometimiento del sujeto que aquí opera. La sucesión histórica es importante: Marx no sería posible sin Rousseau, y Derrida no sería posible sin Rousseau y sin Marx. No obstante, lo que aquí importa ante todo no es la sucesión como tal, y mucho menos la idea de que ella ilustraría una tendencia histórica o una transformación del espíritu del tiempo: es la estructura de variación como tal, desplegada en el tiempo de las obras que se «responden» y que, para nosotros, son en adelante sincrónicas. Heurísticamente yo me remonté de la expresión de Marx, «la expropiación de los expropiadores» y de su enigmática repetición en la «exapropiación» forjada por Derrida a lo que me pareció como su interlocutor común, el Rousseau de la «desposesión» o «desapropiación».

Rousseau

El sentido de la antropología política de Rousseau es notoriamente difícil de determinar, por lo menos cuando se busca en ella un todo coherente. Sin tener la pretensión de resolver la dificultad, quisiera sugerir la clave de interpretación siguiente: el estatus de la propiedad «particular» que se establece en *El contrato social* (CS) No es el cuestionamiento de la crítica vehemente que había desarrollado el *Discurso sobre la desigualdad*, sino, por el contrario, su radicalización.[16] De manera que la institución jurídica de la propiedad por el Estado en beneficio de los ciudadanos (CS, I, 8) es en realidad *también* una desposesión. En tales condiciones, el término de inspiración hobbesiana que utilizó Rousseau para designar el mecanismo de formación de la voluntad general, «alienación total», debe ser tomado al pie de la letra. En la formación del Estado y de la institución jurídica, el hombre está privado para siempre de la posibilidad de poseerse a sí mismo, o de encontrarse «a título personal» en su propiedad; no existe sino como el mandatario de esa parte universal de sí mismo que se fusionó con todas las otras para formar lo que Rousseau llama un «yo común».

La propiedad privada no es entonces más que la modalidad bajo la cual el pueblo instituido en Estado podrá «forzar a cada uno a ser libre». Esencialmente, tiene una función *pública*. De ahí la total ambivalencia de la concepción rousseauista, manifiesta en su posteridad, frente a la alternativa entre el individualismo y el colectivismo: el individualismo nunca es más que una manifestación de la ficción, y el colectivismo, una manera de hacer pasar el «tercero», que es el *nosotros* o el pueblo mismo —la nación si se quiere— del estatus de ser simbólico al de ser real, o de despojarlo de su idealidad para proyectarlo «en lo real». Se objetará la formulación que figura en el capítulo inmediatamente posterior, que parece acreditar la idea de un intercambio entre el individuo y el Estado, cuyo resultado es instituir la legitimidad de aquello que los individuos en la realidad nunca abandonaron, sus bienes particulares: «Cada miembro de la comunidad se da a ella [...] por así decirlo, ellos adquirieron todo lo que dieron» (CS, I,

9, «Del dominio real»). Por el contrario, creo que estas formulaciones instalan irremediablemente la desposesión en el corazón de la propiedad, a poco que se saquen todas las consecuencias de la concepción que Rousseau tiene acerca de las relaciones entre la posesión y el goce. Podría decirse que, desde el momento original de la «toma de posesión», el hombre —no solamente aquel que es excluido de la posesión, sino sobre todo aquel que se apropia un «suyo», diciendo «esto es *mío*»— corre tras un señuelo: el de *gozar* efectivamente de lo que *posee*. La institución de lo político en este sentido le «dice»: nunca gozarás; le prescribe la propiedad legítima como renuncia al goce privado.

Las formulaciones de Rousseau son aquí el espejo de aquellas de Locke (y la confrontación es tanto más inevitable cuanto que, poco antes, él mismo hizo referencia, como en el *Discurso sobre la desigualdad* y en *Emilio*, a la noción lockeana de legitimación por el trabajo personal).[17] Mientras que en Locke el trabajo constituye al individuo en propietario de las cosas y de sí mismo, en la medida en que no deja de *retirar de lo común* la parte de los objetos naturales con la cual se mezcla o que asimila en el modo de la vida, en Rousseau es la comunidad la que, de alguna manera, no deja de *retirar del trabajo* lo que produce para atribuirlo simultáneamente al individuo convertido en un ciudadano, es decir, parte indivisible del soberano. En efecto, Rousseau nunca dejó de pensar, como lo explicaba el Segundo discurso, que «la Tierra no es de nadie», y que el gesto de exclusión y de cierre es el origen de todas las desigualdades de estatus y de todas las violencias que forman el cortejo del desarrollo de la civilización. Pero también declaró *(Discurso sobre la economía política)* que la propiedad era «el más sagrado de todos los derechos de los ciudadanos, y en ciertos aspectos más importante que la libertad misma [...] el verdadero fundamento de la sociedad civil», o que «la propiedad particular y la libertad civil son los fundamentos de la comunidad» (primera versión de *El contrato social*, OC III, 330). Aplicando lo que Starobinski llamó justamente el procedimiento del «remedio en el Mal», procedió mediante un incremento de la alienación para anular simultáneamente sus efectos.[18] Aquello de lo que la apropiación o la posesión privó a los individuos, a saber, *el goce*, la institución de la propiedad los priva definitivamente, para convertirlo en la marca *ficticia* de su pertenencia a la Cosa pública.

Probablemente, esa tesis de la distancia irremediable entre posesión y goce es más explícita cuando, en los Discursos o las *Confesiones*, y también en otra parte *(La nueva Eloísa)*, Rousseau habla de la «posesión» de los sexos uno por otro, porque su consecuencia es la interpretación novelesca o autobiográfica de todas las circunstancias en las cuales se muestra que las satisfacciones imaginarias, en verdad, son las únicas posibles. Pero no tenemos ninguna razón de pensar que el pasaje de la posesión sexual a la posesión económica depende aquí de la «metáfora». Por el contrario, en el *Discurso sobre la desigualdad* tenemos todas las pruebas deseables del hecho de que la violencia engendrada por la posesión de los sexos es de igual naturaleza, y de igual alcance histórico, que la violencia engendrada por la toma de posesión de las tierras, y que la segunda no implica una mayor satisfacción real que la otra. En ambos casos el ser y el parecer están irremediablemente divorciados. En esta interpretación del momento

jurídico, o jurídico-político, de la propiedad como «forzamiento» de la distancia entre posesión y goce —no tanto superación de su oposición como reiteración de esta en una perpetua fuga hacia delante— nuestra ganancia es comprender mejor el precio que paga la institución de la sociedad civil en el plano de la diferencia de los sexos: una falta de simetría radical de sus posiciones, puesto que uno (el masculino) es asignado a la esfera de la propiedad y de la ciudadanía, mientras que el otro (el femenino) es asignado a la del amor y de la humanidad. Si tenemos a bien admitir que Rousseau, de todos los filósofos de la edad clásica, es aquel que más rigurosamente pensó la sexualidad como un «desacuerdo» o una ambivalencia interna a la constitución del sujeto humano, vemos que en la institución de la propiedad social la que resulta sancionada es la división misma del sujeto.

Tales categorías ¿son ajenas a la concepción lockeana? Uno se ve tentado a pensar que más bien son reprimidas. En efecto, nos llevan del lado de un *revés* de la «propiedad de sí mismo» que articula el individuo y la comunidad, en la medida en que *difieren* la unidad o la reunión consigo mismo que constituye su condición de posibilidad.[19] Más que pensar que estamos aquí fuera del campo de las variaciones virtualmente contenidas en la axiomática del individualismo posesivo, pues, prefiero ampliar esta para incluir en ella la posibilidad de la negación o de la negatividad. La individualidad adquiere ahora la figura de una desapropiación cuyos efectos se leen en la insatisfacción fundamental del sujeto ciudadano, pero también en la incompletitud del «cuerpo político» mismo. Tal vez habría que conceder aquí toda su importancia al hecho de que las obras teóricas que lo testimonian son fundamentalmente *incompletas:* señal de su implicación en el objeto que intentan pensar desde el interior.

M*arx*

El Libro primero de *El capital* (C) queda inconcluso con una fórmula famosa, cuya potencia política y cuya resonancia filosófica, y acaso también teológica,[20] explican las divergencias de interpretación que cristaliza:

> En el momento en que el modo de producción capitalista puede andar ya sin andaderas, asumen una nueva forma la socialización ulterior del trabajo y la transformación ulterior de la tierra y de otros medios de producción en medios de producción socialmente explotados, y por ende en medios de producción colectivos, y asume también una nueva forma, por consiguiente, la expropiación ulterior de los propietarios privados. [...] Suena la hora postrera de la propiedad privada capitalista. Los expropiadores son expropiados.
>
> El modo capitalista de producción y de apropiación, y por tanto la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio. La negación de la producción capitalista se produce por sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la negación de la negación. Esta no restaura la propiedad privada, sino la propiedad individual, basada en los progresos de la era capitalista [...] (Cap. XXIV, § 7, trad. francesa de Lefebvre, París, PUF, 1993, pp. 855-857 [trad. cast. de Pedro Scaron, Buenos Aires, Siglo XXI).

Podría pensarse que nos encontramos aquí ante la expresión más elaborada de la

superación del individualismo posesivo, puesto que se ocupa de demostrar que la colectivización o el comunismo resultan de la autodestrucción de la propiedad privada misma, según su propia lógica. A grandes rasgos, esta interpretación es por supuesto exacta: es el sentido mismo del recurso a la categoría de «negación de negación». La expropiación de los expropiadores es el proceso del que *resulta* la apropiación que había sido «negada» por el capitalismo (si es cierto que la apropiación es a la expropiación lo que una afirmación a una negación, o un colocar a un suprimir).

No obstante, el texto comprende varios indicios de que la situación teórica no es tan simple. Uno de ellos es la «personificación» operada por Marx, que no habla de un proceso genérico de *expropiación de la expropiación*, sino que escribe: «Die Expropriateurs werden expropriiert».[21] Contentémonos aquí con la hipótesis siguiente: del mismo modo que los «objetos» de la expropiación, en última instancia, son personas o individualidades humanas, de igual modo los «sujetos» de la apropiación que de ello resulta deben ser considerados como «personas». Coincidimos así con la cuestión planteada por la fórmula final, tan llamativa como enigmática: «Esta no restaura la propiedad privada *(Privateigentum)*, sino la propiedad individual *(das individuelle Eigentum)*, basada en los progresos de la era capitalista». Esta formulación puede ser comprendida como el indicio de la modalidad contradictoria bajo la cual Marx se refiere a la tradición del individualismo posesivo, en particular en su variante lockeana. Todo ocurre como si él, al fin y al cabo, hubiera emprendido la reconstitución de la idea de la «propiedad de sí mismo» fundada en la implicación recíproca de la apropiación de sí y de la apropiación de las cosas, pero en provecho de un nuevo sujeto, *el sujeto social o «genérico»*, cuya figura histórica es la del proletario comprometido en su proceso de transformación revolucionaria del modo de producción. Pero a costa de una crítica radical de un postulado esencial de Locke, que es la índole estrictamente personal de la actividad laboral, doblemente referida a la responsabilidad de la conciencia de sí y a la indivisibilidad del cuerpo viviente que es su agente (lo que en Locke *no se reparte*, o *no se intercambia*, para posibilitar la comunidad del intercambio). Arendt, en su propia lectura «lockeana» de Marx *(La condición humana)*, probablemente no prestó la suficiente atención a este punto.

Ya he evocado la parte negativa de esta crítica: Locke no vio que la organización capitalista del trabajo fragmenta y desnaturaliza la integridad del cuerpo. En la fenomenología que propone *El capital*, en efecto, no se trata solamente de *disciplina de los cuerpos*, como lo explicará Foucault para proponer su generalización, más allá de la producción, a todas las prácticas sociales, sino de *desmembramiento*, que tiene como consecuencia espiritual el oscurecimiento de la *conciencia*.[22] A lo que habría que añadir el conjunto de los desarrollos que, de manera en parte fantasmática quizá, sugieren que la lógica del capitalismo conduce a una integración absoluta de la reproducción de los trabajadores en la producción mercantil, mediante la eliminación de todas las formas de autonomía del consumo obrero y el condicionamiento integral de la calificación profesional en función de las necesidades del Nuevo Leviatán: lo que Marx llama, en el inédito capítulo VI del Libro primero de *El capital*, la «subsunción real»,[23] y que entra

indiscutiblemente en el concepto general de lo que Foucault llamará una biopolítica. Con la salvedad de que no es producto del Estado sino del mismo capital, en otras palabras, de la propiedad del trabajo llevada hasta su último límite. Tenemos aquí la cara negativa del proceso, que hace coincidir la socialización devoradora con la reducción a nada de la autonomía del individuo. Marx lo interpreta explícitamente en términos que tienen resonancias de Locke y de su posteridad económica (Smith):

> La ley de la apropiación o ley de la propiedad privada *(Gesetz der Aneignung oder Gesetz des Privateigentums)*, ley que descansa en la producción y circulación de mercancías, se trueca, por su misma dialéctica interna e inexorable, en lo contrario de lo que es. [...] En un principio, parecía que el derecho de propiedad se basaba en el propio trabajo *(Eigentumsrecht gegründet auf eigne Arbeit)*. Por lo menos, teníamos que admitir esta hipótesis, ya que solo se enfrentaban poseedores de mercancías iguales en derechos, sin que hubiese más medio para apropiarse una mercancía ajena que entregar a cambio otra propia, la cual solo podía crearse mediante el trabajo. Ahora, la propiedad, vista del lado del capitalista, se convierte en el derecho a apropiarse trabajo ajeno no retribuido, o su producto, y, vista del lado del obrero, como la imposibilidad de hacer suyo el producto de su trabajo. De este modo, el divorcio entre la propiedad y el trabajo se convierte en consecuencia obligada de una ley que parecía basarse en la identidad de estos dos factores.[*]

Pero la dialéctica implementada por Marx conduce de inmediato a poner de manifiesto el positivo de este negativo, y que reside en la proposición absolutamente antilockeana del carácter *transindividual* de la actividad productiva, y por consiguiente de la apropiación que ella realiza. Hay que dar a esta tesis su fuerza máxima para comprender las conclusiones a las que quiere llegar Marx: no solo el trabajo se «socializa» históricamente, o *se vuelve* transindividual, sino que esencialmente *siempre lo fue*, en la medida en que no hay trabajo sin cooperación, siquiera en sus formas más «primitivas», y que el aislamiento del trabajador productivo en su relación con la naturaleza nunca representa más que una apariencia. Por lo tanto, no hay ninguna posibilidad de que el «trabajo personal» del individuo (en el sentido de aislado y *exclusivo*) le «apropie» cualquier parte de lo «común», y no es sobre ese fundamento como se puede establecer el derecho de propiedad, salvo como ficción ideológica. En cambio, es cada vez más manifiesto, a medida que se desarrolla la producción moderna socializada, que el «sujeto» colectivo de la producción, consistente en la solidaridad y la complementariedad de todas las actividades de trabajo, incluso de aquellas que están cristalizadas en las máquinas y los saberes pasados, realice precisamente en esta cooperación cuyos instrumentos, sin embargo, fueron forjados contra él, con miras a su explotación, la forma más efectiva de la «propiedad de sí mismo»: aquella que incluye en su propio ciclo, no solamente la totalidad de los intercambios y la red infinita de los diferentes «comercios» humanos a los que sirven de soporte, la operación «de todos y de cada uno» *(Tun Aller und Jeder)*, como dice Hegel, sino el proceso mismo de la transformación o de la humanización de la naturaleza, el cual, aparentemente, no incluye un término asignable.

Pero ¿realmente se trata de un *sujeto*? *En el fondo, toda la cuestión* está ahí, y no tiene nada de simple. La negación de la negación se efectúa en la figura privilegiada de un reconocimiento efectivo del carácter originariamente social del trabajo, o de una

planificación consciente, que es su *organización* («bewusste planmässige Kontrolle», dice en otra parte Marx: C, I, 91), posibilitada por la Revolución industrial capitalista, que descompuso violentamente el «trabajo personal». Esto todavía puede expresarse especulativamente diciendo que la expropiación de los expropiadores es una «apropiación» por la sociedad y los individuos que la componen de los medios y las formas mismas de la apropiación, o una «apropiación de la apropiación». Y es en este sentido como es, o más bien como se convierte eminentemente en «propiedad de sí mismo» o propiedad *subjetiva:* reemplazando *el individuo individualizado*, o desocializado («der vereinzelte Einzelne», dice la Introducción de 1857, «das einzelne Individuum», dice *El capital*, cap. XI sobre la cooperación) *por el individuo socializado* (o «libremente socializado»: «frei vergesellschaftete Menschen», C, I, 91/94). La verdadera «sociedad de los individuos» no puede existir sino en su socialización efectiva. Los individuos no son «propietarios de ellos mismos» a menos que se reapropien su fuerza de trabajo y su uso, en consecuencia el mismo trabajo, pero este es un proceso cuya efectividad en la «relación social» es únicamente del sujeto. No es solamente Locke el que parece aquí invertido, sino también Rousseau, en quien la comunidad formaba paradójicamente la condición necesaria de una relación consigo del individuo civilizado. De manera que, mediante una «negación de la negación», la negación parece invertirse en afirmación, la desposesión o desapropiación en nueva apropiación.

De hecho, Marx nunca cambió de parecer sobre su crítica sin apelaciones de toda representación de «la sociedad como persona», o como sujeto de imputación jurídica y moral.[24] Esta crítica es perfectamente coherente con la idea de que la estructura anónima de la «totalidad de las fuerzas productivas», según la expresión de *La ideología alemana*, sigue siendo una multiplicidad (por no decir una «multitud») irrepresentable en la simplicidad y la unidad que semejante noción parece implicar. No obstante, Marx era bastante buen hegeliano para encontrar la solución de esta aporía: bastaría con pensar el sujeto no como una «conciencia de sí», o un individuo de individuos, sino como una reflexividad inmanente dada tan solo en la «cosa misma»: su obra o su proceso de realización, en la medida en que este está ordenado en una teleología única. Tal solución (que Althusser designará como el hecho de *identificar al «sujeto» en el «proceso sin sujeto»* mismo) constantemente obsesiona los desarrollos de Marx. Sin embargo, pareciera que comprende un escollo, que una lectura sintomal no puede dejar de señalar en las enunciaciones relativas al comunismo del porvenir. En la incertidumbre de las formulaciones relativas al «fin de la división del trabajo manual e intelectual» o a la «intelectualización del trabajo» (el *General Intellect*, tan del gusto de Negri). O incluso en lo que respecta a lo que llamaré el «resto» de la reproducción en la producción misma: el problema de la relación entre las «necesidades» históricamente determinadas del trabajador social y el placer o el «goce» en el sentido rousseauista del término, es decir, la capacidad para el agente de identificarse totalmente con sus operaciones colectivas, que termina por resurgir en el texto de Marx. Este problema aparece muy precisamente en algunos pasajes del Libro III de *El capital*, o de la *Crítica del programa de Gotha*, cuando se trata de determinar la relación del tiempo de trabajo y del tiempo

libre: por un lado, la idea del trabajo convertido en «primera necesidad del hombre», que pasó del sufrimiento capitalista a una suerte de placer fourierista de la obra, por el otro, la idea de que la libertad y la satisfacción no pueden residir sino en el tiempo libre, la relegación progresiva del trabajo en «el reino de la necesidad».[25] Desde el punto de vista de Marx, parece que la forma de argumentación escogida conduce así a una elección imposible, no solo para el porvenir, sino también para el presente, en que la cuestión es saber lo que da su sentido y su energía a la lucha de los proletarios contra la explotación: ¿es la defensa de un derecho al trabajo (hasta de una *alegría* en el trabajo)? ¿O la reivindicación de una liberación respecto de su ineluctable esclavitud? A fin de cuentas, tendríamos aquí el indicio del hecho de que la apropiación colectiva, contradictoriamente, es y no es representable como un proceso de «subjetivación», o de individualización subjetiva. A menos que se prefiera la formulación inversa: la subjetivación *es y no es* pensable como apropiación. Ese es el límite del momento «lockeano» en Marx.[26]

Derrida

¿Diremos que, si Rousseau había procedido a una inversión «antropológica» y Marx a una inversión «dialéctica» del individualismo posesivo, en Derrida nos enfrentamos con una inversión «escatológica»? La fórmula, a mi juicio, no tiene sentido a menos que nos incite a pensar que la deconstrucción derridiana en realidad torna manifiesto el elemento escatológico siempre ya operativo en el discurso clásico del individualismo posesivo, y que tiene contactos con un cuestionamiento general sobre las funciones de la escatología en toda la tradición metafísica. Esta nueva estrategia de inversión al mismo tiempo permite poner al día en el seno del «sujeto» asociado a la idea de una propiedad constituyente los mismos elementos de violencia y de antinomia que en la idea de soberanía. Así se repliega sobre sí misma la construcción política del individualismo posesivo que abre la posibilidad de una soberanía democrática en cuanto dominación del *dominium:* la del sujeto-propietario idéntico a sí mismo y responsable de sí *(self/own)*.

Reconozco que durante largo tiempo me resultó enigmático el término «ex-apropiación», constantemente utilizado por Derrida (como en *Espolones, Márgenes de la filosofía, Glas, La tarjeta postal, Espectros de Marx, Dar (el) tiempo*), a pesar de sus afinidades con ciertas formulaciones corrientes en la tradición mística (o quizá justamente a causa de ellas).[27] Evidentemente es un oxímoron que depende a su manera de la lógica negativa del «X sin X» o «X que no es X», cuyo origen, como se sabe, se encuentra en Blanchot:[28] la ex-apropiación, pues, sería una «propiedad sin propiedad», una propiedad que no apropia sin expropiar, un proceso de apropiación indefinidamente frustrado de su objeto o de su efecto. Puede percibirse aquí de entrada una referencia a la tradición trascendental, en la que la singularidad de lo «propio» es de inmediato invertida en *universalidad*, que, como tal, *no pertenece a nadie*. Pero las referencias más insistentes se dirigen a una *economía del sujeto* explícitamente identificada por Derrida con *la anticipación de un retorno* (o de un «ingreso»: pero todo ingreso es primero un retorno

al punto de partida, a la «fuente»).[29] El proceso del *capital* es así en general, como proceso sustancial, el modelo de toda «subjetivación», de la que depende el uso mismo de la categoría de «sujeto». Todo sujeto representa la anticipación de una acumulación o capitalización de «propiedades». Precisamente a esta lógica se le puede oponer entonces la contralógica del «don», cuyo carácter «incalculable» frustra toda expectativa del sujeto y, por consiguiente, deconstruye desde el interior su economía subjetiva. Citaré aquí dos pasajes característicos de *Dar (el) tiempo:*

> La mera intención de dar, en la medida en que comporta el sentido intencional del don, basta para dar por descontada la reciprocidad. La mera conciencia del don se devuelve a sí misma de inmediato la imagen gratificante de la bondad o de la generosidad, del ser-donante que, sabiéndose tal, se reconoce circular, especularmente, en una especie de autorreconocimiento, de aprobación de sí mismo y de gratitud narcisista. Y esto se produce en cuanto hay un sujeto, en cuanto donador y donatario se constituyen como sujetos idénticos, identificables, capaces de identificarse (res)guardándose y nombrándose. Se trata, incluso, aquí en este círculo, del movimiento de subjetivación, de la retención constitutiva del sujeto que se identifica consigo mismo. El devenir-sujeto cuenta entonces consigo mismo y entra como sujeto en el reino de lo calculable. Por eso, si hay don, el don ya no puede tener lugar entre unos sujetos que intercambian objetos, cosas o símbolos. La cuestión del don debería buscar, pues, su lugar antes de cualquier relación con el sujeto, antes de cualquier relación consigo mismo del sujeto, ya sea este consciente o inconsciente. [...] Cabría incluso decir que un sujeto como tal no da ni recibe jamás un don. Por el contrario, se constituye con vistas a dominar, por medio del cálculo y del intercambio, el manejo de esa *hybris* o de esa imposibilidad que se anuncia en la promesa del don. Allí donde hay sujeto y objeto, el don queda excluido.[30]

> Pero aunque una problemática de la huella o de la diseminación pueda plantear la cuestión del don, y del perdón, eso no implica que la escritura sea *generosa* o que el sujeto que escribe sea un *sujeto donante*. En cuanto sujeto identificable, encuadrado, comedido, quien escribe y su escritura no dan nunca nada cuya reapropiación, intercambio o retorno circular —y, por definición, cuya reapropiación con plusvalía, cierta capitalización—, no calculan, consciente o inconscientemente. No nos arriesgaremos a decir que esta es la definición misma del *sujeto en cuanto tal*. No se le puede discernir sino como el sujeto de esta operación del capital. Pero a través de o a pesar de esta circulación y de esta producción de plusvalía, a pesar de este trabajo del sujeto, allí donde hay huella y diseminación, si es que las hay, puede tener lugar un don, con ese olvido desbordante o ese desbordamiento olvidadizo que —hemos insistido en ello— están radicalmente implicados en este. La muerte de la instancia donadora (llamamos muerte, aquí, a la fatalidad que destina un don a *no depender-de-ni-retornar* a la instancia donadora) no es un accidente natural externo a la instancia donadora; no es pensable sino a partir del don.[31]

Y sin embargo es posible preguntarse si aquí, y más que nunca, no somos tomados en el movimiento que tiende a liberar o desenredar al sujeto (o al no sujeto, el sujeto *más allá de la subjetivación*) de su propio empirismo «dado», es decir, de la apariencia trascendental que lo reduce a una «ontología» (incluso la ontología de la sustancia-sujeto que es el capital). Se trataría entonces de recuperarlo bajo una forma depurada en su retiro, de ser necesario con otro nombre, más «impersonal» (*Dasein, Ereignis, diferancia, huella*, o don), que al mismo tiempo permitiría exhibir la antinomia alojada en el corazón de las condiciones de posibilidad de todo sujeto. Este gesto, como se sabe, no dejó de repetirse en filosofía: no solamente desde que Kant (en la *Dialéctica trascendental*) criticó el «paralogismo» de la sustancialización de la identidad consigo del sujeto en el «pienso», sino desde que el mismo Locke procuró distinguir rigurosamente identidad personal e identidad de sustancia.

Pero aquí se presenta otra hipótesis, indicada por el título mismo de la obra —*Dar (el) tiempo*— y cuyas consecuencias paradójicas no deja de desplegar. Esta completa la precedente. Si todo sujeto es de hecho un «no sujeto», vale decir que está constituido negativamente por un conjunto de relaciones entre humanos, a poco que su «comercio» *(Verkehr, intercourse)* exceda de hecho toda forma *comercial (Handel, Trade)*, toda economía de la anticipación calculadora y del retorno/ingreso, haciendo surgir las posibilidades antinómicas del exceso y de la violencia, de la amistad y de la hospitalidad, ¿no es porque *el tiempo* —tal vez incluso como «tiempo de trabajo»— resiste intrínsecamente a la apropiación? ¿No es el tiempo lo inapropiable como tal, que nunca (o nunca *realmente, completamente*) se convierte en el instrumento de un cálculo o de un proyecto subjetivo? Se llegaría así a la idea de que «hombres» o «sujetos» en ese sentido nunca son *al mismo tiempo* «contemporáneos» unos de otros, los autores de una obra o de una totalidad que se construye en *el presente de su común «presencia»* (y menos aún en el *futuro presente* del fin, de la escatología). Pero necesitan indefinidamente *estar preparados*, esperar el porvenir imprevisible de la comunidad en la cual sus respectivas singularidades existirían unas «para» y «por» las otras. Por lo tanto, para que una «propiedad de sí mismo» como apropiación o retorno, poniendo fin a la pérdida de sí o diseminación, se vuelva finalmente posible, se necesitaría una apropiación del tiempo trascendental mismo: pero esto es precisamente lo imposible. Y para terminar, puesto que tanto la ética como la política dependen de la inteligencia de ese «imposible» que evoca el riesgo y la posibilidad misma de la justicia —irreductible a un reconocimiento, una retribución, una (re)distribución, etc.—, la imposibilidad de «dar (el) tiempo» sería también, alegóricamente, una figuración de la negatividad radical que no pueden ahorrarse la ética y la política. Lo que se acaba de decir del *tiempo* valdría igualmente para todos los «casi-trascendentales»: la *lengua*, la *muerte* (destrucción) (y, por tanto, la *vida*).

¿Acaso es realmente así como se puede articular simplemente (demasiado simplemente, quizá) algunos de los temas más importantes de la obra de Derrida? No estoy seguro de ello.[32] No obstante, me arriesgo para articular una cuestión a propósito de la relación que la serie de los términos «apropiación», «desapropiación», «expropiación», «ex-apropiación» mantiene con la cadena significante que se puede observar con el nombre de «individualismo posesivo», ampliando el sentido que le había dado Macpherson al desarrollarlo dialécticamente.

Encontramos en Derrida un primer movimiento de superación, probablemente sugerido por las asociaciones heideggerianas entre lo «propio» *(Eigen)*, la «propiedad» *(Eigentum* y *Eigenschaft)*, el «acontecimiento» *(Ereignis)*, pero al mismo tiempo por el tándem de la *property* y de la *propriety* (la «propiedad» y el «decoro») que desempeña un papel decisivo en toda la filosofía clásica de lengua inglesa: hay que pasar más allá de la oposición de la afirmación y de la negación y recuperar una noción más fundamental de «apropiación» —equivalente casi literal de la *oikeiosis* de los griegos (estoicos)—, que no es, como tal, ni a-propiación ni ex-propiación. La constitución y la identificación consigo del sujeto, con sus aspectos negativos y positivos, toman su lugar precisamente

en el proceso de «propiación». Tenemos una muy bella exposición de esta idea en *Espolones*, uno de los textos en que Derrida parte de la denegación heideggeriana de la diferencia de los sexos y desemboca en la idea de que un proceso de propiación precede al sometimiento como a la subjetivación, porque gobierna ya, por anticipado, la ontología:

> Las significaciones o los valores conceptuales que al parecer forman la postura o el motor de todos los análisis nietzscheanos sobre la diferencia sexual, sobre «la incesante guerra de los sexos», el «odio mortal de los sexos», sobre «el amor», «el erotismo», etc., tienen todas por vector lo que se podría llamar el proceso de *propiación* (apropiación, expropiación, toma, toma de posesión, don e intercambio, dominio, servidumbre, etc.). A través de numerosos análisis [...] aparece, según la ley ya formalizada, que unas veces la mujer es mujer al dar, *al darse*, mientras que el hombre toma, posee, toma posesión, otras veces, por el contrario, la mujer al darse *se da-para*, simula y se asegura así el dominio posesivo. El «darse-para», el *para*, cualquiera que fuese su valor, ya sea que engañe dando la apariencia o que introduzca algún destino, finalidad o cálculo retorcido, cualquier retorno, amortiguación o beneficio en la pérdida de lo propio, el *para* retiene el don de una reserva y a partir de entonces cambia todos los signos de la oposición sexual [...]. Si la oposición del *dar* y el *tomar*, del *poseer* y lo *poseído*, es una suerte de engaño trascendental producido por la gráfica del himen, el proceso de propiación escapa a toda dialéctica como a toda decidibilidad ontológica. Por lo tanto ya no es posible preguntarse «¿qué *es* lo propio, la apropiación, la expropiación, el dominio, la servidumbre, etc.?». En cuanto operación sexual [...] la propiación es más poderosa, por indecidible, que la cuestión *ti esti*, que la cuestión del velo de la verdad o del sentido del ser. Máxime cuando [...] el proceso de propiación organiza la totalidad del proceso de lenguaje o de intercambio simbólico en general, incluyendo, pues, todos los *enunciados* ontológicos. La historia [de la] verdad [es] un proceso de propiación. Lo propio, pues, no depende de una interrogación onto-fenomenológica o semántico-hermenéutica [...]. Cada vez que surge la cuestión de lo propio, en los campos de la economía (en el sentido restringido), de la lingüística, de la retórica, del psicoanálisis, de la política, etc., la forma onto-hermenéutica de la interrogación muestra su límite. [...] Cada vez que las cuestiones metafísicas y la cuestión de la metafísica son inscritas en la cuestión más poderosa de la propiación, todo ese espacio se reorganiza [...].[33]

Quizá, en todos estos textos, Derrida se muestra más que desconfiado hacia las *inversiones* de todo tipo, ¿o habrá que comprender que solamente se trata de aquellas que son «simples»?[34] Tal vez podamos comprender esto, que la ex-propiación será necesariamente una figura crítica, paradójica, de ese «proceso» que tiene por característica disimularse incesantemente. La importancia de esta cuestión aumenta en *Márgenes de la filosofía*, donde la dialéctica hegeliana (y seguramente la dialéctica en general) es criticada en cuanto proceso infinito de una expropiación que desemboca en (o tiende a) una (re)apropiación: lo cual es la definición misma de una teleología. Llegamos así a la idea de que la «deconstrucción», en la medida en que justamente apunta a semejante articulación esencial del origen y del fin, siempre es ya esencialmente una deconstrucción de lo «propio», en el doble sentido de la propiedad y de la limpieza[*] o decoro. Cualquiera que fuese su punto de partida o su «objeto», la deconstrucción siempre es ya ese movimiento que designará el nombre paradójico de «ex-apropiación», en el cual se encuentra reproducido y al mismo tiempo *retenido*, o bloqueado, el movimiento contradictorio o dialéctico. Lo que el ensayo sobre «Los fines del hombre» nos dice «vacilar» o «temblar» hoy es precisamente esa «propiedad» o «co-pertenencia» del hombre y del ser (por lo tanto también de la naturaleza), que la tradición metafísica

había instalado en su centro, y que para terminar había encontrado su expresión «absoluta» en la idea del proceso dialéctico.[35]

En este punto, sin embargo, la idea de un elemento «no deconstruible» ulteriormente introducido por Derrida para responder a la imputación de nihilismo o de escepticismo dirigida contra la deconstrucción («todo es deconstruible salvo precisamente la deconstrucción misma»)[36] comienza a dar muestras de retornar hacia la tradición de la que se separa. Si la deconstrucción es siempre deconstrucción de lo «propio», o de la unidad de la propiedad y de la limpieza, ¿no significa esto que *la posibilidad de lo no deconstruible* (por otra parte identificada por Derrida con la posibilidad siempre antinómica de la «justicia», o de la justicia «venidera») se aproxima mucho a la identificación «lockeana» de la propiedad y de la identidad, en la noción igualmente paradójica de una «propiedad de su propia persona»? Decir que se aproxima a ella no significa que se confunde con ella, acaso signifique, por el contrario, que es como su *otro*, inseparable e irreductible, que no la deja subsistir como tal. Lo que tienen de «común» en su oposición es, sin embargo, la forma de la unidad de los contrarios, el *x sin x:* en Locke, la «propiedad de sí mismo» debe ser a la vez proceso de alienación y de manifestación de lo inalienable, gasto al infinito del sujeto en la economía de las propiedades, y retorno o retirada del sujeto en lo inalienable (la identidad); aquí lo inalienable o no deconstruible no puede llamarse «sujeto» o «agente» en el sentido clásico, puesto que no es más que su pérdida o abandono, a lo sumo se marca como la ausencia del sujeto, su retirada en una «propiedad sin propiedad» o un «sí» esencialmente expropiado de sí mismo.

Pero la cuestión del sí (o del *sí del sujeto*) no se separa de aquella de la comunidad: en un sentido es la misma, como lo indicaba claramente *Dar (el) tiempo*. Si un término es «impropio», el otro lo es igualmente. Acotando la investigación detallada que sería necesaria sobre este punto, no obstante recuerdo que ya era lo que ocurría en Locke, contrariamente a lo que sugieren interpretaciones apresuradas de su «individualismo». Locke es *también* un filósofo de la comunidad, y hasta de la comunidad escatológica.[37] Es aquí donde la dimensión mesiánica de la ética en Derrida, a su vez enunciada en una modalidad crítica («mesiánica sin mesianismo») viene a completar la idea de la ex-apropiación. Como característica negativa que afecta al sujeto (o lo deconstruye y lo «da» así a la cuestión de la justicia, y a las cuestiones conexas de la democracia, de la hospitalidad), esta comunica por lo menos teórica, especulativamente, con la de una comunidad que no tiene «propiedad» ella misma, por tanto tampoco «bien común» (o «cosa común», «causa común»), por preservar, apropiarse, con la cual identificarse. No puede ser aproximada sino en los términos de una *exhortación* para hacer lugar a la alteridad, ella supera (y refuta), por lo tanto, la *reciprocidad* o el *reconocimiento*, pero apunta a la comunidad sin comunidad que no tiene en común sino la no propiedad, la resistencia de sus propios miembros a identificarse con algún «propio».

El caso es que una homología sigue reinando enigmáticamente entre la manera en que, en Derrida, la justicia «no deconstruible» se articula a la deconstrucción de la que es a la vez el límite (el punto de detención) y la condición de posibilidad, y la manera en que, en

Locke (y acaso más generalmente, en las teorías del «derecho natural») lo inalienable es articulado en cuanto límite y condición de posibilidad de la alienación misma, por consiguiente, en cuanto su principio interno. Esto es lo que me lleva a hablar aquí todavía de una «inversión», en un sentido extendido. Por cierto, las intencionalidades son opuestas: en Locke es la identidad y lo idéntico (o lo mismo: recuérdese el título en el fondo muy lockeano de Paul Ricœur: «Sí mismo como otro») lo que es conservado como «sí mismo», lo que se descubre como lo inalienable inmanente al proceso de alienación, y de ese modo puede hacer siempre dialécticamente retorno a sí en la forma de una apropiación; mientras que en Derrida es la deconstrucción como tal, al infinito, lo que constituye lo no deconstruible (y, por lo tanto, nunca llega a su término), excluyendo toda forma de retorno al origen, a la propiedad como apropiación o «expropiación de la expropiación». Coincide así con una diseminación infinita de las identidades y las propiedades en la que toda identificación está destinada a perecer. Se trata de una *radicalización del tema de la alienación*, liberado de sus connotaciones negativas, lo que podría llamarse una alienación en abismo (cuya forma, esta vez, evoca a Rousseau). La oposición es completa, pero sugiero que cierta «forma» fue preservada, que tiene ella misma el estatus de una huella, y que remite a la unidad de los contrarios (la pérdida y la ganancia, el tener y la privación). Por lo tanto, no es acaso tan sorprendente como se lo había creído primero que el discurso ético, pero también político, de la justicia y del juicio permanece tomado en una relación necesaria con el de los derechos y los intercambios que tienen por objeto y por norma la propiedad, aunque se haya pasado de una teleología trascendental a una aporética más radical.

4. *La «propiedad social» y el individualismo negativo*

En este último momento de nuestro recorrido hay que apoyarse en las formulaciones teóricas que propone hipotéticamente Robert Castel: «propiedad social», «desafiliación», «individualidad negativa», para examinar su incidencia en la problemática del individualismo posesivo.[38] De manera muy abstracta, a mi juicio la postura de la discusión es la siguiente: en los fenómenos contemporáneos que presenta y analiza Robert Castel, ¿nos enfrentamos con una figura «real» de la inversión del individualismo posesivo, inscribible por lo menos de manera virtual en una «dialéctica» semejante a aquellas que he evocado, o bien estamos ante una forma muy distinta de la intrusión del negativo en el movimiento de la apropiación y de la propiedad de sí mismo? ¿No habría que emplear aquí una vez más otra metáfora, por ejemplo la de «vuelco»?[*]

La propiedad social, tal y como la describe Robert Castel, tiene en verdad las características de un «derecho a no ser excluido», tal como lo llamaba Macpherson: ella realiza una verdadera derogación de la distinción entre «derechos de créditos» y «derechos de libertades» (lo cual, eventualmente, nos permite comprender por qué esta no deja de serle fuertemente opuesta); y como lo señala Castel en la segunda parte de su libro, invierte la tendencia «contractual» observable en toda la fase «utópica»[39] de

desmantelamiento de las instituciones corporativas, con miras a la creación del mercado libre del trabajo, para reemplazarlo por una nueva forma de «estatuto», necesaria para la regulación mediante la instancia política de las consecuencias sociales del asalariado generalizado. Los efectos de esta transformación institucional (más o menos completamente realizada en el marco del «Estado nacional-social» de los dos primeros tercios del siglo XX) fueron ante todo discutidos en términos de proclamación y de efectividad de la *seguridad* como derecho fundamental (cabe recordar aquí la «definición» del derecho propuesta por Stuart Mill en *El utilitarismo:* «poseer algo cuya posesión debe serme garantizada por la sociedad»).[40] Pero también, y sobre todo, hay que hacerse la pregunta de saber a qué tipo de *individualidad* o de *individualismo* corresponde. Encontramos aquí el criterio de la «propiedad de sí». ¿Es aplicable a la *propiedad social*, y en caso afirmativo, en qué sentido?

Propondré la siguiente respuesta: seguramente la «propiedad social» (en cuanto «propiedad de transferencia» o atribución al ciudadano asalariado de un acceso garantizado a «servicios» colectivos, pero compartibles, que «relativizan la propiedad privada en beneficio de su función social», Castel, *op. cit.*, p. 304) es irreductible a la noción de una propiedad íntegramente privada (no solamente desde el punto de vista del goce que procura, sino desde el punto de vista de la disposición o del «poder» que instituye sobre las personas y las cosas), y marca los límites de validez de semejante noción en el campo del derecho como en el de la economía. Sin embargo, no es una «apropiación transindividual» en el sentido de Marx, sino que (del mismo modo que corresponde políticamente a la emergencia de una «tercera vía» o de una «constitución mixta» entre la «dominación exclusiva» de los capitalistas y «la alternativa revolucionaria» del derrocamiento de la dominación) hace surgir la figura nueva (¿o renovada?) de una *propiedad bajo condiciones*, que siempre incluye ya la mediación institucional del «tercero»: el Estado, los servicios públicos (acaso también, en límites de elasticidad difíciles de determinar, la economía pública).

Es aquí, en particular, donde la proximidad, no solo con Durkheim, cuyos lazos con la corriente solidarista francesa son patentes, sino de manera más lejana con Hegel, que había tratado de rehacer la concepción lockeana de la «propiedad de sí mismo» en el marco de una «constitución moral» del Estado, merecería ser explorada a fondo. Su postura no es nada menos que un levantamiento de las antítesis abstractas que habíamos evocado para comenzar: entre *Gesellschaft* y *Gemeinschaft*, *contract* y *status*, individualismo y «holismo» (o comunitarismo), etc. En un plano que ya no es meramente especulativo, y que viene no *antes* sino *después* de los grandes desarrollos de la lucha de clases alrededor de la condición obrera, tenemos aquí una correlación dinámica (o, si se quiere, abierta) entre el desarrollo de la individualidad y el de la «socialidad» o de la «socialización» de los intereses y los comportamientos. Un proceso institucional de exteriorización de las «propiedades» del individuo que es la condición de su «reconocimiento» y, por consiguiente, de su apropiación. Aquel que, precisamente, cuestionará, *en sus dos caras*, la degradación de la condición salarial (y del *estatus de asalariado*) observable desde los años setenta: desindividualización y desocialización

(expropiación «de sí» y disociación o desmantelamiento de la pertenencia) irán entonces a la par, suministrando *a contrario* la prueba de que la constitución del «sí» es inseparable, hasta indiscernible de aquella de las «relaciones» materiales y simbólicas con el «cuerpo social», incluso, y sobre todo, si son fundamentalmente conflictivas.

Así como Castel insiste en esto (cf. en particular *op. cit.*, pp. 317 s.), hay que atribuir una importancia fundamental al momento de la *universalización* del mecanismo de la seguridad social, que libera sus modalidades de toda pertenencia local o de la dependencia personal respecto de la *empresa* determinada, «nacionalizándolas» y transfiriéndolas así tendencialmente hacia la ciudadanía, o por lo menos replanteando la «cuestión política» insoslayable de su inscripción en la definición misma del ciudadano.[41] Pero esta universalización (que corresponde a la emergencia de la «sociedad salarial») destaca tanto más la ambigüedad de la relación de la apropiación con el trabajo y la división del trabajo, convertido en *indirecto* o *en segundo grado* (vale decir, político y no económico): puesto que no se trata de una apropiación *por el trabajo* (ya sea individual, como en Locke, ya colectivo, como en Marx) y en su propia esfera, sino de una apropiación *condicionada* por la calidad formal de «trabajador», erigida en estatuto, que se materializa en el punto de intersección de la «sociedad» y del «Estado», por tanto, en una zona «mixta» *a la vez pública y privada*. Tenemos como una progresión dialéctica ternaria: apropiación de derechos, y a través de los derechos de servicios, apropiación de servicios sociales, y a través de los servicios, de «sí», o de la capacidad individual de formarse y de conservarse a sí mismo, «retirando de lo común» los medios necesarios. Ante todo es ahí donde, en el mismo momento en que se dirige a ampliar su forma, la institución histórica en la que aquí nos interesamos comienza a escapar al «paradigma» del individualismo posesivo clásico y de sus inversiones.

Pero el desplazamiento es mucho más nítido todavía si nos interesamos en la refundación de la relación entre *lo alienable y lo inalienable* que implica la «propiedad social». Lo que se vuelve «inalienable» no es ya, en adelante, el fondo «personal» (responsabilidad, conciencia, aplicadas a la disposición del cuerpo del individuo), que justamente había posibilitado la crítica de Marx: las formas de la división del trabajo industrial derogan el dominio de sí del trabajador en la operación y destruyen físicamente su soporte fisiológico, mientras que la mercantilización de la fuerza de trabajo llevada a su término inscribe su reproducción, de manera «totalitaria», en el ciclo de la reproducción y de la acumulación del capital. Lo que es «inalienable» en adelante no es el sustrato viviente y consciente de la actividad, sino el *resto* (o, desde otro punto de vista, el *excedente*) de todo «uso» de la fuerza de trabajo: puesto que los derechos sociales preservan la existencia del individuo allí donde su función económica está suspendida, hasta deja de existir (como en la desocupación, la enfermedad); y puesto que su combinación (incluyendo la vivienda, por lo tanto, la base de la existencia familiar, los cuidados médicos, la escolarización) preserva la capacidad *individual* de «reproducción de la fuerza de trabajo» fuera del ciclo de producción, al tiempo que le confiere una función socialmente reconocida al servicio de la economía nacional.

En ese desfase de la apropiación y del trabajo (por la mediación del Estado), que se convierte en la condición de su articulación, reside evidentemente el fondo de la contradicción que afecta a la «ciudadanía social» y que traduce claramente el término de *desafiliación* que propone Castel para sustituir a aquel, a sus ojos confusionista, de *exclusión:* cuando el trabajador se convierte (o vuelve a convertirse) en un «no trabajador», del mismo modo que cuando es un «trabajador potencial», permanece la pertenencia a una «casi-comunidad» de asalariados estructurada por el sistema de los servicios sociales/públicos, y por las relaciones de dependencia personalizadas (aunque burocratizadas en sus modalidades de ejercicio) que instauran entre cada individuo y el «cuerpo» político democráticamente constituido.[42] En su punto límite, Castel habla de *individualidad negativa* y da como síntoma las diferentes enunciaciones de la exhortación (paradójica, y la mayoría de las veces irrealizable) *de ser un individuo:* es decir, *de individualizarse «volviéndose lo que uno es»* (propiedad «de sí») sin no obstante poseer condiciones colectivas del individualismo. Semejante paradoja tal vez se dejaría disponer a lo largo de una línea teórica que una dos manifestaciones extremas: *por un lado*, el hecho de que el Estado constituye una pseudoafiliación de individuos (una «segunda naturaleza» que en la práctica es una nación), o desarrolle en una escala incesantemente ampliada mecanismos de individualización controlada, para poner a disposición de los individuos los medios para construir su autonomía, pero también para velar para que hagan buen uso de ella, un uso «productivo» o «normal» (de alguna manera, la inversa de lo que imaginaban teóricos republicanos clásicos como Rousseau, en quien la formación del individuo está al servicio de la producción de un ciudadano genérico); *por el otro*, el hecho de que los servicios públicos, y sobre todo los servicios sociales, funcionan *con miras* a la movilización eficaz de la fuerza de trabajo en una producción que sigue siendo íntegramente capitalista: basta entonces con que, coyuntural o estructuralmente, el circuito económico se interrumpa y que la fuerza de trabajo se vuelva «inútil» o «inutilizable» (y finalmente *superflua*) para que, por lo menos tendencialmente, la teleología se invierta. Así como la utilidad descendía de las instituciones de la propiedad social a los sujetos o «ciudadanos sociales» en actividad, asimismo la inutilidad remonta de manera destructiva del no trabajo y de las nuevas formas de asistencia a los pobres que lo vuelven «soportable» hacia el mecanismo estatal de constitución del «sí» individual y de apropiación de sí mismo. Ella revela una fragilidad esencial de la propiedad social, no solamente frente al tener o al «patrimonio», sino a la autonomía y a la potencia, es decir, al «ser».

3. Nuevas reflexiones sobre la igualibertad (Dos lecciones)[1]

Hace ahora trece años (era el Bicentenario de la Revolución francesa) di una conferencia en el marco de la serie de «Conférences du Perroquet», organizadas en el Teatro del Odéon por Alain Badiou, Natacha Michel y sus amigos, que titulé «La proposición de la igualibertad», tomando el término de «proposición» en el doble sentido que puede tener en francés:[*] un enunciado caracterizado por su significación y su forma, y una invitación o una sugestión que se hace a otros. El texto fue reeditado luego en francés y en diversas lenguas bajo el título más convencional: «Derechos del hombre y derechos del ciudadano: la dialéctica moderna de la igualdad y de la libertad». Desde que me arriesgué de ese modo a forjar una palabra compuesta para sugerir que la combinación de las dos nociones clave de la filosofía política clásica constituye el corazón mismo de la representación del ciudadano que no dejó de ser reivindicada por la modernidad y que desde hace dos siglos transformó totalmente nuestra idea del «hombre», es preciso decir que la idea misma no dejó de parecerme profundamente enigmática. En todo caso, no dejé de reflexionar en las dificultades que la caracterizan. Al mismo tiempo, sin embargo, otros la encontraban esclarecedora y la importaban en diferentes contextos, en particular para señalar la posibilidad de una alternativa «igualitarista» a la concepción dominante en filosofía política, que descansa en la primacía de la idea de libertad respecto de aquella de igualdad, cuando no en la crítica de las «ilusiones» de la igualdad y del igualitarismo en beneficio del principio de libertad, planteado como un absoluto. En ocasiones también sugirieron que el concepto o la noción de «igualibertad» podría convertirse en un instrumento útil con el objeto de poner de manifiesto que entre la modalidad «formal» de combinación de la libertad y de la igualdad (de la que generalmente se admite que caracteriza los sistemas constitucionales surgidos de las revoluciones «burguesas»), y las reivindicaciones «materiales» o «sustanciales» de los movimientos de emancipación de clases explotadas, de grupos sexual o culturalmente dominados, u otras «minorías», la articulación es posible o incluso intrínsecamente necesaria.[2]

El hecho de que mis formulaciones hayan sido invocadas de esta manera, en contextos a la vez teóricos y políticos, ciertamente me convenció de que no se trataba de simples sutilezas verbales. Sin embargo, esto no resolvió las dificultades que percibía en mi exposición. La invitación que ustedes me dirigen, pues, será la ocasión de una revisión retroactiva. Conservando la idea de un «fundamento» para la filosofía política, por lo menos en la medida en que se enfrenta con las figuras históricas de la *emancipación*, me gustaría volver a trabajar la noción de la igualibertad y los razonamientos que la sustentan.

Estas consideraciones se repartirán en dos momentos, que corresponden a dos «lecciones» sucesivas, de las que comienzo por indicar brevemente su articulación. En todos los casos, se tratará de abarcar a la vez la dimensión *histórica* y la dimensión *lógica* de la cuestión de la igualibertad. Pero en la primera lección me interesaré

esencialmente en el dilema que es inherente a la institución moderna de la ciudadanía: el que opone una noción *universalista* del ciudadano (tal como se funda en las *Declaraciones* incondicionales de los «derechos del hombre»), y una noción *materialista* de «derechos sociales» (o de «justicia social»), de donde procede la distinción (y generalmente también la oposición término a término) de conceptos «formales» y «sustanciales» de la libertad y de la igualdad. Mostraré que este dilema puede relacionarse con una tensión esencial de la filosofía política, de la que Hannah Arendt, en particular, mostró que afecta desde el interior mismo la noción específicamente moderna de la «revolución». Es también lo que en otros sitios traté de explicitar oponiendo un concepto de la política como *emancipación* a un concepto de la política como *transformación*.[3] En la segunda lección, por el contrario, me esforzaré por remontarme, más ampliamente, a las determinaciones antropológicas de la articulación entre *subjetividad* y *comunidad*, tal y como las manifiestan los desplazamientos del objeto y de los objetivos de los movimientos de emancipación que reivindican la libertad y la igualdad, «antes» y «después» del giro de la modernidad. Entre estas dos lecciones, formalmente independientes una de otra, habrá sin embargo un elemento de articulación, que estará constituido por una interrogación sobre la *normalidad*, acerca de la cual trataré de mostrar que constituye la contraparte ética de toda concepción «mayoritaria» de la política, lo que es en particular una política democrática, hecha «por y para el pueblo».

I. *Derechos formales y materiales*

La «ciudadanía social» y la cuestión de los derechos sociales

Como acabo de anunciarlo, esta primera lección retoma el examen de las oposiciones clásicas entre libertad e igualdad desde un punto de vista «formal» y desde un punto de vista «material» (o sustancial). Por razones que espero que se vayan aclarando a medida que avanzamos, pondremos el acento unas veces en la libertad más que en la igualdad, y otras, a la inversa. Pero a fin de cuentas, por supuesto, habrá que volver a esa interdependencia lógica sobre la que, en mi antigua exposición, había sugerido que cabe pensar según el esquema clásico del *elenchos*, es decir, el esquema de la refutación simultánea de las dos «negaciones» posibles: planteando que la negación de la libertad destruye de hecho la igualdad, y que la negación de la igualdad destruye de hecho la libertad. Precisamente debido a eso es imposible escoger *una contra otra*.

La distinción —generalmente comprendida como una oposición— entre una concepción *formal* y una concepción *material* de la libertad y de la igualdad tiene un origen muy preciso en la historia de las ideas políticas: aparece como consecuencia inmediata de las revoluciones llamadas «burguesas», que se hacen en nombre de valores a la vez universalistas e individualistas. Ellas dan un impulso decisivo a lo que Gerald Stourzh llamó el proceso de *constitucionalización de los derechos del hombre*[4] y

formulan condiciones de acceso a la ciudadanía como participación total en la vida política, que sugiero llamar *capacidades* (término popularizado en francés en el siglo XIX por las obras divergentes de Guizot y de Proudhon, y que será recuperado en el siglo XX, en inglés, por Amartya Sen con el nombre de *capability*).[5]

Para especificar la significación de este origen podemos referirnos a la presentación que encontramos en los textos de juventud de Marx, en los que el carácter formal de los derechos políticos «burgueses» es criticado desde el punto de vista de la sustancia material del conflicto social y de las reivindicaciones revolucionarias que suscita. Sabemos que la crítica de Marx puede *invertirse* y volverse una *defensa* del formalismo de los derechos, como en la tradición «liberal» y «libertaria» (en el sentido anglosajón) de los siglos XIX y XX, sin que, no obstante, la problemática general sea verdaderamente transformada. Una lectura atenta de los textos de Marx (sobre todo *La cuestión judía*) también muestra que este debate está arraigado en los dilemas y los conflictos de la revolución burguesa misma (ya se trate de las revoluciones holandesa, inglesa, francesa o hasta de la revolución norteamericana), prefigurando lo que se convierte inmediatamente después en la «cuestión social». En otros términos, anticipa el nuevo tipo de conflicto y los dilemas del Estado democrático moderno —cuya crisis vivimos en la actualidad—, y contribuye de manera esencial a determinar su forma y su lenguaje. No obstante, observemos enseguida que la forma utópica y mesiánica bajo la cual Marx concebía el porvenir de la cuestión social habrá influido profundamente el discurso de la política de emancipación, pero, por esa misma razón, resultó cada vez menos adecuada a sus figuras políticas y a sus desarrollos reales.

La distinción de la libertad y de la igualdad formales y materiales, sin embargo, también tiene un contenido teórico que no basta con abstraer de sus condiciones históricas, sino que hay que discutir por sí mismo. Ahora bien, ese contenido, en mi opinión, no se refiere tanto a los dilemas dominantes en filosofía política y moral desde hace varios decenios: individualismo o comunitarismo, primacía de la libertad o primacía de la igualdad, posiciones «libertarias» e «igualitarias», etc., que precisamente siguen siendo abstractos, como a cuestiones «de segundo orden», más sutiles, que atañen a la relación *social* constitutiva de la *individualidad* misma (o, como digo en mi propia jerga filosófica, lo «transindividual»). Al no definir solamente la ciudadanía, el estatus político, la participación activa en la esfera pública a partir del goce de ciertos derechos, y de la *pertenencia* a cierta comunidad, o del *reparto* de ciertas capacidades, de ciertas responsabilidades y de ciertos deberes, sino de manera más *activa* a partir del modo en que los individuos *se confieren unos a otros*, recíprocamente, esos derechos y esas capacidades para construir la comunidad, la modernidad franqueó un umbral decisivo. Y uno de los mayores intereses de la «filosofía» a este respecto es mostrar que no existe nada semejante en el nivel especulativo más que una teoría *pura, unilateral*, en la que el valor del individuo fuera afirmado a costa de una renuncia absoluta a la comunidad (incluso en Robert Nozick esto no ocurre).[6] La inversa tampoco, por otra parte. El problema es siempre, para toda gran filosofía, encontrar un medio de superar esa alternativa abstracta. Y en un sentido, cuanto más insiste un filósofo al comienzo en el

valor de fundamento de uno de los extremos, tanto más al fin y al cabo insistirá en la necesidad de reconstituir el otro y de determinarlo prácticamente.

Pero no solo en filosofía las cosas ocurren de esta manera. Es igualmente cierto en el funcionamiento y el desarrollo de las instituciones, con la salvedad, en este caso, de que sean las tensiones, las ambigüedades, los conflictos persistentes entre diferentes versiones, diferentes vectores y polaridades del campo transindividual abierto por la invención moderna del ciudadano los que pasen al primer plano. Lo cual, fundamentalmente, significa que lo que aquí llamo «lo transindividual» no es del orden de la esencia o del principio, y ni siquiera constituye (a diferencia de términos como la «comunidad», la «humanidad», la «sociedad» o lo «social», cuya significación es cercana) un horizonte teleológico definido de manera unívoca, sino que conforma un *problema*. Digamos mejor: lo que permanece abierto como problema y acaso como aporía insoluble (pero es esa aporía la que alimenta la política moderna, y la compromete en un proceso infinito de invención intelectual y práctica),[7] es la cuestión de saber cómo se puede *instituir lo transindividual*, encontrar una institución de lo político en la que ni el individuo ni la comunidad, ni la libertad ni la igualdad pueden existir sin su contrario.

Así como tendremos ocasión de verlo, la modernidad se ha escindido en este punto. Tendencialmente ha evolucionado no solo en el sentido de la afirmación creciente de la importancia política determinante de la «cuestión social» (y, por reacción, de la resistencia siempre reafirmada en el reconocimiento político de la cuestión social), sino en el de una *inversión* en la utilización de los términos: «abstracto», «formal», «material», «sustancial». También desde este punto de vista, las formulaciones de Marx son sintomáticas. Ellas se sostienen en la línea misma donde tiene lugar la inversión. Marx (siguiendo aquí de cerca a Rousseau) explica que la noción universalista de los «derechos del hombre», de donde supuestamente derivan los derechos del ciudadano con sus limitaciones propias, puede desempeñar en realidad funciones opuestas en la historia: a veces se verá la expresión *verdadera* del movimiento que conduce a una emancipación radical, otras se denunciará una *ilusión* o una *máscara*, recubriendo y mistificando la dominación burguesa de la «propiedad». En consecuencia, tanto puede designar un reconocimiento auténtico de la «esencia genérica» del hombre *(Gattungswesen)* como servir para constituir una comunidad política alienada, en la cual los conflictos de la sociedad civil encuentran una superación imaginaria.[8] No obstante, Marx insiste en que esta filosofía se encuentra en la necesidad de «colmar el intervalo» entre la reivindicación formal de la igualibertad (que podríamos también llamar hoy simbólica) y la implementación práctica de este principio en la realidad (lo que el alemán llama *Wirklichkeit*). Por eso plantea una relación necesaria entre la capacidad de los individuos de desarrollarse «hasta la fase de la totalidad» y la forma de asociación que él identifica con el «comunismo», en la cual «el libre desarrollo de cada uno se convierte en la condición del desarrollo de todos».[9] Estas formulaciones están totalmente en la línea de la tradición universalista dominante en la «primera modernidad» y el período de la Ilustración, y del concepto de ciudadanía que le corresponde. Tienen sus raíces en los debates de las revoluciones llamadas «burguesas» y en sus tendencias más radicales. En

efecto, fue la primera modernidad la que se representó el sentido y los fines de la historia como un proceso continuo de realización o de materialización de los derechos formales («simbólicos»), cuya esencia está formada por la combinación de la igualdad y de la libertad, y por consiguiente como un proceso que se dirige a «transformar el mundo»: no por azar esta formulación (cuyos orígenes probablemente habría que buscar en el pensamiento de Bacon) pasa literalmente de Kant a Fichte y de Fichte a Marx.

Pero encontramos en Marx otra manera de desarrollar la significación y la repercusión política práctica de la proposición de la igualibertad, que se inscribe ya en la dirección de la *segunda modernidad*, posrevolucionaria, y que implica una inversión tendencial de la relación entre el aspecto formal y el material, o lo simbólico y lo real. A mi parecer, tal es el caso cuando Marx expresa como una consigna *política* la tesis según la cual «la emancipación de la clase obrera será la obra de los trabajadores mismos», en que el término *obra* (*work* en la versión original inglesa del *Manifiesto inaugural* de la Asociación Internacional de los Trabajadores, 1864) remite a la vez al «trabajo» y a la «actividad». Hay que interpretar esta idea como que la práctica y su materialidad propia no deben ser *añadidas del exterior* a principios cuyo carácter formal habría que compensar, corregir su abstracción o colmar su vacío. La política se desarrolla siempre ya en el campo de la práctica, y son sus condiciones materiales las que le confieren su energía, su movimiento. No obstante, también hay que admitir que en el seno de esta materialidad esencial en la práctica —y que Marx hace derivar, en última instancia, de la esencia *productiva* del hombre y de la sociedad, del trabajo y de las relaciones de producción (lo que Saint-Simon había llamado «la industria») en cuanto factor determinante de constitución de la sociedad—, el elemento *formal* representado por las *ideas*, la *conciencia*, los *principios*, desempeña un papel decisivo. Forma el momento «subjetivo», o lo que se podría llamar *el elemento diferencial de la práctica* misma, el que «hace la diferencia» en su seno; por lo tanto, el equivalente de lo que Hegel había llamado la «negatividad». Evidentemente, no es por azar que Marx desarrolló la idea de la autoemancipación de la clase obrera en una relación íntima con un «movimiento obrero» contemporáneo en el que los nombres de «ciudadano» y de «ciudadanía» eran ampliamente utilizados para designar el género de igualdad y de fraternidad que reinan entre los militantes revolucionarios.[10] No nos enfrentamos aquí con la idea de una realización material continua de las ideas tanto como con la idea del *devenir consciente* de las contradicciones, a través del cual estas engendran la fuerza subjetiva misma que les aportará una solución. Por lo tanto, es ya una expresión característica de lo que llamé la *inversión* de la relación entre el aspecto formal y el material en la institución de los derechos y su constitución en sistema transindividual, incluso si, según toda apariencia, no es la fase final ni la más eficaz históricamente, aunque solo sea en virtud de la reticencia con la cual Marx tiene en cuenta el elemento del *derecho*, y de su crítica constante, intransigente e indiferenciada, del «formalismo jurídico» o de la forma jurídica de la política.

Estas consideraciones preliminares, sustentadas por una breve evocación de temas marxianos muy conocidos, deberían ayudarnos a emprender una comparación más

sistemática de los dos momentos históricos que designé respectivamente como *primera* y *segunda modernidad*, de una parte y otra de las revoluciones políticas y de la Revolución industrial.[11] Tal vez no haya una separación rígida entre una y otra. Precisamente del ideal de una ciudadanía universal, o más bien de sus tensiones internas, surgió la «segunda modernidad», la interpretación de los derechos como otros tantos medios de transformar desde el interior la práctica histórica y sus condiciones materiales. Y el programa de realización de los «derechos del hombre y del ciudadano» formulado por la Ilustración evidentemente no dejó de influir sobre la historia de la «cuestión social», aunque solo sea a través de la afirmación del carácter «originario» o «fundamental» de los derechos sociales. Por lo tanto, es únicamente por las necesidades del análisis conceptual que oponemos los dos momentos: antes de estudiar su interferencia práctica hay que mostrar que *cada modernidad*, cada nueva manera de pensar la reciprocidad de la igualdad y la libertad, es susceptible de engendrar sus propias consecuencias y sus propios problemas y, por lo tanto, comprende su propia «dialéctica».

La ciudadanía «universal»: dualismo antropológico y dilemas del fundamento de la política democrática.

He llamado *primera modernidad* (antes y después de las «revoluciones burguesas», que se designaron a sí mismas como «insurrecciones de los derechos del hombre», hechas por *insurgentes*, en inglés *insurgents*...)[*] el momento en que la idea de la «ciudadanía» dejó de remitir a un *estatus* cerrado, privilegiado, y por primera vez en la historia fue relacionado con el principio de un *derecho universal a la participación política*. Pero vamos a ver que, paradójicamente, esto de ningún modo le impidió permanecer asociada a la perpetuación de viejas exclusiones y, lo que es quizá mucho más, al surgimiento de *nuevos principios de exclusión*, en un sentido mucho más profundamente arraigados que los precedentes en un «esencialismo» antropológico.

Para comprender la profunda contradicción inherente a la «ciudadanía universal» (y, por tanto, al universalismo político) de la primera modernidad hay que comenzar por distinguir dos maneras de comprender el universalismo y de aplicarlo a la condición humana. Esta tensión ya está presente en lo que acostumbramos llamar las «religiones universalistas» (esencialmente los monoteísmos cristiano y musulmán, tal vez también el budismo, en el caso de que este efectivamente pueda considerarse una «religión» en el mismo sentido del término), pero se despliega completamente en la forma secularizada de la ética y de la política modernas. El universalismo tiene un aspecto *extensivo* y uno *intensivo*. El primero (que es difícilmente disociable de una institución de carácter estatal) remite a la idea de un espacio sin límites o sin fronteras, en cuya totalidad reina un mismo «principio» o se ejerce una misma «ley» positiva. Es *el imperio de la ley*. El segundo, por el contrario, se presenta negativamente como *refutación* o *denegación*[12] de las diferencias. Y estas a su vez son de dos tipos: *coerciones* y *discriminaciones*. El universalismo intensivo, pues, es aquel que refuta en el campo político el poder

arbitrario, lo que llama la «tiranía» o el «despotismo», y que deroga los «privilegios» de estatus, de orden o de casta.[13] No coerción y no discriminación valen para *toda comunidad*, y en particular para toda «nación», lo que hace de ella, en principio, una imagen de la comunidad *humana* que, como tal, es la comunidad «última» o «absoluta». Es este principio de universalidad intensiva lo que yo asimilé antes a un «derecho universal a la política», hasta podría decirse más precisamente la *política activa*, el «derecho a los derechos» de que habla Arendt. Por eso ella tiende, por lo menos virtualmente, a identificar el hombre y el ciudadano, a (re)pensar el hombre en el horizonte de la ciudadanía y de la participación política que lo torna «autónomo», dueño de su propio destino, que hace de *todo hombre* un «ciudadano en potencia», descalificando de antemano las *diferencias antropológicas* que, en la ciudad antigua, sobre todo, restringían el acceso a la ciudadanía.

Esta caracterización rápida de la universalidad intensiva cuya idea se ha vuelto indisociable de la ciudadanía moderna nos permite entonces volver a reflexionar en los conflictos y las antítesis que rigen su expresión filosófica en los grandes sistemas de la edad clásica (de los que, por supuesto, siempre somos herederos): no solamente el dualismo de las *mediaciones institucionales* a través de las cuales se desarrolla el proceso de «constitucionalización de los derechos del hombre» (el Estado y el mercado, el «cuerpo político» y la sociedad civil mercantil), o su formalización como derechos del ciudadano; sino el dualismo antropológico que deriva de la oposición tendencial entre un discurso de la *subjetividad* (y en ese sentido, de la interioridad) y un discurso de la *individualidad* (que implica prácticamente la primacía de una filosofía de la exterioridad).

En efecto, cabe preguntarse cómo es posible que la noción de la igualibertad de los ciudadanos, cuyas implicaciones prácticas son ampliamente las mismas en diferentes sistemas jurídicos o en las «constituciones» democráticas modernas, se funda en dos «paradigmas» tan profundamente distintos como el individualismo utilitarista y la comunidad republicana de los ciudadanos en el hecho de que concierne a la representación de los *fundamentos filosóficos* y de las *mediaciones institucionales* correspondientes. A mi modo de ver, las razones no residen solamente en diferencias de tradiciones nacionales (el «pragmatismo», el «individualismo» de la tradición anglosajona, el «idealismo» o el «subjetivismo» de las tradiciones continentales, por otra parte heterogéneas) e historias políticas y sociales, sino en la importancia de verdaderas *elecciones metafísicas*, de ambas partes de lo que podríamos llamar, con Michel Foucault, los «puntos de herejía» del discurso y de la práctica de la modernidad. Como siempre, los filósofos llevan esas elecciones al extremo, permitiendo percibir las posturas: por un lado Locke y Adam Smith, por el otro Rousseau y Kant; pero el detalle a menudo no es tan simple, pues esos discursos no se desarrollan independientemente unos de otros, tienden a *interiorizar* su propia oposición, y hay figuras inclasificables. A fin de cuentas, se trata de comprender cómo se «constituye» la articulación de la sociedad y del Estado, pero para eso hay que reflexionar en el «fundamento» de la universalidad, o hay que pensar el origen metafísico del «derecho», de la capacidad política de todo hombre,

o de su *devenir ciudadano* (que la Antigüedad había remitido a una *educación del ciudadano: paideia, cultura*,[*] y que ahora debe depender de la «formación» misma de lo humano en el hombre). En este sentido, las «mediaciones» a la vez discursivas e institucionales de la ciudadanía universal *preceden* a la práctica «insurreccional», el momento de emancipación revolucionario en que el ciudadano moderno se afirma como tal contra los despotismos y los privilegios, pero también la *siguen*, no dejan de dar cuenta de su realización «constitucional», y por lo tanto la *delimitan*. Lo que debemos tratar de comprender, o por lo menos de describir, es la manera en que el fundamento antropológico *se divide en dos*.

El hilo conductor que propongo seguir aquí descansa en la articulación de dos categorías filosóficas, entre las cuales se dividen tendencialmente las filosofías de la edad clásica, las categorías de *sujeto* y de *individuo*, con dos maneras de jerarquizar la relación constitutiva entre la sociedad y el Estado (pero también, vamos a verlo, su impugnación): la que pone en primer plano la cuestión de la *comunidad* y la que pone en primer plano la cuestión de la *propiedad*. En mi ensayo de 1989 había propuesto esquematizar de esta manera, representándolas mediante un diagrama, las simetrías del discurso que piensa la equivalencia de la libertad y la igualdad en cuanto «bien común» de los miembros de una comunidad (nación, pero también clase, o clase revolucionaria «universal», a partir de la noción de *fraternidad*), y del discurso que piensa esta equivalencia en cuanto «reciprocidad» de las condiciones y los derechos entre los propietarios asociada a la práctica del intercambio. Puede especificarse esta terminología, porque la edad clásica inscribe, por un lado, al *sujeto* —correlato tradicional del *soberano* — en una «comunidad de ciudadanos» que puede ser un Estado (siendo propuesta aquí la formalización típica por *El contrato social* rousseauista)[14] o un más allá del Estado (una utopía comunista o comunitaria) y, por el otro, al *ciudadano* o al *agente* en una red de relaciones de intercambios (tanto intelectuales como mercantiles) para los cuales se impone retomar en toda su extensión la noción clásica de «comercio».[15]

El «sujeto» rousseauista (Rousseau es responsable de la mutación del sentido de la categoría de *sujeto* en el lenguaje filosófico, en la medida en que —por una extrema reducción de la verticalidad— identifica la «sumisión» individual a una participación en el «soberano» colectivo) es inmediatamente un *legislador*, cuya característica antropológica por excelencia es una *conciencia moral* (en inglés *conscience*, en alemán *Gewissen*) que expresa en el fuero interno del individuo la diferencia del interés particular y del interés general, por lo tanto, de la «voluntad particular» y de la «voluntad general», sometiendo la primera a la segunda y afirmando los derechos superiores de la comunidad en el seno de la individualidad. En el lado opuesto el «individuo» lockeano, y *a fortiori* el de los economistas clásicos (Smith), es un *agente* cuya autonomía de decisión descansa en la idea, puesta por Locke en el centro de la filosofía política, de la «propiedad de sí mismo» (*proprietor of one's Person*, lo que Macpherson llamó el principio del «individualismo posesivo»).[16] Por supuesto, también él es caracterizado por una *conciencia de sí*, pero esencialmente *psicológica*, que instituye una

«responsabilidad» universal del individuo respecto de sus acciones y las consecuencias buenas o malas que pueden conllevar para sí mismo o para los otros, reforzando de alguna manera con una dimensión jurídica y moral el movimiento indefinido de *adquisición* de «bienes» o de propiedades que forma la «vida» del individuo.

El hombre de la primera modernidad, en cuanto ciudadano en potencia, tiene así una doble posibilidad de relación con la *norma social:* una posibilidad subjetiva fundada en la interioridad y la interiorización de la ley en la conciencia de sí, o una posibilidad objetiva fundada en el utilitarismo y la observancia de las «reglas», de las «conveniencias». Son en verdad dos maneras de articular al individuo y la sociedad, percibidas como antitéticas desde la edad clásica hasta nuestros días, pero de las que es preciso observar de inmediato que son tan *universalistas* una como otra y, sobre todo, que una y otra conllevan la posibilidad de la *exclusión* inscrita en el corazón mismo del principio de *inclusión*. Esta posibilidad se dirige en adelante no a los «ajenos» a la comunidad de los ciudadanos en general, sino a los individuos o los grupos que son percibidos o declarados «ajenos» a la norma de humanidad o a su realización completa: las mujeres, los niños, los criminales, los locos, los representantes de las «razas inferiores», etc., y fue notablemente expuesta e interpretada por Geneviève Fraisse y por otras historiadoras feministas por lo que respecta a las raíces antropológicas de la exclusión de las mujeres de la ciudadanía activa en las constituciones de la edad clásica (cuya huella está claro que sigue sin ser universalmente borrada), que no remiten a un «patriarcado» o a un orden genealógico tradicional, sino a una doctrina de la *razón pública*, del acceso diferencial a la *capacidad de razonar* y a la racionalidad misma.[17] Esta exclusión, con otras semejantes sobre las cuales me referiré luego, es precisamente susceptible de pensarse ya sea como una *degradación de la subjetividad*, un surgimiento del «no sujeto» privado de razón en la figura misma del sujeto universal (o una inversión de la relación constitutiva entre el sujeto universal, «trascendental», y el sujeto «empírico», particular y limitado en sus intereses), ya como una *degradación de la individualidad autónoma*, de la «capacidad de acción» *(agency)*. La cuestión que se plantea entonces es saber si se puede trazar, en la lógica paradójica de la universalidad clásica, una frontera clara entre *lo humano* y *lo inhumano* (o lo infrahumano), pero, sobre todo, lo que es mucho más decisivo desde el punto de vista de la institución de la ciudadanía, entre oposiciones que fueran de alguna manera *dialécticas*, es decir que encubran un *conflicto de principios* entre el «derecho» y el «hecho» (y, por eso mismo, impliquen una lucha entre aquellos que se ocupan de mantener las diferencias y aquellos que procuren cuestionarlas: los amos y los esclavos, los patrones y los obreros, los hombres y las mujeres...), y otras oposiciones que fueran esencialmente *no dialécticas*, tendencialmente referidas a la naturaleza, hasta la naturalización de las prácticas de exclusión que relegan fuera de la naturaleza humana a diferentes «anormalidades» y «minorías». Es todo el problema de la *locura* y de la *criminalidad*, y todavía más quizá el problema de la *infancia*, cuyo carácter de exclusión «provisional» no hace más que acentuar su índole «natural» (no se imagina, o no todavía, que los niños luchen contra los adultos para salir de la minoría, o reivindiquen la igualdad de los derechos...).[18]

El universalismo clásico, cuyo principio emancipador que llamé «intensivo» descansa en la idea de un derecho universal a la política, desemboca entonces en una dialéctica de *capacidades* y de *exclusiones* (a menudo llamadas, precisamente, «incapacidades» por el derecho civil y constitucional) en la que se despliega la paradoja de una ciudadanía que es *incondicionalmente* exigible y, sin embargo, gravada de *condiciones*. Pero estas condiciones no son históricas (en consecuencia, no son inmediatamente designadas como transformables: posteriormente corresponderá a una «crítica social» estrechamente vinculada al pensamiento socialista tratar de hacer aparecer la mayor parte de ellas como los «epifenómenos» del capitalismo o de la desigualdad de las condiciones). Ellas son remitidas a un nivel antropológico profundo en el que la naturaleza humana «se limitaría» o «se refutaría» a sí misma, lo que da lugar a la distinción de lo normal y lo anormal, de lo humano y su doble, de su revés o su perversión. Observemos que todas son figuras que fueron proyectadas sobre las diferentes «minorías» de la ciudadanía clásica, incluidas las mujeres, pero jamás sin una impugnación o malestar, y que trabajan el objetivo paradójico de instituir una «adquisición» de derechos políticos que siempre son un derecho ya adquirido *(birthrights)*, o incluso de rechazar su goce en particular a ciertos individuos cuando son pensados como universales e «imprescriptibles».[19]

La «ciudadanía social» y la cuestión de los derechos sociales

Paso ahora al examen del segundo momento, correspondiente a lo que llamé hipotéticamente la «segunda modernidad», en la que el problema de la ciudadanía se muestra inseparable de reivindicaciones de justicia social y, por consiguiente, de una dialéctica «infinita» de la universalidad y de la práctica, o de la transformación social, en la cual la igualdad tiende a aparecer como una *construcción* histórica más que como algo «dado», y la libertad como una *conquista material* más que como un «principio».

Del mismo modo que, en la primera parte de esta exposición, asocié el dualismo antropológico del sujeto y del individuo con la manera en que la constitución clásica de la igualibertad produce una figura de ciudadanía universal característica de la primera modernidad, ahora querría asociar las tensiones de la cuestión social y los debates, típicos de la segunda modernidad (o de la modernidad tardía), que atañen al carácter coercitivo o no de lo que se llama los derechos sociales, tales como el derecho al trabajo, el derecho a los seguros sociales y a la educación, el derecho a los bienes culturales, pero también los derechos de asociación y de reivindicación, con una figura del ciudadano que, siguiendo a Thomas H. Marshall y sus continuadores, llamaré la *ciudadanía social*.[20] Me gustaría sugerir que nos enfrentamos con una relación estrecha entre «derechos sociales» y «ciudadanía social», de manera que necesariamente hay que discutir los dos problemas juntos, tanto desde el punto de vista histórico como desde el punto de vista teórico. Sin embargo, no deseo identificar lisa y llanamente esas dos nociones: más bien quiero tratar de comprender la dialéctica de su interacción, que concierne a la vez a su refuerzo mutuo y a la manera en que una es *limitada* por la otra.

Pero para poder describir completamente esta dialéctica y comprender la nueva significación que confiere a la idea de la igualibertad, y los aspectos de la relación transindividual que pone en evidencia, hay que invocar también un tercer término que escapa a la simple discusión de las ideas, o de las perspectivas constitucionales, pero constituye una *fuerza histórica* que actúa realmente y *se inserta en toda relación* entre los individuos y los grupos, e incluso, vamos a verlo, *entre los individuos y ellos mismos, como entre los grupos y ellos mismos* (o, si se quiere, entrando necesariamente en la constitución de toda «individualidad» como de toda «colectividad»): me refiero al *Estado*. Para que los derechos sociales sean definidos y reconocidos en la práctica, para que una definición puramente «política» de la ciudadanía se convierta también en una definición «social» (que, por supuesto, es más que nunca también una manera *política* de definir la ciudadanía, o corresponde a una *politización de lo social* tanto como a una *socialización de lo político*), es preciso que el Estado mismo se transforme en *Estado social* (más o menos democrático). Y, por supuesto, ese es un hecho político. Pero a todas luces también es preciso que el mismo Estado, no solo «amplíe» sus esferas de intervención, para convertirse en el agente de una nueva «gubernamentalidad» social, sino que sea *empujado* a ello, hasta *obligado*. En consecuencia, hará falta bosquejar una nueva dialéctica cuyos momentos serán los siguientes: 1) deberemos evocar esquemáticamente cómo la crítica del carácter «formal» de las libertades públicas y de los derechos civiles cambió de contenido bajo la influencia de la cuestión social o, más exactamente, de la cuestión de las *diferencias y de las luchas de clases;* 2) deberemos considerar la diferencia conceptual entre derechos, ciudadanía y Estado, sobre la cual ahora se distribuye el adjetivo «social», de tal modo que lo político en su conjunto resulte conceptualizado en términos de procesos y de conflictos sociales; 3) deberemos poner de manifiesto el giro decisivo que permite que las políticas sociales (o políticas de *welfare*) se instituyan en la forma de una ciudadanía social *universalista* por oposición a instituciones de caridad o de ayuda humanitaria, examinando en esta ocasión los argumentos que asocian *derechos* con *actividades* o *acciones* en esta nueva configuración: el estatuto político del «trabajo», la articulación de lo individual y lo colectivo en las luchas revolucionarias, por último la reconstitución del concepto de «libertad positiva» (por oposición a las libertades simplemente «negativas» del liberalismo).

Como se sabe, la crítica de las libertades formales está en el origen del resurgimiento del problema de la *justicia* en las sociedades modernas, aunque en un sentido totalmente distinto de aquel que le conferían los teóricos antiguos y los teólogos. En efecto, esa reactivación procede del surgimiento del antagonismo (división, desigualdad, conflicto) de las clases sociales, que supone un obstáculo a la realización de los derechos universalmente «declarados» o constituye un mentís a su universalidad simbólica. De esta fisura interna a la problemática de la emancipación procede entonces la idea, igualmente crítica (o que se presenta como una crítica de la crítica, en términos hegelianos, una negación de la negación), de una política de la «transformación» (de la sociedad, o de las relaciones sociales, si no del «mundo»). Las contradicciones de clases

en todos los pensadores socialistas del siglo XIX, pero también en algunos de sus adversarios liberales y conservadores, aparecen como contradicciones *estructurales* en la medida en que, más acá del Estado, de la «representación política», se arraigan en la «sociedad» misma. Pero es precisamente por esta razón por lo que permiten pensar el Estado «dialécticamente» u «orgánicamente», no como una instancia *externa* a las relaciones sociales, sino como el agente mismo de su regulación y de su reproducción.[21]

De manera predominante, también aparecen como consecuencias del modo en que el *trabajo es socialmente organizado:* no solo el trabajo industrial o el trabajo asalariado sino, más generalmente, la actividad socialmente útil, que puede ampliarse en dirección al trabajo doméstico, al trabajo de gestión y de dirección (hasta de explotación), o a trabajos intelectuales o artísticos. Lo que les confiere una significación política y ética es ante todo la manera en que se manifiestan fenómenos de *dominación y de alienación, de lucha y de reconocimiento*,[22] que se extienden a toda la vida humana, pero es también el hecho de que, poco a poco, los conflictos y las tensiones morales que proceden del trabajo conducen a una «categorización» o «clasificación» de la sociedad en su conjunto. El problema de la justicia, a partir de entonces, ya no se plantea en relación con la singularidad de los méritos y deméritos del individuo, o con el destino trascendente de la sociedad en una perspectiva escatológica, sino en términos de *obstáculos* inmanentes que se deben superar *políticamente*, mediante la intervención directa o indirecta del Estado (por ejemplo, mediante la educación) de manera de lograr, para los individuos y los grupos o clases a los que pertenezcan, la realización más completa posible de sus capacidades. El problema de la *justicia social* aparece entonces de manera privilegiada, cuando no única, como la reformulación de la cuestión de la igualibertad, aunque en ocasiones se pongan de manifiesto otros términos para tratar de marcar la diferencia de los puntos de vista (por ejemplo, «equidad», «dignidad», etc., términos sobre los que es interesante observar que son tomados de una tradición anterior a la ciudadanía moderna para ser investidos de una nueva significación).

D*erechos sociales, ciudadanía social, Estado social*, todas nociones interdependientes y estrechamente vinculadas a la problemática de la justicia, sin embargo, no son sinónimos. El término más difícil de captar y de definir es justamente el de «ciudadanía social», porque constituye la mediación entre la idea, la reivindicación, la definición de «derechos sociales», que se presentan a su vez como *incondicionales*, por tanto, presionan para ser admitidos en lo que se podría llamar, con Claude Lefort, *la invención democrática* —que no es otra que una historia de lo universal— y la constitución de un Estado de nuevo tipo, que cristaliza relaciones de fuerza e intenta formalizarlas en una «hegemonía» histórica.[23] A este respecto, el hecho decisivo a mi juicio es que el Estado con el que tratamos aquí siempre sea ya un *Estado nacional*. La institución de la ciudadanía social, por lo menos indirectamente, resulta de luchas y en ocasiones hasta de insurrecciones, pero se «sirve» de la necesidad en que se encuentra el Estado-nación de crear más allá de las diferencias de clases, pero sin no obstante derogarlas (y hasta, en ciertas circunstancias críticas, a través de su expresión revolucionaria), una «pertenencia» nacional común. Y el Estado nacional también se

«sirve» de la política social y de la mediación o el desplazamiento de los conflictos sociales para presentarse como instancia común representativa de intereses superiores. Es lo que en otra parte propuse llamar el «Teorema de Maquiavelo», en referencia a los capítulos iniciales de los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, en los cuales se describen los efectos de refuerzo de la potencia de la República romana por la institución del «tribunal de la plebe» y de la representación de los intereses del pueblo frente al Senado.[24] El reconocimiento de los derechos sociales (o de algunos de ellos, desde el derecho del trabajo hasta el derecho a la educación, a la salud, a la cultura) por supuesto nunca es adquirido irreversiblemente, es el desafío de luchas y de relaciones de fuerza. Pero en la medida en que forma un verdadero sistema de ciudadanía social incorporado a la legitimidad del Estado, que por eso mismo se convierte en un *Estado nacional (y) social*, refuerza (y en verdad reconstituye sobre nuevas bases) la ecuación moderna de la ciudadanía y de la nacionalidad.[25]

Esta ecuación, sin embargo, siempre puede leerse (e interpretarse, ser invocada en el campo político) en los dos sentidos, y sobre todo comprende un aspecto *exclusivo* tanto como uno *inclusivo*. Subordina la institución de los derechos, su reconocimiento por individuos y grupos, a la pertenencia a la nación, por lo tanto, a la formación de una *identidad colectiva*. Pero tampoco deja de cuestionar esta identidad o sus representaciones imaginarias, porque implica una referencia intrínseca a una forma de existencia humana y a una expresión de la individualidad que, una vez más, posee un carácter transindividual y una potencialidad de expansión ilimitada: el *trabajo*, o más generalmente todavía, la *actividad* transindividual o «cooperativa». Lo que significa que, en las formas de una tensión moral y política muy fuerte, la «ciudadanía social» puede aparecer a la vez como *más nacional* (*y nacionalista*, cuando tiende hacia la idea de «preferencia nacional» para el derecho al trabajo y a los derechos sociales) y *menos nacional* (hasta más «internacionalista», desde la instauración de las reglamentaciones de la OIT, etc., hasta el internacionalismo del movimiento obrero que la defiende) que la ciudadanía clásica. Para decirlo claramente, acentúa los rasgos contradictorios de la idea de ciudadanía en general. De ahí una tensión moral y política muy fuerte.

Históricamente, el debate crucial a este respecto es el que se hace en el momento del establecimiento del *Welfare State* en Europa occidental, en vísperas e inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. Se trata de saber si la legislación social (incluyendo el seguro de desempleo, el derecho a los cuidados médicos y a la escolaridad extendida) se define sobre bases de segregación, de exclusión y de estigmatización de ciertos grupos sociales (los «pobres»), o bien sobre bases *cívicas* universalistas, en términos de integración de toda la población. Este debate, como se sabe, se remonta a los orígenes mismos de la «cuestión social»: va desde la instalación de la legislación a la vez represiva y caritativa con fines de control social que acompaña a la Revolución industrial inglesa *(Speenhamland)*[26] hasta la «revolución reformista», socialdemócrata, inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial, ilustrada en Inglaterra por el Plan Beveridge, cuya formalización es precisamente la teorización de Marshall.[27] Es

entonces cuando los datos del debate entre marxismo «revolucionario» y socialismo «reformista» se transforman por la implementación de nuevas concepciones contradictorias referentes al «servicio público» y al objeto de la política social. El Estado nacional-social instituye la «ciudadanía social» de manera más o menos completa y conflictiva *entre* dos caminos opuestos de tratamiento de la «cuestión social», o más bien *más allá* de su simetría: por un lado, *la asistencia a los pobres* paternalista de tradición a la vez estatal y religiosa, que se asimila a un orden disciplinario o incluso represivo; por el otro, la *solidaridad obrera* de tipo revolucionario o libertario (fundada en la idea de la autonomía de la clase obrera respecto del Estado y la ciudadanía).

Las consecuencias teóricas de este debate son considerables, y por supuesto no están caducadas, incluso si la coyuntura actual en Europa y en otras partes del mundo donde el principio de los derechos sociales fue más o menos exactamente importado está caracterizada por una *crisis* profunda de la ciudadanía social, que se tiene la costumbre de remitir a los efectos de la «globalización» y a las políticas de «desregulación» que favorece, pero que ciertamente también tiene causas *internas*, derivadas de la inestabilidad propia de esta institución. Como lo sugerí, se trata de una *nueva fundación* para la Igualibertad, que también implica otro concepto de *actividad*. La primera cuestión evidentemente consiste en saber en qué sentido los derechos sociales y la ciudadanía social están vinculados al *trabajo* como «trascendental» histórico y antropológico por excelencia,[28] es decir, finalmente, ¿qué es el «trabajo»? Podría decirse también de la siguiente manera: en cuanto el «trabajo» se convierte en la referencia social fundamental de la institución de lo político, se formula y se complica la cuestión de saber en qué consiste su «esencia», cuáles son sus marcas fenomenológicas, sus portadores específicos, cuándo y cómo «aparece» y «desaparece» (la temática del *fin del trabajo* es quizá tan vieja como la importancia política del trabajo mismo...). El concepto de una *fuerza de trabajo* o de una *capacidad de trabajo* esencialmente humana y simultáneamente fundadora de derechos, subyacente al conflicto social y a la vida política (a la formación de sus «partidos») es nuevamente a la vez potencialmente *inclusivo* (es posible ampliar la noción de trabajo, o trasponer el trabajo en actividad, según se sitúe uno en una perspectiva «socialista» o «liberal», de manera de incluir en él toda vida, toda interacción, de *no excluir a nadie*) y potencialmente *exclusivo* (de múltiples maneras: no solo distinguiendo a los trabajadores útiles e inútiles, sino a los activos y los inactivos, los productivos y los improductivos, los *agentes* del conflicto social y los individuos o los grupos «protegidos» o «discriminados»...). La centralidad de la referencia al trabajo, directamente surgida de la eficacia de las luchas de clases, suscita una serie de consecuencias muy conocidas: la extensión del modelo (y del *nombre*) de «trabajo» a una serie virtualmente ilimitada de actividades o de comportamientos (el «sin profesión» se convierte en la excepción, si no precisamente en la anormalidad); la definición de las otras «cualidades» sociales del individuo como condiciones de la reproducción de la fuerza de trabajo; el centrado inverso de la exclusión sobre el *no trabajo* (la desocupación más o menos duradera, o las incapacidades de trabajar).[29]

Pero el problema filosófico que plantean los «derechos sociales» y que vuelve a cuestionar el marco constitucional de la ciudadanía es sobre todo el hecho de que no son en cierto modo *ni meramente individuales ni meramente colectivos* (aunque sus adversarios liberales los consideren implicados en la ruina del individuo absorbido en lo colectivo, y aunque la tradición socialista también se inscriba en esta alternativa, más bien es cierto a propósito de las repercusiones sobre el «derecho de propiedad» que a propósito de los derechos sociales mismos). Evidentemente, es aquí donde la existencia de una relación conflictiva entre el Estado y los movimientos sociales, y al fin y al cabo entre Estado y Revolución, adquiere una función dialéctica esencial. Foucault, en particular, mostró que el Estado moderno tiende a «individualizar al individuo» a través de los mecanismos disciplinarios y de las formas de «gubernamentalidad» que reemplazan a la soberanía trascendental por una gestión diferenciada de las prácticas sociales,[30] pero la inversa no es exacta: los movimientos sociales y revolucionarios no tienden a «colectivizar el colectivo» (o el grupo, la comunidad), más bien tienden a *subjetivizarlo*, lo que también implica una fuerte tendencia que puede llamarse «emancipadora» a asociar de manera recíproca la resistencia individual y la solidaridad (de clase o de otros grupos que se «sublevan» en favor de sus derechos), la *praxis* colectiva. Precisamente por eso es tan importante que —como no deja de decirlo Marx — los movimientos revolucionarios y, más generalmente, los movimientos sociales sean ellos mismos democráticos, que traten de desarrollar la igualdad y la libertad de manera *autónoma*, «fuera del Estado», como decía Althusser, pero de modo precisamente de producir *en el Estado* y en la sociedad más igualdad y libertad: lo que en el sentido pleno del término hace del «militante» o del «revolucionario» un *ciudadano*, una de las figuras históricas de la ciudadanía. La igualdad y la libertad aparecen así no como «derechos innatos» *(birthrights)* del hombre sino como construcciones políticas: más que «fundamentos antropológicos» de la política moderna hay que hablar entonces de construcciones (prácticas) de la política cuyas *implicaciones antropológicas* son fundamentales (puesto que en cierta manera transforman la representación misma de la «naturaleza humana»).[31]

En su punto límite, esto podría significar (y es así, al parecer, como lo percibió toda una parte de la crítica liberal): *es el Estado el que, en adelante, «hace» o «rehace» la naturaleza humana*. Por eso las corrientes extremas («libertarianas») del liberalismo perciben todo Estado social como totalitario y ven su matriz perversa en la confusión entre «derechos sociales» y «derechos del hombre». Pero una vez más, me parece que más bien conviene abrir el espacio de una serie de tensiones y de alternativas. El reconocimiento de los derechos sociales implica la emergencia de una forma de ciudadanía que posibilite su institución efectiva, y son esos derechos, en cuanto nuevos «derechos fundamentales», los que vienen a definir lo humano. Pero esta ciudadanía a su vez presupone el Estado, o se presenta en la forma de la pertenencia a cierto Estado: por lo tanto, es muy cierto que el Estado *tiende a constituir lo humano*, como una «segunda naturaleza», imponiendo toda la serie de las normas antropológicas que son aquellas de la identidad colectiva y de la normalidad estatal.[32] Pero el Estado, una vez

más, no se da sin la figura antagónica del «pueblo», de la «multitud» o de la «masa», que él trata de controlar en la misma medida en que teme su capacidad insurreccional, pero que como poder constituyente o contrapoder en ocasiones está en condiciones de controlar sus mismas fuerzas de control. No obstante, aquí restaría preguntarse lo que nos autoriza a imaginar en la «multitud» (Negri) una capacidad subversiva como tal. Sobre todo Foucault, ilustrando un profundo pesimismo libertario, distinto del optimismo revolucionario perpetuado hoy por Negri, se dedicó a mostrar que a menudo precede al Estado mismo por lo que respecta a las exigencias de normalización.[33]

Para concluir con este punto, sin embargo, me gustaría evocar una presentación alternativa, que se puede encontrar en la obra del gran economista y filósofo de la economía, Amartya Sen, en particular en *Inequality Reexamined*.[34] En efecto, todo ocurre como si, en su argumentación basada en el estudio de los problemas planteados, no por el Estado nacional-social, sino por lo que en muchos aspectos es su «contraparte» histórica en los países del Tercer Mundo, quiero decir las *políticas de desarrollo*, Sen (que no tiene nada de «marxista», pero que a partir del utilitarismo clásico desarrolla una crítica «de izquierda» del liberalismo social de Rawls de la misma manera que Nozick había desarrollado una crítica libertaria «de derecha» de él) había pensado la necesidad de una nueva inversión entre las nociones de «derechos» y de «actividad». El objetivo aparente de Sen es corregir lo que hay a la vez de formal, de unívoco y de global en las «definiciones» de la igualdad utilizada por la filosofía social. Para él se trata de concretar su concepto, de lograr una noción de igualdad material suficientemente determinada para suministrar objetivos a políticas de desarrollo social. Pero en realidad Sen persigue un objetivo más profundo, que es reafirmar la proposición de la igualibertad reformulándola de manera de mostrar que la libertad *(freedom)* no puede ser entendida como una simple *libertad negativa*, ni siquiera en el caso de las «libertades» clásicas de opinión, de expresión, de asociación... *(liberties)*, sino solamente como un *poder positivo*, una «capacidad» *(capability)* de actuar, o incluso una potencia del individuo de influir sobre las «elecciones» colectivas de que dependen su vida y su felicidad personal. Sin embargo, las condiciones mismas de esta capacidad residen en la lucha «interactiva», en el esfuerzo subjetivo y la acción de las instituciones públicas (políticas) contra las múltiples estructuras de dominación y de discriminación que contribuyen, cada una a su manera, a constituir la personalidad concreta de los individuos y a conferirles un lugar o un estatus en la sociedad. *La actividad por excelencia*, en la perspectiva de Sen, es, por lo tanto, aquella que *crea posibilidades de actuar* o, como habría dicho Spinoza, *multiplica la potencia de actuar* de los individuos a partir de sus solidaridades sociales (en particular en el campo de las políticas de salud y de educación). Y esta concepción es para nosotros tanto más interesante cuanto que, suscitada por la inadecuación de las concepciones de la ciudadanía social asociadas a la formación del *Welfare State* en las socialdemocracias del «Norte» frente a los problemas de «desarrollo» en el «Sur», también podría aparecer, en una configuración específicamente «poscolonial», como una de las bases a partir de las cuales sería posible comprender y hacer frente a la crisis que, en adelante, afecta a las instituciones y a ese mismo *Welfare State* tanto como a sus

fundamentos filosóficos y antropológicos. Observemos a este respecto (antes de volver sobre ello en la próxima lección) que esta concepción está estrechamente vinculada a una perspectiva de «normalización»: Sen, a todas luces, no cuestiona la asociación de la idea de acción o de actividad individual *(agency)* con una normalidad y una racionalidad, sino que busca claramente ampliar sus criterios, en todo caso por comparación con las abstracciones de la filosofía económica liberal oficial.[35]

Para concluir por hoy propongo una triple observación:

1) Hay una continuidad manifiesta entre el principio insurreccional de la igualibertad involucrado en la construcción de la ciudadanía clásica y los desarrollos ulteriores del concepto de ciudadanía, que explica su actualidad persistente. La política de la igualibertad implica una ética de la inmanencia, o de la autoemancipación. Pero hay también una discontinuidad manifiesta o una tensión persistente entre los dos conceptos de la política que designé esquemáticamente como política de la emancipación y política de la transformación (social, institucional). Por eso, probablemente, el concepto mismo de *revolución* —pero esto también vale para el de *reforma*— ha sido siempre un concepto complejo, hasta equívoco, cosa que Hannah Arendt había percibido perfectamente.[36]

2) El proceso cuyas grandes líneas traté de mostrar no puede ser descrito como un movimiento de *progreso:* no solo porque las «relaciones de fuerza» que abarca no evolucionan de manera lineal, sino porque la alternativa del *sujeto* y del *individuo* en la edad clásica, así como los diferentes conceptos de la «actividad», retornan en la representación de una «emancipación social de los individuos»; y porque, precisamente cuando las antítesis específicas de la racionalidad clásica son desplazadas por la modernidad tardía, la asociación de la idea de *ciudadanía* (de una comunidad de «ciudadanos libres e iguales») con la de *normalidad* no solamente no desaparece sino que resulta en cierto modo intensificada y «naturalizada».

3) El principio de la exclusión «antropológica» que permanecía latente en la idea de «derechos del hombre», en el fundamento de los «derechos del ciudadano», no es por lo tanto derogado, sino que es desplazado y a su vez reforzado cuando el formalismo es cuestionado y los derechos sociales son reconocidos como «derechos fundamentales». Volveré sobre esto mañana al discutir más explícitamente acerca de la cuestión de las relaciones entre «minorías» y «mayorías». Pero que quede muy claro de entrada que esto no constituye una *objeción* moral o retórica hacia la problemática de la igualibertad. En cambio, ciertamente es un *problema* que ella debe enfrentar, y tal vez el más difícil de todos.

II. *Subjetividad y ciudadanía*

Los dilemas antropológicos de la comunidad

La exposición de ayer incluía algunas lecciones generales que me gustaría comenzar por resumir y reformular. Supuse que el fundamento general de la democracia moderna, o de la institución de la política en la forma de una ciudadanía generalizada, de un derecho universal a la política, estaba constituido por la proposición de la igualibertad, que definí como equivalencia perfecta de la libertad y la igualdad. Luego expliqué que esta equivalencia no se presenta como indiscutible sino que se da en la forma de una refutación o de una doble negación: no hay libertad sin igualdad, no hay igualdad sin libertad. Sugerí entonces que podía verse en el enunciado histórico de esta proposición un doble acontecimiento, a la vez político y filosófico, el cual nos parece irreversible, lo que no significa que nunca sea cuestionado sino que sus adversarios mismos están obligados a criticar la proposición de la igualibertad en su propio lenguaje, fundándose en sus propias implicaciones.[37] Lo que no significa tampoco que no implique dificultades internas. Y por supuesto son esas dificultades en particular las que me interesaban. Por lo tanto, me detuve largamente en dos debates que, históricamente hablando, no son independientes uno de otro, que no dejan de recubrirse y sobredeterminarse, pero que sin embargo se pueden vincular idealmente con dos momentos sucesivos de la modernidad política, *antes y después* del surgimiento de la «cuestión social» en el centro del espacio político de los Estados modernos que pretenden ser «democráticos».

El primero de estos debates concernía a los fundamentos antropológicos de la igualibertad clásica, en otras palabras, los presupuestos de la frase que enuncia que «los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos». Quiero reafirmar aquí que el problema de los «fundamentos», hoy reactivado en particular en el marco de los debates sobre la posibilidad de dotar a conjuntos posnacionales o transnacionales (como la Unión Europea) de una ley constitucional, no solo tiene una significación especulativa. El problema de los fundamentos atañe a la construcción de las mediaciones institucionales de la igualibertad, sobre todo en la forma de sistemas jurídicos, y por lo tanto tiene consecuencias totalmente prácticas, tanto en el plano nacional como internacional. He subrayado el hecho de que, históricamente, no había existido un único sistema de mediaciones, sino *dos sistemas en parte concurrentes*, el primero de los cuales descansa en la hipótesis de que el hombre, en cuanto ciudadano en potencia, es un sujeto en el sentido rousseauista, es decir, un individuo que se libera de todo sometimiento exterior o trascendente, y en consecuencia «elige» obedecer libremente una ley que él mismo hace, como miembro de una comunidad «soberana» de ciudadanos iguales; el segundo, en la hipótesis de que el hombre, como ciudadano en potencia, es un agente «propietario de su propia persona», en el sentido de Locke, lo que significa que él y sus semejantes tienen un derecho igual, una *capacidad equivalente* de hacer «comercio» entre ellos, en el sentido general de ese término (en alemán *Verkehr*, en inglés *intercourse*), sobre la base de la disposición absoluta de su propia persona y de la responsabilidad ilimitada que supone.

Quise así sugerir que es posible, a partir de la dualidad de los fundamentos antropológicos de la ciudadanía, dar cuenta de diferentes consecuencias en la historia de las ideas y de las instituciones: el conflicto de las doctrinas constitucionales que ven en la

democracia ante todo la expresión de la Voluntad General y de la soberanía del pueblo o, a la inversa, el régimen político que se obliga a sí mismo a respetar ciertos derechos humanos fundamentales y a instituir sus garantías;[38] o incluso las diferentes maneras en que se «traza el límite», tan decisivo como paradójico, entre la humanidad y la inhumanidad, que resulta la única manera posible de limitar desde el interior una capacidad política universal (o universalmente humana), o de invertirla en incapacidad para ciertas categorías de individuos o de sujetos. Evidentemente, no es exactamente lo mismo pensar esa línea de demarcación entre lo humano y lo inhumano en términos morales, refiriéndose a «sujetos alienados» *(entäussert)*, o en términos pragmáticos y utilitaristas, refiriéndose a «agentes dependientes» o «no en condiciones de actuar de manera autónoma» *(impeached)*. Y esto no conlleva las mismas consecuencias prácticas.

Luego me interesé en un segundo debate relativo a la institución de la ciudadanía social, o a la transformación de la cuestión social en postura fundamental de la relación de la sociedad y del Estado, del individuo y del colectivo: esto es lo que llamé (después de otros) la *segunda modernidad*. Formulé la hipótesis de que, a todo lo largo de los debates que recaían en las diferenciaciones de clases, las luchas de clases y las desigualdades sociales en general, por lo tanto, la distancia entre «participación activa» y «participación pasiva» en los asuntos públicos, la *representación* diferencial de los grupos sociales en el Estado y en la política, se había producido una *inversión* que afecta nuestra comprensión de la relación existente entre las nociones «abstractas» o *simbólicas* de la igualdad y de la libertad y su realización material, o incluso los límites en cuyo interior son efectivamente implementadas. Al fin y al cabo, esos debates (en los que el marxismo es parte activa, pero que engloba a todo el «pensamiento social» y a la sociología de los siglos XIX y XX) desembocan en una nueva interpretación de la proposición de la igualibertad, una *refundación* de las condiciones políticas de la democracia, en cuyo centro se encuentra el reconocimiento colectivo de los «derechos sociales» de los individuos como *derechos fundamentales* de un nuevo tipo (que van de la seguridad social al derecho a la educación, pasando por los derechos colectivos de los trabajadores frente a sus empleadores, los cuales pueden ser tanto colectivos como personas públicas), que también deben convertirse en *derechos políticos*, o políticamente instituidos; y, de hecho, si no son políticos no tienen ninguna realidad, puesto que solamente cierta intervención del Estado, o cierta interacción del Estado y de la sociedad civil, puede conducir a su implementación. Reconozco que se trata aquí de un problema ciertamente complejo. El carácter «fundamental» y «político» de los derechos sociales no es ya unánimemente reconocido, al igual que su contenido (incluyendo o no derechos «culturales», etc.). Pero quiero describir una *tendencia*, e interrogarme sobre su carácter más o menos irreversible.

Lo que sugerí a este respecto es que el giro histórico decisivo —lo que se puede llamar la «revolución socialdemócrata», en el sentido etimológico del término «revolución»— se produjo cuando el *Welfare State* o el *Estado social* ya no fue instituido solamente como sistema de asistencia o de protección de los *pobres*, cuya contrapartida inmediata era su estigmatización y su relegación en una «ciudadanía disminuida» *(second class*

citizenship), sino en cuanto sistema *universal* de cobertura de los riesgos y programa *público* de desarrollo o de igualdad de las «oportunidades» de todos los individuos, en la medida en que todos los individuos supuestamente contribuyen *activamente* a la vida de la sociedad (una vez más, por supuesto, se trata aquí de un criterio que es susceptible de recibir en la práctica interpretaciones muy diferentes, que es objeto de constantes litigios en el plano teórico y jurídico).[39] Y una vez más quise indicar que se puede dar a esta universalización de los derechos sociales fundamentos opuestos entre sí. Sin embargo, aunque persuadido de que la nueva dicotomía a la que aquí nos enfrentamos, aquella que opone un lenguaje de la *praxis* revolucionaria a un lenguaje de la *capacidad de actuar* y de la *justicia* social, prolonga y reproduce en sus rasgos esenciales el dualismo del fundamento de los derechos del hombre en términos de subjetividad comunitaria y en términos de individualidad y de «propiedad de sí mismo», pienso que es más importante estudiar primero su aspecto político, el que concierne a las relaciones políticas entre «derechos», «ciudadanía» y «Estado», que su aspecto antropológico. El aspecto antropológico viene *a posteriori*, a manera de consecuencia necesaria más que en la forma de *Declaraciones* de principios. Tratando de fijar las ideas para caracterizar las dos problemáticas a las que aquí nos enfrentamos vinculándolas con obras filosóficas personales, del mismo modo que, anteriormente, había dado los nombres de Rousseau y de Locke-Smith, me referí esta vez a la herencia de Marx, por un lado, y a las proposiciones contemporáneas de Amartya Sen, por el otro. Por el lado de Marx, o más bien de las consecuencias a largo plazo, en parte imprevistas e involuntarias, de sus ideas y de su acción, bosquejé la descripción de un paradigma de la *praxis* que procede de la intervención de los movimientos sociales, de los colectivos revolucionarios, cuyo efecto práctico —en el mejor de los casos, y por un tiempo más o menos largo— es democratizar las sociedades y los Estados, anticipándose prácticamente a un reconocimiento de los individuos como «seres sociales autónomos», y por eso mismo contribuyendo a imponerlo. Por el otro lado, evoqué (incluso demasiado brevemente) los análisis y las proposiciones teóricas de Amartya Sen, que no remiten al paradigma de la *praxis* sino al de la *capacidad de acción* de los individuos, cuyas posibilidades de elección hay que aumentar, a quienes, en otros términos, hay que dar una *libertad positiva* destruyendo sistemáticamente las estructuras de dominación productoras de desigualdades desde el punto de vista de la economía, de la educación y de la cultura.

Para concluir, señalé varios puntos. *En primer lugar*, hay continuidad en la reivindicación y la defensa de la proposición de la igualibertad, es decir, del principio «insurreccional» que reivindica universalmente el derecho a los derechos. Esto es lo que permite comprender la actualidad persistente de esta proposición en la tradición democrática. En todo caso en su formulación *radical*. Pero como su interpretación y su «traducción» política también comprende inversiones y discontinuidades, nos vemos obligados a pensar una *historicidad* de la proposición de la igualibertad, cuya historia aparece *abierta*, y no culminada o encerrada en sus orígenes.

E*n segundo lugar*, no podemos pensar esta historia como un simple *progreso*, según el esquema teleológico que le aplicaba la filosofía de la Ilustración cuyos presupuestos, a

este respecto, fueron totalmente compartidos por Marx, incluso si él pensó su realización de manera dialéctica, tomando de Hegel el esquema de la negación de la negación. La «dialéctica» de la igualibertad es menos lineal, más compleja de lo que pensaba la filosofía clásica de la historia, que ve repetirse los mismos dilemas antropológicos en el debate jurídico, social y político: lo demuestra el hecho de que el modelo comunista marxiano procede en una parte importante directamente del modelo de ciudadanía rousseauista, y que el «utilitarismo herético», o radicalmente democrático, del que se inspira Amartya Sen, procede en parte del modelo de individualidad lockeano. Pero, por otro lado, es muy necesario reconocer que la relación entre la cuestión de los derechos y la existencia del Estado —es decir, para todo el período pasado, del Estado-nación— transformó por completo el sentido de los debates constitucionales, que tienden a ocultar la transformación de las relaciones de fuerza sociales.

Y *para terminar* hay que subrayar que lo que llamé la *universalidad «intensiva»* de la proposición de la igualibertad que se expresa en la institución de la ciudadanía moderna, por la misma razón que sus reformulaciones sucesivas que asocian la reivindicación de igualdad y la de libertad en el plano individual o colectivo, permanece sustentada en forma permanente por una condición de *normalidad* (lo que también significa, según los contextos: *moralidad, racionalidad*). Por eso la ciudadanía se interna históricamente en un proceso ininterrumpido de extensión, de profundización y de adaptación a las *normas*. Es preciso que la norma social sea representada a los individuos o a los sujetos para poder definir o delimitar «derechos del hombre» («humanos») y «derechos sociales», es decir, para definir sus condiciones (trascendentales) de posibilidad. Filosofías críticas tan diferentes unas de otras por lo demás como la tradición freudiana, la Escuela de Frankfurt y la «genealogía» posnietzscheana desarrollada por Foucault contribuyen aquí de manera convergente a mostrar que ese proceso de institución de la norma en modo alguno es exterior a la «construcción de lo universal»[40] y a la institución de la ciudadanía moderna. La determinación de las normas de conducta o de comportamiento es la cara oculta de la ciudadanía, pero es también para ella un *problema* constantemente abierto. Tal vez, por lo tanto, podríamos sugerir aquí que la política democrática en su forma moderna no tiene solamente sus principios en la idea de emancipación, o en aquella de transformación de la sociedad, sino también en la normalidad y la normalización.

Ahora querría poner esta tesis en relación con el hecho de que una ciudadanía y derechos que pretenden ser «universales» no pueden ser reivindicados e instituidos sino *de una manera ambivalente, a la vez «inclusiva» y «exclusiva»*. Acaso, en realidad, la idea de una forma de la universalidad política que fuera o se volviera absolutamente «no exclusiva» es una absurdidad antropológica. El problema ético que plantea la política no es elegir entre inclusión y exclusión de una manera absoluta, «una u otra», sino más bien saber *quién es excluido, por qué, de qué y por qué mecanismos*... Pero, sobre todo, veo aquí una característica de esa forma política específicamente moderna, y por lo tanto, específicamente «insurreccional» o «revolucionaria», que se puede llamar la *política mayoritaria*, «jugando por supuesto con las diferentes connotaciones de este término —

la «mayoría»— que podríamos encontrar con distintas acepciones en todos los autores ya mencionados: Locke, Rousseau, Kant, Marx, Foucault...[41] El criterio de esto nos es suministrado *a contrario* por la manera en la que un pensador *contrarrevolucionario* como Nietzsche asocia en una misma abominación la normalización y la democracia, y obtiene de esto una de las grandes filosofías críticas de la modernidad.

Tal es, por lo tanto, la cuestión que me gustaría examinar hoy centrando mi atención en la relación entre *subjetividad y ciudadanía*. Anteriormente he hablado bastante de esto para que se pueda presagiar que estos dos términos no pueden darse sin un tercero, que es la comunidad. Formalmente, debemos preguntarnos qué tipo de subjetividad o, en términos más directamente foucaultianos, qué tipo de *subjetivación*, vale decir, de «pasaje» de la pasividad a la actividad, o del sometimiento a la subjetividad autónoma, está implicado en la constitución de lo que Dominique Schnapper llamó la «comunidad de los ciudadanos».[42] También está, a la inversa, la cuestión de saber cómo las determinaciones normativas de la ciudadanía moderna, que se despliegan a la vez en los planos jurídico, político y moral, afectan la relación del sujeto con la comunidad y la manera en que esta requiere la subjetivación. Estas normas cívicas que sirven de fundamento a la definición de las «capacidades» y las «incapacidades» tomaron el lugar de aquello que los filósofos de la ciudad antigua (los estoicos y Cicerón) llamaban los estatutos o los papeles *(personæ)* de los ciudadanos, en relación con sus funciones o deberes *(officia)*. Digámoslo de otro modo, haciendo intervenir una categoría que pertenece a la vez al léxico de Freud y al de Norbert Elias: ¿hasta qué punto hay que considerar que el sujeto está constituido por un proceso de «civilización» que permite la *interiorización* de las normas morales constitutivas de la comunidad (o, si se quiere, representables como su «yo ideal», o su «nosotros ideal», si se puede acuñar esta expresión derivada)? Y ¿cuáles son las «resistencias» activas o pasivas, las «disidencias» que induce esa inmanencia de la norma moral a la comunidad? Para terminar, también está el problema de saber cómo una relación interna entre la subjetividad y la comunidad, que es también una relación ambigua y conflictiva, viene a sobredeterminar esa tensión característica de la ciudadanía y de la universalidad política «laica», tensión entre el momento insurreccional y el momento constitucional o, si se quiere, el momento de la utopía, de la «negatividad» infinita, y el momento de la positividad o de la limitación institucional que se nos apareció como la característica esencial, siempre recomenzada, de su historicidad. En el lenguaje que popularizó la obra contemporánea de Antonio Negri, podríamos también hablar de tensión entre el «poder constituyente» y el «poder constituido».

Sospechamos que a partir del momento en que despleguemos completamente la dialéctica de la comunidad, y sobre todo los presupuestos antropológicos normativos que complican la simetría de la igualibertad y obstaculizan una equivalencia inmediata de la libertad y la igualdad, la *lógica* emancipadora que vimos operar en la constitución de una comunidad política *(polity)* habrá de encontrarse seriamente cuestionada. Sin embargo, ¿debe esto conducirnos a la conclusión de que *la ciudadanía es en cierto modo «imposible»*? ¿Debe esto conducirnos a pedir a los «ciudadanos» (ya sean «franceses» o

«ingleses» o «norteamericanos» o «europeos» o «mexicanos») «un esfuerzo más para ser republicanos», según la famosa frase de Sade recogida sobre todo por Blanchot? ¿Hay que reproducir de alguna manera, a propósito del ciudadano, lo que dijo Montaigne, largamente comentado por Derrida:[43] «Amigos míos, no hay amigos», exclamando: «Conciudadanos míos, no hay ciudadanos»? Creo que esta formulación escéptica no es inevitable, o más exactamente que puede ser leída *al revés*. Según la indicación contenida en la fórmula de Arendt referente al «derecho a los derechos» y el valor de examen para la institución de lo político que representan los individuos «sin Estado», y que Giorgio Agamben, en nuestros días, trató de generalizar,[44] podemos decir que en un sentido hoy el sujeto político por excelencia no es el sujeto de la norma, sino el refugiado, el *Homeless* o *Heimatlos*, el «sin papeles» o «sin Estado». O podemos retomar la indicación vecina, pero no exactamente sinónima, de Jacques Rancière, que articula el carácter *infinito* del proceso de emancipación con una exhortación a reconocer en la comunidad instituida la «parte de los que no tienen parte». En otros términos, podemos interpretar el carácter «imposible» o «impolítico» de la comunidad de los ciudadanos no en el sentido de una *imposibilidad fáctica o material*, sino en el sentido crítico de una imposibilidad de *construir la comunidad* y de constituir la ciudadanía sin simultáneamente *deconstruir* la comunidad tanto como la ciudadanía. Es precisamente en este lugar donde me gustaría tratar de articular una cuestión que atañe a la política con una cuestión que atañe a la antropología.

Al fin y al cabo, formularé esta cuestión en términos de estatuto político para las *diferencias antropológicas*, mostrando que la articulación de una política «mayoritaria» inherente a la tradición democrática y de una política «minoritaria» (en el sentido que Deleuze, por ejemplo, le dio a esa palabra), o, si se quiere, la articulación de la *norma y de la excepción, de lo universal y de las singularidades*, es precisamente «imposible», es decir, afectada por su contrario en su misma realización. Tomo el término de «minoritario» o «devenir minoritario» de Deleuze, el término de «mayoritario» del texto de Kant sobre la Ilustración y de su comentario por Foucault; en cuanto a los términos o expresiones de igualibertad, de transindividualidad y de «diferencia antropológica», aunque tengan fuentes bastante fáciles de identificar, los tomo en mi propia significación.

Teniendo en cuenta la imposibilidad de discutir aquí la cuestión en todos sus aspectos concretos, jurídicos y sociológicos, me situaré en un plano general, «metahistórico», comparando esquemáticamente el estatus de las diferencias antropológicas *antes y después* de lo que llamé la modernidad, es decir, antes y después de la invención de la ciudadanía universal como de la ciudadanía social, por lo tanto, antes y después de la formulación de normas de humanidad naturales y de normas sociales que tracen una demarcación entre lo humano y lo inhumano, el ser social y el ser asocial o desocializado, para deducir de ello las condiciones de la ciudadanía activa o de la participación efectiva en la política. Por un lado («antes»), me referiré al mundo *antiguo*, cuyas concepciones relativas a la ciudad y a la diversidad humana se prolongan hasta la Edad Media y el Renacimiento; por el otro («después»), me referiré al mundo *posmoderno* cuyo surgimiento es precisamente señalado por la importancia que adoptan cada vez más en el

pensamiento político las diferentes «minorías» definidas por la cultura, la sexualidad, el estatus administrativo, pero también la diferencia biológica o biopolítica. Estas «minorías» no solamente reclaman *derechos o libertades «negativas»*, es decir, la abolición de ciertas incapacidades o coerciones represivas, sino, mucho más fundamentalmente, reclaman la posibilidad de contribuir a una *refundación de lo político*, y por eso mismo «subvierten» profundamente la proposición de la igualibertad. Lo que también significa que la proyectan en dirección de su propio porvenir en parte desconocido e imprevisible.

Si escojo este planteamiento es porque quiero, ante todo, corregir la impresión que debió inevitablemente dar mi exposición de ayer, la de una articulación entre subjetividad, comunidad y ciudadanía, que sería perfectamente coextensiva a la modernidad (o más bien a una de sus caras, de sus «mediaciones»). Y también porque quiero volver a introducir la idea de una historia de la ciudadanía que es *abierta*, así como la historia de la igualibertad también está *abierta*. Tienen un pasado antes de la modernidad y sus revoluciones burguesas o socialistas, las *Declaraciones* de los derechos, etc., pero también tienen ciertamente un *porvenir* después de la modernidad, cualquiera que fuese la manera en que entendamos filosóficamente esa palabra de porvenir o de después, que suscita sus propios problemas, y la consideración del pasado, sin la cual la designación y el reconocimiento de un *porvenir*, que en cierto modo *siempre está ya presente*, no serían posibles. Y finalmente, porque quiero tratar de comenzar a esclarecer las razones que condujeron a un filósofo como Michel Foucault a «convertirse» al estudio de la Antigüedad, de una manera que no dejó de sorprender a muchos de sus lectores.

La idea general que desarrollaré puede ser expuesta en términos muy simples: una problemática «posmoderna» de la ciudadanía (es decir, una problemática que designe *el porvenir contingente o aleatorio de la modernidad*, y tal vez es eso justamente lo que indispone a muchos «modernistas» y «universalistas», a quienes por mi parte prefiero designar como defensores *nostálgicos* de la modernidad y de la universalidad) es una problemática en la cual las *diferencias antropológicas* vuelven a ser factores determinantes de la ciudadanía, como lo fueron de una manera muy distinta en la Antigüedad, a la vez en forma subjetiva y objetiva, moral y jurídicamente. Cuando hablo de la Antigüedad, pienso aquí esencialmente en la concepción *griega* de la *politeia*, de la «constitución-de-ciudadanía». No obstante, hay una diferencia considerable entre el antes y el después que podría interpretarse en términos de «retorno de lo reprimido» del universalismo (ya sea teológico como laico) tanto como en términos de surgimientos de nuevos modelos culturales, de nuevas formas de civilidad o de biopolítica. La diferencia viene de que en la Antigüedad las diferencias antropológicas, por ejemplo (según la tipología aristotélica) la diferencia del amo y el esclavo, del hombre y la mujer, del adulto y el niño (lo que significa esencialmente, en la perspectiva del acceso a la ciudadanía, del padre y el hijo), son diferencias de *estatus* que también permiten *distribuir a los seres humanos* entre distintos *espacios:* el espacio público *(polis)* y el espacio doméstico *(oikos)*, y distribuirlos entre funciones jerárquicamente definidas. El proceso de *paideia*, de civilización, de emancipación y de reproducción del ciudadano exige precisamente la

complementariedad de esos espacios y esas funciones. Por el contrario, en lo que llamo el momento posmoderno, o la vertiente posmoderna de la modernidad misma (porque, hablando con propiedad, con la posmodernidad no «salimos» de la modernidad, sino que descubrimos su aspecto crítico, su proceso de deconstrucción permanente), las diferencias antropológicas aparecen como ambiguas, problemáticas, *imposibles* de definir y de fijar en un sentido. A pesar de todas las instituciones de disciplina y de encierro (ejército, escuela, familia, hospital, prisión...), nunca son verdaderamente localizables o *territorializadas*, identificables por fronteras, en espacios simplemente dicotómicos. Como dice Foucault en otro contexto, son esencialmente «heterotópicas», porque no cumplen, por lo menos oficial y explícitamente, una función positiva de reproducción del ciudadano, de *actualización* de la potencia cívica, o política, inherente a la naturaleza humana y a la sociedad humana.

Entre lo que llamo las «diferencias antropológicas» —de las que no pretendo (en su punto límite sería contradictorio) producir una lista cerrada, exhaustiva, cuyos términos fueran radicalmente exteriores unos de otros—, por supuesto incluyo no solo la diferencia sexual como diferencia de los «géneros» y diferencia de las «sexualidades», la diferencia «biosocial» de lo «normal» y lo «patológico» o de la salud y la enfermedad tanto física como mental, la diferencia del hombre honesto y del criminal, y también las diferencias de esas diferencias (como la del *loco* y del *criminal*), sino diferencias «culturales» que dependen ya sea de la oposición entre el alma y el cuerpo, las competencias «manuales» o «físicas» e «intelectuales», las competencias cognitivas de tipo «oral» y de tipo «escrito», etc., ya de la distancia entre las culturas étnicas o etnorreligiosas, los modelos de identificación con el carácter comunitario en el sentido de Devereux, etc.[45] Tales diferencias no forman parte —por lo menos *en primer grado*, porque no ocurre lo mismo con las «instituciones» que se ocupan de controlarlas— de un proceso de reproducción del ciudadano. Pero ilustran y manifiestan como otros tantos puntos de fuga la disociación o la escisión que impide que esta «reproducción» (en particular en cuanto *educación*) alcance sus objetivos de una manera uniforme y universal. A menos, precisamente, como lo reclaman de manera directa o indirecta las «minorías», a veces de manera antinómica, que las tomemos como indicios del hecho de que la igualibertad no puede realizarse sino a costa de una *subversión* de las normas, de los «códigos» existentes que instituyen la ciudadanía y la comunicación entre los ciudadanos.

Indiscutiblemente, los mismos griegos tuvieron una noción muy fuerte de la igualibertad, que llamaron *isonomia*. Y en muchos aspectos, la *isonomia* (tal como, por ejemplo, en un pasaje de las *Historias* que será citado por Rousseau en la primera nota del *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Heródoto pone su reivindicación en boca de Ótanes negándose «tanto a obedecer como a mandar a los otros»: *oute archein oute archesthai ethelo*)[46] representa también el aspecto insurreccional o «revolucionario» de la institución griega de la *politeia*. Pero la *isonomia* o «igualdad ante la ley» no existía ni tenía sentido sino para una pequeña parte de la humanidad, los ciudadanos libres, adultos, varones, que construían entre ellos una relación de *philia*, es decir, de

reciprocidad, de amistad, de estima o de reconocimiento. Y por encima de todo, no existía sino a condición de que *otros humanos* fundamentalmente desiguales, entre ellos y con los ciudadanos, los esclavos, las mujeres y los niños, cumplan cada uno a su manera una función vital en la creación de la individualidad del ciudadano, *al servicio* de su autonomía. Es la disposición compleja de esas diferencias antropológicas la que, precisamente, formaba el campo de la «humanidad» o definía la «naturaleza humana» organizándola alrededor de la figura central del ciudadano. «Humanos» o «seres humanos» eran entonces precisamente aquellos que, como iguales o desiguales, contribuían a la constitución de la esfera de la autonomía colectiva, en la que se desarrollaba un *proceso de civilización* (que los romanos llamarán precisamente *Humanitas*), y que distinguía de manera más o menos segura a los seres humanos de otros seres naturales, tales como los dioses y los animales, ignorantes de la igualdad tanto como de la desigualdad, ni absolutamente libres ni absolutamente privados de libertad...[47]

El modelo «posmoderno» de las diferencias antropológicas y la relación que mantiene con la ciudadanía evocan poderosamente ese modelo antiguo y su complejidad propia. Pero al fin y al cabo difieren todavía más radicalmente de él, porque las «diferencias antropológicas» de las que hablamos aquí son esencialmente ambiguas, desterritorializadas. Lo que las caracteriza es un *double bind* permanente: es a la vez imposible negar su existencia y *localizarlas* con precisión o, si se quiere, es a la vez *necesario e imposible* utilizarlas como diferencias fijas, meramente dicotómicas. Lo que constituye su necesidad es que nadie puede imaginar la humanidad de los seres humanos sin hacer intervenir esas diferencias esenciales: los seres humanos son «trabajadores manuales» o «intelectuales», «masculinos» o «femeninos», están «sanos» o «enfermos», son «razonables» o están «locos», son «honestos» o «criminales», etc. Pretender *suprimir* mediante la imaginación esas diferencias (por no hablar de la tentativa de suprimirlas *realmente*, «en lo real») equivale a suprimir a la humanidad de los seres humanos mismos y, en ocasiones, a destruirla violentamente. Solo *en el inconsciente* son abolidas en cierto modo esas diferencias, o con más exactitud constantemente subvertidas y transgredidas, cambian su lugar (y tal vez es justamente ese, como lo sugiere a veces Freud, el fenómeno constitutivo del inconsciente).

No obstante, nadie puede decir nunca *exactamente por dónde pasan las diferencias* antropológicas fundamentales y, por consiguiente, cuál es su contenido esencial. Nadie puede decir verdaderamente qué es «un hombre» o qué es «una mujer» (salvo de manera irónica, tautológica, como en el título de la película de Godard con Anna Karina: *Una mujer es una mujer*). Del mismo modo, tampoco se puede decir «qué es la identidad personal», qué es «un loco», etc. Lo único posible es entonces *forzar las identidades* que corresponden a una definición ideal, o institucional, de las diferencias, en la realidad social o psicológica, por medio de *categorizaciones sociales* y modelos de comportamiento estereotipados, codificados, «fetichizados», de referencias simbólicas, de *marcas* a veces inscritas, grabadas en el cuerpo mismo de los individuos. Lo que también permite comprender por qué el Estado social, del que vimos que se organiza alrededor del reconocimiento de los derechos sociales de los individuos, tiende de manera

permanente a transformar las «minorías» inclasificables en *categorías sociales*. Tal vez, por otra parte, el término mismo de «minoría» dependa ya de esa categorización social e institucional a la vez protectora y represiva: estamos aquí en presencia de un *límite manifiesto* en el proceso de universalización de los derechos sociales, que deja una huella permanente de asistencia y de estigmatización en el seno mismo de la ciudadanía.

Mi verdadera conclusión, pues, será la siguiente: no sé cómo definir y conceptualizar una proposición de la igualibertad que implicara así la inversión de la inversión: la utilización de las diferencias antropológicas no como otros tantos obstáculos internos a la universalización de los derechos del ciudadano y al «devenir ciudadano» del sujeto, sino como punto de apoyo para un «devenir-sujeto del ciudadano», en el sentido activo del término, y no creo que nadie sepa hacerlo. Pero supongo (y creo que todos suponemos) que ese proceso está *ya en curso*, y que en ese sentido el «malestar» mismo de nuestra cultura política debe ser leído como testimonio del surgimiento de nuevas formas de transindividualidad. No sé muy bien tampoco cómo es posible articular políticamente políticas «mayoritarias» y «minoritarias» cuya actitud para con la función de las *normas* en la construcción de la comunidad es absolutamente opuesta, incluso si, hablando de manera abstracta o especulativa, creo poder afirmar que no hay aquí nada que se parezca a una *renuncia a lo universal*, contrariamente a lo que muchos creen o fingen creer. Por el contrario, se puede y se debe ver en ello —aunque la expresión es paradójica— como un *suplemento de universalidad* que corresponde a la incorporación de las diferencias y las singularidades en la construcción misma de lo universal. Como la invención y la institución de un sistema de «equivalencias sin un equivalente general», sino de traducción y de retraducción de lo humano al infinito en el conjunto de sus «variantes».[48] Pero bien puedo decir que este problema, con otros que están estrechamente vinculados a él, como el de la violencia (o de la extrema violencia) y el de la civilidad, forma el horizonte mismo de la filosofía política, en la medida en que esta permanece vinculada a la elucidación de los problemas que plantea su propia fórmula fundamental.[49]

SEGUNDA PARTE

SOBERANÍA, EMANCIPACIÓN, COMUNIDAD (ALGUNAS CRÍTICAS)

4. ¿Qué es la filosofía política? Notas para una tópica[1]

Comencemos por algunas observaciones preliminares

En primer lugar, toda reflexión crítica sobre el estatus pasado y presente de la filosofía política implica diferentes concepciones de la temporalidad y las alternativas que ellas dibujan. En su exposición introductoria, Catherine Colliot-Thélène indicó que, abiertamente o no, toda filosofía política en la época moderna remite a una filosofía de la historia que reflexiona en la articulación de la racionalidad y de la modernidad occidental.[2] Esta observación vale igualmente para los «retornos a la filosofía política» a los que se asiste periódicamente, y sobre todo en este momento en la forma de lo que con justa razón se puede llamar un «neoclasicismo». Por eso el tema principal es la crítica del historicismo, o del evolucionismo. Pero la tradición propone aquí diferentes modelos que no conducen a las mismas concepciones. No es lo mismo releer a Maquiavelo privilegiando el tema de la *fortuna*[*] que inscribiendo las instituciones y las relaciones de fuerza en una temporalidad «cíclica». Tampoco es lo mismo hacer revivir las cuestiones griegas enfocando una nueva doctrina de la prudencia que resituándose en el horizonte de la tragedia. Tales opciones no tienen nada de verdaderamente nuevo. A través de la herencia nietzscheana, ya estaban presentes en la crítica weberiana de las formas de la dominación y del conflicto de las «éticas». También se las puede ver atormentar la búsqueda que hace Althusser de una crítica del tiempo histórico, articulando la «sobredeterminación» y la «subdeterminación» de la acción política, en una trayectoria que conduce de Montesquieu a Maquiavelo, pasando por Marx (un Marx, a decir verdad, muy singular, puesto que se reduce tendencialmente a uno u otro de sus dos modelos).

En segundo lugar, el debate que opone a partidarios de la «ciencia social» y partidarios de la «filosofía política» retoma antítesis que en realidad son anteriores al «nacimiento de la sociología», ya se la sitúe en Comte, Spencer, Durkheim, Tönnies o Max Weber. La designación de Montesquieu y de Rousseau como «precursores de la sociología» (según la expresión de Durkheim) es un indicio pertinente. Así como la continuidad de una crítica de las temáticas del contrato que pasa por Montesquieu, Hume, Burke, Hegel, y que divide los discursos relativos al origen del Estado y al fundamento de la legislación, verdadero «punto de herejía» de la modernidad. Pero si hay continuidad conceptual también hay, de la primera modernidad a la segunda, más allá del acontecimiento revolucionario (no solamente francés, sino norteamericano, europeo) que —como lo dice muy justamente Wallerstein— «normaliza el cambio»,[3] un efecto de represión. Si la filosofía política, en cierto modo, «desaparece» en la segunda modernidad posrevolucionaria entre las filosofías del sujeto y las teorías de la evolución social, es

tentador pensar que su resurgimiento (con la crisis de la modernidad, desde las guerras mundiales y la «guerra civil» de los sistemas sociopolíticos) corresponde a un «cierre» de la cuestión revolucionaria (incluso un «fin de la ilusión» revolucionaria, como dice François Furet). En realidad, sería igualmente justo observar que ella traduce una nueva incertidumbre sobre el *sentido* del acontecimiento revolucionario, con sus «correlatos» tendenciales cuya descripción formó el corazón de la disciplina sociológica (laicización o «desencanto del mundo», individualismo y sociedad de masas, democratización y «reino de la opinión», racionalidad burocrática, etc.).

Por último, la unidad del neoclasicismo es absolutamente problemática. Si se lo detecta por el hecho de restituir un sentido a la idea de la *ciudad* (o a la de *república*), independientemente de la evolución de las condiciones sociales, se ve de inmediato que el discurso de Leo Strauss no puede ser puesto en total congruencia con el de Hannah Arendt.[4] La crítica de la subordinación de lo político a operadores sociológicos práctico-teóricos tales como el trabajo o la clase social indiscutiblemente los acerca. Pero el diagnóstico sobre la continuidad y la ruptura de la «tradición» (que representa precisamente el complemento de filosofía de la historia) y por consiguiente sobre la fundación de los «derechos» individuales y colectivos, en el anclaje de la acción en el «ser» o el «parecer», los opone irrevocablemente. Una vez más, por consiguiente, no hay retorno sin reproducción de un punto de herejía.

Estas observaciones preliminares nos conducen a bosquejar lo que se podría llamar una tópica de los conflictos discursivos en los cuales se inserta en adelante la filosofía política, y fuera de los cuales el uso mismo de ese término no sería inteligible. La filosofía política, por supuesto, no existe sino como multiplicidad de corrientes y de objetos, y por tanto de posturas que observan las categorías clásicas de comunidad y conflicto, derechos y potencia, legislación, soberanía y justicia, autoridad, representación, responsabilidad, etc. Es probablemente una conquista de los debates de la segunda mitad del siglo XX (a los que, desde este punto de vista, habrán contribuido pensadores también diferentes como Arendt, Habermas o Toni Negri) el haber restablecido el lazo entre filosofía política y filosofía a secas, por medio de categorías tales como la acción, el juicio, la racionalidad, la constitución. No, sin embargo, en la forma metafísica de una derivación de la «región política» a partir de fundamentos antropológicos u ontológicos, sino más bien en la forma de una determinación recíproca de la reflexión sobre la práctica política y de la reflexión sobre el sentido de la existencia humana o del «estar en el mundo». Probablemente, esta copertenencia es la herencia de una historia compleja, pero también puede ser planteada axiomáticamente, lo que confiere a la filosofía política la posibilidad, por lo menos aparente, de declararse autosuficiente. A la inversa, es justamente esta autosuficiencia la que es cuestionada en el *Methodenstreit* que opone el discurso de la filosofía política a sus críticas. Si está claro lo que digo, sin embargo, no se considerarán esas críticas como extrafilosóficas. Por el contrario, se verá en ellas la modernidad característica según la cual, en la actualidad, el objeto político y la dificultad de «pensarlo» *dividen* la filosofía y, por lo tanto, contribuyen a constituirla.

La primera y más evidente de estas críticas, por lo menos en el horizonte en que nos hemos situado, puede ser llamada sociohistórica. Ya sea que tenga o no puntos de contacto con una perspectiva de transformación de las relaciones sociales (o de regulación, de adaptación a su transformación: es el punto de desacuerdo entre críticos marxistas y liberales, cada uno de los cuales pretende representar el punto de vista «realista»), ella nos explica que la autonomización de lo político constituye una inversión de las relaciones entre la parte y el todo, o entre la expresión y su condición de posibilidad. Más allá del «fenómeno» político (el Estado, la institución, la subjetividad de los actores), es el fundamento real de la sociedad y de la historia lo que habría que recuperar. No seguiré desarrollando ese punto de vista, que es bien conocido.

Pero es indispensable tener en cuenta igualmente una crítica muy distinta, para la cual —siguiendo a Roberto Esposito— reservaré el nombre de *impolítico*.[5] En vez de oponer la realidad a las representaciones, el hecho a los valores, más bien se trata de pasar *más allá* de la posición de los valores (y, sobre todo, más allá de los valores jurídicos, o de las formas de legitimación del derecho, del Estado, pero igualmente de la sociedad civil o de la acción revolucionaria) en dirección a su génesis, o a su creación, o a las antinomias que comprende. Muy particularmente, se trata de remontarse «genealógicamente» a ese momento de constitución de la comunidad (y de la noción misma de comunidad) en que la violencia y el amor, el orden y la justicia, y la «fuerza» y la «ley» aparecen como indiscernibles.[6] En este sentido se trata de deconstruir la autonomización de la política, no haciéndole padecer una relativización, una destitución ontológica en provecho de otra esfera, sino reinscribiendo en su centro mismo el sinsentido, o la aporía que —para constituirse en discurso positivo, normativo o simplemente analítico— debe desplazar a sus bordes, o a «otra escena» (como lo hace Freud en sus obras de «teoría de la cultura»).

El término «impolítico» —de uso reciente en francés— tiene diferentes orígenes que le imprimen distintas connotaciones.[7] Por un lado, con las *Betrachtungen eines Unpolitischen* publicadas por Thomas Mann inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial (1918, 1922 y 1925), que representaban su tentativa personal de elevarse en nombre de la «cultura» y de una Alemania ideal por encima del conflicto del socialismo y del liberalismo (como lo había hecho alegóricamente en *La montaña mágica*), por el otro, con el libro de Julien Freund, *Politique et impolitique* (París, Sirey, 1987) que desemboca en una aflicción por el «desamparo de lo político» en las sociedades parlamentarias, de inspiración explícitamente schmittiana. En ambos casos, la connotación del término es esencialmente negativa. Esta connotación es suspendida, o más bien es objeto de un cambio de valor radical en el uso de Roberto Esposito. También aquí la referencia a Carl Schmitt desempeña un papel esencial, pero solamente en la medida en que expone la crisis de la representación política (y de toda posibilidad para la comunidad política de ser «representable») como punto culminante del movimiento moderno de secularización y de neutralización de lo político. Más profundamente, pues, hay que remitir el término a una inspiración nietzscheana, y a su

prolongación en Bataille.[8] La cuestión impolítica es la del negativo o de la nada que reside en el corazón de la política, a partir del momento en que se suspenden o destruyen los absolutos sustanciales en los que se ordenaban la jerarquía de los valores y los proyectos de organización (el Bien común, el plan divino, la voluntad del Pueblo), pero sin que la «trascendencia» del problema de la autoridad, o de la justicia, o del sacrificio, pueda ser lisa y llanamente abolida en provecho de la positividad de las instituciones y de los procedimientos de fabricación del consenso. Lo que explica, por ejemplo, el papel privilegiado que asume aquí (en línea con los textos de Bataille) la crítica de la categoría de «soberanía». La problemática que se encuentra así bosquejada posee indiscutiblemente una dimensión ética, pero aquello que la singulariza es no formular las cuestiones éticas ni a partir de idealidades antropológicas ni a partir de imperativos formales, sino únicamente a partir de los límites o aporías precisamente de lo político: su parte sagrada o su parte maldita. En este sentido abarca trabajos en los cuales se podría incluir por todo o parte de su obra a autores tan diferentes como Foucault y Derrida, Negri y Lefort, Nancy y Agamben...

Como no puedo entrar aquí en todos los detalles, procederé esquemáticamente en dos tiempos. En primer lugar, evocaré brevemente algunos temas del trabajo de Esposito, utilizando sobre todo el compendio *Nove pensieri sulla politica*. Luego bosquejaré una confrontación con ciertos temas del libro de Jacques Rancière, *La Mésentente* (París, Galilée, 1995),[*] para tratar de circunscribir mejor el «borde» conflictivo de la filosofía política con el que aquí nos enfrentamos.

En diferentes oportunidades, Esposito emplea una fórmula característica: «Poner los límites de la política en su centro, y así salir de los presupuestos de la filosofía política» (*Nove pensieri*... pp. 13, 25). Este proyecto, al parecer, deslinda dos grandes cuestiones críticas. Una a propósito de la libertad, de la cual la comunidad se dirige a hacer su propio fundamento, al punto de concentrarla en la figura «soberana» de una decisión auténtica o absoluta de estar en común (pensemos en Rousseau: lo que hace que un pueblo sea un pueblo, en otras palabras, la voluntad general): pero la libertad en cuanto *afirmación de las singularidades* está radicalmente ausente de toda institución positiva de la soberanía, que no puede concentrarla sino devolviéndola en especies o en ideales. Y tal es el principio de una fuga hacia delante en la cual la sucesión de las figuras del poder evita cuidadosamente reconocer su propia relación intrínseca con la muerte. La otra cuestión crítica atañe a la representación o, más bien, a la inversa, a lo irrepresentable del principio democrático: ya sea en la forma de la igualdad jurídica, en aquella de los procedimientos de discusión o en aquella de la delegación de poder. A lo sumo, significa que la democracia es esencialmente *inconclusa*, que no existe sino en la forma de un proceso infinito, desprovisto de reglas y de garantías. Pero bien es preciso ver —y aquí todavía Rousseau se sitúa en el punto mismo en que la filosofía política se vuelve su contrario— que esa inconclusión apela de inmediato al complemento del mito: el de una comunidad «orgánica», final u original. A partir de aquí se puede comprender que la filosofía política en su conjunto se despliega como mito racional, o mito de la razón

comunitaria, «intersubjetiva».

Esta estructura compensatoria ya está perfectamente expresada en Platón, a quien aquí se refiere Esposito:

> La actualidad de la reflexión platónica sobre la política es insuperable: antinomia irresoluble, escisión constitutiva del poder y del bien, del derecho y de la justicia, de la forma y del valor, que se proyecta en pleno corazón de lo político, según una discordia inevitable que lo desgarra para siempre y que ningún humanismo liberal podría paliar. (*Nove pensieri*..., p. 42)

Sin embargo, no se trata de reconstituir un platonismo. Lo que da paso a la referencia a Platón es más bien la alternativa de una *metapolítica* y de un pensamiento *impolítico* o, si se quiere, de una trascendencia y de una ausencia del Uno, subyacente a toda referencia a la comunidad. El hilo metapolítico es el que se despliega desde Platón mismo hasta el Marx de la «decadencia del Estado» y del comunismo, donde «la democracia está totalmente subsumida, pero también aniquilada, en la potencia de su propio mito» (*Nove pensieri*..., p. 47). El Uno está finalmente representado en el elemento de lo social, de la *práctica* social que hace comunicar a los individuos, comprometidos en una «obra» común, más allá de su singularidad. El hilo impolítico, por el contrario, intenta asumir completamente lo no dicho de la autosacralización ética del Estado como «terrible concentrado de poder y de violencia que explotó en sus orígenes» (*Nove pensieri*..., p. 32). En otros términos pasa por la temática de la irreductibilidad del conflicto, o de la división, tal como la heredamos de Maquiavelo, de Simmel, de Marx, de Schmitt, pero la prolonga en una política negativa cuya tesis fundamental es que la democracia es *siempre aún venidera*. Lo que Esposito, al referirse a la obra de Jean-Luc Nancy, en diálogo con Blanchot, llama una «presencia de lo impresentable».[9] La expresión oximorónica sirve para designar en la raíz de la democracia una tarea o «responsabilidad» (*Nove pensieri*..., pp. 63 s.): que no es aquella de ejercer las funciones cívicas o políticas, sino la de aceptar un elemento de alteridad o de incomunicación radical sin la cual no hay comunicación, y por lo tanto de considerar a la comunidad como lo opuesto a la seguridad colectiva, a la «inmunidad».[10] De este modo se sitúa en una vecindad insuperable del bien común con el mal, y de la unidad política con la muerte. La idea de lo impolítico se inscribe así en una tradición de *ascetismo mundano*, intentando siempre «pertenecer a su tiempo contra su tiempo» (Bonhoeffer, Max Weber, Canetti), así como coincide con proposiciones recientes de Derrida, *Espectros de Marx* (1993), *Políticas de la amistad* (1994), *Cosmopolitas de todos los países, ¡un esfuerzo más!* (1997), al fijar como criterio «imposible» a la democracia la recepción del extranjero, «el huésped más inesperado» (*Nove pensieri*..., p. 58).

Es precisamente a partir de esta temática de lo imposible necesario, o de la democracia como figura-límite de la política que resiste a su propia recuperación institucional como es tentador operar un acercamiento con la obra reciente de Jacques Rancière. En *La Mésentente* en particular *(op. cit.)*, subtitulado *Politique et philosophie*, Rancière organiza todo su discurso en función de una disociación de dos términos, a la vez infinitamente cercanos y esencialmente opuestos: la *política*, que él remite a la exigencia

democrática, y la *policía*[*] —en el sentido más general, el de la edad clásica, estudiado sobre todo por Foucault—, referida a la institución del *consenso*. La etimología común *(politeia)* es aquí sintomática del problema mismo al que está indefinidamente confrontada la filosofía política, desde sus orígenes griegos hasta los desarrollos recientes de la «política globalizada» y, por ejemplo, a la tentativa de dar un contenido normativo a la idea de «comunidad internacional» a partir de la oposición entre violencias identitarias e intervenciones humanitarias.

La policía en general es asunto de reivindicaciones, ella intenta dar «a cada uno su parte» en la distancia del bien común, mediante procedimientos autoritarios o contractuales. La política democrática, por oposición, tiene por único criterio la «parte de los que no tienen parte», es decir, la exigencia de la igualdad *en oposición* a las identidades sociales o de los méritos personales (y cabe recordar aquí la famosa fórmula del joven Marx, en el «Manuscrito de 1843»: «La democracia es la [única] verdad de todas las constituciones», en la que puede verse un eco directo de la manera en que los griegos habían pensado la *isonomía:* «El hecho de que el sentido de la ley sea representar la igualdad») (*La Mésentente*, p. 95). En otros términos, ella exige el reconocimiento de aquello que, en los hechos o en el orden establecido, aparece primero como lo imposible, y se da como medida lo inconmensurable:

> Es así como la puesta en relación de dos cosas sin relación se convierte en la medida de lo inconmensurable entre dos órdenes: el de la distancia desigual de los cuerpos sociales en un reparto de lo sensible y el de la capacidad igual de los seres hablantes. Realmente se trata de inconmensurables. Pero estos inconmensurables están bien medidos uno a otro. Y esta medida refigura las relaciones de las partes y las porciones, los objetos susceptibles de dar lugar al litigio, los sujetos capaces de articularlo. (*La Mésentente*, p. 67)

> Para decirlo claramente, la política está constituida por el encuentro incesante entre su propia lógica igualitaria y la lógica policial, «la cual nunca está preconstituida». (*ibid.*, p. 56)

Lo que manifiesta este encuentro, y simultáneamente lo remite a una oposición radical, es por supuesto el surgimiento, como portadores del discurso de emancipación, de aquellos a quienes la distribución de los poderes y de los derechos cívicos excluye por principio, aquellos (o aquellas) que aparecen a partir de entonces no como «víctimas» de injusticia sino como los representantes de un «perjuicio» hecho a la democracia misma (según las circunstancias y los tiempos: los «pobres» de la antigüedad, el «tercer Estado» y los «proletarios» de la sociedad burguesa, las mujeres y los extranjeros de la nación moderna). Determinación una vez más esencialmente negativa, aunque engendre una dinámica, una lucha.

> No solo ese «propio» del *demos* que es la libertad no se deja determinar por ninguna propiedad positiva, sino que incluso no le es propia en absoluto. El pueblo no es otra cosa más que la masa indiferenciada de aquellos que no tienen ningún título positivo —ni riqueza ni virtud— pero a los que, sin embargo, se les reconoce la misma libertad que aquellos que las poseen. Ahora bien, es de esa simple identidad con aquellos que por otra parte les son en todo superiores de la que hacen un título específico. El *demos* se atribuye como parte propia la igualdad que pertenece a todos los ciudadanos. Y, al mismo tiempo, esa parte que no es tal identifica su propiedad impropia con el principio exclusivo de la comunidad e identifica su nombre —el nombre de la masa indistinta de los hombres sin cualidad— con el nombre mismo de la

> comunidad [...]. Es en nombre del perjuicio que le hacen las otras partes como el pueblo se identifica con el todo de la comunidad. Lo que carece de parte [...] en efecto, no puede tener otra más que la nada o el todo. Pero es también por la existencia de esta parte de los que no tienen parte, de esa nada que es todo, como la comunidad existe en cuanto comunidad política, es decir, en cuanto dividida por un litigio fundamental, un litigio que recae a cuenta de sus partes incluso antes de recaer sobre sus «derechos». El pueblo no es una clase entre otras. Es la clase del perjuicio que perjudica a la comunidad y la instituye como «comunidad» de lo justo y de lo injusto. (*La Mésentente*, pp. 27-28)

A partir de ahí puede verse cómo se distribuyen las semejanzas y las oposiciones. Realmente hay algo de *impolítico* en la manera en que Rancière desarrolla su crítica radical del consenso y del «bien común» *(Common-wealth)*, o en la manera en que hace estallar las representaciones unitarias, identitarias, de la comunidad: «Que el pueblo sea diferente de sí mismo, en efecto, no es para la política un escándalo que se debe denunciar. Es la condición primaria de su ejercicio» (*La Mésentente*, p. 125). Lo que también permite comprender su antipatía por la noción de *ciudadanía*, tal como aparece en el centro de una tradición de filosofía política que va de Aristóteles a Hobbes, Rousseau, y quizá también Kant o Arendt. Pero la crítica de Rancière rechaza absolutamente las connotaciones teológicas, incluso negativas, de la idea de «comunidad de la muerte» heredada de Bataille a costa de una discusión rigurosa de la función del sacrificio. En este sentido, la tripartición de las «negaciones» o denegaciones de las que surge en él, por diferencia, la originalidad del discurso de la política es resueltamente laica. Él las denomina, respectivamente, *archipolítica* (es Platón y el proyecto de realización de una comunidad unificada, de una *politeia* en la cual el orden de las leyes alcanzaría a la naturaleza, o a la vida orgánica de la ciudad), *parapolítica* (Aristóteles y luego todo «el régimen normal, honesto» de la «filosofía política», cuyo *telos* es «transformar a los actores y las formas de acción del litigio político en partes y formas de distribución del dispositivo policial» por la búsqueda del «mejor régimen», el que contiene en sí mismo un principio de arreglo o de moderación de los conflictos, una combinación óptima de libertad y de estabilidad, *metapolítica*, por último (Marx y de una manera general toda teoría que sitúe el perjuicio radical en una estructura social, prepolítica —en este caso la estructura de clase—, de la que el lenguaje político de la igualdad no sería más que su máscara *ideológica*, destinada a abolirse en un «fin de la política»). Vemos que lo que importa fundamentalmente no es la irrepresentabilidad de las diferencias, o de las singularidades cuya diferencia es objeto de un forzamiento «inmunitario» en la institución estatal, sino la irrepresentabilidad del conflicto mismo, o del «litigio» cuyo objeto en el origen de la comunidad es la cualidad de «ciudadano».

Se trata aquí de oposiciones que no pueden ser filosóficamente desdeñadas. El caso es que, por su misma divergencia, señalan un límite problemático de la filosofía política, que su «retorno» al primer plano, más allá de dos siglos de primacía real o supuesta del historicismo y del sociologismo, no hizo sino volver más sensible. La filosofía política, en cuanto reflexión sobre la constitución del espacio público y sobre el sentido del género de «vida» que le corresponde, ya no puede darse como axiomas, ni de manera «realista» ni de manera normativa o «idealista», las categorías de la pertenencia y la reciprocidad. Por el contrario, es preciso que la incertidumbre y, en su punto límite, la imposibilidad de

conferirles un sentido unívoco se conviertan en el objeto del pensamiento de lo «común», precisamente cuando se proponen determinar modalidades de institución de la ciudadanía. Se encontrarían preocupaciones del mismo orden en Herman van Gunsteren, de quien tuve la ocasión de hablar en otra parte más en detalle y a quien Habermas cree erróneamente poder clasificar entre los «comunitaristas».[11] Su noción de ciudadanía como «acceso infinito» *(in the making)*, en efecto, presupone que se comienza por formular que toda comunidad política (local o global) es una *community of fate:* no una «comunidad de destino» como lo querrían, cada uno a su manera, Renan y Heidegger, sino una «comunidad del sino», cuyos miembros son a la vez radicalmente ajenos unos a otros (o, si se prefiere, ajenos a todo presupuesto cultural común) e incapaces de sobrevivir unos sin otros. Lo que equivale a trasponer el problema de Hobbes y de Rousseau de una prehistoria artificiosamente natural en una «poshistoria» que disolvió las fronteras pero sin instituir la humanidad como sujeto político.[12] Es también lo que había intentado indicar yo mismo antaño, no solo identificando la cuestión de la democracia con la de sus «fronteras» —en los diferentes sentidos de este término—, sino caracterizando como «emancipación», «transformación» y «civilidad» el sistema sin principio de unidad *a priori* de los conceptos críticos de la política que sobredeterminan la cuestión constitucional de la ciudadanía.[13]

5. Comunismo y ciudadanía: sobre Nicos Poulantzas[1]

1

Comenzaré por recordar en qué consistió lo que llamaré, sin un *pathos* inútil, «nuestro desacuerdo», en el fondo coextensivo a la mayor parte de nuestras discusiones, de los años sesenta a los años setenta.

Se lo podría situar como una variante de la oposición entre un «eurocomunismo» crítico y un «neoleninismo» más o menos ortodoxo. Pero estas etiquetas, más que la realidad de nuestras posiciones, traducirían la manera en que tendíamos a percibirnos uno a otro, además de tener el inconveniente de ocultar dos hechos que, con el paso del tiempo, me parecen fundamentales. Uno es nuestra común participación en esta empresa de reconstrucción del marxismo en términos «estructurales» que, quiérase o no, sigue siendo uno de los testimonios significativos de su vitalidad teórica en vísperas del derrumbe de los modelos de Estados y de partidos surgidos del marxismo tradicional. El otro es el hecho de que en la tensa coyuntura de la crisis política francesa en 1978, tras la ruptura de la «unión de la izquierda», nos encontramos en el fondo en las mismas posiciones *prácticas*. Hallazgos igualmente personales, por desgracia efímeros: su artesano fue Henri Lefebvre, cuya memoria quiero saludar aquí. En consecuencia, prefiero enunciar ese desacuerdo en los términos de un debate sobre la cuestión central del Estado, lo que me llevará directamente a las cuestiones de la política y de lo político en la actualidad.

Se encontrará la huella de ese desacuerdo en el último libro de Nicos, *Estado, poder y socialismo*,[2] en la forma de dos proposiciones críticas. Una dice que la cuestión de la falta de teoría política en el marxismo está mal planteada cuando se la comprende como simple exigencia de una «teoría general del Estado», mientras que lo que falta es una teoría específica del Estado capitalista. La otra se las toma con el «dogmatismo escatológico y profético», una de cuyas últimas manifestaciones llamativas (y, con el paso del tiempo, irrisoria) fue la tentativa de algunos de nosotros para «defender» o «repensar» la dictadura del proletariado en el momento de su abandono oficial por los partidos comunistas. Por supuesto —aunque yo sea citado por mi nombre (EPS, pp. 21, 137)—, en modo alguno se trata aquí de un ajuste de cuentas *ad hominem*. Pero es alrededor de tales cuestiones como se operaron entre nosotros profundas escisiones en ese período. Ellas atañían a la vez a la crítica del concepto marxista y leninista del Estado y al análisis de las instituciones o formas políticas en cuyo marco se dibujaba una nueva relación de fuerzas, en el momento en que el Estado hegemónico, el de la burguesía capitalista, estaba sacudido por la internacionalización del capital (lo que todavía no se

llamaba la «globalización»), y reaccionaba a la decadencia de su eficacia económica por un giro autoritario más o menos acentuado y maquillado de discurso «liberal».

La proposición de Poulantzas, que definía el Estado capitalista como «condensación material de relaciones de fuerza» entre las clases (traduciendo la hegemonía estratégica de una de ellas, pero también las oposiciones y resistencias de otras fuerzas), cristalizaba esas divergencias, en la medida en que a algunos de nosotros les parecía no solamente minimizar el índice de materialidad histórica de los aparatos estatales (cosa de la que Poulantzas se resguardaba), sino conferir a su «autonomía» la significación de una independencia relativa respecto de los intereses de la clase dominante y, tras ella, del capital. De ahí surgían dos maneras muy diferentes, no de valorar el elemento de democracia radical implicado en los movimientos de masas populares (en este punto estábamos de acuerdo), sino de pensar su incidencia en la forma del Estado en una eventual transición socialista: ya sea como «quiebre» de los aparatos, emergencia del «no Estado» frente al Estado sobreviviente, ya como «transformación democrática radical» de su funcionamiento, correlativo de la emergencia de una nueva relación de poder y de una nueva hegemonía sobre las fracciones de clases intermediarias.

Nadie puede saber cómo habrían evolucionado las ideas de Nicos si le hubiese sido dada la posibilidad de proseguir su reflexión. Por lo tanto, hay algo arbitrario y acaso indecente en querer añadir todavía argumentos a aquellos que intercambiamos en la época. Pero también puedo tomar las tesis y formulaciones que él defendía, en particular en su último libro, como indicios de que la postura de algunas cuestiones persiste, y preguntarme en voz alta cómo las apreciaría yo hoy, lo que es también una manera de señalar que en modo alguno perdieron todo su poder de sugestión.

Por lo tanto diré, por lo que respecta a la «condensación de la relación de fuerzas», o el «concepto relacional del Estado», que hace largo tiempo que le di la razón a Poulantzas sobre este punto, y ante todo por una razón que él mismo menciona, convirtiéndola implícitamente en el criterio de su divergencia con Althusser: a saber, que solo semejante concepción permite poner fin al mito de la «exterioridad» de las fuerzas revolucionarias (partidos o movimientos) respecto del funcionamiento del Estado en el capitalismo avanzado. Volveré *in fine* sobre la temática de la exterioridad y de la interioridad, que a mi juicio es absolutamente fundamental en este caso. Y también por una segunda razón que me lleva a ir todavía más lejos de lo que él lo hacía en la época en el sentido de una dialéctica —inherente al Estado— de traducción y de transformación del conflicto de clases (y que por esta razón me expone, todavía más de lo que lo estuvo él mismo en la época, a ser tachado de «reformismo»): a saber, que en el análisis del Estado capitalista hay que incluir no solamente los efectos estratégicos de relaciones de clases internas al «bloque de poder» de las clases dominantes, no solamente las «conquistas» de las luchas entre clases dominantes y clases dominadas, capital y trabajadores (por ejemplo, los derechos sociales), sino también los modos de regulación institucional de esas luchas y su efecto como contrapartida sobre la «definición» misma de las clases, comenzando por la clase obrera (mientras que, en mi opinión, Poulantzas, precisamente en virtud de una «posición de clase», se atenía a la idea de una función

constitutiva del Estado en la formación del bloque en el poder, pero no hablaba de una función determinante de las instituciones estatales en la historia y la formación de la clase obrera, para hablar por un instante el lenguaje de Edward Palmer Thompson). Lo que me lleva, y volveré sobre esto, a proponer en límites de utilización muy determinados la categoría de *Estado nacional-social*, para prolongar algunas de las interrogaciones sobre las transformaciones del campo político a las que Poulantzas consagraba lo esencial de su actividad.

Por otra parte, en cuanto atañe a la «teoría del Estado» y el problema epistemológico que plantea, diré que hoy me siento tentado de llevar un paso más adelante la idea de «teoría relacional» o, si se quiere, estructural. No solo no hay nada como una «sustancia» u objetividad determinada del poder estatal, fuera de «la historia de su constitución y de su reproducción» (EPS, p. 27), sino que no existe ninguna «separabilidad» del Estado respecto de configuraciones de relaciones sociales. Aunque el Estado no deja de presentarse como *causa motriz* (para poder ser percibido y percibirse a sí mismo como un *poder de mando:* es sabido que en griego las dos nociones están confundidas bajo el término único de *arché*), nunca es sino del orden de los *efectos* y de los encadenamientos de efectos, aun si algunos de ellos son muy duraderos y si todos se inscriben en una materialidad institucional. A lo cual hay que añadir esto: las «relaciones sociales» de las que aquí hablamos no pueden ser reducidas a las relaciones de clases o a las de producción y de reproducción de la explotación (lo que no significa, a la inversa, que se pueda hacer caso omiso de estas, hacer como que se las «olvida»): también se trata, de manera autónoma, o si se quiere «sobredeterminada», de relaciones «ideológicas». Diré más bien, porque el término «ideología» está pesadamente cargado de esquemas reduccionistas: de relaciones *simbólicas* construidas en el elemento del imaginario colectivo. Ahora bien, el efecto combinado de las relaciones de clases y de las relaciones simbólicas en acciones institucionales determinadas —lo que ocasionalmente dio en llamarse la «doble base» o la «doble escena» de la política en la historia— no corresponde a ningún esquema invariante, ni en la larga duración ni en la situación coyuntural. Este punto evidentemente es esencial en nuestros intentos de ver claro, por ejemplo, en las modalidades y las consecuencias actuales del nacionalismo como práctica agresiva y defensiva del Estado (incluido lo que yo llamo el «nacionalismo supranacional», por ejemplo europeo). En el sentido fuerte, *el Estado*, podría decirse, *no existe*, es decir, no existe como instancia *separada*. Lo que «existe» son las fuerzas y las relaciones de fuerza (incluso las fuerzas simbólicas o «inmateriales») materialmente combinadas en la forma del Estado.

2

Habiendo planteado estas premisas, me gustaría proceder de la siguiente manera. En un primer tiempo evocaré algunas proposiciones *políticas* de Nicos Poulantzas referentes a

la crisis del Estado y de las prácticas estatales, y aprovecharé (si tengo tiempo) para formular algunas observaciones sobre la omnipresencia de esa temática de la «crisis» en nuestro discurso, de la que dan testimonio particularmente los escritos de Poulantzas. Luego me demoraré un poco más en el análisis del Estado capitalista en términos de Estado «nacional social», y de su crisis como crisis del Estado nacional-social. Por último, como conclusión, bosquejaré una respuesta a la cuestión que planteaba en mi título: la de una política de emancipación que siempre debería referirse al doble registro de la ciudadanía y del comunismo.

Partamos de algunas proposiciones enunciadas en *Estado, poder y socialismo*. Las reuniré en dos grupos, de conformidad con mi objetivo crítico enunciado más arriba, sin entrar en todo el detalle de las citas y de las referencias, sino de una manera que espero sea reconocible y verificable. En primer lugar, alrededor de la cuestión de la relación entre «el Estado y las luchas populares», por lo tanto, del «lugar» de las clases dominadas en el seno mismo del Estado, y de las consecuencias que ese lugar conlleva en la historia de la democracia. Luego, alrededor de la cuestión de la «forma nacional del Estado» —por tanto, de las relaciones entre Estado y capitalismo— con, en el horizonte, la de las relaciones entre lucha revolucionaria y forma nacional.

Estado y clases dominadas primero. Poulantzas, como se sabe, insiste en el hecho de que este lugar debe ser reconocido (contra las representaciones instrumentales o, a la inversa, trascendentales, del poder del Estado): pero no puede serlo sino de manera dinámica, en la modalidad de un efecto históricamente evolutivo de las luchas de clases, a las que hay que articular el conjunto de los movimientos sociales. Respecto de esta dinámica, podría decirse que la forma del Estado es siempre a la vez constituyente y constituida, en un proceso interminable.

> La urgencia teórica [escribe Poulantzas (EPS, p. 138)] es en consecuencia la siguiente: *captar la inscripción de las luchas de clases, más particularmente de la lucha y de la dominación política, en la estructura institucional del Estado* [...] *de tal modo que logre dar cuenta de las formas diferenciales y de las transformaciones históricas de este Estado* [...]. Para estudiarlo seriamente hay que esclarecer ese papel del Estado respecto de las clases dominantes y de las clases dominadas a la vez.

Y más adelante (EPS, Pp. 154-155):

> El Estado concentra no solo la relación de fuerzas entre fracciones del bloque en el poder, *sino igualmente la relación de fuerzas entre este y las clases dominadas* [...]. De hecho, las luchas populares atraviesan el Estado de punta a punta, y esto no se hace penetrando desde afuera una entidad intrínseca. Si las luchas políticas que recaen en el Estado atraviesan sus aparatos es porque esas luchas están ya inscritas en la trama del Estado cuya configuración estratégica ellas dibujan.

Un poco más lejos aún (EPS, pp. 157-159), rechazando con justa razón el modelo del «doble poder», no solo como esquema de transición revolucionaria sino como descripción de las tensiones y contradicciones del Estado capitalista democrático, Poulantzas *restringe* el alcance de esta tesis general, o la afecta de una disimetría:

> No es por el sesgo de aparatos que concentran un *poder propio* a las clases dominadas como estas existen en el Estado sino, en cuanto a lo esencial, en forma de focos de oposición al poder de las clases

> dominantes [...], la estructura material del Estado consiste en mecanismos internos de reproducción de la relación dominación-subordinación: ella conserva la presencia de las clases dominadas en su seno, pero precisamente como clases dominadas [...]. Los sectores populares siempre estuvieron presentes en el Estado, sin que esto jamás haya cambiado nada en el núcleo duro de ese Estado. La acción de las masas populares en el seno del Estado es la condición necesaria de su transformación, pero no puede ser suficiente.

Vemos que lo que Poulantzas rechaza aquí no son solamente las ilusiones referentes a la neutralidad del Estado por encima de las clases, sino también, más sutilmente, cierto esquema «maquiaveliano» que permitiría pensar que la constitución del Estado se «apoya» en las clases dominadas mismas, o mejor, en la configuración dinámica de sus luchas y reivindicaciones, y en la potencia que ellas desarrollan. El caso es que, en la última sección de su libro (en particular, EPS, pp. 205 s., 272, 280-281) y en sus conclusiones —siempre en la perspectiva de una crítica del instrumentalismo marxista— Poulantzas vuelve largamente sobre la manera en que la lucha de los sectores populares atraviesa el Estado, aclarando sobre todo que esos efectos se inscriben en el corazón de las «funciones económicas del Estado» (lo que obliga a superar la representación de un Estado de bienestar en las funciones puramente «sociales» que vienen a completar del exterior el Estado orgánico inserto en el proceso de acumulación del capital y a suplir sus carencias): «no existen, *por un lado*, funciones del Estado en favor de las masas populares, impuestas por ellas, y, *por el otro*, funciones económicas en favor del capital». Al evocar (EPS, p. 238) la estrechez de las «relaciones entre la *democracia política y la democracia económico-social*», se dirige hacia una tesis general, pero que sigue siendo un poco abstracta, aunque sea evidentemente esencial a su alegato por el «socialismo democrático», referente al vínculo histórico que siempre existió entre la intensidad de las luchas de los sectores populares y el grado de desarrollo de la democracia política, incluyendo la democracia representativa.

Hagamos aquí una breve pausa para destacar en la terminología de Poulantzas la ausencia de un término clave de la tradición política, cuyo uso se ha convertido o ha vuelto a convertirse hoy en algo omnipresente, y que invocaré yo mismo en un instante, tratando de evitar por lo menos una parte de las confusiones que ocasiona esa inflación: el término «ciudadanía». Mientras que uno esperaba verlo por lo menos discutido en relación con la alternativa de la democracia y del autoritarismo, es cuidadosamente evitado.

Varias razones pueden venir a la mente. Las cito en desorden: íntima asociación, probablemente, en la conciencia lingüística de Poulantzas, del concepto de la ciudadanía, *politeia*, con una realidad histórica muy distinta, la de la *polis* griega, y negativa a extrapolar su modelo o su mito (otros no se privan de hacerlo: véase Castoriadis); más cerca de nosotros, función crucial de la noción de ciudadanía /*Bürgertum* en una parte de la tradición marxista (la de Jaurès y Bernstein) que Poulantzas jamás reivindica; potencia en la obra de Poulantzas (tanto más notable cuanto que, a diferencia de muchos otros, él había ido a observar desde el interior) de la tradición hegeliana-marxista de crítica del «formalismo jurídico», y por consiguiente de las temáticas constitucionales, en provecho de los análisis de relaciones de fuerza y de configuraciones sociales; y *last but not least*,

negativa deliberada a admitir la idea de un régimen de equilibrio político entre «poderes» y «contrapoderes», que forma parte orgánicamente de cierta definición de la ciudadanía (sobre todo en el republicanismo norteamericano), incluso en una forma rectificada por la consideración en el marco nacional de los desarrollos del sindicalismo clasista.

Pero esto nos lleva directamente a un segundo grupo de tesis. A menudo se ha observado que la reflexión sobre la forma nación y la índole nacional del Estado capitalista, así como sobre las consecuencias políticas consiguientes, constituye una de las originalidades del último libro de Poulantzas, no solamente respecto de su obra anterior, sino respecto de la mayor parte de la producción politológica marxista y no marxista contemporánea (con notables excepciones, hay que decirlo). Bien puedo reconocerlo aquí, yo mismo necesité algunos años más, bajo el impacto de otra coyuntura marcada por el ascenso de los nacionalismos de combate en Europa y, sobre todo, en Francia, para identificar ahí el «punto ciego» de la teoría marxista, y uno de los campos decisivos de la teorización de lo político. Aquí destacaré simplemente dos formulaciones de Nicos.

En primer lugar, en el capítulo consagrado precisamente a «La nación» (EPS, pp. 102 s.), evoco la crítica extremadamente clara de todas las tentativas de «deducción» o *Ableitung* de la forma de Estado nacional a partir de las formas mercantiles y de las condiciones de circulación del capital. Es aquí, deliberadamente cerca del mejor Althusser, nos dice Poulantzas, en el «proceso sin sujeto de la lucha de clases» (EPS, p. 125), o incluso en la configuración *política* de las fuerzas y los factores de transformación que constituyen la historicidad del capitalismo, donde hay que buscar el secreto de la articulación entre capitalismo, Estado y nación, que hace que esos términos se den siempre juntos en la práctica al tiempo que permanecen irreductibles uno a otro. De manera que

> la nación moderna tiende a coincidir con el Estado en el sentido de que el Estado se incorpora la nación, y la nación se corporiza en los aparatos estatales: ella se vuelve el anclaje de su poder en la sociedad, dibuja sus contornos. La nación es el carburante del Estado capitalista. (EPS, p. 109)

Luego llamo la atención sobre la insistencia de Poulantzas en hacer prevalecer, en el estudio de la cuestión nacional, lo que es preciso llamar *el punto de vista de los dominados o de la clase dominada: «El verdadero problema es el de la relación de la clase obrera con la nación moderna:* relación profunda, ampliamente subestimada por el marxismo, etc.» (EPS, p. 130). Es sabido que esta cuestión no atañe solamente al análisis del pasado, sino también a la resolución de cuestiones «estratégicas» candentes. Y es aquí donde desembocamos en las formulaciones de Poulantzas a la vez más arriesgadas y, es preciso decirlo, las más equívocas (pero esta equivocidad está en la cuestión misma, en modo alguno en una debilidad personal del autor), en la medida en que ellas combinan dos tesis a primera vista contrarias: por un lado, hay que reafirmar la importancia de la formación política nacional como marco de los procesos de transición social, y conferir un «contenido nacional» al propio socialismo; por el otro, hay que ver en el internacionalismo de la clase obrera o intelectualismo «obrero» una característica

fundamental de la lucha popular y democrática, de la que, más adelante, Poulantzas hará más que nunca un motor y un objetivo de la práctica revolucionaria, evocando los fenómenos de transnacionalización del capital, así como la participación de los inmigrantes en las luchas de masas de tipo nuevo y en las formas de democracia directa que implementan. Pienso que esta dificultad para encontrar una formulación estable se explica en gran parte por la pesadez de la herencia de las formas de organización kominternianas, es decir, del desvío y de la perversión del internacionalismo en la forma de un contraimperialismo que no tardó en reproducir características fundamentales de su adversario, asunto del cual, de hecho, el comunismo histórico aún no se ha recuperado. Pero la cuestión es que la «solución dialéctica» del problema de una *relación específica* de la clase obrera y de su política con la forma nación termina por refugiarse en palabritas como «cierta», «justa», «auténticamente»:

> El Estado nacional como desafío y objetivo de las luchas obreras es también [la] reapropiación por la clase obrera de su propia historia. Lo cual, por cierto, no puede hacerse sin una transformación del Estado, pero que plantea la cuestión de cierta permanencia de ese Estado, bajo su aspecto nacional, en la transición al socialismo [...] la ideología nacional obrera [debe ser considerada] a la vez como expresión justa del internacionalismo y como efecto sobre la clase obrera del nacionalismo burgués: ese nacionalismo burgués, sin embargo, no habría podido tener sobre la clase obrera los efectos masivos y terribles que tuvo, conduciéndola a las masacres de las guerras nacionales-imperialistas, si no descansara en la materialidad de la constitución y de la lucha de la clase obrera, y si no se articulara en el aspecto auténticamente obrero de la ideología nacional. (EPS, p. 132)

El caso es que el problema había sido planteado, y nosotros mismos estamos muy lejos de haberlo resuelto.

Para concluir con este primer punto, me gustaría hacer la siguiente observación. Entre las dos series de proposiciones que acabo de mencionar, unas relativas a la cuestión del lugar y los efectos de las luchas populares en el Estado, las otras relativas a la forma nacional del Estado capitalista, aunque tiendan evidentemente a un mismo objetivo, que es fundar en términos concretos la necesidad de una democracia socialista y de un socialismo democrático, subsiste un desfase, y como consecuencia de ello una tensión no resuelta. A mi juicio, esto depende del hecho de que Poulantzas, precisamente cuando avanza deliberadamente en la senda de una concepción «relacional» del poder y del Estado (que él mismo contribuyó a fundar), vacila en pensar esa determinación estratégica en que la reproducción y la resistencia de los sectores populares son determinantes como reguladores de la constitución misma del «bloque en el poder» (mientras que no deja de afirmar que «la lucha de clases desborda las instituciones»), y del hecho de que, por otro lado, precisamente tiende a rebajar *el exceso de significación de la «forma nación»* respecto del Estado *capitalista* en el componente obrero o popular del nacionalismo (precisamente cuando está constantemente expuesto a la hegemonización por el nacionalismo burgués). O si se quiere, por un lado, no *concede suficiente* influencia a las luchas obreras en la historia de las transformaciones del Estado capitalista y, por el otro, *concede tal vez demasiada autonomía* al nacionalismo «obrero» respecto del nacionalismo «burgués» o dominante, en el mismo momento en que carga ese nacionalismo con la tarea gigantesca de abrir el camino a su propia superación.

Sin poder entrar en esta nueva discusión, sospecho que esto no deja de relacionarse con los difíciles e interesantes términos que reviste en Nicos Poulantzas, en sus últimos textos, la discusión del concepto de «crisis»: allí se puede ver a la vez un decidido intento de alejarse de las formulaciones apocalípticas heredadas del romanticismo (incluido el romanticismo de Marx), es decir, del esquema que hace de la acentuación misma de la crisis la causa y el signo de la inminencia de la «solución» (es el caso, sobre todo por sus agudas distinciones entre fascistización del Estado, soluciones dictatoriales a los conflictos internos del poder, estatismo autoritario, etc.), y una constante atracción hacia la idea de que una «crisis de hegemonía» o «crisis de legitimación del Estado», inherente a su deriva autoritaria, contiene por sí misma la exigencia de entablar una transición socialista, como se lo vería en particular en la resistencia del movimiento obrero a su completa social-democratización.

3

Pasaré ahora a mi segundo punto, donde me esforzaré primero por explicar por qué me parece útil reformular una parte de las cuestiones planteadas por Poulantzas en términos de crisis del «Estado nacional-social». Espero que sea claro que no se trata aquí de una tentativa de anexión póstuma, sino de la continuación de una reflexión colectiva, extendida en el tiempo y que circula entre varios investigadores. Aquello que, junto con algunos otros, llamo «Estado nacional-social», intento primero caracterizarlo mediante dos proposiciones históricas recíprocas. Una consiste en observar que la regulación (y no, como a veces se piensa erróneamente, «la integración») de las luchas de clases por la política social y las instituciones de seguridad colectiva de una parte, por lo menos, de los trabajadores asalariados, establecida con el nombre de «Estado de bienestar», *Welfare State* o *Sozialstaat*, fueron absolutamente indispensables desde fines del siglo XIX para preservar la forma nacional del Estado y, por tanto, la hegemonía del Estado a secas, amenazada de manera en ocasiones mortal por antagonismos y crisis a la vez internas (conflictos sociales, religiosos, étnicos) y externas (guerras, colonización). No existe nada semejante a una permanencia «natural» o a una inercia de la nación. Hay que «reproducirla» mediante una política determinada, y en una parte esencial esta fue una política social, parcialmente impuesta por las mismas luchas, parcialmente decidida «de arriba», de manera maquiaveliana. Pero la proposición recíproca es que la regulación de las luchas de clases, y más generalmente de los conflictos sociales, en última instancia en beneficio de la clase dominante, nunca habría sido posible sin la implementación y la imposición de esa *forma de comunidad* privilegiada, a la vez sacralizante y secularizada, que es la forma nación (pensemos aquí en la «voluntad nacional-popular» de Gramsci, o incluso en la «comunidad imaginada» de Benedict Anderson). Tal es el «círculo virtuoso» que, probablemente a costa de muchas violencias, coerciones, ilusiones, la historia política de la modernidad permitió instalar por lo menos para cierto período en

algunos lugares y en ciertos límites. Es su resultado institucional lo que a mi juicio conviene llamar «Estado nacional-social», sin temer el carácter provocativo de la expresión, es decir, no como una variante camuflada del nacionalsocialismo, sino, por el contrario, como una alternativa a la «solución» que representaba, en el seno de una misma coyuntura. Se señala así que se trata de una fase original de la historia del Estado. Que es «orgánica» para un período completo de la historia del capitalismo (aunque está muy desigualmente desarrollada, volveré sobre esto), y que produce en ella efectos irreversibles, aun en la constitución misma de las clases y en las perspectivas históricas que se les puede atribuir.

Esta proposición requiere de inmediato dos precisiones, a mi modo de ver, fundamentales. Una atañe a la transformación de la cuestión de la ciudadanía, la otra, a la relación que mantiene con la oposición del «centro» y de la «periferia».

Por lo que respecta a la *ciudadanía*, hay que decir primero que la constitución del Estado nacional-social ha conducido a refundar y «cimentar» la equivalencia con la *nacionalidad*, ya tendencialmente inscrita en la fundación misma de los Estados-nación, en particular aquellos que surgieron de las revoluciones populares (llamadas «burguesas») de la edad clásica, pero que jamás fue conquistada totalmente ni sin contradicciones. Esta gran ecuación específicamente moderna (ignorada precisamente por las formaciones precapitalistas), que expresa admirablemente la polisemia de un término como *citizenship* en el uso norteamericano, tiene en adelante por contenido, no solamente una «soberanía» formal del pueblo, sino un conjunto de derechos sociales que tienden a ser incorporados a la ciudadanía misma (aunque esta incorporación nunca deje de ser debatida), y que, muy lejos de oponerse a los derechos políticos (como lo querría toda una tradición «liberal» pura), son en un sentido *la parte más política de la ciudadanía*, por lo tanto, transforman a esta en una *ciudadanía social*, tanto más real evidentemente cuanto que su garantía y su progresión se apoyan en la importancia de luchas sociales organizadas reconocidas por el Estado. La pertenencia nacional, a cambio, constituye la base de la atribución de los derechos sociales, desde la educación, la vivienda y la salud (todo cuanto Foucault llamó «biopolítica») hasta el seguro de desempleo y de vejez, aunque la presencia en el espacio nacional de una mano de obra extranjera, llamada «inmigrante», más o menos completamente incluida en el campo de los derechos sociales, pero no en el de los derechos políticos, crea aquí un muy poderoso foco de tensión y, llegado el caso, de violencia.

Pero sobre todo hay que decir que la realización de una nueva forma histórica de la ciudadanía, la «ciudadanía social», en la forma nacional y, más precisamente, en el marco de un Estado nacional-social hegemónico, compromete en formas nuevas la dialéctica de las relaciones entre lo político y la lucha de clases. Es aquí muy particularmente donde es importante invertir el punto de vista dominante y estudiar la forma política «por abajo», en otras palabras «desde el punto de vista de los de abajo», así como, para estudiar la complejidad de las relaciones entre el capital y el Estado, es importante salir de la idea de una «deducción» o de un «mecanismo único». Por otra parte, las dos cosas van de la mano. En diferentes oportunidades, Poulantzas observa

que el Estado contemporáneo realiza un proceso de *individualización* de los sujetos (EPS, pp. 71 s., 116, etc.). Se trata aquí de una dimensión fundamental de la ciudadanía, que ya había sido instalada por Hegel en el centro de su teoría de las relaciones entre la «sociedad civil» y el Estado. Pero lo que muestra el desarrollo de una ciudadanía social es que no hay oposición, por el contrario, hay estricta complementariedad entre el proceso de individualización y la emergencia de colectivos, con su conciencia y su cultura propia, la mayoría de los cuales, por lo que respecta a la clase obrera, están históricamente vinculados a la resistencia y a la lucha. Lo vemos bien, a la inversa, cuando la crisis de la ciudadanía social, provocada por una nueva fase de sobrexplotación de la fuerza de trabajo que hace estallar las barreras nacionales, engendra *a la vez* una disolución de las pertenencias colectivas y una regresión de los derechos individuales que termina por poner en peligro la personalidad misma, en formas de exclusión que Robert Castel denominó juiciosamente «desafiliación».[3]

Por último, es conveniente observar que el establecimiento del Estado nacional-social desplaza y acentúa la contradicción entre varios aspectos de la *universalidad* característica de la política moderna, que se hallan siempre a la vez en el plano simbólico y en el plano real (o, si se quiere, económico), pero que no son menos determinantes unos que otros. Aquí se trata, si se quiere, de una traducción de esa «interiorización de las contradicciones globales» a la que ya se hizo alusión en este coloquio. Por un lado, la emergencia de una ciudadanía social (o de un conjunto de derechos sociales inscritos en la ciudadanía que hacen de cada individuo prácticamente el propietario de una parte del patrimonio colectivo, incluso muy limitada) representa un desarrollo original y decisivo de lo que podemos llamar la universalidad *intensiva*, o sea, para decirlo claramente, de la igualdad, una igualdad que no es solo «formal» sino que tiene un contenido material bien determinado. Es totalmente fundamental desde este punto de vista que los regímenes colectivos de seguridad social, impuestos inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial por el efecto combinado de las luchas de la clase obrera organizada (sindicatos, socialdemocracia) y de su participación en el esfuerzo de guerra en la cual se volvía urgente aportar una sanción política, no hayan sido concebidos como regímenes de asistencia, métodos de *reverse discrimination* específicamente dirigidos a los pobres y a los trabajadores, sino que se hayan presentado como regímenes *universales*, que debían aprovechar todos los ciudadanos de los países involucrados, en todo caso *todos los ciudadanos* comprometidos en la actividad asalariada, que por eso mismo resultaba reconocida como una base de la pertenencia a la «ciudad» (justamente lo que la desocupación masiva y la expansión de la ideología neoliberal permitieron hoy cuestionar más o menos profundamente). Tal como lo observa con muy justa razón Donald Sassoon a propósito de la realización del plan Beveridge,[4] ese universalismo (cuyo principio no dejó de suscitar una fuerte resistencia «obrerista» en el seno de los sindicatos y del movimiento obrero) es precisamente lo que viene a sancionar un *reconocimiento de la dignidad del trabajo y de los trabajadores* en el seno del Estado nacional, sacándolos de la condición «subalterna» de clase asistida y tutelada, no obstante sin abolir la explotación.

Pero, por otro lado, el hecho mismo de que la ciudadanía social no haya existido, y todavía de manera limitada, sino en la forma de «pactos sociales» nacionales, en el marco de un Estado nacional-social cuya base de reproducción formaba, a todas luces implica una limitación de su universalidad o, si se quiere, un particularismo del punto de vista de la universalidad «extensiva». En efecto, ha llegado el momento de poner el acento en una *condición material* coercitiva, que remita a la división de la economía mundo en «centro» y «periferia». Incluso y sobre todo si el Estado nacional-social se ha convertido en un centenar de años en un *modelo ideal* (e idealizado, al que intentaban en particular vincularse las «políticas de desarrollo» suscitadas por la descolonización, y en ciertos aspectos también los movimientos «reformistas» en los países del Este), está claro que realmente no se estableció, de manera más o menos completa, sino en los países del centro imperialista (y aún no en todos en el mismo grado: es llamativo a este respecto que los Estados Unidos no hayan estado en la vanguardia del movimiento, sino más bien en la retaguardia, en virtud de características que ya anticipaban las formas de la «globalización» actual). Ahora bien, esta limitación de la universalidad del Estado nacional-social y la desigualdad de desarrollo que la sustenta (EPS, p. 117, etc.) provocan consecuencias dramáticas en la nueva fase de la globalización, consecuencias que algunas políticas capitalistas tienden a acentuar y a explotar deliberadamente, en el sentido de una «reproletarización» masiva de la clase obrera, pero que —por las razones que mencionaba precisamente más arriba, porque la emergencia de la ciudadanía social se ha inscrito en el corazón de la ecuación ciudadanía-nacionalidad y de los procesos de reproducción de la nación como forma de Estado hegemónica— también ponen en peligro la constitución del Estado y la institucionalización de lo político. En efecto, ya no se trata solamente de aquello que la distancia de las condiciones de vida entre centro y periferia, países «desarrollados» y «subdesarrollados», clases obreras tendencialmente rescatadas de la proletarización y clases obreras mantenidas en la sobreexplotación, crea en cuanto a tensiones *internacionales* a escala global, susceptibles de cristalizarse en ciertas «fronteras» (como aquellas que separan y unen a la vez a los antiguos colonizadores y a los antiguos colonizados, lo vemos bien en el ejemplo de la frontera francoargelina, o de la frontera Estados Unidos-México) y de investir ciertos procesos sociales y demográficos, como la inmigración. Se trata del hecho de que los *Wohlstandsgefälle*, los «desniveles del bienestar» (para tomar la expresión del economista alemán Georg Vobruba) en adelante se profundizan en el seno de cada conjunto político y cuestionan el equilibrio dinámico de su reproducción, a medida que la distinción «centro»-«periferia» (o, si se quiere, en otro lenguaje, Norte-Sur) deja de pasar simplemente *entre* las formaciones nacionales y comienza a pasar también, de manera determinante, *en el seno* de las mismas formaciones.[5] No solo, bajo el efecto conjugado de la importación de mano de obra inmigrante a bajo precio, más o menos completamente privada de derechos cívicos y sociales, y bajo el efecto de políticas de desregulación, de desmantelamiento de las protecciones sociales, los Estados nacionales tradicionales recrean en su seno una disparidad de condiciones de vida y de las formas de exclusión que son la negación de la idea de «ciudadanía social» (y que, evidentemente,

suponen un debilitamiento constante, una deslegitimación sistemática de los movimientos de clase organizados, en particular del sindicalismo). Pero puede llegarse hasta sugerir la hipótesis siguiente: los conjuntos político-económicos «supranacionales» que tienden a establecerse a la vez para relativizar el marco nacional y, por lo tanto, soslayar el Estado nacional-social, y para reproducir los mecanismos de integración estatal de los conflictos sociales en una escala ampliada, como ocurre específicamente con la Unión Europea, son sistemáticamente construidos *sobre* desviaciones en las condiciones de vida o de los *Wohlstandsgefälle*, mecanismos de desigualdad y de exclusión interna, que no se trata de reducir sino de prolongar cierto tiempo, en caso de necesidad por medio de nuevas «ampliaciones» del espacio comunitario, y a pesar de rituales anuncios de una «política social común» que debería terminar por alcanzar las políticas monetarias o seguritarias.

Semejante situación vuelve a inscribir a las «clases peligrosas» en el corazón del espacio político. O más generalmente inscribe en el campo político el espectro completo de las *violencias organizadas*, desde las discriminaciones racistas y los métodos de gestión «securitaria» de la exclusión social hasta las reacciones étnicas y los fenómenos de delincuencia, que a su vez acentúan la militarización del orden social, etc. Entonces es posible avanzar un paso en las reflexiones de Poulantzas, de hace veinte años, sobre la emergencia de un *estatismo autoritario*. La crisis del Estado nacional-social, correlativa de la globalización y del proceso de reproletarización que constituye a la vez su resultado y uno de sus objetivos por parte de las clases dominantes (del capitalismo financiero), da lugar a toda una serie de iniciativas políticas nacionales o internacionales que dependen de lo que se puede llamar una *contrarrevolución preventiva*, todavía más que neoimperialismo. Porque el objetivo no es conquistar zonas de influencia territoriales, lo cual está desprovisto de sentido en la época de la desterritorialización permanente de los procesos de producción y de extracción de la plusvalía; es crear y, en la medida de lo posible (con todos los riesgos que implica semejante política de aprendiz de brujo), suscitar una «guerra de todos contra todos», una situación generalizada de violencia endémica y de inseguridad en la cual la constitución de un movimiento social transnacional, multiétnico, multicultural, resulta prácticamente imposible.

Toda la cuestión es saber si semejante «política» más o menos deliberada, pero perfectamente individualizable en sus resultados, en la cual se combinan los aspectos financieros, militares, humanitarios, y que creo poder caracterizar como «contrarrevolución preventiva», convoca por su parte la respuesta de una «revolución», o si se quiere de una contra-contrarrevolución, según el esquema de «ascenso a los extremos» que fue ampliamente compartido en las representaciones marxistas y leninistas de la «transición socialista» tras la experiencia de las insurrecciones del siglo XIX. Realmente se trata, lo repito, de una política, que se puede asignar a la prosecución de los intereses de la clase dominante, o de una fracción de esta, lo que significa en particular que los efectos de reproletarización de la clase obrera mundial no tienen nada de fatalidad económica (hasta puede pensarse que son en parte económicamente contraproducentes). Pero esta política no puede ser lisa y llanamente invertida, de manera mimética, por las fuerzas sociales: los obreros, los pueblos oprimidos, los

intelectuales revolucionarios, los otros movimientos de emancipación y de resistencia que forman en su conjunto lo que la tradición progresista llama la «izquierda», o el «pueblo». La experiencia histórica dramática del siglo XX —lo que Eric Hobsbawm llamó «The Age of Extremes»— podrá servir por lo menos para enseñarnos que, justamente porque las realidades de la política son estratégicas, no puede haber *simetría* entre las estrategias de los dominantes y los dominados.[6] Esta ya era la lección de Maquiavelo. A lo cual me gustaría llegar brevemente para terminar.

4

Incluso si la constitución del Estado nacional-social no fue más que un hecho limitado en el espacio y en el tiempo (pero inscrito en el «centro» del sistema capitalista), constituye un hecho histórico irreversible. La «rueda de la historia» no está girando al revés, a pesar de todos los fenómenos de regresión, o más exactamente de reproducción cíclica de los mecanismos de explotación y de opresión que la caracterizan. En particular, hay que recordar que es en gran medida con el objeto de ingresar a su vez en la esfera de la ciudadanía social como los pueblos de los países del Este, sometidos a lo que antaño llamé la «dictadura sobre el proletariado», pusieron fin a los regímenes de tipo soviético, y no para ingresar en la esfera del liberalismo salvaje. También hay que tomar conciencia del hecho de que los fenómenos de extrema violencia, de carácter «exterminista», que hoy caracterizan la política mundial, y en los cuales se combinan de manera inextricable las violencias económico-demográficas, que tienden a la eliminación física de poblaciones que se han vuelto «inútiles» para la explotación, con violencias «ideológicas» de carácter étnico y religioso, traducen masivamente *la imposibilidad de construir el Estado nacional-social*, por lo tanto, en muchos casos, de *construir el Estado a secas*, en una parte considerable del globo, que afecta *desde el interior* a la situación social, a las posibilidades de representación colectiva y de organización de la política, a la noción misma de «derechos» del individuo en el mundo entero. Por eso la cuestión que está, como se dice, en el orden del día, es *a la vez* defender y extender la ciudadanía social hoy profundamente cuestionada (por otra parte, es imposible defenderla sin extenderla), e inventar *nuevas formas, un nuevo concepto de ciudadanía*, que en particular permita superar las muy profundas contradicciones del Estado nacional-social. Está claro que esta situación nos pone ante dilemas muy difíciles de resolver en la práctica, cuando no de enunciar.

Veo la prueba de esto en la manera en que, particularmente en Europa, se dibuja una tendencia al despiece de la tradición «socialista» entre dos tipos de discurso, cada uno de los cuales es como el negativo del otro: por un lado (como se lo ve por ejemplo en Habermas, o los habermasianos «de izquierda»), está avanzada la idea de una «política posnacional» cuyo motor sería la extensión de los derechos del hombre y de la forma jurídica de las negociaciones colectivas más allá de las fronteras, pero sobre una base

esencialmente moral e independientemente de una movilización social efectiva; por el otro, vemos formarse, lo que no tiene nada de sorprendente, movimientos de «defensa de las conquistas» de la ciudadanía social que se concentran en la función de garantía del Estado (o, como se dice en Francia, de la «república»), pero que por eso mismo se convierten en movimientos de defensa de la nación y del principio de la soberanía nacional sacralizado e idealizado (lo que los conduce, llegado el caso, en lo que se ha dado en llamar la combinación «rojo-pardo»,[*] a coincidir práctica o teóricamente con las reivindicaciones de «preferencia nacional» y a justificar las políticas de discriminación contra los inmigrantes). Precisamente de esta alternativa hay que tratar de salir combinando la defensa de la ciudadanía social con la invención de nuevas formas de ciudadanía, por tanto, con la construcción progresiva de una alternativa al Estado nacional-social.

Por mi parte, de manera no limitativa y provisional, diré que semejante alternativa debe comprender por lo menos tres dimensiones fundamentales.

En primer lugar, debe comprender una reducción drástica de los *Wohlstandsgefälle* que oponen entre sí las regiones del planeta, a veces las regiones de un mismo continente o de un mismo país, y que terminaron por adoptar la forma de un diferencial entre las zonas de devastación de los recursos naturales y humanos y las zonas de acondicionamiento «residencial» del marco de vida. Se trata aquí de lucha concertada («planificada») contra el subdesarrollo y la catástrofe ecológica. Pero también, en un sentido nuevo que supera las viejas antinomias de la ciudad y del campo, o las antinomias recientes del espacio industrial y del hábitat, se trata de una política de urbanización, o de civilización como urbanización, sin la cual no hay reducción de la violencia colectiva, estatal y antiestatal (se pudo sostener de manera concluyente que las violencias de depuración étnica en el espacio yugoslavo actual eran en muchos aspectos «guerras» contra la ciudad y la urbanidad).

En segundo lugar, debe implicar una dimensión de ciudadanía transnacional (más que posnacional), que a mi modo de ver siempre pasa «por abajo» más que «por arriba» (incluso si está destinada a dar un sentido, un día, a fórmulas todavía tecnocráticas como la «ciudadanía europea»), es decir, por la democratización de las fronteras, la gestión concertada, negociada con los interesados y los países de partida, flujos de inmigración, el reconocimiento de los derechos cívicos y políticos a los inmigrantes (digamos, más bien, a los residentes extranjeros) en cada país, el reconocimiento del pluralismo cultural y de su contribución al desarrollo de cada cultura nacional.

En tercer lugar, debe comprender un movimiento de superación de las formas y de los límites en los cuales el Estado nacional-social instituye la protección de los individuos, o la satisfacción de su demanda de emancipación, que la mayoría de las veces implica una *categorización sociológica*, una transformación de las diferencias éticas o antropológicas (los géneros sexuales, la salud y la enfermedad, las diferencias etarias y de educación, etc.) en diferencias sociales cuantitativas y esencialistas, como se lo ve muy claramente en el caso de los «derechos de las mujeres» o de la «protección de las minorías». Es en gran medida *contra* esta categorización (lo que Deleuze llamaba «codificación»,

«territorialización», «sociedad de control») como se desarrolló el supuesto «individualismo» o «espontaneísmo» de los movimientos sociales contemporáneos. Por lo tanto, hay que encontrar los medios, sin renunciar al principio de la protección social y de su extensión, de liberar a la ciudadanía social de su propio sociologismo, de su propia tendencia burocrática a cosificar las categorías de pertenencia social del individuo.

¿Son democráticos estos objetivos? Indiscutiblemente, e incluso prolongan el movimiento secular de *invención de la democracia* o de nuevos derechos fundamentales, sin el cual no hay democracia sino solamente una «representación» corporativa de la sociedad en el seno del Estado. ¿Son «socialistas»? Tal vez, por lo menos en parte. Pero más bien quisiera insistir en aquello que los articula con la permanencia y con la renovación de la idea política *comunista*, más allá de un siglo de marxismo oficial, ortodoxo o herético, que la encerró en los límites de un programa de «transición socialista» o de «transición al socialismo», vale decir, de pura alternativa al capitalismo, cuando no era de simple *inversión del capitalismo*.[7] Y como discutimos estas cuestiones hoy en memoria de Poulantzas, tratando de aprovechar su obra inconclusa, y como, por otra parte, la idea de política comunista es filosóficamente una idea ética, que no se deja presentar de manera impersonal, formularé la cuestión bajo la forma de una triple interrogación para la cual hay una sola respuesta: ¿en qué medida una posición comunista es indispensable para el relanzamiento y la refundación de la ciudadanía más allá del Estado nacional-social? ¿En qué medida podemos decir que el mismo Poulantzas era un «comunista», de punta a punta? ¿Quiénes son, en la actualidad, los comunistas?

Por lo tanto, hablaré del «comunismo de Nicos Poulantzas», y hablaré en singular. Porque no es aquí la cuestión «Was» (*Was ist der Kommunismus? ¿Qué es* el comunismo?) sino la cuestión «Wer» (*Wer sind die Kommunisten? ¿Quiénes son* los comunistas?) la que se debe formular. En esta formulación, que «coquetea» con una temática hecha famosa por Nietzsche y Heidegger, también invito a oír la herencia del *Manifiesto del partido comunista*, donde Marx, en efecto, se preguntaba en el seno de una coyuntura dada *quiénes* eran, podían y debían ser los comunistas («Ellos combaten por los intereses y los objetivos inmediatos de la clase obrera; pero en el movimiento presente defienden al mismo tiempo y representan el porvenir del movimiento [...]. En una palabra, los comunistas apoyan en todos los países todo movimiento revolucionario contra el orden social y político existente [...]. Los comunistas trabajan en todas partes en la unión y el entendimiento de los partidos democráticos de todos los países», etc.). Por cierto, la significación de lo que Marx llamaba «partido» en 1848 se invirtió por completo en 150 años. Por lo tanto, hay que volver a su idea, pero desplazando el acento: en todos los movimientos políticos, las luchas sociales o «culturales», los comunistas «representan», es decir, *practican* la pluralidad, la *multiplicidad* de los intereses de emancipación irreductibles unos a otros propiamente en virtud de su radicalidad; ellos reivindican e implementan la libertad no como aislamiento de los individuos y los grupos, la igualdad no como uniformidad, sino la igualdad y la libertad como reciprocidad de las individualidades, o como esa «comunidad» que las

singularidades individuales y colectivas *se ofrecen*, se procuran unas a otras. Por supuesto, hay aquí (como ocurría en Marx) un vínculo esencial con la ciudadanía, pero contra la forma estatal de gestión del «pluralismo» mediante reglas formales y coerciones administrativas.

En su intervención de ayer, Annie Leclerc llamó a Nicos Poulantzas un *cosmopolites*, o mejor: un *filoxenos*. También yo veo el comunismo de Nicos de esta manera, más allá de su democratismo fundamental (él, que vino del país de la dictadura militar) y su apego a la política socialista (cuya historia y variantes había estudiado a través de toda Europa), y como la condición misma de su reunión. O, si se quiere, en la conjunción de dos elementos:

- Su internacionalismo *práctico* (todavía más que «teórico»), su búsqueda incansable del encuentro y de la comunicación entre movimientos de emancipación más allá de las fronteras, que ilustra con una claridad particular la oposición entre las nociones de *comunismo* y de *comunitarismo*.
- Su insistencia, en la pura tradición del comunismo de Marx, en la necesidad de superar la diferencia del «trabajo manual» y del «trabajo intelectual», de manera de eliminar las raíces del «burocratismo» de Estado y de partido, y de posibilitar la dialéctica *abierta*, sin un fin previsible, de la «democracia representativa», institucional, y de la «democracia directa», asociativa o popular, sin la cual no habrá una nueva ciudadanía.

Es muy preciso reconocer que los desarrollos de la globalización, de la concentración de los poderes económicos y culturales y, por reacción, del nacionalismo religioso o laico, multiplicaron los obstáculos ante esas dos exigencias. Son esos mismos obstáculos los que bloquean la salida de la crisis del Estado nacional-social.

Jugando intencionalmente con la expresión, diré: Nicos Poulantzas fue específicamente un «comunista del interior», no solo del interior de su país (precisamente cuando vivía en el exterior), sino *del interior de las prácticas* sociales, intelectuales y políticas, como debemos serlo hoy, justamente cuando la idea de un *comunismo de la exterioridad* perdió todo referente en lo real (pero no en lo imaginario, ya que los fantasmas son resistentes). Esta muy particular topología de la lucha comunista como inmanencia a las luchas y circulación entre ellas es «teorizada» irónicamente por él (contra la idea de *doble poder*, emblemática del comunismo de la exterioridad): «como si una lucha política pudiera alguna vez situarse en un afuera absoluto...» (EPS, p. 288). Se trata del afuera del Estado, de las instituciones, pero todavía más, *de las prácticas* que subyacen a ellos. Un poco más lejos (EPS, p. 291), en efecto, escribe de manera dialéctica: las luchas por «transformaciones radicales del Estado», o como diría yo mismo, por la ciudadanía activa, y que por esa misma razón no pueden serle exteriores, se sitúan sin embargo necesariamente «en la perspectiva global del debilitamiento del Estado». En la actualidad, Poulantzas y otros no están ya presentes. Pero ciudadanos comunistas, comunistas ciudadanos o comunistas de la

ciudadanía siempre lo están. «Invisibles», porque no tienen ni ejército, ni campo, ni partido, ni Iglesia. Es su manera de existir.

6. Arendt, el derecho a los derechos y la desobediencia cívica[1]

Toda gran obra tiene su historia: interior, exterior. Ella refleja un desarrollo intelectual que a veces incluye rupturas. Responde a cambios históricos que la fuerzan a orientarse de otro modo. Se puede pensar que esto ocurre muy particularmente en el caso de una filósofa como Arendt, que, tratando de hacer(se) *inteligible* lo que la acción política tiene de imprevisible, de *nuevo*, confiere una función central a la categoría del *acontecimiento*.[2] Más que cualquier otra entre los pensadores contemporáneos, estamos tentados de decir que ella nunca escribió dos veces el mismo libro, o dos libros desde el mismo punto de vista. Pero esto no significa que no nos enfrentaríamos aquí con fuertes continuidades, con la recurrencia de cuestiones obsesivas, de las que dependen justamente la ampliación del horizonte filosófico y los desplazamientos del análisis. En esta convicción me fundaré para tomar en préstamo algunos elementos de tiempos muy alejados entre sí de su obra, inscritos en contextos diferentes y de estilo heterogéneo —la historia, la reflexión especulativa, el ensayo comprometido, el periodismo—, de manera de reconstruir lo que a mi juicio constituye para ella un problema central (acaso *el* problema central): el de la política de los derechos del hombre y de su «fundamento» o, más bien, de su ausencia de fundamento, de su carácter «in-fundado».

Una «crítica de los derechos del hombre» muy paradójica

¿De dónde viene la dificultad persistente que presenta el discurso de Arendt sobre los derechos? ¿De un punto de vista filosófico, en todo caso? Ante todo, me parece, de la combinación que ella opera entre una de las críticas más radicales que existan de la antropología especulativa, y por lo tanto de la teoría clásica de los «derechos del hombre» en cuanto fundamento del edificio jurídico y de la práctica política correspondiente, y una defensa intransigente de su índole imprescriptible (para algunos de ellos, en todo caso), que identifica prácticamente su desprecio a una destrucción de lo humano. ¿Cómo es posible a la vez rechazar en teoría la idea de que existen «derechos humanos fundamentales» (así como lo proclaman la mayoría de nuestras Constituciones democráticas y las *Declaraciones* «universales» cuya anterioridad y primacía en el orden normativo formulan), y acoger en el corazón mismo de la construcción democrática una *política de los derechos del hombre* intransigente? ¿Cómo negar por un lado lo que se quiere poner en práctica por el otro?

El discurso desarrollado por Arendt en aquello que, en apariencia por lo menos, constituye su tratado filosófico más sistemático (*The Human Condition* de 1958, traducido en 1961 al francés con el título de *La condition de l'homme moderne*)[*] no

facilita la tarea, muy por el contrario. La palabra «condición» que aparece en el título es la exacta antítesis de la palabra «naturaleza».[3] Aquella repudia doblemente las teorizaciones metafísicas o especulativas de la naturaleza humana. Por un lado reiterando a su manera la tesis enunciada por Marx en la sexta «Tesis sobre Feuerbach»:[4] no existe nada semejante a una «esencia humana» universal o formal *alojada* en cada individualidad humana (por ejemplo, en la modalidad de un *cogito*),[5] sino «solamente», si se puede decir, una *pluralidad de individuos* humanos y, por lo tanto, una *pluralidad de relaciones* entre ellos, más o menos conflictivas, constitutivas de su «mundo» común.[6] Por otro lado, esta vez en los antípodas de Marx, permitiendo nombrar el conflicto, profundamente alienante, que se desarrolla entre dos series de «condiciones»: aquellas que se pueden llamar «naturales», porque atañen a la reproducción de la vida, y aquellas que se pueden llamar «políticas» (o cívicas), porque conciernen a la formación de un espacio público, donde lo común es reconocido por la pluralidad de los seres humanos como su fin.[7] Como se sabe, Arendt reconoce un carácter típico de la modernidad y de su alienación propia (alienación del mundo, y no solamente de sí o del sujeto)[8] en el hecho de que la tecnicidad creciente de los procesos de reproducción de la vida en una «sociedad de masas» permite que los humanos se representen la reproducción como su *actividad* por excelencia, y la pongan en lugar de la persecución de la «vida buena», es decir, de la construcción de sus relaciones políticas, fundadas en la irreductibilidad de las «posiciones» de cada uno. Paradójicamente, pues, es el desarrollo de una artificialidad creciente el que tiende a «naturalizar» el ámbito político al mismo tiempo que a «socializar» el mundo.[9]

Para decirlo esta vez con la terminología de Derrida, una alienación tan radical parece tener como contrapartida la tarea de inventar una cosmopolítica «venidera», como única modalidad de emancipación que propone a la humanidad los medios de reconstruir, de otro modo, lo que fue «perdido» en su historia. Pero al mismo tiempo tengamos cuidado de no entrar aquí en contradicción con las múltiples advertencias de Arendt contra toda idealización del pasado, incluso del pasado griego, que sin embargo es el origen de nuestro concepto de lo político, y con la lección epistemológica implícitamente contenida en su pesimismo histórico y su reticencia a profetizar el porvenir.[10]

Uno se ve llevado entonces a reformular la cuestión que plantea esta noción de política de los derechos del hombre que relaciona entre sí los diferentes momentos de su «filosofía práctica», desde el análisis de las tragedias de la historia contemporánea hasta el ideal republicano de la *vita activa*, dándole la forma de un dilema tan brutal como sea posible: ¿cómo mantener juntas una forma extrema de *institucionalismo*, explícitamente cercana a la criminología de las teorías del derecho natural que se puede encontrar en Burke, y una crítica de la alienación del mundo, difícil de imaginar sin referencia a una idea o a un modelo *(Urbild, Vorbild)* de lo humano, incluso pasando por la inversión de los presupuestos antropológicos y de las metafísicas de la edad clásica?

Se dirá que la salida de este inconveniente verbal no es muy difícil, y se lee en todas partes en el comentario contemporáneo de la autora del ensayo *On Revolution:* en efecto, se ha convertido en un lugar común subrayar que para Arendt los «derechos del hombre» no son concebibles como un *origen por recuperar* (o por *restaurar*) (así como lo postulaban en su mismo nombre las «revoluciones» de la edad clásica), sino solamente como una *invención* (uno de los sentidos de la *auctoritas*) o un *comienzo* continuado *(arché)*.[11] Siguiendo ese hilo conductor, precisamente, se puede identificar con la mayor seguridad la huella de Arendt en toda una parte de la filosofía política contemporánea (o «no filosofía», hasta «antifilosofía», compartiendo justamente con ella la preocupación de una línea de demarcación que se efectúa a través de la crítica de lo originario, concebido en términos tanto historicistas como trascendentales).[12] Al criticar las ideologías «revolucionarias» clásicas y simultáneamente reivindicar el «tesoro perdido de las revoluciones», Arendt tomó distancia de la representación explícita o latente que hace de la revolución una restauración, recuperando un «derecho innato» *(birthright)* o un estado originario de libertad e igualdad, y haciendo al mismo tiempo de las «constituciones» esencialmente sistemas de *garantías* para los derechos que preexisten a ellas (como tal vez, más perfectamente que cualquier otro, lo había enunciado Locke).[13] En oposición, ella quiso insistir en la idea de que las revoluciones «instituyen» o inventan, hablando con propiedad, lo que es humano, incluso los principios de reciprocidad o de solidaridad colectiva, y precisamente por eso ejercen un efecto duradero o inauguran una «permanencia» de la vida de los sistemas republicanos. Por lo tanto, no derivan de un fundamento ni obtienen su legitimidad de su índole de universalidad *a priori*, sino que son ellas las que hacen entrar lo universal en la historia. Filosóficamente, nada se opone a que llamemos «sin fondo» (o ausencia de fundamento, in-fundado) *(Grundlosigkeit, groundlessness)* a esa modalidad de articulación del carácter práctico e histórico de los derechos del hombre, que invierte término a término cierta manera de fundar lo político a partir de una esencia metafísica. En efecto, es semejante idea del «sin fondo» la única que puede autorizar la identificación de los derechos del hombre con una *práctica* (o una *actividad* pura), a costa, probablemente, del reconocimiento de su carácter históricamente *contingente* o «aleatorio».[14] Hago mía, sin reserva, tal interpretación en adelante clásica. Pero creo que es incompleta. Hay que dar un paso más, de manera de echar luz a lo que confiere su extrema radicalidad a la tesis de Arendt: según el modelo dialéctico de la *coincidentia oppositorum*, no se contenta con remitir a la institución la fuente del derecho positivo, sino que ve en ella una construcción de lo humano como tal, e impulsa la idea de una política de los derechos del hombre hasta hacer de la disidencia —en la forma específicamente moderna de la «desobediencia cívica»— la piedra de toque de la reciprocidad fundadora de los derechos. Por lo tanto, en modo alguno es *historicista* (o «relativista»), aunque presente la construcción del sistema de los derechos de los individuos como totalmente inmanente

a la historia. Y al tiempo que legitima las nociones de «poder» y de «autoridad», encuentra el medio de acoger en el corazón mismo de la *arché*, o de la autoridad de lo político, un principio paradójico de *an-arquía*, es decir, de «no poder» o de contingencia de la autoridad. Nos vemos llevados entonces a reinterpretar la ausencia de fundamento o el «sin fondo» de los derechos no solo como una tesis lógica sino como una tesis práctica, a su vez política, aunque en un modo esencialmente antinómico: toda construcción política implica una combinación con el elemento contrario (que podemos llamar «impolítico»), en consecuencia —por lo menos virtualmente—, una recreación permanente de lo político a partir de su propia disolución, y al fin y al cabo una imposibilidad práctica de separar de una vez por todas la construcción de lo humano a través de la institución política y su destrucción o deconstrucción (que resulta en particular del derrumbe histórico de la institución, pero a veces también de ciertos aspectos de su funcionamiento más cotidiano, o más «banal»). Ahora bien, esta combinación del actuar colectivo con su propio contrario es, de hecho, propiamente lo político.

Por supuesto, reconozco la fragilidad y la imprecisión de estas formulaciones. Por eso ahora me gustaría volverme hacia los textos de Arendt (o por lo menos algunos de ellos), y buscar si se puede descubrir semejante dialéctica de los contrarios que coincidiera con la presentación de su propio «concepto de lo político», su *Begriff des Politischen*. Para comenzar, no se tratará en el fondo sino de nombrar e identificar los problemas, esperando, sobre esta base, estar en condiciones de ampliar la discusión a otros aspectos de la obra de Arendt. Partiré de la relación que la expresión, ya famosa, «el derecho a los derechos» (en inglés quizá más precisamente: *the right to have rights*), mantiene con la crítica del Estado-nación y con lo que por mi parte llamo el «teorema de Arendt»: su posición a contracorriente de la modernidad por lo que respecta a la relación del «hombre» y del «ciudadano». De ahí me ocuparé de la manera muy particular con que ella reivindica el modelo «griego» de la democracia, o más bien (porque no se cansa de recordarnos cuán importante es aquí la terminología original) el concepto de la *isonomia* que, contrariamente a lo que todavía se lee a veces, no es el equivalente de «democracia» (noción que en los debates griegos tiene una connotación fuertemente peyorativa), sino más bien el origen de una serie que pasa por las «traducciones» latinas *aequum ius* y *aequa libertas*, y llega a nuestra «igual libertad».[15] No un «régimen» sino un principio o una regla de constitución de la ciudadanía. Para terminar, esta desviación aparente me permitirá volver a la manera en que Arendt practica la antinomia o desarrolla una concepción «impolítica» de lo político: insistiré en particular en la modalidad antiteológica de este uso, que habría que asociar a la profundidad del vínculo moral y estético mantenido por Arendt con la tragedia griega,[16] y por consiguiente con una noción de la «ley» que se arranca metódicamente a la herencia de la soberanía, incluso bajo sus formas jurídicas positivas y secularizadas.

El «teorema de Arendt»

Por lo tanto, ¿qué es lo que llamé el «teorema de Arendt», y qué relación tiene con la noción del «derecho a los derechos»? Sabemos que en el último capítulo de la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*, consagrado a la «decadencia del Estado-nación y el fin de los derechos del hombre», Arendt desarrolló una tesis provocativa, pero fundada en la observación de los trágicos efectos de las guerras imperialistas, que habían tenido por consecuencia la aparición de masas de refugiados «sin Estado» y de seres humanos «superfluos». Todos esos humanos que están de alguna manera «de más» entre el resto de los hombres, pero siempre *físicamente presentes* en el espacio mundial, tienen por característica común el hallarse tendencialmente privados de toda protección personal por la destrucción o la disolución de las comunidades políticas a las que pertenecían —a pesar de los esfuerzos de los organismos internacionales, cuya creación es precisamente un intento de «respuesta» a esta situación sin precedentes— y el ser amenazados permanentemente de eliminación. Hay que ver en esto una consecuencia perversa de la historia del Estado-nación, que sirvió de marco histórico a la proclamación universal de ciertos derechos fundamentales de la persona, pero que también identificó rigurosamente la pertenencia comunitaria con la posesión de una nacionalidad o el estatuto de ciudadano nacional (*citizenship*, en inglés de los Estados Unidos, tiene esencialmente ese valor). Esa situación rechaza *de facto* el fundamento ideológico proclamado del Estado-nación (en todo caso en la tradición democrática y republicana), en el que los «derechos del ciudadano» (es decir, del nacional) aparecen como una *construcción secundaria*, que «instituye» o «reconoce» derechos naturales preexistentes. A cambio, los «derechos del hombre» suministran a la institución política (en la práctica, el Estado) que los transforma en «derechos del ciudadano» su principio de legitimidad universalista: no en el sentido de una *universalidad extensiva*, que englobe potencialmente a toda la humanidad, puesto que el Estado-nación está limitado en su territorio y sus criterios de pertenencia, sino, lo que es mucho más significativo, en el sentido de *universalidad intensiva*, aquella que corresponde a la ausencia de discriminación interna y a la igual libertad de sus nacionales. En tales condiciones habría que admitir —como prácticamente lo hizo toda la tradición jurídica y filosófica moderna — que los «derechos del hombre» tienen una extensión más amplia que los derechos del «ciudadano»: son lógicamente independientes y por lo tanto fundan el reconocimiento de la dignidad de las personas que no pertenecen a la misma comunidad política sino «solamente», si se puede decir, a la comunidad natural (o esencial) de los seres humanos. Por eso convendría organizar internacionalmente su protección cuando la solidaridad nacional ya no se aplica, y sobre todo en las situaciones de guerra en que las comunidades nacionales entran en conflicto y se excluyen unas a otras.[17]

Pero en la práctica lo que ocurre es lo contrario: cuando los derechos del ciudadano y las garantías correspondientes son abolidos o históricamente aniquilados para masas enteras de individuos, los derechos del hombre o de la persona también lo son. Arendt habla aquí de una «amarga confirmación de la crítica de Burke» dirigida contra la filosofía de los derechos del hombre en nombre de un antiindividualismo de principio y de una primacía concedida a la institución histórica sobre el universalismo

trascendental.[18] Lo que aquí se nos propone es específicamente un *elenchos* (o *reductio ad absurdum*) en el cual la imposibilidad de la consecuencia refuta la premisa teórica. Lo que yo llamo el «teorema» de Arendt, de manera de subrayar que su argumentación no tiene simplemente un valor empírico, sino una significación de principio. En efecto, no se trata de ningún modo de sostener que, siendo las consecuencias de la guerra y del imperialismo prácticamente incompatibles con las pretensiones ideológicas universalistas de las naciones, hay que encontrar una compensación o un contrapeso igualmente práctico (por ejemplo, una «política humanitaria» internacionalmente reconocida), lo que significaría que en el nivel de los «principios» o del ideal moral los derechos del hombre seguirían siendo concebibles como el fundamento de los derechos del ciudadano, cuya evolución los contradice en los hechos. El sentido del argumento es exactamente inverso, y por eso produce el efecto de una provocación (un poco a la manera en que entre los Antiguos las argumentaciones *sofísticas* habían aparecido como provocaciones a la razón y a la tradición): si la derogación de los derechos del ciudadano es también una destrucción de los derechos del hombre es porque en realidad los segundos descansan en los primeros y no a la inversa. Hay una razón intrínseca para esto, inherente a la noción misma de «derechos» y a su carácter relacional o, mejor aún, a la idea de *reciprocidad* que les es inherente: los derechos no son «propiedades» o «cualidades» que los individuos poseen cada uno por su propia cuenta, sino que son *cualidades que los individuos se confieren unos a otros*, a partir del momento en que instituyen un «mundo común» en el cual pueden ser considerados como responsables de sus acciones y de sus opiniones. De ahí la importancia crucial que adquiere la fórmula del «derecho a los derechos»: el derecho a los derechos es precisamente aquello de que están privados los «sin Estado» y más generalmente los individuos y los grupos de *excluidos* que se multiplican en las sociedades contemporáneas. Y entre los derechos de que así están privados los individuos por supuesto hay que incluir el derecho *político* fundamental de *exigir* o de *reivindicar sus derechos*, o el «derecho de petición» en el sentido de la edad clásica. La tesis recíproca que se sigue de esto es que el derecho «primario» es justamente el «derecho a los derechos», tomado *absolutamente*, o en su *indeterminación* (volveré sobre este punto), y no cualquier derecho «estatutario» particular. Se trata, en este sentido, de un derecho sin fundamento *a priori*, tan contingente como lo es la comunidad política misma o, mejor aún, la existencia de una *comunidad de acciones políticas*, un compromiso simultáneo de los individuos en la acción política común.[19] Paradójicamente (en todo caso frente a una doctrina metafísica del fundamento), ese derecho a los derechos es a la vez absoluto *y* contingente. Es a él al que, en la historia moderna, el Estado-nación, de manera violentamente contradictoria, garantizó y suprimió alternativamente, no solo para grupos distintos (por ejemplo, los ciudadanos de las potencias coloniales y sus súbditos coloniales), sino a veces para los *mismos* (por ejemplo, en Europa, para los judíos emancipados en la edad clásica y desnacionalizados y luego exterminados en el siglo XX, pero también, en grados diversos, para otras categorías de «sin Estados»).

Para medir todo el alcance de esta proposición hay que remitirse a la siguiente sección de *Los orígenes del totalitarismo* y a la interpretación que propone para el devenir exterminista del Estado totalitario. Arendt saca aquí todas las consecuencias del hecho de que, en una concepción universalista (y, por tanto, «humanista») de la ciudadanía tal como la reivindican los Estados-nación, en el fondo no hay otro medio de excluir a alguien (o a alguna categoría) del goce de los derechos del ciudadano más que *excluirlo de la humanidad misma*. Recordemos que aquello de lo que ahora trata no es la situación de los *extranjeros*, en la medida en que se encuentran ya (o en adelante, como consecuencia de rectificaciones de fronteras) *fuera del territorio político* del Estado, sino *la producción continua de excluidos en el seno del Estado mismo*, un proceso que comienza con la privación de los derechos cívicos, prosigue por la destrucción sistemática de la personalidad moral de los individuos que ordena el respeto al que tienen derecho (y que se tienen ellos mismos), y culmina con el asesinato masivo industrializado que destruye *la individualidad* o la «figura humana» como tal.[20] Comprendemos entonces en qué el institucionalismo de Arendt nada tiene que ver, en el fondo, con la larga tradición que, partiendo de Burke y de Bentham, conduce al positivismo jurídico (por ejemplo, a Kelsen). La idea implicada en la crítica arendtiana de los derechos del hombre no es que solo la institución crea derechos positivos (al mismo tiempo que obligaciones y sanciones), lo que significaría que, fuera de la institución, al estar la noción de «derecho» privada de sentido, los individuos no tienen derechos específicos, solamente cualidades naturales (biológicas, psicológicas, hasta culturales, etc.). A pesar de ciertas apariencias, y no importa lo que se haya dicho al inscribir a Arendt en una corriente «neoclásica» que incluiría también a Leo Strauss, tampoco es un retorno a la noción antigua del *zoon politikon*. Es una idea mucho más radical y que, filosóficamente, está en las antípodas: fuera de la institución de la comunidad —no, por supuesto, en el sentido de una «comunidad orgánica», otro mito naturalista, simétrico, sino en el de la *reciprocidad de las acciones*, lo que Kant llamaba el «comercio» o la «acción recíproca»— *no hay seres humanos*. Los humanos *no existen* como tales, y por lo tanto *no son*, en sentido absoluto.[21] En consecuencia, nada es más erróneo que leer a Arendt como si ella intentara abolir o relativizar la asociación de la idea de humanidad con aquella de derechos en general, porque más bien se trataría de reforzarla. Arendt no busca «relativizar» la idea de derechos (o de derechos del hombre), sino, a la inversa, hacerla indisociable e indiscernible de una *construcción de lo humano* que es el efecto interno, inmanente a la invención histórica de las instituciones políticas. Hay que decir, con total rigor, que los seres humanos «son sus derechos», o existen por ellos. Pero esta noción encubre una profunda antinomia, ya que, es forzoso comprobarlo, las *mismas instituciones* que crean los derechos, o mejor aún, por medio de las cuales los individuos se convierten en sujetos humanos confiriéndose recíprocamente derechos, constituyen también una *amenaza para lo humano*, a partir del momento en que ellas destruyen esos mismos derechos, o los obstaculizan en la práctica. Esto es manifiestamente expuesto por la historia del Estado-nación (y su devenir imperialista, colonialista, exterminista), pero es ciertamente verdadero también de otras formas políticas constituidas en la historia,

incluyendo la ciudad griega, cuyo privilegio no reside en cualquier inmunidad respecto de esa contingencia trágica, sino acaso en el hecho de que es mucho menos «ideológica» o disimulada en su manera de presentar y justificar la exclusión de lo que lo es el discurso universalista moderno.

Arché aoristos

Nos encontramos así en el umbral de las cuestiones que plantea el recurso a la noción de la *isonomia*. Tal es justamente su sentido primario. Una institución por la cual los individuos se confieren unos a otros derechos en la esfera pública, comenzando por el derecho de palabra en un pie de igualdad *(isegoria, parresia)*, que permite reivindicar o legitimar todos los otros, y que por lo tanto es la figura antropológica concreta del «derecho a los derechos». Tanto en *La condición humana (The Human Condition)* como en *Sobre la revolución (On Revolution)*, dos libros en realidad complementarios, escritos en el período que sigue a la revolución húngara contra la dictadura estalinista y que desemboca en la triple «catástrofe» de los años sesenta: la guerra norteamericana en Vietnam, las revueltas estudiantiles del 68 en el mundo y la guerra de los Seis Días entre Israel y los Países Árabes que conducen a la ocupación de Jerusalén Oriental y de los territorios palestinos, no deja de insistir en la idea —específicamente «sofística»— de que no son las formas sociales y políticas las que sustituyen una libertad e igualdad «naturales» de los hombres por tal o cual grado de desigualdad y de tiranía, sino, por el contrario, las instituciones de la ciudad, en la medida en que descansan en la *isonomia*, las que engendran igualdad en la esfera pública, y al mismo tiempo también libertad en las relaciones con el poder y la autoridad, en vez de jerarquías y dominaciones preexistentes. En consecuencia, la institución no solo está en el origen de una «segunda naturaleza», sino que esta no está precedida por ninguna primera naturaleza real, o solamente en virtud de una indeterminación y una posibilidad que permanece virtual.[22]

Aquí interviene un episodio filológico y filosófico a la vez sutil y cargado de consecuencias. Tanto en *The Human Condition*[23] como en el ensayo *On Revolution*,[24] no es a la definición clásica de «ciudadano» griego *(polites)* planteada por Aristóteles en términos de reciprocidad del mando y de la obediencia (*archein* y *archesthai*, de donde proceden los «lugares» del *archon* y del *archomenos*)[25] a la que Arendt se refiere en primer lugar, sino al episodio (probablemente ficticio) que refiere Heródoto en el Libro III («Talía») de sus *Historias*, a propósito del debate suscitado entre los persas en el momento de escoger a un heredero, para al mismo tiempo determinar luego la forma misma del gobierno, tras el homicidio del impostor que había tomado el poder después de la muerte de Cambises luego de una conjura aristocrática.[26] Observemos de entrada que ese mismo episodio también ocupa una función crucial en Rousseau, a quien se puede ver como el adversario íntimo de Arendt en su empresa de redefinición de lo político contra la tradición de la «filosofía política», en el momento negativo de su crítica de la desigualdad, previo a la tentativa de imaginar un orden constitucional análogo a la

naturaleza perdida.[27] En este relato, cada uno de los tres príncipes persas susceptibles de ser designados para refundar el Estado (Ótanes, Megabizo y Darío, quien finalmente será escogido, comprometiendo definitivamente a Persia en la senda opuesta a la de las ciudades griegas) aboga en favor de uno de los «regímenes» típicos: la *isonomia*, la *oligarchia* y la *monarchia*.[28] La primera es definida como el «gobierno de la masa del pueblo» *(plethos archon)* en el sentido de que, ante todo, los «asuntos [del Estado] están puestos en el medio» *(es meson katatheinai ta pregmata)*, y luego los cargos son atribuidos por sorteo con obligación de dar cuenta de su ejercicio, conservando el «público» la decisión en última instancia *(bouleumata panta es to koinnon anapherei)*. Es en el momento en que esa solución extrema (suerte de «Noche del 4 de agosto» anticipada...) fue rechazada por los nobles persas cuando Ótanes entrega, en la forma de una reivindicación personal, la fórmula que traduce su ideal político: *oute archein oute archesthai ethelo*, no quiero ni mandar ni obedecer a los otros.[29] A todas luces, Aristóteles (y, tras sus pasos, la tradición de la «filosofía política» centrada en la *ciudadanía*) jamás habría podido ver en semejante fórmula la definición de la virtud cívica: para que haya ciudadanos se necesita una *arché*, un principio de autoridad, incluso si esa autoridad es compartida, o «circula» entre los ciudadanos. El principio de Ótanes, tomado al pie de la letra, es, por lo tanto, un principio «anarquista». Su consideración (en Arendt o en otros) nos obliga a preguntarnos qué lugar ocupa el «momento anarquista» en una concepción determinada de lo político.

Lo que aquí sostengo no es evidentemente que habría que catalogar a la misma Arendt como «anarquista», o que ella no haría ninguna diferencia entre democracia y anarquía (ella se cuidó de eso, en particular en el ensayo «Sur la désobéissance civile», del que volveremos a hablar, y en las *entrevistas* dadas en Alemania al final de su vida). Pero ocurre que ella se aparta de todo *positivismo* al incluir, en el origen de la institución política, o mejor, en la *vecindad* indeterminada de este origen, un momento de an-arquía imprescriptible, que debe ser constantemente reactivado para que la institución sea precisamente *política*. La construcción de lo político y, por lo tanto, la definición del «ciudadano», pues, solo puede ser antinómica. Claro que la desobediencia y la obediencia a la ley no son equivalentes, no pueden ser puestas en el mismo plano por la institución, pero el hecho es que *sin posibilidad de desobediencia no hay legitimidad de la obediencia*, una tesis que no remite tanto (al igual que en las formulaciones clásicas del «derecho de resistencia») a una naturaleza humana imprescriptible e inalienable como a la experiencia pragmática del nacimiento, de la historia y de la decadencia de las democracias (las «constituciones de la libertad», en general).

Entonces, es directo el pasaje a lo que Arendt sostuvo en su ensayo sobre la «desobediencia cívica», suscitado por los debates en torno a la guerra de Vietnam y la disidencia que produjo en la sociedad norteamericana.[30] Su tesis, como se sabe, no tiene nada de sencillo. Esto radica en particular en la relación que ella mantiene con los acontecimientos contemporáneos que le sirven de marco y en los cuales intenta intervenir de una manera específicamente teórica: no se trata de forjar argumentos a favor o en

contra de tal «política», incluso si de hecho Arendt toma partido, sino que más bien se trata de remontar a partir de los problemas de la coyuntura hasta los principios republicanos involucrados, y al mismo tiempo —tomando debida nota de la «contingencia» de la historia a la que pertenecen— rectificar o retrabajar su comprensión.

Arendt no da el nombre de «desobediencia cívica» a una simple objeción de conciencia individual, fundada en una reacción subjetiva al abuso de poder (o a lo que es percibido como tal):[31] ella habla de «minorías organizadas» e incluso de «masas» (si no de movimientos de masas), que plantean problemas de orden público y de reconocimiento del poder del Estado.[32] Pero tampoco apunta al simple hecho de que un régimen víctima de una crisis de legitimidad deba hacer frente a fenómenos de insubordinación y de ilegalidad creciente. En un sentido es todo lo contrario: se trata de movimientos colectivos que, en una situación bien determinada y con objetivos limitados, derogan la forma «vertical» de la autoridad en beneficio de una asociación «horizontal», de manera de recrear las condiciones de un *consentimiento libre* a la autoridad de la ley. Por lo tanto, al fin y al cabo, se trata no de debilitar la legalidad sino de reforzarla, incluso si esta manera de defender la ley contra sí misma (o contra su implementación discrecional por el gobierno, la administración, los magistrados) no puede ser considerada jurídicamente sino como «ilegal», hasta *criminal*, en todo caso desde un punto de vista institucionalista clásico para el que no puede haber diferencia entre «orden jurídico» y «orden estatal».[33] En su análisis, lo que también es particularmente llamativo es su insistencia en la idea del *riesgo* que implica la desobediencia cívica: no se trata del *riesgo legal* en el que se incurre (el castigo lógicamente implicado en el hecho de infringir la ley o de desobedecer a las autoridades constituidas), lo que es evidente, sino que se trata del *riesgo político*, es decir, del error de *juicio* que incide en la situación y en la relación de fuerzas que la componen, de manera que la intención de recrear la continuidad de la *politeia* o las condiciones de existencia del ciudadano «activo» bien podría cambiarse en su contrario, por una «astucia de la razón» o más bien de la historia, simétrica a aquella de Hegel, y desembocar en su destrucción definitiva.

Es notable que aquí Arendt vuelva a citar a Tocqueville para su noción de «peligros de la libertad» y se refiera a los «peligros de la igualdad» inseparables de la democracia: estas nociones están en el centro del dilema político inherente a los movimientos de disidencia y de desobediencia civil, tomado entre el autoritarismo y el conservadurismo del Estado y la posibilidad de una degeneración interior de esencia totalitaria:

> No niego que «el peligro de la desobediencia cívica es fundamental», pero no es diferente ni más grave que el peligro de orden general que resulta del derecho de libre asociación del que, a despecho de su admiración, Tocqueville era perfectamente consciente [...]. Tocqueville sabía bien que reina «a menudo en el seno de esas asociaciones una tiranía más insoportable que aquella que se ejerce en la sociedad en nombre del gobierno al que se ataca». Pero también sabía que «la libertad de asociación se ha convertido en una garantía necesaria contra la tiranía de la mayoría», que «es por lo tanto un peligro que se opone a otro peligro más por temer» y que por último «es en consecuencia al gozar de una libertad peligrosa como los norteamericanos aprenden el arte de hacer menores los peligros de la libertad» [...]. No es necesario recordar los antiguos debates sobre los méritos y los peligros de la igualdad, sobre las ventajas y los

> inconvenientes de la democracia, para darse cuenta de que todos los malos demonios podrían volver a desencadenarse si el modelo original de los contratos de asociación [...] debiera ser definitivamente abandonado. Esto es lo que podría producirse, en las circunstancias actuales, si esos grupos [...] debieran reemplazar objetivos reales por compromisos de naturaleza ideológica, política u otra [...]. La amenaza que pesa sobre el movimiento estudiantil, el más importante en la actualidad de los grupos que practican la desobediencia civil, no es únicamente el vandalismo, la violencia, los arrebatos y las malas maneras, sino en verdad el contagio creciente de las influencias ideológicas (maoístas, castristas, estalinistas, marxistas leninistas, y así de seguido) que conducen de hecho a la división de la asociación,[34]

es decir, la privan de su capacidad de reunir en una disidencia común un *pluralismo* interno de tendencias, modelo reducido de lo que puede ser una sociedad de ciudadanos, una «plaza pública». Evidentemente, estos problemas no son para nada caducos en la actualidad.

Pero la idea de contingencia o de indeterminación (que da paso a la necesidad y a los riesgos del *juicio*) que inspira esas consideraciones también podría formularse «en griego». Por ejemplo, volviendo a la *primera* definición del ciudadano propuesta por Aristóteles en la *Política:* aquella que lo caracteriza como el portador de una autoridad o de una *arché* «indeterminada» o «ilimitada», según la traducción en la que nos detendremos para *arché aoristos* (pero tal vez precisamente hay que conservar las dos connotaciones, en particular si no se quiere hacer recaer inmediatamente en una simple función institucional esa característica, cuyo contenido es la participación en las asambleas deliberativas y judiciales, por lo tanto, el ejercicio del juicio en la decisión y la rendición de cuentas, *bouleuein kai krinein*).[35] Esta definición (la primera en una serie que incluye tres) es fundamental, ella gobierna toda la lógica ulterior: sin embargo, no olvidemos que es justamente la que Aristóteles trata de *superar* lo más rápidamente posible, quizá en virtud de que implica el peligro de una oscilación incontrolable de la democracia a la tiranía. Sin embargo, no desaparece en provecho de nociones mejor reguladas o mejor definidas (en particular la *segunda* definición del ciudadano por la alternancia de la autoridad y de la obediencia: *archein te kai archesthai dunasthai*, 1277a30) sin dejar una *huella* periódicamente reactivada en la construcción de la *politeia* en cuanto régimen «equilibrado» o «perfecto» (tanto como sea humanamente posible) por neutralizar los inconvenientes y adicionar las virtudes de los otros (en la práctica solamente dos: la democracia y la aristocracia). Es lo que ocurre cada vez que hay que reactivar el fundamento de la ciudad en la «dominación» o «dominio» *(kurios einai)* precisamente de aquellos que la componen (la masa uniforme de los ciudadanos), lo que hace que todo régimen sea en un sentido democrático (o mejor: un régimen no puede ser *antidemocrático*).[36] La tesis de Arendt, por comparación, sería por lo tanto que la *arché* debe volver a ser ilimitada o indeterminada *(aoristos)* en la forma «negativa» de la desobediencia cívica, porque esta anula el privilegio del poder, o vuelve a hacer pasar el juicio por el lado de los ciudadanos «cualesquiera». El problema por definición «insoluble» (constantemente objetado a Arendt), y tratado por ella como el desafío que pone a prueba la verdad de las democracias, es incorporar a la institución su «contrario»: es instituir la desobediencia como recurso último frente a la ambivalencia del Estado, que

hace de él el destructor de las libertades y de las *vidas* al mismo tiempo que su «garante».

¿Cómo liberarse de la servidumbre voluntaria?

En consecuencia, nos resta considerar una dimensión crucial de esta concepción antinómica que se puede asociar a cierto modelo «trágico» del sin-fondo de los derechos. El hecho de combinar así una tesis negativa —que llamé el «teorema de Arendt»— que identifica «por defecto» la construcción de la *relación* propiamente humana con la posibilidad de un «derecho a los derechos» en el marco de una institución política que adopta la forma de una comunidad histórica, y una tesis positiva, que hace de la inclusión de un principio de desobediencia o de disidencia en el corazón de la obediencia misma la condición de la existencia de lo político (y, por lo tanto, invierte la idea de cierre, de completitud inherente a esta en apertura o incompletitud), vuelve a impugnar toda comprensión meramente legal (o legalista) del derecho mismo. Ella se opone a la tautología «soberana»: *la ley es la ley (Gesetz ist Gesetz)*, lo cual significa también que por su «no violencia» propia (en el sentido muy particular que Arendt da a esta noción), ella plantea un límite a la «violencia de las proposiciones tautológicas» procedentes de lo teológico a lo político.[37] Lo que puede parecer extraño aquí, con solo tener un poco de familiaridad con la dialéctica, es que la proposición «negativa» (reducción al absurdo, o a lo imposible) enuncia en realidad la única condición de posibilidad positiva de la institución, y que la proposición positiva tiene por contenido la idea de una *negatividad* dialéctica inmanente a la «vida» de la ley, que acompañaría toda su existencia hasta en la aplicación (y no se limitaría a una «insurrección» fundadora del orden jurídico considerado en su totalidad o en el ejercicio de un «poder constituyente» destinado a borrarse en la constitución que produce).

La cuestión de la obediencia a la ley y la manera en que es concebida por el positivismo dominante (que, orgánicamente, se integra con el funcionamiento del Estado moderno, incluso en cuanto «Estado de derecho» o *rule of law*) no fueron encontradas por Arendt de forma abstracta, sino en el curso de aquello que, por razones históricas y personales fáciles de comprender, probablemente habrá sido «la experiencia crucial» por excelencia en su vida de *public intellectual*, a saber, el proceso a Eichmann. Aquí se debe releer muy cuidadosamente el capítulo de la obra *Eichmann en Jerusalén* sobre «Los deberes de un ciudadano respetuoso de la ley»,[38] observando el efecto de generalidad que produce la fórmula abstracta de su contexto, pero evitando también prejuzgar acerca de la relación que Arendt establecerá finalmente entre «estado de excepción» y «normalidad» del *Rechtsstaat*. El capítulo concluye con una interpretación provocativa del comportamiento meticuloso de Eichmann que, en la fase de descomposición del III Reich, y cuando una parte de los dirigentes nazis encargados de la ejecución de la «solución final» intentaba «moderar» su realización negociando intercambios de salvoconductos para grupos de judíos destinados al exterminio a cambio

de mercancías estratégicas (o la esperanza de acuerdos personales con los vencedores, que en ocasiones obtuvieron), lo condujo, por el contrario, a dar muestras de una «conciencia» intransigente en la ejecución de la orden de aniquilación establecida por el Führer, asumiendo el riesgo de entrar en conflicto con sus superiores inmediatos. Arendt muestra que no hay que ver en esto el signo de un «fanatismo» ideológico particular o de una crueldad excepcional de Eichmann, sino la ilustración de las consecuencias inevitables de cierta concepción de la ley y de la obediencia a la ley, constitutiva de lo que ella llama en la misma obra la «banalidad del mal».

Tres rasgos principales parecen caracterizar la ley entendida en este sentido: su *universalidad* (el hecho de que no pueda admitir excepciones y, por lo tanto, «tener una preferencia indebida por alguien» en su aplicación), su índole *imperativa* (el hecho de que requiere una obediencia incondicional, al pie de la letra, y no una interpretación o una discusión por parte del ciudadano a quien prescribe obediencia), y su *carácter absoluto* (es el punto más problemático, ya que en el caso del sistema jurídico del III Reich la «fuente» última del derecho no es una orden constitucional o la voluntad general del pueblo expresada por intermedio de sus representantes, sino la palabra misma de Hitler, cuyas órdenes tienen «fuerza de ley», puesto que supuestamente es la encarnación de la voluntad del pueblo alemán, aun cuando permanecen «no escritas»). Lo que Arendt describe como «el fenómeno moral, jurídico y político en el centro de nuestro siglo», pues, reside en un pasaje al límite de ciertas características intrínsecas del formalismo jurídico, que opera su inversión: de una función de construcción (o de conservación) del mundo común en una función de destrucción, sin que, no obstante, la forma misma sea alterada. Contra esa inversión ni las garantías de la forma jurídica misma (el hecho de que la ley haya sido promulgada según las reglas) ni los mecanismos de defensa moral de la «conciencia» y de la «humanidad» constituyen recursos suficientes. Estos, nos dice Arendt, consideran resuelto el problema. Porque este reside en la significación misma de la idea de ley como «mandato» o expresión de la voluntad soberana.

> Y así como en los países civilizados la ley supone que la voz de la conciencia dice a cada uno: «No matarás», aunque de vez en cuando el hombre tenga deseos o inclinaciones mortíferas, del mismo modo la ley del país de Hitler exigía que la voz de la conciencia diga a cada uno: «Matarás», incluso si los organizadores de las matanzas sabían perfectamente que el homicidio está en oposición a los deseos normales y las inclinaciones de la mayoría de la gente. En el III Reich, el mal había perdido ese atributo por el cual la mayoría de la gente por lo general lo reconoce: el atributo de la tentación. Numerosos alemanes, numerosos nazis, quizá la inmensa mayoría de ellos, debieron sentirse tentados de *no* matar, de *no* robar, de *no* dejar que sus vecinos partieran a la muerte [...] y de no convertirse en los cómplices de esos crímenes beneficiándose de ellos. Pero Dios sabe si aprendieron rápido a resistir la tentación.[39]

Aquello que, por un lado (el de la obediencia), aparece como «banalidad», «sentido del deber» ejecutado hasta su extremo, pues, aparece, por el otro, como «mal radical», según el uso crítico que Arendt hizo de esta categoría kantiana, llevando simplemente al extremo la identificación de la ley con la expresión de la voluntad, cuya autonomía puede ser invertida del bien al mal.[40] Y de la misma manera la servidumbre voluntaria (en la

cual la «buena voluntad» del individuo se vuelve de alguna manera contra la capacidad de juzgar por sí mismo) aparece como la otra cara del proceso totalitario de destrucción institucionalizada de lo humano, mediante la producción y la eliminación de seres humanos «superfluos».

Habría que tratar de hacer aquí la genealogía de la expresión *Gesetz ist Gesetz* o «la ley es la ley», que suministra su expresión típica a la tautología del derecho. Sus orígenes son nebulosos, aunque uno puede verse tentado a trazar una línea que se remonta hasta ciertas máximas del derecho romano *(dura lex, sed lex)* o, muy diferentemente, hasta los debates de la tradición judía sobre *la obediencia a la Torá* (de los que Spinoza da cuenta en el capítulo IV del *Tratado teológico-político*). Pero el problema crucial parece residir en la transferencia del absolutismo a la ley misma que es la obra de los legistas contemporáneos de la institución del Estado-nación, en particular de Bodin (y, tras sus pasos, de Hobbes), por lo tanto de la *interiorización de la soberanía de la voluntad* en la forma de la ley misma, que la despersonaliza, o la vuelve independiente de la persona particular del soberano y de las circunstancias de su decisión.[41] El punto importante, evidentemente, es el hecho de que en la concepción de la ley como expresión de la voluntad soberana (ya sea la de un príncipe o la del pueblo) que somete «a todos en general y a cada uno en particular» a un orden jurídico único, uno se vea llevado a hacer abstracción del consentimiento de los sujetos (y, por consiguiente, de su capacidad de impugnación, a través de representantes o de cuerpos intermediarios, tal como había sido diversamente preservada por las monarquías feudales). Al mismo tiempo que el Estado adquiere, según la expresión de los juristas, una «autonomía procedimental y decisional», la ley se vuelve *unilateral*, lo que significa que presume la obediencia de los sujetos o la convierte en una *obediencia previa*. No solo «el privilegio de la ley es ser obligatoria sin el acuerdo de los destinatarios», sino que

> el acto de soberanía se impone unilateralmente cuando uno está [= en el momento en que está] en condiciones de distinguir entre su o sus autores y sus destinatarios (los terceros) que están sometidos a la obligación de obediencia previa. Es posible que la ley del soberano tropiece con la oposición activa de ciertos sujetos, pero en derecho vale en cuanto es jurídicamente perfecta, y por lo tanto vale llegado el caso contra la voluntad de los destinatarios. Por esencia es coercitiva, puesto que la negativa a obedecerla puede implicar el uso de medidas de ejecución.[42]

Esto vale más que nunca cuando el Soberano ya no es un príncipe individual sino que se presenta como el «cuerpo de los ciudadanos» mismos, y por lo tanto de manera independiente de las modalidades de ejercicio del poder legislativo.[43] Y esto conduce inmediatamente a distinguir entre normas que son «impugnables» (actos de magistratura, decisiones particulares del gobierno) y aquellas que siempre deben seguir siendo «no impugnables» (leyes que, una vez que son promulgadas, no es posible «apelar», sino que solamente cabe cambiarlas por un nuevo acto de soberanía).[44] Podemos entonces volver una vez más al análisis de Arendt (más que nunca aquí «pensando sin salvaguardia», como ella lo reivindicó)[45] para puntualizar a la vez por dónde pasa la línea de demarcación entre la institución «normal», «conservadora», de la ley y su institución

perversa o «criminal», en caso de que pueda ser trazada de manera clara, y por qué paso lateral o cambio de paradigma Arendt trata de sacar las consecuencias políticas (por lo tanto, también impolíticas) de su revelación de una *zona gris* en la que esos dos extremos, paradójicamente, se unen. La noción de «servidumbre voluntaria» es aquí insoslayable, no porque aportaría una solución (que nunca sería más que una repetición del enigma) sino porque plantea el problema de manera radical. Si por lo menos leemos no una simple descripción empírica de las situaciones en las cuales, en grados diversos, los sujetos consienten en su servidumbre o subordinación, a partir del momento en que esta no puede explicarse simplemente mediante relaciones de fuerza, sino una interrogación sin una respuesta inmediata, o definitiva, sobre las condiciones de posibilidad, en la constitución misma de la voluntad, de la *obediencia incondicional*, o de *la voluntad de obediencia* sin la cual no existe un poder absoluto.

Es precisamente este problema el que había llamado la atención de Arendt cuando ella tomaba en serio la referencia de Eichmann, durante su proceso, al «imperativo categórico» kantiano y la aplicación que hacía con él de su propia obediencia «por deber». No solo ella no veía en esto una lisa y llana impostura sino que la vinculaba con lo que en jerga contemporánea se llamaría un proceso de subjetivación inscrito en cierta manera de interpretar la relación del ciudadano con la soberanía por intermedio de la universalidad de la ley.

> Es entonces cuando, para la estupefacción general, Eichmann produjo una definición aproximativa, pero correcta, del imperativo categórico: «Quería decir, a propósito de Kant, que el principio de mi voluntad siempre debe ser tal que pueda volverse el principio de las leyes generales». [...] Luego se puso a explicar que a partir del momento en que había sido encargado de implementar la Solución final, había dejado de vivir según los principios de Kant: que él lo sabía, y que se había consolado pensando que ya no era «dueño de sus actos», que no podía «cambiar nada». Lo que en el tribunal no logró discernir es el hecho de que en esa «época de crímenes legalizados por el Estado», como decía ahora él mismo, simplemente no había descartado la fórmula kantiana por no ser ya aplicable, sino que la había deformado para hacerle decir ahora: actúa como si el principio de tus actos fuera el mismo que el del legislador o de las leyes del país, o, según la formulación del «imperativo categórico en el III Reich» dada por Hans Frank [...]: «Actúa de tal manera que el Führer, si conociera tu acción, la aprobara». [...] Por cierto, Kant nunca quiso decir nada semejante [...]. Pero es innegable que la deformación inconsciente de Eichmann corresponde a lo que él mismo llamaba una adaptación de Kant «para el uso doméstico del hombre común». En semejante uso doméstico, todo lo que queda del espíritu kantiano es la exigencia de que un hombre debe hacer más que obedecer a la ley, que debe ir más allá del simple imperativo de obediencia e identificar su propia voluntad con el principio que subyace a la ley, la fuente de donde surge la ley [...]. En una gran medida, puede encontrarse el origen del cuidado horriblemente minucioso con el que fue llevada a cabo la ejecución de la Solución final [...] en esa extraña noción, en realidad muy difundida en Alemania, según la cual obedecer la ley significa no solamente obedecer las leyes sino también actuar como si uno fuera el legislador de las leyes que obedece. Lo que da la convicción de que todo cuanto no excede el simple llamado del deber no conviene. Cualquiera que haya podido ser el papel de Kant en la formación de la mentalidad del «hombre común» en Alemania, no cabe duda alguna de que, en cierto sentido, Eichmann seguía efectivamente los preceptos de Kant: la ley era la ley, no se podían hacer excepciones [...]. Nada de excepciones, esa era la prueba de que él siempre había actuado contra sus «inclinaciones», sentimentales o interesadas, de que nunca había hecho más que su «deber» [...].[46]

La expresión «uso doméstico» que aquí utiliza Arendt, por supuesto, no es secundaria. No significa simplemente «personal» o «privado», sino que se opone al uso *público* de la

«razón práctica» que, en la verdadera doctrina kantiana tal y como Arendt la entiende, hace del descubrimiento de los principios (o máximas) de la acción de conformidad con la ley un ejercicio del juicio. Por eso la invocación de la «voz de la conciencia» no puede servir aquí de salvaguardia, sino que se encuentra llevada en el mismo movimiento de perversión que el imperativo categórico mismo. Pero el punto más delicado de esta interpretación (que intenta «pensar en los extremos» las virtualidades de cierto concepto de la ley) radica evidentemente en la proposición sobre la identificación ideal del sujeto con el legislador. Puede aclarársela comparando este pasaje de los desarrollos de la tercera parte de *Los orígenes del totalitarismo* sobre la relación entre el Jefe y los miembros del «movimiento»:

> La tarea suprema del Jefe es encarnar la doble función característica de cada escalón del movimiento: actuar como la defensa mágica del movimiento contra el mundo exterior y, al mismo tiempo, ser el puente por el que el movimiento se relaciona con ese mundo. El Jefe [...] reivindica la responsabilidad personal por cada acción, hecho o entuerto, obra de cualquier miembro o funcionario en su capacidad oficial. Esta responsabilidad personal es el más importante aspecto organizativo del llamado principio del jefe *[Führerprinzip]*, según el cual cada funcionario no es solamente nombrado por el jefe, sino que es su encarnación viviente y se supone que cada orden emana de esta fuente siempre presente. Esta perfecta identificación del Jefe con cada subjefe designado y este monopolio de la responsabilidad por todo lo que se hace son también los más conspicuos signos de la diferencia decisiva entre un jefe totalitario y un dictador o un déspota ordinarios. Un tirano nunca se identificaría con sus subordinados y menos aún con cada uno de sus actos [...]. Esta responsabilidad por todo lo que hace el movimiento y esta identificación total con cada uno de sus funcionarios tienen la muy práctica consecuencia de que nadie llega a tener experiencia de una situación en la que es responsable de sus propias acciones o pueda explicar las razones de estas. [...] El misterio real del Jefe totalitario reside en una organización que le permite asumir la responsabilidad total por todos los delitos cometidos por las formaciones de élite del movimiento y afirmar al mismo tiempo la respetabilidad honesta e inocente del más ingenuo compañero de viaje.[47]

Por lo tanto, hay una simetría perfecta entre la manera en que el Jefe, fuente de toda legitimidad, se incorpora las acciones de todos los sujetos, y la manera en que estos, interiormente, identifican *su voluntad*, en lo que la distingue de las «inclinaciones» y los «sentimientos» que Kant llamaba «patológicos» (es decir, surgidos de la arbitrariedad empírica de cada uno), con aquella del «legislador», que resulta ser ahora el Jefe.[48] Pero también estamos lo más cerca posible de la manera en que La Boétie, en *El discurso de la servidumbre voluntaria*, cuestionaba el mecanismo por el cual, en una tiranía perfecta (lo que él llama el poder de Uno): «El tirano somete a los súbditos por intermedio de otros, y es cuidado por aquellos de quienes debería cuidarse». Una vez más, nos enfrentamos con un proceso de identificación que hace de cada individuo que dispone de cierto «poder» un «pequeño Uno, o, como dice La Boétie, un «tiranuelo», exacta réplica del Uno soberano:

> Desde el momento en que un rey se ha declarado tirano, todo lo malo, todas las heces del reino, no digo un montón de pequeños bribones y ladronzuelos que en una república no pueden hacer ni mal ni bien, sino aquellos que están poseídos por una ardiente ambición y una notable avaricia se amontonan a su alrededor y lo sostienen para tener su parte en el botín y, bajo el gran tirano, ser ellos mismos tiranuelos. [...] Pues para decir las cosas como son, acercarse al tirano, ¿qué otra cosa es sino retroceder todavía más atrás de su libertad y, por así decirlo, abrazar la servidumbre? [...] El campesino y el artesano, en la medida en que están sometidos, cumplen su tarea haciendo lo que les dicen; pero el tirano ve a los otros que están a su

> lado, haciendo bribonadas y mendigando su favor; no solo es necesario que hagan lo que les indica sino que piensen lo que él desea, y a menudo, para satisfacerlo, que hasta también prevengan sus propios pensamientos. Para ellos no todo es obedecerle, también es menester complacerle, que se rompan, se atormenten, que se maten trabajando en sus asuntos; y además que se complazcan con su placer, que abandonen su gusto por el suyo, que fuercen su temperamento, que despojen su naturaleza [...]. ¿Qué condición es más miserable que vivir así, que no tenga uno nada propio, ya que del otro proviene su comodidad, su libertad, su cuerpo y su vida misma?[49]

Para llegar a la situación descrita por Arendt —que a su juicio constituye la diferencia entre una tiranía, incluso absoluta, y el totalitarismo propiamente dicho— es necesario, por un lado, que la voluntad particular (el «placer», el «interés») del Jefe sea reemplazado por la universalidad (o más bien la forma *de universalidad*) de la ley y, por el otro, que el proceso de identificación se extienda a *todos los sujetos*, en el ejercicio de ese «poder» minimalista que es el hecho, para cada uno, de *ordenarse a sí mismo* la obediencia, o de identificar su voluntad con la del legislador.

Puede comprenderse mejor entonces, quizá, qué dilema reside en el corazón de la crítica de la ley-expresión-de-la-voluntad como «absoluto político», que recorre toda la reflexión de Arendt sobre la historia contemporánea y su intento de recuperar, con la ayuda de los griegos, y más fundamentalmente de inventar, «sin testamento», una acepción de la institución (del *nomos*) en la cual el ejercicio colectivo del juicio, que se arraiga en la libertad de palabra y se experimenta hasta en el riesgo de la desobediencia, no constituiría solamente el fundamento ideal del poder legislativo, sino la realidad cotidiana de su ejercicio y de su control por la comunidad de los ciudadanos. La tautología del positivismo jurídico *(la ley es la ley)* es esencialmente inestable: o bien requiere un suplemento de convicción o de sentido del deber por parte de los individuos, que puede —en las circunstancias históricas extremas del totalitarismo— transformarse en colaboración fervorosa en la ejecución del crimen legal, o bien debe ser corregida, con todos los riesgos que esto implica, por la incorporación del «derecho de desobediencia» a la constitución misma (en el sentido de una constitución «material», es decir, de una *práctica* de las instituciones públicas, y no de un texto normativo). Con seguridad, sería un poco elemental plantear que cada uno de nosotros, como ciudadano, solo puede elegir entre convertirse él mismo en un «pequeño Eichmann» en potencia y transformarse en resistente a la autoridad (en «ciudadano contra los poderes»). Del mismo modo que probablemente sería ilusorio imaginarse que un Estado o una sociedad en los cuales la desobediencia cívica estuviera entre los «derechos fundamentales» se encontrarían por eso mismo inmunizados contra toda degeneración totalitaria. Y sin embargo, por lo menos como *idea reguladora*, es en verdad esa elección la que, a juicio de Arendt, debe orientar nuestra comprensión de lo político.

7. Populismo y política: el retorno del contrato[1]

La traducción del libro de Ernesto Laclau sobre la «razón populista» es un acontecimiento importante que me gustaría señalar de la mejor manera posible. Al aparecer después de algunas otras publicaciones, a veces muy desfasadas respecto de las que dieron fama internacional a su autor, esta dará una nueva dimensión a la recepción de una obra importante de la *political theory* contemporánea.[2] La obra debería suscitar la discusión: en efecto, es bastante raro encontrar combinadas a tal punto las ambiciones de una elaboración que tiene por objetivo nada menos que repensar las coordenadas de lo «político» como tal, las lecciones de una vasta encuesta comparativa que abarca dos siglos de articulaciones problemáticas entre instituciones democráticas y movilizaciones de masas, por último, la intervención que se dirige a reformular los términos de un debate que recae en los fenómenos más preocupantes de la actualidad política. Esta obra nos llega en el momento en que la cuestión del «populismo» suscita las controversias más intensas: ya se trate de la manera en que se debe evaluar la popularidad creciente de ideologías xenófobas en diferentes regiones del mundo (incluso en Europa) o las razones de la dinámica en favor de ciertos candidatos en la campaña electoral norteamericana, del estilo mediático adoptado por ciertos políticos o de las críticas suscitadas por el «déficit democrático» periódicamente comprobado en el funcionamiento de las burocracias nacionales y transnacionales. La confusión de las referencias puede tanto desalentar la teoría como, por el contrario, operar como un síntoma que requiere una refundación radical. Es ese desafío lo que quiso señalar Ernesto Laclau, sobre bases para las cuales sus trabajos lo preparaban de larga data. En los límites de una simple reseña, me gustaría llamar la atención sobre lo que a mi juicio forma las líneas de fuerza de su construcción, y bosquejar la discusión que suscita alrededor de algunos puntos neurálgicos.[3]

Fuertemente estructurada, la obra de Ernesto Laclau se distribuye en tres partes. La primera examina el destino del «populismo» en la teoría política contemporánea, que encuentra el medio a la vez de descalificar su noción y de utilizarla para estigmatizar movimientos o ideologías consideradas como ruinosas para la búsqueda de racionalidad o la promoción de un bien común. Pensándolo bien, esta denegación se remonta a los orígenes mismos de la filosofía política (Platón), y es correlativa de una desconfianza constitutiva para la categoría misma de «pueblo». Pero comprende excepciones: apoyándose en ellas, Laclau se propone invertir el juicio, radicalizando la tesis que estas sugieren sin asumirla por completo, a saber, que la «confusión» o la «contradicción» inherente a la noción de populismo no es un defecto de conceptualización, sino en verdad una característica intrínseca de la realidad histórico-política. Sobre todo, muestra que la cuestión obsesionó el pensamiento de las críticas modernas de la democracia, en particular en la forma de la «psicología de las masas» (de Le Bon y Taine a Tarde y

MacDougall), para ser objeto de una inversión tendencial, a medida que la denuncia de las «patologías» revolucionarias que amenazan a la sociedad de «desintegración» cedía a un análisis diferencial de los fenómenos de masas y de opinión pública, y que los procesos de identificación o de mimetismo colectivo aparecían como constitutivos no solamente de los «excesos» de la vida política y social sino del funcionamiento de las instituciones y del orden público. Este movimiento culmina en Freud, cuya teoría de las «masas» Laclau estudia para buscar en ella los rasgos de una «constitución política de lo social» en términos de *producción de la homogeneidad* (o de la «equivalencia») que «colectiviza» a la vez las representaciones y los afectos. Independientemente de su aplicación, esta lectura es muy interesante por las comprobaciones que opera entre el modo de pensamiento de Freud y el de Gramsci (que terminará por desembocar más lejos en la idea de que psicoanálisis y política no tienen un objeto «discursivo» realmente distinto, en el hecho de que uno y otro impugnan la antítesis de lo normal y de lo patológico, y, como consecuencia de ello, la de lo racional y lo irracional).

La segunda parte de la obra de Laclau, que se ocupa de la construcción del «pueblo», es la más ambiciosa y la más compleja. No puedo hacerle justicia por completo porque para eso sería necesario desplegar completamente su axiomática y restituir a la vez el movimiento de su enriquecimiento progresivo. Aparentemente muy formalista, sin embargo nunca pierde de vista el objetivo neurálgico de una redefinición de la relación que une las «demandas democráticas» con las «identidades populares» por medio de las cuales se efectúa su transformación en prácticas. Las primeras son todas las reivindicaciones de igualdad, de reconocimiento o de inclusión, que emanan de grupos particulares, que tienen en común el hecho de enfrentar la resistencia (y en su punto límite, la represión) de un poder establecido. Las segundas son «equivalencias» imaginarias entre reivindicaciones que, alrededor de un mismo significante sinónimo de «pueblo» (tanto más «vacío» cuanto más englobante es, o cuanto mayor «universalidad» adquiere), permiten que los sujetos se *nombren* de manera homogénea y colectiva, rechazando fuera de su comunidad al enemigo en quien identifican el obstáculo para su afirmación (los «privilegiados», el «poder»).

El instrumento teórico que utiliza aquí Laclau es a su vez progresivamente elaborado: se trata de una «retórica generalizada», cuyas operaciones (derivadas de los pares clásicos del estructuralismo: metáfora y metonimia en particular) no recaen solamente en las significaciones del discurso, sino en los involucramientos afectivos que cristalizan y, como consecuencia de ello, en las modalidades «ontológicas» de la construcción de las individualidades colectivas en el movimiento mismo de su oposición y de su extensión. En el último capítulo de esta parte, la cuestión de la construcción del ser social como producto de una lógica política es abordada en la forma de una discusión acerca de los dilemas clásicos de la «representación». Laclau muestra, entonces, no solamente que esta no constituye una característica secundaria de la instituciones (desigualmente desarrollada según los regímenes), sino que constituye una estructura simbólica que instituye la reciprocidad entre «representantes» y «representados», «pueblo» e «incorporación» (con o sin líderes carismáticos). En una discusión estrecha con Claude

Lefort, pasa entonces de la idea de una deriva totalitaria que estaría inscrita como virtualidad en el corazón de toda institución democrática a la de un «populismo constitutivo», sin el cual no hay relación o espacio político, puesto que la política tiene por condición y por resultado la existencia de una *subjetividad colectiva hegemónica* (en otras palabras, un «nosotros» mayoritario). El populismo, repensado y generalizado según una modalidad que no es ya normativa sino ontológica, no es un fenómeno marginal ni mucho menos patológico, es un presupuesto de la misma política. Si bien incluye una dimensión de «exceso», este exceso debe encontrarse en el centro de la operación constantemente reiterada (y siempre cuestionada) de formación de la individualidad colectiva. Su denegación —por ejemplo en la forma de una concepción meramente «procedimental» de la democracia— aparece entonces como el efecto mismo de la inconciencia de la sociedad por lo que respecta a sus propios motores.

En esta construcción, cuyo contenido no hago sino evocar a muy grandes rasgos, destaco en particular tres momentos que, a mi juicio, son del mayor interés.

Está primero la idea de la colectivización simbólica de las reivindicaciones en la modalidad de una «producción discursiva del vacío», lo que significa que toda comunidad popular, muy lejos de resultar de una esencia preexistente o de expresar una necesidad histórica, es esencialmente «contingente», y depende de la manera en que se encuentra trazada por el discurso una «frontera interior» entre el campo del pueblo y el de sus adversarios, que es una mera cuestión de imaginario o de representación. Laclau menciona aquí varios ejemplos históricos que tienen por función mostrar a la vez cómo semejante configuración emerge y cómo se disuelve, el más interesante de los cuales es el caso del cartismo inglés (habrá también más adelante un contraejemplo constituido por la incapacidad del comunismo italiano de convertirse en un «partido nacional» después de la Segunda Guerra Mundial, precisamente cuando fundaba en parte su política en el esquema de hegemonía elaborado por Gramsci). Llevada a su término, esta tesis conduce a considerar como igualmente contingente (vale decir, no arbitrario, sino dependiente de las circunstancias) el hecho de que un «pueblo» se construya «a la derecha» o «a la izquierda» y, en su punto límite, que reivindicaciones democráticas se reúnan en una forma liberal o fascista. Desde este punto de vista, las oscilaciones de los electorados en períodos de crisis social e institucional entre los extremos del espectro político aparecen como totalmente «lógicas», lo que no las vuelve menos inquietantes.

Luego está la idea de que la *frontera interior* entre partidos, que es objeto de un desplazamiento incesante, es el desafío del conflicto entre *hegemonías rivales* (herederas, en el análisis de Laclau, de la noción gramsciana de «bloque histórico»). Por consiguiente, es indisociable de un antagonismo, que incluso debe leerse en un doble nivel: en el primer grado, como *antagonismo* entre el «nosotros» de la unidad popular y el «ellos» del adversario contra el cual se define, en el segundo grado, entre maneras concurrentes de definir la unidad popular, y consecuentemente de caracterizar a su enemigo, o a su otro. El «significante vacío» de la unidad se convierte también aquí en un «significante flotante», en búsqueda de apropiación. Podría temerse que Laclau, en términos más sofisticados, esté aquí en vías de reproducir un formalismo de los juegos

de estrategia, aplicable sobre todo a la constitución de las coaliciones electorales en los sistemas parlamentarios. Pero no es así, en particular en virtud de un muy bello uso que hace de la categoría de *heterogeneidad* tomada de Bataille, que utiliza para replantearse ciertos esquemas políticos procedentes de Marx y separados de su relación inicial con la lucha de clases: primero, el de la «clase universal» (el grupo excluido o la *plebe* que, pretendiendo encarnar la oposición al orden establecido en su totalidad, se identifica con el *pueblo* y le da su nombre);[4] luego, el de *Lumpenproletariat* o del «elemento inclasificable» de la sociedad cuyo desplazamiento de un extremo a otro del espectro ideológico constituye de alguna manera el revés de los conflictos hegemónicos.

Por último, Laclau procede al análisis de la combinación de las dos lógicas de tratamiento de lo heterogéneo que presenta toda coyuntura social e histórica: la de la «diferencia» y la de la «equivalencia», ninguna de las cuales es sostenible de manera absoluta (o cuya conversión en absoluto conduce cada vez al derrumbe, a la crisis política). En este análisis se encuentran antítesis elaboradas a partir de la lectura de Freud, pero sobre todo se hallan algunas de las claves que se nos proponen para comprender la alternativa constantemente presente entre un reconocimiento jerárquico de las diferencias por el Estado (y, sobre todo, el Estado «social» o Estado de «bienestar») y su neutralización horizontal por una lógica populista a su vez susceptible de diversas modalidades, que comprende, de manera por lo menos latente, una dimensión subversiva. Tenemos aquí una piedra de toque para identificar, entre las corrientes políticas contemporáneas que se designan a sí mismas o son objeto de una estigmatización como movimientos «populistas», a aquellos que verdaderamente merecen ese calificativo (en un largo análisis que se encuentra en su tercera parte, Laclau impugna que sea el caso de Berlusconi en Italia, a su manera de ver excesivamente dependiente de las lógicas estatales y de mercado del liberalismo, si se lo compara, por ejemplo, con lo que había instituido Perón en Argentina, en la primera fase de su ejercicio del poder).

La tercera parte del libro no es menos interesante que las dos precedentes, pero todavía es más difícil de resumir, porque se ocupa de las «variaciones del populismo», y por lo tanto descansa esencialmente en análisis de ejemplos. Lo que se trata de discutir son los *límites* —considerados como condiciones de posibilidad y de imposibilidad de la construcción del «pueblo»— entre los cuales es aplicable la categoría, y por consiguiente las vicisitudes históricas de las políticas populistas. Un desarrollo particularmente interesante, y actual, consiste en la diferencia entre el nacionalismo en general (ya sea «de abajo» o «de arriba») y los *etnopopulismos* ilustrados por la historia de la Europa oriental en el siglo XX (aun hasta las guerras de la ex Yugoslavia). Laclau muestra que aquí la «frontera interior» es reemplazada por una «frontera exterior» (aun en la forma de la designación de minorías internas como «cuerpos ajenos» que hay que eliminar simbólica o físicamente). Paradójicamente, esa sustitución del enemigo interior por el enemigo exterior (que constituye en muchos aspectos, sobre las huellas de Chantal Mouffe, un retorno del Carl Schmitt «esotérico» en detrimento del Carl Schmitt «exotérico»)[5] es al mismo tiempo una manera de plantear la cuestión de las condiciones

bajo las cuales el populismo podría ser objeto de una «regulación» o de una «autolimitación» interna, en la medida en que un enemigo interior puede ser transformado en «adversario», para evitar la autodestrucción de la comunidad de los ciudadanos.

En conclusión, Laclau distingue sus tesis de aquellas propuestas por algunos otros teóricos contemporáneos, en particular Slavoj Žižek (de quien tomó las bases de una teoría de la «nominación» como operación performativa, en oposición a las semánticas «descriptivas» del tipo Kripke, pero de quien denuncia el apego a una noción de la «determinación en última instancia por la lucha de clases» como una inconsistencia frente a la lógica del significante), Hardt y Negri (a quienes reprocha a la vez el universalismo sin fronteras de su concepción de la multitud y el sustancialismo de su idea de la revuelta, siempre todavía unida a una mística del trabajo), y por último Rancière, aquel de quien se siente más cerca en virtud de la afinidad entre la «parte de los que no tienen parte» y la operación de transformación de la *plebe* en *pueblo*, pero a quien reprocha subestimar la ambivalencia intrínseca de las identificaciones y creer que las equivalencias reivindicativas no pueden servir más que para objetivos emancipatorios.[6]

Por supuesto, todo esto plantea muchos problemas, y de los más difíciles. Mencionaré brevemente tres, que a mi juicio son insoslayables y a los cuales, llegado el caso, habrá que volver. El primero atañe a la manera en que se introduce (o más bien se reintroduce, sobre los escombros de una concepción del populismo como «patología» del cuerpo social) la alternativa del orden y el desorden. En varias oportunidades Laclau observa que la anarquía o la anomia es insostenible, y que por esa razón los movimientos populistas tratan de recrear un «orden», en su punto límite cualquiera que sea. Por fuerza, hay que hablar aquí de un retorno a la temática contractualista. Por supuesto, este retorno se efectúa *más allá* del derrumbe de la ontología y de la antropología sobre las cuales se fundaba el esquema del «contrato» entre los autores clásicos. Pero no deja de encontrar (incluso, con sobrada razón) la forma «pura» que había tomado sobre todo en Hobbes. Laclau, por otra parte, termina por reconocerlo, multiplicando las alusiones a la identidad de forma entre su lógica de la «producción del vacío» y la manera en que Hobbes, por su parte, había pensado la constitución de la multitud en pueblo, por exteriorización de un individuo transformado en «soberano», con quien todos los ciudadanos están idénticamente ligados, pero que, por su parte, en modo alguno está limitado por ellos. Él observa las afinidades de este esquema con la construcción freudiana de la identificación (por lo menos en el caso del «líder»), e incluso, implícitamente, con la construcción marxiana del «equivalente general».[7] Pero esta muy llamativa recuperación (que se encuentra en la base de la idea de un «populismo constitutivo», o formando la *condición de posibilidad* casi trascendental de la política como tal) trae aparejada una inversión (que también se podría considerar, una vez más, como la manifestación del aspecto «esotérico» del autor del *De Cive* y del *Leviatán*): lo que en Hobbes formaba el *revés* más o menos amenazador de la construcción del «pueblo», a saber, la violencia de la «guerra de todos contra todos», ahora vuelve a manifestarse a la luz del día, en la forma

de conflictos entre «equivalencias» hegemónicas que se disputan la posibilidad de nombrar al pueblo.

De donde surge un segundo problema. Lo que es muy llamativo en Laclau es la manera en que él reduce a nada la distinción entre «lo político» y «la política» tan apreciada por la filosofía contemporánea, que hace de ella a veces un uso normativo, y otras, uno ontológico. Aunque también él se refiera a un dualismo de «lo óntico» y de «lo ontológico» (es decir, de la identidad sustancial y de la identidad discursiva, práctica), la primera categoría prácticamente no desempeña ningún papel en él.[8] En consecuencia, la «naturaleza de lo político» no es otra cosa que la lógica de las operaciones de la política como discurso o «juego de lenguaje», más exactamente se identifica con esa «construcción del pueblo», esencialmente contingente, cuyas modalidades no dejan de repetirse y de variar. Pero esta ecuación puede leerse en los dos sentidos: significa que las características de la política (la conflictividad, la ambivalencia) afectan lo político en su centro o su esencia, también significa que la categoría del «pueblo» es prácticamente el equivalente de un fundamento, o solo remite a su propia construcción. Y según se privilegie una u otra de las dos lecturas, evidentemente se llegará a una orientación diferente ante algunos de los dilemas de la política contemporánea.[9] La cuestión es tanto más neurálgica cuanto que, el mismo Laclau lo indica, estos problemas se plantean en el contexto de la «globalización capitalista» que forma, no la «condición lógica», sino la «condición histórica» del conflicto entre diferentes tentativas hegemónicas. Ahora bien, las categorías de conflicto y de ambivalencia (de las «cadenas de equivalencia») parecen generalizables a cualquier espacio, sin límites preexistentes. En cambio, la de «pueblo», por «vacío» que sea su significante de referencia, no parece utilizable más allá de ciertos límites (cuya estrechez nos muestran claramente las vicisitudes de la construcción europea): ¿qué sería un «populismo a escala mundial»? El antagonismo exterior prevalece aquí sobre los antagonismos interiores, el Schmitt exotérico sobre el Schmitt esotérico, y el marco en el cual puede efectuarse la «politización» de las reivindicaciones democráticas se aviene tendencialmente a la nación o sus sustitutos.

De ahí el tercer problema. A todas luces, la concepción que se hace Laclau del «pueblo» inherente al populismo es profundamente distinta de un «comunitarismo». Uno de los puntos fundamentales de su trabajo es explicar que la totalidad como tal es *irrealizable*, y que por consiguiente la unidad «popular» solo puede *hacer las veces* de ella, en la forma de una «presencia ausencia» o de una «plenitud vacía», esencialmente metafórica. Pero esta metaforicidad es en el fondo el medio de reforzar *la autonomía de lo político*, desplazándola de un referente institucional (y *a fortiori* estatal, como en la tradición schmittiana propiamente dicha) hacia un referente «práctico», un «juego de lenguaje» de tipo wittgensteiniano. ¿Significa esto que para Laclau lo político no tiene exterior? No exactamente: la polémica que lleva a cabo contra la idea de «lucha de clases» y, más en general, contra toda tentativa de pensar lo político como «expresión» de tendencias sociológicas o de intereses sociales preexistentes, no deroga la idea de una *heterogeneidad social* determinada, sin la cual la idea misma de «demandas democráticas» previas a la entrada en escena de las lógicas de la diferencia o de la

equivalencia (o de la clasificación y la homogeneización) estaría desprovista de sentido. Pero la hace retroceder a un *más acá* de la construcción o formalización propiamente política, que en el fondo es el equivalente de una «cosa en sí» kantiana. De esta heterogeneidad, y por consiguiente de esta «demanda» de igualdad y de libertad sin la cual no habría un «impacto» inicial para la política, en el fondo *no se puede decir nada*, salvo que *debe existir*. Quizá por eso Laclau debe añadir (al final del capítulo 4) un «apéndice» para responder la pregunta: «¿Qué hace que ciertas demandas sean llamadas democráticas (y otras no)?». Tal vez habría que partir de aquí para tratar de elaborar —cuando menos por la discusión— una alternativa a la construcción de Laclau, en la cual uno se esforzaría por invertir los términos del problema: no identificar el momento propiamente político en la incorporación «hegemónica» de las demandas democráticas heterogéneas a la uniformidad (relativa) de una «construcción popular», sino reflexionar en las condiciones en las que reivindicaciones populares esencialmente ambivalentes pueden ser *democratizadas*, servir para la emancipación.

De todos modos, esta discusión tiene la ventaja de mostrar que el *demos*, categoría epónima de la democracia, de la que, sin embargo, trató de entrada de distanciarse, no puede funcionar sino como una noción «cismática», ya sea desgarrada contra ella misma, ya reinscrita en una retórica de lo universal, ya constantemente reprimida (es uno de los axiomas de Rancière, y lo que también yo había creído poder analizar antaño como el «temor a las masas»), ya performativamente reiterada para efectuar la crítica de sus realizaciones institucionales, que son otras tantas alienaciones. Por eso, y Laclau habrá tenido razón en recordárnoslo a su manera, «tomando partido» por medio de la teoría, la discrepancia del populismo y de la democracia (uno se divide en dos, dos fusionan en uno...) es en verdad su íntimo secreto.

TERCERA PARTE

POR UNA DEMOCRACIA SIN EXCLUSIÓN

8. ¿De qué son excluidos los excluidos?[1]

Mi intención es someter aquí a discusión algunas de las implicaciones de las categorías de *exclusión social* y de *exclusión interior* tal como la emplean cada vez más los politólogos, pero también los sociólogos y los filósofos, para pensar el racismo (y, sobre todo, la emergencia de un «neorracismo» poscolonial) en un contexto europeo y norteamericano. Inicialmente puesto de manifiesto por teóricos liberales como una alternativa a los análisis fundados en la diferencia de clase, se ha convertido también en un instrumento de pensamiento crítico para quien intenta analizar las formas de discriminación y de violencia persistentes después de que la categoría de «raza» fue oficialmente descalificada. De ello resultó una situación paradójica, en la cual las formas de *racismo institucional*, que habían caracterizado tanto al imperialismo colonial como a los regímenes fascistas o fundados en la segregación y el *apartheid*, son desmanteladas, pero sin que el racismo deje de existir en el funcionamiento de las instituciones, y más generalmente en las relaciones sociales. Es esta complejidad real del «racismo después de las razas» lo que hay que tratar de esclarecer.[2] Pero de inmediato surge un dilema epistemológico. Por un lado, puede parecer que la «exclusión» designa un conjunto circunscrito de *prácticas sociales* que ocupan un lugar más o menos central en una serie de formaciones históricas que se pueden llamar racistas o neorracistas: ella permitiría identificar el hilo conductor que relaciona entre sí diferentes grados de estigmatización y de discriminación, desembocando en su punto límite en fenómenos masivos que entran en el terreno de la eliminación física o simbólica.[3] Esencialmente se trata de dar cuenta del hecho de que ciertos grupos, ciertas categorías sociales o ciertos tipos de comportamiento son representados como *ajenos* a las normas universales, a las reglas de la comunidad, y son en consecuencia combatidos, o en todo caso relegados a una posición de inferioridad, y son víctimas de una represión permanente. Pero también se trata, simultáneamente, de dar cuenta de otros fenómenos en los cuales se encuentran incluidas tendencialmente todas las *situaciones límite* que implican para individuos o colectivos un grado extremo de debilidad o la incapacidad de actuar sobre sus propias condiciones de existencia. La posibilidad misma de la resistencia y de la lucha organizada se vuelve entonces impensable, o adquiere formas autodestructivas, como si el vector de la violencia padecida sin posibilidad de represalia se volviera contra sí mismo. Ahora bien, semejantes situaciones surgen en el contexto de dominaciones extremadamente variadas: de ahí el uso extensivo de la categoría de exclusión, a propósito de las mujeres en su relación con el poder o con la representación política, a propósito de los migrantes o de las minorías etnoculturales en su relación con la ciudadanía y con el reconocimiento social, de los pobres en su relación con el empleo, con la vivienda y más generalmente con la vida urbana, de las personas con discapacidad y las minorías sexuales en su relación con la profesión y con la expresión cultural, o de las «minorías étnicas» desde el punto de vista de sus posibilidades de salvaguardar sus lenguas, sus culturas y sus modos

de vida y, para terminar, de pueblos en su relación con la autodeterminación política y la nacionalidad, o incluso de continentes enteros en su relación con la globalización, con la construcción de un nuevo orden internacional. En consecuencia, uno está tomado entre dos tipos de usos, unos caracterizados por una especificidad extrema, los otros por la extensión indefinida de las analogías, que lleva a tener miedo a caer en la confusión conceptual, pero que también permite deslindar criterios transversales que tienen un alcance político general, como precisamente la «resistencia imposible» o la negación del «derecho a tener derechos», cuya resonancia a través de múltiples experiencias heterogéneas es innegable.[4]

Como se imaginan, mi intención no es emprender aquí un análisis exhaustivo de los usos corrientes del término «exclusión» y de sus correlatos o sinónimos parciales, ni tampoco abordar una descripción de todas las situaciones que se pueden considerar como «situaciones de exclusión». Hay aquí un programa que desafía la imaginación, pero que también prejuzga acerca de algunas distinciones conceptuales elementales. En particular me parece que no se pueden discutir grados de exclusión sin que se plantee al mismo tiempo la cuestión de los *modelos de pertenencia* involucrados, incluso si hay que admitir luego que las realidades sociales son heteróclitas, y que los modelos se superponen o interfieren, dando lugar a formas acumuladas o sobredeterminadas (piénsese en el ejemplo, que se ha vuelto casi demasiado cómodo, de la *non-white poor single-mother woman* en los Estados Unidos). La idea de exclusión puede remitir a una *condición de paria* que se sitúa en la parte inferior de un sistema de jerarquía social competitiva, o de hecho encontrarse *separado* de la comunidad concebida como una «totalidad» nacional, o cultural. Remite a toda una fenomenología de formas visibles e invisibles de la violencia, y en su punto límite es exhibida como tal o, por el contrario, practicada de manera vergonzosa. Existe según modalidades «ontológicas» distintas cuando enfoca a grupos «reales», institucionalmente privados de derechos, o arrinconados en espacios de segregación, o bien «solamente» (no es seguro que la violencia resultante sea menor) *idealidades* tales como las culturas cuyo nombre está sustraído del progreso de la «civilización», las historias colectivas reprimidas del gran relato de la historia universal, los discursos a los cuales las normas de la comunicación dominante, con su «gramática» propia, vuelven imposibles o inaudibles.

Todas estas distinciones pueden encontrarse en el interior del fenómeno sobre el cual quiero concentrar aquí mi atención, el de la *exclusión interior*, cuya característica formal es que los «excluidos» no pueden ser *ni realmente aceptados ni efectivamente eliminados*, hasta simplemente reprimidos en un espacio exterior al de la comunidad. Semejante situación paradójica pudo existir a todo lo largo de la historia: fue la de los «herejes» y las minorías religiosas o morales perseguidas, pero sobre todo fue (y sigue siendo) la de las mujeres confinadas en una esfera «privada» en virtud de la desigualdad de los sexos. Al parecer, atañe en diversos grados a muchas otras categorías en las sociedades llamadas «posindustriales» y «posnacionales», en particular en Europa. Me gustaría aquí llamar la atención sobre el hecho de que ese modelo de la exclusión interior, caracterizado por una contradicción institucional que engendra políticas de doble filo de

integración y represión, de «discriminación positiva», pero también de estigmatización,[5] abarca de hecho *dos lógicas heterogéneas* de las que hay que comprender a la vez la diferencia de principio y los efectos combinados en la práctica: por un lado, una lógica de mercantilización de los individuos en el mercado capitalista (tal y como los últimos desarrollos de la globalización tienden a configurarlo, «liberándolo» de las regulaciones sociales y de las coerciones jurídicas correspondientes); por el otro, una lógica de discriminación racial que deriva de la representación «esencialista» de las comunidades históricas (en particular nacionales, pero no únicamente), cuya *intolerancia* hacia el otro que proyectan o identifican en su propio seno se exacerba en una fantasía de pureza, de homogeneidad y de unicidad tanto más virulenta cuanto que es malograda por los procesos de comunicación y de transnacionalización en curso.[6]

Cuando estas dos lógicas se superponen, la sobrexplotación de la fuerza de trabajo vendida y comprada en un mercado capitalista regido por la competencia global, en el que la masa de los productores directos es reducida al nivel de la subsistencia, y hasta por debajo de ese nivel, se conjuga con fenómenos de defensa o de constitución de identidades políticas ficticias pero que supuestamente existieron desde tiempos inmemoriales y garantizaron la cohesión social precisamente por la virtud de esa eternidad que atravesaría la historia. Se desemboca entonces precisamente en las formas de exclusión interior, tanto materiales como simbólicas, características del mundo contemporáneo. Y cuando su violencia extrema también tiende a formalizarse en estatutos jurídicos, podemos enfrentarnos con lo que Giorgio Agamben caracterizó de manera voluntariamente paradójica como «estado de excepción normalizado», combinando una inspiración procedente de Carl Schmitt (que suministra su justificación) con otra procedente de Walter Benjamin (que intentó su crítica).[7] Tal es específicamente la situación que impone a una masa creciente de refugiados indeseables y de trabajadores inmigrantes (y de sus familias) el doble mecanismo de la exclusión de clase y de raza en el seno de la sociedad europea (que tomo como ejemplo, pero que, por supuesto, no es la única). Esta situación puede ser igualmente percibida como el revés de la «ciudadanía europea» que emerge mal que bien al mismo tiempo que la construcción europea adquiere un carácter político e institucional, y que en otra parte caracterice como el *apartheid europeo*.[8] Trato de comprender mejor la complejidad de esta exclusión específica, refiriéndome a una doble serie de causas o de determinaciones estructurales, y al mismo tiempo procuro explicar lo que hace que nunca se la puede aislar de otros fenómenos sociales que implican a su vez discriminaciones que también se dirigen a otros grupos de «sujetos». Sus implicaciones políticas son patentes.[9]

Hablando de dos lógicas distintas: mercantilización y discriminación racial comunitaria, por lo tanto «cosificación» e «identificación» de los sujetos, pues, quiero sugerir que hay por lo menos dos maneras de producir «no personas», aunque sean convergentes, para retomar aquí la formulación propuesta y elaborada por Alessandro Dal Lago en su gran libro (tanto sociológico como filosófico), cuya traducción francesa seguimos esperando.[10] Una procede según la línea de transformación de los seres humanos en «cosas», es decir,

en mercancías importadas y exportadas, que también pueden volverse «excedentarias» o «desechables», habiendo perdido su valor de uso.[11] La otra procede según la línea de transformación de los extranjeros (no solamente *foreigners*, definidos por su nacionalidad, sino *strangers*, definidos por su cultura o su comportamiento), de Otros simplemente «relativos» en Otros «absolutos», por tanto en enemigos, y sobre todo en enemigos «por la raza».[12] Podríamos contentarnos aquí con referirnos a lo que enseñan los clásicos a propósito de las formas antitéticas de la *Gesellschaft* y de la *Gemeinschaft* (o mejor todavía, según la terminología de Weber, de la *Vergellschaftung* o «socialización» y de la *Vergemeinschaftung* o «comunitarización»), consideradas desde el punto de vista de sus efectos negativos.[13] Porque esos dos procesos típicos de la modernidad, que se pueden vincular respectivamente al desarrollo del mercado capitalista de la fuerza de trabajo y a la reducción a arquetipos (hasta la sacralización) del Estado-nación, comprenden cada uno una modalidad *normativa* de asociación del individuo a la colectividad que tiene como reverso una exclusión del reconocimiento social o del estatuto de ciudadano en el sentido pleno.[14] Esto ya no dejaría de producir consecuencias políticas, en particular para comprender cómo se forman los procesos de *resistencia a la exclusión*, de reivindicación de igualdad o de derechos negados o quitados a algunos al mismo tiempo que son reconocidos a otros. Pero hay que ser más preciso y más concreto. Porque no discutimos aquí acerca de cualquier «mercado» del trabajo. Después de lo que Polanyi había llamado la «gran transformación» de los inicios del capitalismo,[15] y bajo el efecto de movimientos democráticos, pero también de las ventajas diferenciales ofrecidas a Europa por la conquista imperialista, ese mercado había sido en parte «regulado» a través de la institución de derechos sociales. Su índole meramente competitiva, pues, había padecido limitaciones y hasta se había encontrado incluso en parte anulado por las legislaciones sociales y las políticas nacionales de reducción de las desigualdades. Es todo ese sistema institucional el que hoy se encuentra progresivamente desmantelado, volviendo tendencialmente, pese a las resistencias, a las formas de competencia «salvaje» que reinaban antes de la institución de lo que, con Robert Castel, llamo el «Estado nacional-social».[16] En cuanto a la política y a la ideología nacionalistas a partir de las cuales intentamos comprender aquí la formación de los neorracismos en la época de la globalización, tampoco pueden ser consideradas de manera intemporal: el nacionalismo exclusivo, históricamente constituido por su travesía de la situación colonial y su reorganización «poscolonial», tiende a convertirse en un nacionalismo reactivo «posnacional», que sobrevive a la pérdida de la soberanía del Estado-nación y compensa en el imaginario su declinación lenta pero irremediable. Creo que es importante ante todo comprender aquí que en todos los países europeos, ya estén situados al Este o al Oeste del antiguo corte de los bloques, los discursos de los movimientos que se llaman «populistas» (y que de hecho son movimientos racistas) y que apuntan a los inmigrantes y a los refugiados no se presentan simplemente como una continuación de tradiciones coloniales y una reactivación de estereotipos «orientalistas», sino que también constituyen expresiones desplazadas o «proyectivas» de sentimientos

xenófobos mutuos, a los cuales los inmigrantes sirven de chivos emisarios, y que el carácter oligárquico o burocrático de la construcción política supranacional evidentemente solo puede favorecer.

Estas especificidades históricas, pues, deben ser examinadas muy de cerca. Si en mi opinión es tan importante poner de manifiesto la dualidad intrínseca de los fenómenos de exclusión en marcha en la reproducción contemporánea del racismo, es propiamente en virtud de las paradojas y las contradicciones que abarcan. Un mercado del trabajo desregulado, que generaliza progresivamente la inseguridad y la precariedad, que interviene *después* del desarrollo histórico, a lo largo de más de un siglo, de formas de regulación social incorporadas a un modelo de «ciudadanía social», tal como las luchas de clases lo habían impuesto en el marco del Estado nacional-social, no es en absoluto la misma cosa social y políticamente que el mercado capitalista que se había formado en la época de la Revolución industrial a partir de la disolución del campesinado y el artesanado precapitalistas. Por cierto, desemboca en la reconstitución de una suerte de «proletariado», en la medida en que recrea *condiciones de inseguridad radical* para la clase obrera (cosa que la terminología oficial llama por eufemismo la «flexibilidad»). Pero sus formas son nuevas y extraordinariamente heterogéneas. Ni siquiera es posible aplicar aquí un concepto unívoco de *pobreza*. En el número de los «excluidos» en este sentido se encuentran a la vez inmigrantes (y muy particularmente los inmigrantes «ilegales», es decir, de hecho *ilegalizados* por el juego, constantemente evolutivo, de las legislaciones y los dispositivos de control policial), cuya vida se desarrolla en condiciones de inseguridad que se pueden vincular con la *movilidad forzada*, y que impiden el establecimiento duradero, la vida de familia recuperada o comenzada en los lugares de inmigración.[17] Pero de manera opuesta a esta «desterritorialización», también nos enfrentamos con una pobreza tal vez menos visible (salvo cuando se manifiesta electoralmente por la progresión de los votos populistas), que no es la de los «extranjeros» sino la de los «nacionales» y hasta la de los «locales», víctimas de lo que Robert Castel llama la «desafiliación», vale decir, la pérdida de la ciudadanía y el derrumbe de la «propiedad social» a través de la desocupación de larga duración y la descalificación de los oficios. Aquí no se trata de movilidad forzada, sino más bien de *inmovilidad forzada*, experimentada tanto física como culturalmente en un modo en el que la movilidad se convierte en la norma. Estos dos grupos pueden coexistir, superponerse en parte, pero no se confunden, no comparten una identidad social ni tienen un imaginario común, pero son virtualmente hostiles: es justamente esa hostilidad latente o abierta la que explota en los «suburbios»,[*] donde se transforma en violencia destructiva y autodestructiva. Tanto uno como otro son discriminados racialmente, se inscriben igualmente en el terreno del *racismo de clase* pero según estereotipos opuestos entre sí, inspirados ora por el discurso de la «barbarie», ora por el de la «degradación».

Las cosas no son menos complejas en lo relativo al racismo «etno-cultural», en el que vemos una proyección y una compensación de la crisis del nacionalismo en cuanto «ideología orgánica» del Estado-nación que la globalización precipitó en una zona de incertidumbre existencial, tanto en los países del Norte como, en formas propias, en el

Sur. La complejidad y las contradicciones internas, a mi juicio, no impiden que podamos hablar de racismo o de exclusión racial, porque, más que nunca, el «esquema genealógico» opera allí. Incluye las diferenciaciones de «color», de «cultura», de «nombre», a partir del momento en que son consideradas como hereditarias. Es exactamente lo que ocurre cuando «extranjeros» o «inmigrantes» son considerados como tales *a perpetuidad*, y el hecho de ser extranjero puede *heredarse* (o *transmitirse*), lo que a primera vista es una contradicción en los términos. Así, los hijos de los «inmigrantes» en Francia siempre son designados como tales en la tercera o cuarta generación, exactamente como en la Norteamérica esclavista y hasta abolicionista los «negros» eran indefinidamente «negros» a despecho de todos los mestizajes y de todas las emancipaciones legales. Esta *huella hereditaria* basta para transformar a aquellos a quienes afecta en «enemigos interiores», y para hacer de manera que, fantasmáticamente, la alteridad que se proyecta sobre ellos sea percibida como su obra, su responsabilidad o su tara indeleble. No obstante, también aquí conviene hacer lugar a desplazamientos y a contradicciones. Los cuerpos y las marcas de la diferencia corporal, los estigmas de la «anormalidad» inventados por la «biopolítica» de los siglos XIX y XX no dejaron de estructurar la representación de las diferencias,[18] pero la obsesión dominante es cada vez más la «cultura», la diferencia cultural tanto más insistente cuanto que es más invisible y cuanto que la realidad está hecha en la práctica de mezcla, de mestizaje y de uniformización cultural. Ahora bien, la insistencia en el factor cultural y la instrumentalización de la diferencia cultural con fines de discriminación producen también un uso defensivo y reactivo de la identidad, que no designaremos como un «contrarracismo» (porque se trata de un eslogan fascista, por otra parte, cada vez más extendido: el «racismo antiblanco», etc.), pero que oscila entre los dos polos de la *autoexclusión* y de la *resistencia cultural*, asociando, según los casos, prácticas de ironía, de parodia estética, y construcciones más o menos míticas de orígenes y de tradiciones «auténticas» amenazadas por el desarraigo.

Como sabemos, aquí se trata de una materia particularmente sensible, pero que no se deja solventar fácilmente, sobre todo cuando hay que tener en cuenta lo que se llamarán las «contradicciones secundarias» entre los mismos excluidos, es decir, los conflictos internos de los que son presa las *víctimas de la discriminación racial*. Probablemente, el problema más difícil de formular, por ser realmente complejo, pero también el más determinante desde el punto de vista político, es el que resulta de los efectos disimétricos de la discriminación racial sobre los hombres y las mujeres, o los «niños» y las «niñas» de la juventud inmigrante. Nunca es posible separar por completo uno de otro el racismo y el sexismo, que tienen precisamente en común el esquema genealógico.[19] Sin embargo, el racismo y el sexismo no solo se suman (como en el caso de la «mujer negra»), también pueden entrar en conflicto y producir una contradicción específica. Es lo que sucedió con el famoso episodio del «velo islámico» sobre el cual llamaron la atención los repetidos conflictos ocurridos en el sistema escolar francés y su tratamiento represivo por el Estado (a partir del momento en que, en la práctica, la sanción del rechazo de las jóvenes musulmanas a retirar el velo que valoraban, por diversas razones fuertemente

ligadas a la identidad personal y colectiva, fue la exclusión del sistema escolar).[20] Por regla general (pero toda regla de este tipo comprende numerosas excepciones), las minorías desplazadas y excluidas del interior son *más represivas* y opresivas para con «sus» mujeres de lo que lo son las sociedades «modernas» y «laicizadas», e incluso que las sociedades tradicionales, en nombre de «costumbres» étnicas, culturales, religiosas, cuya defensa comunitaria es inseparable de aquella del poder masculino.[21] Pero es llamativo comprobar que las sociedades europeas reaccionan a ese desfase —aun en nombre de la modernidad, de la laicidad y del republicanismo— instrumentalizando *el sexismo del otro*, cegando el suyo propio y convirtiéndolo en un medio suplementario de estigmatización racista.[22] Las sociedades europeas que están en el origen de la exclusión convierten en arquetipo y deshistorizan al otro tanto como a ellas mismas, desarrollan formas «secundarias» de nacionalismo que siempre descansan en el control paternalista de la libertad de elección de las mujeres que pertenecen a las minorías.

Si hubiera que concluir provisionalmente con una palabra estas consideraciones a mis ojos esencialmente preliminares, y que presento a lo sumo como un programa de trabajo y de discusión en el campo de la filosofía política (no solamente de la sociología o de la psicología social), lo haría invocando y generalizando el concepto de *democracia excluyente* que fue aplicado por Geneviève Fraisse al estudio de la condición de las mujeres en la tradición republicana francesa.[23] Digamos, mejor: la cuestión con la que aquí nos enfrentamos atañe a *la institución de una democracia excluyente*. Semejante formulación es evidentemente paradójica, no puede sino remitir a un sistema de contradicciones históricas. El término «institución» es tomado aquí en el sentido activo y pasivo. Designa tanto un proceso de constitución material de la comunidad política, en singular, como un conjunto plural de sistemas jurídicos y técnicos de sometimiento y de poder que atraviesan la frontera entre la sociedad civil y el Estado. En este sentido el mercado de trabajo «regulado» o «desregulado» es una institución al igual que el sistema escolar, la ordenación territorial o la distribución de los servicios públicos. Pero las fronteras nacionales o supranacionales («Schengen») y la policía de los extranjeros son también instituciones que desempeñan un papel central en el funcionamiento real de lo que llamamos la «democracia».[24] En grados diversos y de manera altamente diferencial según los grupos sociales considerados, todas esas instituciones contribuyen a la vez *a incluir y a excluir:* por consiguiente, son ellas las que en primer lugar producen «la exclusión interior» y cristalizan su violencia constitutiva. La aporía de la democracia excluyente, y en consecuencia también el dilema al que se ve enfrentado todo proyecto de ciudadanía activa que intenta confrontar su negatividad en el plano tanto teórico como práctico, reside en el hecho de que se pueda considerar tanto los procesos de exclusión como *la otra cara de la inclusión*, o de la «integración» a la comunidad de los ciudadanos, que revela su verdadera significación, así como el conjunto de los *límites* que hay que superar para alcanzar su universalidad ideal, marcando por consiguiente la imperfección de toda democracia histórica, el hecho de que jamás instituye en forma completa ni duradera la igualdad y la libertad. Estas, pues, deben ser impuestas por la

rebelión de los excluidos, pero también reconstruidas por los ciudadanos mismos, en un proceso que no tiene fin.

9. Disonancias en la laicidad: el nuevo «caso de los velos»[1]

El debate sobre la prohibición del «velo islámico» y otros signos «visibles», «ostensibles» u «ostentativos» de pertenencia religiosa en los locales de las escuelas públicas francesas, relanzado por las conclusiones de la Comisión Stasi, la intervención del Presidente de la República y el anuncio de la presentación por el Ministro de Educación nacional de un proyecto de ley «simple y claro», no dejó de oscurecerse y desplazarse.[2] Las implicaciones contradictorias de la demanda de intervención legislativa que sus promotores querían ignorar, o que se imaginaban que serían fácilmente observadas, resultan incontrolables, tanto en el espacio nacional como en el internacional.

Todo esto podría dar motivo de risa, sobre todo si se toma un poco de distancia respecto del ombliguismo de los miembros de la clase política y de la *intelligentsia* francesas, persuadidos de que los términos en los cuales definen los factores del problema tienen un valor universal. En efecto, es gigantesco el contraste entre, por un lado, la menudencia del pretexto (un pequeño número de conflictos escolares no regulados por la aplicación de la opinión del Consejo de Estado y la intervención de la «mediadora» de la Educación Nacional), las disputas estereotipadas entre partidarios y adversarios de una sanción legislativa para la fijación de las normas disciplinarias en los establecimientos escolares (*remake* gastada de las grandes «batallas republicanas» de la Tercera, Cuarta y Quinta Repúblicas) y, por el otro, la enormidad de los principios cuestionados (la laicidad constitucional del Estado, la igualdad de los sexos, la misión de Francia como defensora de la Ilustración en el mundo), pero también la gravedad de las situaciones sociales que uno se da cuenta de que sobredeterminan todo «gesto» político que involucra las relaciones entre los sexos, la herencia poscolonial de la nación francesa, las fuerzas y corrientes religiosas en el mundo, el porvenir de la institución escolar... en suma, la política. Pero el debate, o pseudo debate, puede adquirir otra función: revela que hay una crisis, probablemente irreversible, de una noción que toma cuerpo con la construcción del Estado nacional. Las disonancias en la laicidad no son cosa nueva, son incluso una de sus condiciones de posibilidad (ya que, de hecho, la laicidad, varias veces reacondicionada y atenuada, es esencialmente un compromiso sociológico y político).[3] Pero la forma que adoptan en la actualidad muestra a las claras que esta institución específicamente republicana se encuentra en una encrucijada, que es su principio el que está en entredicho.

La iniciativa del presidente Chirac, apoyada por los partidos que representan su «electorado» de 2002 (UMP y socialistas, en particular, votarán la ley), divide a los docentes, promete a los establecimientos escolares interminables controversias sobre la vestimenta de los alumnos, abre un amplio camino a los predicadores islamistas promovidos a defensores de la libertad de conciencia y de la dignidad de los musulmanes

estigmatizados, alimenta el antisemitismo,[4] acredita los fantasmas lepenistas de subversión extranjera, ridiculiza al legislador francés y provoca la incomprensión de la opiniones públicas en el mundo, y para terminar probablemente resultará inaplicable o sin efectos... Supuestamente, ella reafirma solemnemente los principios de la «laicidad a la francesa». No sería la menor de las ironías que en realidad le aseste el golpe de gracia.

Algunos de nosotros, en el momento del primer «caso de los velos» (otoño de 1989, luego de la exclusión de dos alumnas pronunciada por el director del Colegio de Creil), pragmáticamente regulado a pedido del gobierno de Jospin por la opinión del Consejo de Estado (cuya aplicación no siempre es fácil, pero resulta administrable, salvo algunas excepciones),[5] ya habían tratado de mostrar la flagrante contradicción inherente a las exclusiones: se pretende defender a las jóvenes menores contra el integrismo religioso cuyo sexismo constituye un componente intrínseco[6] *desterrándolas* de la escuela, es decir, haciéndolas soportar personalmente, en su vida, en su porvenir y en su carne, la sanción de la injusticia de la que son «víctimas», y devolviéndolas a un espacio comunitario dominado precisamente por ese sexismo religioso.

En el período siguiente, mientras que la frecuencia y la intensidad de los conflictos fluctuaban de un año a otro, se definieron, sobre todo, tres hechos:

1) las motivaciones individuales de las jóvenes que usaban «velos», que no son el único elemento de apreciación (porque antes de ser objeto de una «elección» o de un «uso», el hiyab en sus diferentes variantes constituye un símbolo cultural, religioso, y cada vez más también político, lo que la ley en preparación naturalmente acentuará), pero del que no se puede hacer abstracción en una perspectiva de educación democrática, presentan una extrema diversidad en todo el mundo europeo y extraeuropeo. A menudo se inscriben en un marco de violencia física o moral más o menos elevada, pero también pueden traducir formas personales de emancipación y de búsqueda «feminista» (por un lado, Afganistán, por el otro, Turquía, para fijar las ideas). En Argelia, punto de referencia fundamental para los debates franceses, son indisociables de una lucha sin cuartel que opone a los partidarios del orden patriarcal (simbolizado por el «código de la familia» que limita los derechos civiles de las mujeres) a la reivindicación de igualdad de las mujeres. En la misma Francia, van de la sumisión a las presiones del medio familiar y social a la adhesión a formas de islamismo militante y a las tentativas de expresar silenciosamente una doble «diferencia» que la sociedad dominante quiere reprimir o manipular;[7]

2) una parte del cuerpo docente, cada vez más solicitado por el Estado y por las familias para paliar los efectos del sufrimiento social, precisamente cuando sus condiciones de trabajo son menoscabadas por la desvalorización acelerada de su estatus y de su función educativa, está en vías de concentrar a su manera la ideología «securitaria», en la que se combinan el sentimiento de impotencia, el llamado a la autoridad estatal y el miedo a las transformaciones del mundo contemporáneo. Esa deriva ideológica es explotada y amplificada por un *lobby* intelectual «republicano» de derecha y de izquierda (en el cual se cuentan desgraciadamente buena cantidad de

profesores de filosofía...) para quienes la laicidad y «la excepción francesa» sirven de estereotipo intelectual en el nivel de los principios;[8]

3) los fenómenos de estigmatización y de discriminación inveterados en la sociedad francesa poscolonial, dirigidos ante todo contra las poblaciones de origen «árabe-musulmán», también favorecen el desarrollo de ideologías político-religiosas fundamentalistas que, aunque muy minoritarias, constituyen un peligro para la democracia (mucho menos influyente pero simétrico del que representa el Frente Nacional, y que finalmente actúa en el mismo sentido). Si bien es importante a este respecto no dejarse reclutar en la «guerra del bien contra el mal» que se libran, o se declaran, las corrientes fundamentalistas del islam y el Occidente neoimperialista, no hay que tener la ingenuidad ni la necedad de ignorar los recursos y los objetivos de los proselitismos político-religiosos que operan en el espacio euro-mediterráneo.[9]

En tales condiciones, hemos renovado nuestra crítica hacia los proyectos de legislación represiva y las prácticas de exclusión, sobre todo asociándonos a la petición «Sí a la escuela laica, no a las leyes de excepción».[10] No veo una razón fundamental de volver en la actualidad sobre esa posición, que, por otra parte, se une a otras marcadas por la preocupación *política* de llevar el debate al terreno de las realidades nacionales e internacionales y de preservar la institución educativa de la instrumentalización mediante estrategias de resolución simbólica de las fracturas sociales (lo que implica también que se la ponga en guardia contra sus propios fantasmas de descomposición).[11] No obstante, esta posición de principio no es en absoluto suficiente. Deja abierta cierta cantidad de problemas que teóricamente giran alrededor de la significación *actual* de la idea de laicidad (y obligan a reexaminar sus principios, orígenes e historia), y prácticamente alrededor de la cuestión de saber qué papel puede desempeñar la *escuela* en los conflictos ideológicos del mundo contemporáneo. Entre estas cuestiones, por supuesto sin ninguna pretensión de exhaustividad, quisiera mencionar esquemáticamente cuatro.

La primera atañe a la distinción entre lo «político» y lo «religioso». Es sabido que una de las proposiciones de la Comisión Stasi —no conservada por el gobierno, pero muy popular entre los docentes— planteaba extender la prohibición a los signos políticos. La discusión a que esto dio lugar mostró que muchos de los abogados de la prohibición del velo islámico (y, generalmente, de los signos religiosos) son hostiles a la extensión a lo «político», considerando como una adquisición democrática la autorización de la expresión política en la escuela (a decir verdad reciente: a lo sumo una generación, y acompañada de restricciones). Lo que significa que creen en la existencia de una línea de demarcación rigurosa entre lo político (que sería fundamentalmente «laico», o «secular», por lo menos en «nuestras» sociedades)[12] y lo religioso (que sería... «religioso»). Pero también mostró que esa línea de demarcación es dudosa o cuestionada en la práctica, precisamente en el punto sensible: el islam y, secundariamente, el judaísmo.[13] Personas bien intencionadas explican que el peligro principal no es la religión sino el *uso político* que se hace de ella por predicadores influyentes en la juventud de origen

inmigrante/musulmán, o incluso la proyección agresiva en el espacio francés de las solidaridades etnonacionales, en particular aquellas emparentadas con el conflicto palestino-israelí. Por lo tanto, a un problema político, pero en el que la religión es inmediatamente enrolada e instrumentalizada (Estado «judío», «Tierra Santa», «Lugares santos», etc.).

En realidad, habría que convenir que no hay distinción de naturaleza entre lo político y lo religioso, sino una distinción histórica resultante de decisiones a su vez políticas. Las formas extremas de esta tensión permanente corresponden en los Estados modernos a la existencia de partidos oficialmente inspirados por una ideología o intereses confesionales, «cristianos» o «musulmanes» o «hinduistas», etc., pero también a la poderosa religiosidad que anima a las ideologías políticas antirreligiosas: «combate laico» sacralizado, como en Francia, o mesianismo socialista, nacionalista, etc. Así, da lugar a todo tipo de combinaciones, no equivalentes entre sí, pero jamás desaparece. Los dos términos nunca fueron, y lo son menos que nunca, exteriores uno a otro. En el período actual, por razones que van de la circulación de la observación y de la mezcla de las culturas vinculada a la globalización a la crisis de las referencias simbólicas del Estado-nación (la soberanía), esa tensión entró en una nueva fase de acentuación y de transformación, que conllevará a la vez la movilización de las autoridades institucionales y las intervenciones o reivindicaciones de ciudadanos, y por consiguiente hará más que nunca de la política un lugar de involucramiento de las creencias religiosas, y del lugar de la religión en el espacio público una postura política. Muchos discursos sobre la laicidad como «excepción francesa» (sobreentendido: solución ideal y definitiva al problema del «poder espiritual», como decía Auguste Comte) están sustentados por la ilusión de poder mantener cerrada esa caja de Pandora, o de retardar en forma indefinida su apertura: mientras que, como tales, ellos mismos son una manera de abrirla. No hay razones ni medios *intrínsecos* de separar la expresión de las opiniones políticas de aquella de las opiniones religiosas.

Las concepciones existentes de la laicidad constituyen para el Estado, en realidad, un medio de imponer una doble *definición de los límites:* límites de aceptabilidad del conflicto ideológico, adosados a cierta institución del consenso, o de la «paz civil» (pero privilegiando siempre ciertos intereses o ciertas fuerzas sociales), y límites para la traducción de la creencia religiosa en toma de partido político, adosadas a cierta institución de la «verdad» (que da un lugar mayor o menor a proposiciones científicas oficializadas y a principios de moral «natural», «argumentativa», «comunicacional», etc.). No se puede pretender que estas concepciones no tienen ninguna razón de ser, o que su aniquilamiento produciría como tal una liberación de la política. Pero uno tampoco puede hacerse la ilusión de que las formas institucionales vinculadas al parlamentarismo, al «monopolio» jurídico del Estado-nación, y por lo tanto al nacionalismo, a la traducción de los movimientos sociales en el lenguaje del derecho natural o de la esperanza secular, en un contexto histórico de *universalización de la cultura europea*, bastarán indefinidamente y sin cambios para «constituir» el conflicto político o codificar sus límites institucionales. Aun en Europa y en Francia.

Inevitablemente se planteará la cuestión (de hecho, ya se plantea) de saber en qué términos el Estado define la expresión política, o político-religiosa, de manera de beneficiarse él mismo de la «fuerza constituyente» de los enfrentamientos ideológicos, que son la ciudadanía misma (el «derecho a la política» para todos), sin por ello perpetuar la guerra civil o el «estado de excepción».[14]

Esta primera cuestión conduce de inmediato a una segunda, que atañe a la «neutralidad» del espacio público y a la presencia en su seno de marcas de la identidad. Por lo tanto, también de marcas de la *diferencia* social, cultural y, más fundamentalmente, *antropológica*. Una vez más, los umbrales supuestamente evidentes y naturales resultan al examen enteramente convencionales, lo que también significa cargados de estrategias y de normas, de relaciones de fuerza entre los grupos, las subjetividades y los poderes, que gobiernan el sentido mismo de las categorías constantemente evolutivas de lo «público» y lo «privado». Por eso no hay que asombrarse del surgimiento de discusiones sobre la longitud y el tamaño de las barbas (y sobre su misma existencia), ni de la comparación de los problemas de decoro que plantean el «velo» y el «tanga», ni de las proposiciones de restablecimiento del uniforme o de la blusa que evocan con nostalgia la escuela republicana del siglo XIX (quién se acuerda de «Poquita cosa»...)[*] y los modelos clásicos de representación del ciudadano, en que la unidad de ambos viene del hecho de que, desde siempre, el espacio escolar suministró el lugar privilegiado de ejecución de las utopías de la ciudadanía. Y no hay que asombrarse de que, en esta confusión profunda de las relaciones entre *representación y publicidad* que surge de pronto, la instancia de la religión (revelación, creencia, comunitarismo, sometimiento) y la de la sexualidad (punto de anclaje último, pero también «obsceno», de los controles y las afirmaciones de identidad), aparecen indisolublemente mezcladas.

Debemos volver a partir aquí de dos proposiciones. En primer lugar, ¿qué relación hay entre neutralidad del Estado y neutralidad escolar? Esta cuestión puede ser esclarecida por el debate entre aquellos que sostienen que la laicidad debe interpretarse como una neutralidad de la escuela *para con* las creencias religiosas (por lo tanto, un respeto igual de su expresión), y aquellos que insisten en la idea de que las creencias religiosas deben ser *suspendidas* en el recinto de la escuela (dos interpretaciones que responden a modelos filosóficos diferentes de la laicidad). Ambos tienen razón y están equivocados. En nuestra sociedad, la escuela (particularmente la escuela pública, separada de la familia y vinculada al Estado, en consecuencia por encima de los partidos y de los gobiernos) es esencialmente un lugar de *transición* entre el espacio de la existencia «privada» y la existencia en el espacio «público», pero que está legalmente situado *en el propio espacio público*. Lo cual le impone exigencias contradictorias, entre las cuales debe negociar. Es preciso que la escuela sea un espacio cerrado, pero por el que circulen informaciones y representantes del «exterior». Es necesario que la escuela prepare (y, por lo tanto, anticipe, simule) la relativización de las pertenencias sociales, de las creencias, de las ideologías, para facilitar la entrada de los individuos en la esfera «política», la ciudadanía,

en consecuencia es preciso que *aparte* virtualmente a los individuos de sus identidades *originales* (lo que de hecho es un proceso muy violento: una suerte de desmembramiento, de desprendimiento respecto de sus identidades,[15] que les permite luego idealmente reivindicarlas, pero con la «distancia» que implica la primacía de la identidad política común, *segunda*). Pero también es preciso que la escuela dé a los individuos los medios de «representar» sus ideologías y sus pertenencias en la vida política, aunque sin hacer política ella misma, hasta sin hablar el lenguaje de la política, salvo de manera indirecta y metafóricamente (por el sesgo de la historia, de la literatura, de la filosofía). Para sostener estas exigencias contradictorias, y *a fortiori* para sostenerlas de manera *igualitaria*, evidentemente se necesitarían condiciones muy privilegiadas... Uno puede estar preparado para que la práctica solo se acerque muy parcialmente, o no lo logre sino a costa de conflictos sucesivos (lo que justamente está en vías de producirse en este momento). Lo que de hecho se pide a la escuela no es simplemente ser «neutra» como el Estado, sino *operar una neutralización*, o constituir un *añadido de neutralidad* entre dos espacios no neutros, el que se dice «privado» y el que se dice «público», de manera de evitar que se confundan.

Pero esto nos lleva a otra proposición: ¿cuáles deben ser las *marcas del espacio «público»*, en general, y más particularmente las del espacio escolar que lo duplica? *No hay respuesta simple a esta pregunta*, que tiende a «negarse» a sí misma (*marca de neutralidad* o de *uniformidad* es una suerte de contradicción en los términos), pero lo que es seguro es que no puede no haber marcas.[16] Las *marcas de neutralidad* evidentemente no tienen nada de neutro ellas mismas, ni en el sentido de la visibilidad (por no decir del carácter ostentativo) ni en el de la significación (puesto que incorporan una historia, tradiciones sacralizadas, y hacen referencia a una soberanía simbólica: la de la «nación», la del «pueblo»). Hay que decir que la jerarquía de las marcas, su carácter dominante o dominado, las modalidades de su visibilidad, son objeto de un conflicto permanente, a veces de una «guerra» ideológica.

La escuela (republicana) ideal no aceptaría ninguna otra marca más que aquellas de la neutralidad, lo que proclamaría que los cuerpos y las mentes de los alumnos son allí totalmente «dóciles», están disponibles para el aprendizaje, y los de los docentes (para quienes, no lo olvidemos, el problema *también* se plantea, como acabamos de verlo en Alemania, donde la cuestión del «velo» no fue planteada a propósito de los alumnos, sino de una docente de Wurtemburgo), únicamente orientados hacia la realización de su misión educativa. La escuela real «tolera» una cantidad más o menos elevada de marcas individuales o colectivas, que son espontáneamente interpretadas como excentricidades, privilegios, reservas, resistencias o provocaciones (pelo largo, vestimentas «excéntricas», insignias o banderas, posturas «relajadas» o «indecentes»).[17] Pero todas las marcas tienen en común el hecho de aplicarse *al cuerpo* y de destacarlo. Por eso la determinación sexual es omnipresente en la guerra de las marcas. La cristalización de un conflicto que cuestiona el doble sometimiento de algunos alumnos respecto de la nación y la religión, y el grado de independencia de uno respecto de otro, no se habría hecho alrededor de una vestimenta cargada de simbolismo sexual (la visibilidad de ciertas partes

del cuerpo femenino), si las escuelas republicanas no se hubiesen vuelto mixtas en el curso del último medio siglo, y si ese carácter mixto no hiciera de la diferencia de los sexos (y de las diferentes maneras de instituir o de controlar la diferencia de los sexos) un problema para la escuela, que la mera doctrina «laica» no basta para regular. A partir de entonces el uso del velo funciona también como una reivindicación de la identidad sexual, según cierta modalidad (que se puede considerar «alienada», o «sierva», pero ¿qué ocurre con las otras?), y la prohibición (selectiva) como una denegación de la insistente presencia del deseo en las relaciones que los sujetos de la institución educativa mantienen entre sí, en todo caso, como un reconocimiento de la dificultad que hay en controlarlo. Habría que reflexionar también en la relación que esta histerización de las marcas de pertenencia político-religiosas mantiene con un contexto en el cual la exhibición «ostentativa» del deseo se desprivatiza, invade el espacio público, pero también se comercializa, se banaliza y finalmente se atenúa. Como se pudo observar, entre las chicas con pantalones tejanos pegados al cuerpo y las chicas con velo islámico, no es seguro que las primeras sean las más «sexuadas» (no digo «sexy»), y ahí está lo problemático, tanto y más que imaginarlas sometiendo el curso de historia o de filosofía a la censura del Corán (a menos que sea la inversa...). Es también por esa parte por donde habría que buscar la significación de las alegaciones de los portavoces del islam (que a menudo hablan en vez de las interesadas) sobre la reivindicación del «pudor» en una sociedad de intensa explotación publicitaria del cuerpo femenino. El desinterés de los imames por el sexo no es más creíble que el de los sacerdotes de cualquier otra religión, y su insistencia en el pudor tiene más bien el sentido de una obsesión que de una protección.

La tercera cuestión que se presenta entonces atañe a la intensificación del conflicto cultural alrededor de la liberación de las mujeres en el contexto «poscolonial». No es seguro que el aspecto central sea aquí la manera divergente con que tradiciones diferentes conciben las relaciones entre lo privado y lo público. O más bien, ese aspecto de las cosas no puede ser analizado sino en su relación con un contexto histórico concreto en el que los efectos retardados de la descolonización, así como los del conflicto que causa estragos en el mundo entero (englobando y desbordando a Europa, el Occidente y el Oriente, el Norte y el Sur) alrededor de la abolición del patriarcado y de la igualdad de los sexos, no son ya verdaderamente separables. Hay que tener cuidado con las instrumentalizaciones, pero también hay que decir que es total la contradicción entre dos reivindicaciones de emancipación tan universales una como otra: la que combate las discriminaciones étnicas, el racismo cultural, el hegemonismo de las antiguas naciones imperiales, y aquella que combate el sometimiento de las mujeres, las violencias y la negación de igualdad de que son objeto. Semejante contradicción parece prácticamente irresoluble, excepto a muy largo plazo. Por eso no podemos creer ninguno de los discursos simétricos que querrían anularla; ni el que presenta la «lucha de las mujeres» y la de los «pueblos oprimidos» (o de los grupos etnorreligiosos minoritarios) como espontáneamente convergentes (mientras que sus concepciones de la «comunidad» son antitéticas), ni el que presenta a las instituciones y los valores de «Occidente» como el

modelo y el vector de la emancipación de las mujeres en el mundo (y particularmente en el mundo musulmán), mientras que Occidente desarrolló sus propias formas masivas de sometimiento de las mujeres, y que toda una parte de su «feminismo» comienza por negar toda validez a la palabra de las mujeres «minoritarias», y reclama contra ellas el apoyo legislativo y la intervención coercitiva del Estado.[18]

Debemos tomar conciencia del carácter trágico de una situación en la cual mujeres jóvenes, en algún momento entre la infancia y la madurez, se convierten en el objeto de una lucha de prestigio sin cuartel *entre dos poderes masculinos* que intentan controlarlas, uno por cuenta de la autoridad patriarcal envuelta de religión, el otro por cuenta de la autoridad nacional envuelta de laicidad. Cualesquiera que sean las intenciones y las «astucias» de las jóvenes musulmanas francesas (y otras) mediante las cuales negocian a veces su autonomía (pero no siempre, ni mucho menos),[19] en efecto, es insoportable verlas obligadas directa o indirectamente por sus familias (y, sobre todo, por la violencia de los «hermanos mayores», o de los «hermanos pequeños») de velarse simbólicamente para poder ser «respetadas» (es decir, despreciadas de otra manera). El espectáculo de una manifestación «espontánea» de mujeres con velos contra la ley en las calles de París, sólidamente supervisada por hombres que obstaculizan toda comunicación de sus hermanas y esposas con los caminantes y los periodistas (y coincidiendo con otras semejantes en diferentes ciudades del mundo) da que pensar. Es igualmente insoportable ver que la institución escolar, hombres y mujeres confundidos, fomentan un conflicto de civilización y ponen su pundonor en «develar a las musulmanas» en el recinto republicano por excelencia, repitiendo a su pesar (pero esta ignorancia tiene toda una historia: precisamente la de la mala conciencia colonial) el gesto que los militares franceses habían perpetrado sobre el cuerpo de sus madres y de sus abuelas durante la batalla de Argel.

¿Cómo salir de este círculo vicioso? En primer lugar, evidentemente, confiriendo un máximo de libertad de elección *a las interesadas*, sabiendo que no hay libertad absoluta, sin duda, y que la libertad incluye tanto la posibilidad de la «servidumbre voluntaria» como la de la rebelión, pero también que ellas evolucionan en el seno de una sociedad transnacional en la que la omnipotencia de la familia patriarcal está desquiciada, en la que existen modelos alternativos (lo cual no significa que la igualdad de los sexos esté asegurada). Secundariamente, al pedir a la República francesa algunos esfuerzos de memoria histórica colectiva por lo que respecta a su propia reticencia a conferir a las mujeres la igualdad en materia educativa y cívica, cuya efectividad sigue dejando que desear.[20] Y, *last but not least*, replanteando con insistencia la cuestión de los orígenes de la exclusión social, que favorece los fenómenos de integrismo religioso, la regresión hacia el patriarcado (en una forma defensiva, por lo tanto exacerbada, típica de aquello que los historiadores llaman «la invención de la tradición», mediante la cual comunidades discriminadas intentan preservar su solidaridad), pero también la agravación de la competencia entre las generaciones y entre los sexos en la cual, por razones bien conocidas (de la que forma parte la fuerza de los estereotipos racistas que estigmatizan al «macho árabe», pero también la propia voluntad de las muchachas de utilizar la

institución escolar y el porvenir profesional como medio de emancipación),[21] las muchachas están relativamente aventajadas respecto de los varones, en particular en el plano escolar, ocasionando como contraparte la agresividad de muchos de ellos, destinados a la «desocupación preferente» desde su entrada en la escuela de la ZEP.[*] Es cierto que aquí no hay ninguna razón para ser optimista: una sociedad en la que la idea de la igualdad social se ha convertido en un eslogan vacío (pensemos en la «fractura social» sobre la cual se juegan regularmente las elecciones), y en la que la idea de «discriminación positiva» es un anatema,[22] tiene pocas posibilidades de saber mirar de frente las causas de las regresiones y de las violencias que luego atribuye a la inferioridad de ciertas culturas.

Por último, la cuarta cuestión que deberíamos examinar —tal vez la más importante de todas en lo inmediato— atañe a los dilemas de la disciplina, de la autoridad y de la libertad en la institución escolar. Un sondeo muy reciente del CSA[*] revela que la mayoría de los docentes de enseñanza secundaria (colegios y liceos) es favorable a la legislación en preparación, y que incluso desean que imponga una prohibición a todos los signos «visibles» de índole política o religiosa.[23] Toda encuesta requiere ser interpretada, lo que nunca cae por su propio peso y depende de cuantiosos factores coyunturales. Al día de hoy, mi interpretación es que lo determinante es el problema *disciplinario*. Los docentes, profundamente desestabilizados por la crisis de la institución escolar, no se preocupan mucho por la influencia del islam o por las resistencias que puede oponer a su enseñanza (una situación que quizá cambiaría si se les pidiera incorporar verdaderamente el «hecho religioso», yendo al extremo de cierta concepción «positiva» de la laicidad). Y tampoco creo que muchos de ellos (hay excepciones, por supuesto) se preocupen por la liberación de la mujer, o crean poder contribuir a ella por el sesgo del reglamento escolar. En cambio, están preocupados por lo que viven como el derrumbe de la autoridad vinculada a su función: a la vez en la forma concreta de un ascenso de las indisciplinas y las ilegalidades escolares (particularmente fuerte en las «zonas difíciles», eufemismo para designar los focos de pobreza de la sociedad francesa, donde se concentra una gran parte de la población de origen inmigrante, pero también muchos franceses judíos repatriados de Argelia),[24] en la forma de una pérdida de su prestigio profesional y de su capacidad de resistencia frente a las reivindicaciones y presiones de las familias y, de manera más abstracta (pero no es ni lo menos importante ni lo menos doloroso), en la forma de una incertidumbre generalizada sobre el «poder» del saber y de sus portadores en la sociedad actual. Es cierto que la ideología meritocrática de la sociedad francesa condujo a sobrestimar este poder, incluso a mitificarlo, pero también es seguro que en este mismo momento es objeto de un ataque en toda regla que viene a la vez del mercado y del Estado y que, en este caso, es vivido como una suerte de traición por los docentes.

A mi juicio, la falta de consideración de esta dimensión es el gran punto débil de nuestras críticas de la «legislación de excepción» en preparación, de la que podría decirse, forzando un poco las cosas, que revela, desplazándola y dándole una respuesta

inadecuada, prefabricada por el poder político, la existencia de una «situación de excepción» de la institución escolar, que se instaló de manera servil desde hace veinte años (¿quién hablará de la responsabilidad de los gobiernos socialistas a este respecto?), y que disminuyó terriblemente la capacidad de iniciativa propia del cuerpo docente (aunque, una vez más, hay excepciones). En este contexto los docentes no ven otro remedio a su impotencia más que la reafirmación simbólica del poder estatal del que son funcionarios, y del que descuentan que restablecerá en su beneficio un equilibrio perdido. La laicidad, cualquiera que fuese su definición, no es el objetivo sino el instrumento de ese reflejo corporativo.

Una vez más, sin embargo, para evitar la estigmatización («¡la culpa es de los profes!») y las lamentaciones («¿qué pasó con los del 68?»), y no remitirse a exhortaciones morales («¡atención a la lepenización de las mentes!»), hay que hacer un rodeo teórico de manera de comprender cómo una crisis que tiene causas coyunturales bastante claras arraiga también en las contradicciones inherentes a la institución misma, de pronto llevada al límite de sus capacidades o privada de las formaciones de compromiso que la hacen vivir. Para decirlo claramente, esto significa que la función de autoridad, sin la cual no hay práctica docente en la forma escolar que conocemos (y que las reformas pedagógicas liberales o las impugnaciones libertarias pueden a lo sumo atenuar, u ocultar, pero no abolir: eso equivaldría a destruir «el aparato ideológico estatal»), siempre tuvo necesariamente una fuente impura, heterogénea. En parte ella se abreva (y cree abrevarse) en la *potencia propia del saber*, es decir, en su capacidad de *transformar el pensamiento de los individuos*, y así su existencia. Esta potencia del saber es en buena parte la fuente del interés que suscita, del «deseo de saber» (y de enseñar) que despierta y mantiene (a condición, entre otras cosas, de mostrarse accesible, apropiable, transmisible a costa de un esfuerzo). Pero también para una parte se abreva (y parece visiblemente arraigarse) en *«poderes» sociales* más o menos vinculados entre sí: el de la edad o de la experiencia, el del diploma, el del prestigio social y, sobre todo, *el del «cuerpo docente»* colectivamente incorporado a una institución jerárquica y disciplinaria, que encarna de manera incluso subalterna uno de los órganos del poder público. La escuela y sus funcionarios evidentemente cumplen todo tipo de funciones que se sustentan en la transmisión del saber y que la desbordan: función de preparación profesional, funciones culturales y civilizadoras, funciones «hegemónicas» de formulación o de crítica de la ideología dominante, función cívica de transformación del individuo privado en ciudadano público. Pero ninguna de estas funciones es disociable de la autoridad. Por eso necesariamente hay tensión, por no decir contradicción (pero que puede hacer pensar y actuar), entre el aspecto *autoritario* de la función escolar y su aspecto *democrático*, consistente a la vez en la igualdad de las posibilidades y de las condiciones que intenta hacer progresar, y en la igualdad del derecho a la palabra (por lo tanto, en un nivel elemental, del «derecho a la política») cuyos medios procura dar a todos a través del dominio del lenguaje y el saber, y que puede intentar, dentro de ciertos límites, instituir en su seno.

Por eso también es trágico que, confrontada a un conflicto político en su propio terreno, a la vez delimitado y que cuestiona cada vez más la mayoría de sus funciones y sus condiciones de ejercicio, la institución docente dude a tal punto de sus propias capacidades y de su porvenir, al que se apura en reducir a su dimensión más restrictiva, la menos intelectual, en confiar implícitamente su teorización a ideólogos doctrinarios que esgrimen su Condorcet o su Kant como otros su Biblia o su Corán, y en reclamar su «solución» ficticia a un poder político convertido en su papel habitual de bombero pirómano, cuyo sentido del Estado, en la actualidad, no va mucho más lejos que la lectura de las encuestas de opinión.

Como se habrá comprendido, pienso (y espero no ser el único) que se perdió una ocasión de replantear la historia de la idea de laicidad, el lugar de la institución docente (y en este sentido, de la potencia propia del saber) en la articulación de lo político y lo religioso, la marcación y la demarcación de los espacios públicos y privados, el estatuto de la diferencia de los sexos frente a la ciudadanía, y de hacerlos evolucionar en forma colectiva. En suma, se perdió una ocasión de pensar y practicar *políticamente las cuestiones políticas*. Por lo tanto, y ya que nada está «arreglado», resta preparar los elementos de una reanudación del debate, sobre otras bases y en otras condiciones (que probablemente no serán más serenas, pero que podrían hacer más visibles los posicionamientos).

En mi opinión, esto solo puede hacerse a condición de profundizar las cuestiones de las que propuse una primera lista: renovación del debate sobre la *libertad de expresión* y las prácticas democráticas en el medio escolar (pero esa misma renovación tiene todo tipo de condiciones, en la escuela y fuera de ella, y en primer lugar la lucha contra la exclusión, que haga retroceder la inseguridad moral y la desesperanza, «el individualismo negativo»); relanzamiento del movimiento por la *igualdad*, y de la reflexión sobre sus *contradicciones propias* (en particular aquellas que oponen entre sí diversos movimientos de emancipación, o diferentes formas de resistencia a la discriminación); nueva implementación de la idea de *universalidad*, de manera de convertirla no solo en la envoltura formal de la comunicación política «legítima», sino en la postura y el resultado de una confrontación entre *todos* los discursos políticos (aun los teológico-políticos) que, en el mundo actual, de ambas partes de las fronteras nacionales, expresan «puntos de vista sobre lo universal». Es poco probable que esta profundización nos venga del nacional-republicanismo (que en adelante habría que llamar nacional-republicanismo-laicismo), del mismo modo que es poco probable que venga de una visión religiosa o teocrática del mundo, incluso «izquierdizada». Una democracia social, cosmopolítica, antiautoritaria, podría intentarlo.

10. Laicidad y universalidad: La paradoja liberal[1]

Surgido de una historia atormentada, el concepto de «laicidad» a menudo es considerado como específicamente francés. Su significación no se reduce al proceso general de «secularización» que afectó en diversos grados a las sociedades y los sistemas políticos modernos. Se inscribió en instituciones que encarnan un compromiso histórico entre fuerzas sociales, pero también una figura de la ciudadanía. Está profundamente marcado por la herencia de cierta tradición eclesiástica y administrativa, así como por el imaginario de cierto proyecto imperial. A partir del momento en que ya no se considera como una evidencia que expresa la conclusión de la «modernidad», todas las cuestiones suscitadas por su relación con la universalidad vuelven a estar abiertas. Esto no significa ni que se vuelve al clericalismo ni que se pretende hacer del comunitarismo la ley de la ciudad, sino que se deben enfrentar de otra manera las dificultades de un reglamento político del conflicto de las creencias y las pertenencias y, a fin de cuentas, la cuestión de lo que es *construir lo universal* en un lugar histórico dado, por ejemplo, Europa.

Me gustaría contribuir con esto formulando problemas para los cuales no tengo ninguna solución simple, y de los que hasta sospecho que no son susceptibles de «solución», en el sentido absoluto del término. Lo que no impide que exijan, por parte de los ciudadanos que somos, posicionamientos, decisiones, iniciativas. Defenderé una concepción y una práctica «liberales» del principio de laicidad. Pero también trataré de identificar los elementos de arbitrariedad que presenta el ideal de una *norma jurídica, fundada en la distinción de esferas públicas y privadas, de libertad de convicciones religiosas garantizada por el Estado*. A la política, juez y parte en la materia, le corresponde enfrentar y tratar de regular ese nudo de necesidad y de contradicciones.

Una institución de la hegemonía

La laicidad, a menudo se lo ha observado, articula una doble serie de hechos, de problemas, de usos. Uno siente que hay que distinguirlos, pero sabe que no dejan de sobredeterminarse. Émile Poulat dijo (y escribió): está la «laicidad republicana» y la «República laica».[2] No se refiere a la *filosofía laica*, el cual, antes de degenerar en tabúes y en dogmas, representó el desenlace de una invención procedente de la Ilustración (de la que participa el positivismo, que sería bueno no vilipendiar sin conocerlo). Pero uno se refiere también al *valor constitucional de la laicidad* en Francia, el cual, aunque abarque en la práctica compromisos a veces bastardos, contribuye a conferir una forma democrática a la ciudadanía.

Estos dos aspectos entran en el terreno del *universalismo*, pero en sentidos diferentes. Esto significa que, como otras, la universalidad del principio de laicidad es esencialmente

equívoca. Es esta doble cara de la laicidad la que la convirtió en cierto período histórico en una estructura de *hegemonía*, en el sentido que Gramsci daba a este término. Ahora bien, en la idea de hegemonía está a la vez la dominación y la regulación de la conflictividad; hay normalización, represión o exclusión de la fuerza de rebelión y de anomia, y producción de las condiciones positivas del individualismo social, para decirlo con Robert Castel. En términos sencillos, esto significa que con el nombre de laicidad nosotros ponemos un universalismo histórico, distinto y concurrente con el universalismo religioso, estrechamente emparentado con la igual libertad como ideal de ciudadanía. Pero también sabemos que ese universalismo es indisociable de estructuras de poder que ella contribuye a legitimar y a hacer funcionar. La «república laica» en la cual se constitucionaliza la «laicidad republicana» no es propiamente un mero reino de los «derechos del hombre y del ciudadano», es una república burguesa, una república imperial que sobrevive precisamente cuando el Imperio no es más que un fantasma.

Estas características determinan constantes tensiones, hasta una partición de la ideología entre legitimación del poder y transgresión del orden establecido: es el sentido más profundo de la idea de que «la laicidad es un combate». Pero esta conflictividad misma rechaza a los que «no tienen parte», como diría Jacques Rancière, que *a fortiori* no tienen ninguna parte en el «pacto laico» (sabemos que esto fue en particular lo que ocurrió con las poblaciones coloniales, en su inmensa mayoría). Y ella comprende algo indeterminado por lo que respecta a problemas no resueltos o conflictos reprimidos. ¿Qué relación hay, en un momento dado, entre el hecho de que el universalismo laico expresa ciertas tendencias de emancipación e ignora o prohíbe otras? Esta es una cuestión crucial, que puede terminar por aflorar a la superficie con el tiempo, aunque no necesariamente en condiciones que la vuelvan plenamente inteligible. ¿No es lo que está sucediendo con la inestabilidad de las formas de Estado y de comunidad nacionales (lo que no significa su desaparición), el agotamiento de las capacidades representativas de ciertas instituciones democráticas (sobre todo parlamentarias), la crisis de los modelos de educación, la revolución de las técnicas de comunicación y de los vectores de formación de la opinión, el «retorno» y sobre todo la mutación de lo «religioso», la provincialización del espacio geo-histórico europeo?

El Estado, juez y parte

Pero la institución comprende una paradoja más engorrosa. Lo expresaré diciendo que, por necesidad, una enunciación de lo universal se sitúa a la vez *por encima* de las ideologías o convicciones particulares y *en el seno de su espacio conflictivo*, del mismo modo que una regla jurídica se sitúa a la vez *más allá* de los intereses particulares, cuya conciliación o regulación permite, y en relación de antagonismo o de compromiso con ellos, por lo tanto, *en el mismo plano* que ellos. El *Estado* es por excelencia la figura según la cual se cristaliza ese doble juego, esa doble inscripción de la universalidad jurídica, que la expone de manera permanente a la impugnación, sin dejar de exigir de ella un incremento de potencia y de sacralidad resumida por la categoría de soberanía. En

consecuencia, no nos asombremos de que la laicidad, que en Francia es un principio constitucional, que legitima al Estado-nación refundándolo en la «soberanía del pueblo», apartándolo de su dependencia respecto de la institución religiosa, tienda al mismo tiempo a constituirse en «antirreligión». Ahora bien, ya sea en la vertiente de la «convicción», ya en la de la coerción, la antirreligión es susceptible de revestir toda una serie de formas que son las de la religión misma, o como se dijo en ocasiones a propósito del monoteísmo, o del cristianismo, o del protestantismo, de una «religión de la salida de la religión»; pero todo ocurre como si esa «salida» resultara indefinidamente diferida.[3]

No digo que esta característica baste para definir la laicidad, pero constituye una realización típica de la paradoja inherente a la institución de lo universal. Sin embargo, comprende efectos perversos. No solo la laicidad en cuanto programa político de transformación de la sociedad, de la administración, de las costumbres, necesita *un adversario* de quien obtenga sus justificaciones y que oscila entre varias designaciones: la intolerancia, el dominio «temporal» de la religión sobre el gobierno de la ciudad, la religión misma (o *tal* religión) en la medida en que la propensión a la intolerancia le sería inherente. No solo puede ser objeto de una competencia entre varias fuerzas políticas que tratan de beneficiarse del *aura* vinculada a su «defensa» intransigente, análoga a la del patriotismo. Pero podría ser que, cuando su dinámica es debilitada por la crisis de los valores cívicos a los que está históricamente asociada (la igualdad de las posibilidades, el servicio público), no encuentre otra manera de perpetuarse más que identificando nuevos adversarios, por ejemplo nuevos fanatismos religiosos. Digamos, más prudentemente, que la divergencia entre el punto de vista de aquellos para quienes la laicidad constituye una forma de absoluto, y que se encargan tanto más de hacerla prevalecer por medios particulares, y aquellos que ven en ella un instrumento democrático entre otros, y se plantean la cuestión de los medios para preservarla, ampliarla o adaptarla, se acentuará. La paradoja de lo universal que se encuentra a la vez por encima y por dentro de las luchas sociales, «juez» y «parte» del proceso político, está presente en ambos casos, pero en el primero tiende a ser negada, mientras que en el segundo puede ser reconocida y negociada. Tales son las condiciones previas de las que me parece imposible abstenerse. Ellas cuestionan la relación de los discursos, de las ideologías, hasta de las filosofías con el Estado. Nuestra reflexión sobre la laicidad es también una reflexión sobre la forma del Estado, y sobre su manera de desarrollar lo que uno se ve tentado de llamar la «creencia legítima» (por comparación con la «violencia legítima» inscrita en el corazón de la soberanía).

Límites del liberalismo

Nos vemos llevados entonces al modelo «europeo» de la libertad de conciencia y de opinión en cuanto libertad *religiosa* y libertad *respecto de la religión* en un espacio de «neutralización» de la función política de las Iglesias. En efecto, es en esta forma como, particularmente en Francia, resultó codificada una libertad individual y colectiva

fundamental, que es al mismo tiempo una libertad pública, lo que no significa solamente que se ejerce *en el espacio público*, sino que lo configura, para convertirlo en *el lugar del conflicto de las fuerzas políticos*. En este sentido, es indisociable de una institución de la política en la que el interés general no se deduce de una norma preexistente, sino que se manifiesta por aproximaciones sucesivas, indefinidamente revisables, de la confrontación de las opiniones. Históricamente, la constitución de esta esfera de igualdad relativa entre las fuerzas que pretenden la representación de los intereses de la comunidad y de libertad respecto de las definiciones trascendentes del bien común supone una disociación del poder temporal respecto del «poder espiritual», lo que Hobbes y Auguste Comte, siguiendo la expresión del cardenal Belarmino, llamaban la *potestas indirecta* de los teólogos. Ella es más conflictiva pero también más visible, más clara, cuando la Iglesia se presenta como una organización jerárquica y centralizada (lo que es singularmente el caso del catolicismo), pero existe en todas partes en que la «secularización» afecta lo político como tal. Produce una escisión en el funcionamiento de la comunidad religiosa entre dos modalidades de pertenencia y de subjetivación, lo que significa que el pueblo cristiano *(laos)* cambia de modalidad de obediencia a la autoridad. Aquellos ciudadanos que siguen siendo los fieles de una religión se convierten en «ciudadanos fieles», lo que no es equivalente a la obediencia heredada o prescrita, y no carece nunca de un conflicto interior. A la inversa, para los ciudadanos que no son ya fieles de tal o cual Iglesia, es permanente la tendencia (a veces reivindicada como un objetivo) de fusionar la pertenencia a la «comunidad de los ciudadanos» con la creencia, ya sea en la forma de una mística de la Cosa pública o de una «religión secular» surgida de la política misma.

Pero esta disociación histórica trae pronto aparejada una reinscripción de las convicciones religiosas en el espacio público, como fuerzas ideológicas y modelos que permiten las identificaciones colectivas y los movimientos sociales, contribuyendo así a la formación de las opiniones públicas, con o sin partidos políticos confesionales. El levantamiento del monopolio religioso libera así el espacio del pluralismo ideológico cuyo juego alimenta la dialéctica interminable del disenso y el consenso. En este sentido, la construcción *democrática* se muestra igualmente indisociable de una regla y una práctica *liberales;* no se podría oponer aquí los dos términos. Y el hecho de que el prototipo de la convicción arraigada en el fuero interno de cada uno sea ante todo lo que se llama «lo religioso» significa que, muy lejos de ser exterior a la definición del liberalismo como forma política, *la transformación interna de las religiones* y su «reciclaje» como instancias de formación de las costumbres y de la opinión pública, entre otras, constituye una de sus condiciones de posibilidad.

Esto es lo que confiere a tal liberalismo político,[4] que me siento tentado de llamar el «liberalismo real», una característica bastante extraña en su utilización de la gran dicotomía de lo público y lo privado que estructura la aplicación de la norma jurídica. Muchas definiciones del liberalismo que ponen el acento en la primacía de la sociedad civil, de los intercambios privados y de su autorregulación, independientemente de la acción pública, representan de hecho su denegación. Más bien, hay que comprender en

qué el liberalismo real es también un liberalismo paradójico, que no descansa en la retirada del Estado fuera de la sociedad civil, sino en su intervención constante en el espacio social para determinar los límites del conflicto de las libertades y garantizar su equidad. Pero también hay que discutir el lugar complejo de las convicciones religiosas en ese «juego», en que son centrales y a la vez se hallan en una situación inestable respecto de su tradición histórica, ya que no pueden inscribirse sino a condición de transformarse desde el interior o, de alguna manera, «desnaturalizarse».[5] De nada serviría negar la violencia, por lo menos «simbólica» (Bourdieu), que en grados diversos puede impregnar este proceso.

Fronteras de lo «religioso»

Esto nos conduce a interrogarnos sobre la incertidumbre, los desplazamientos de fronteras, que a la vez entrelazan y diferencian, en su definición usual, *lo religioso y lo cultural*, por un lado, y *lo religioso y lo político*, por el otro. Estamos aquí en el corazón de las tensiones presentes desde el origen en la idea de laicidad, hoy reactualizadas. Un principio liberal no necesariamente implica una práctica liberal: por el contrario, nada es más común que una práctica autoritaria o discriminatoria del liberalismo. Esto es lo que ocurre cuando el Estado, encargado como potencia pública de instituir la confrontación de las opiniones, también interviene en su definición, recuperando y extendiendo la noción clásica del *ius circa sacra* de los soberanos,[6] o quiere controlar con una mano lo que libera con la otra, cosa a la cual, por otra parte, se puede ver llevado no solamente por estrategias de poder, sino por la resistencia de las ideologías y, sobre todo, de las religiones, a transformarse desde el interior de manera de convertirse en agentes «constitucionales» de formación de la opinión, en actores del espacio cívico. En consecuencia yo, por mi parte, a la idea de *autorregulación de la sociedad civil* opondré la de una *autolimitación del Estado*, cuyas extraordinarias dificultades y fragilidad constitutiva no ignoro, pero de la que también pienso que puede ser ayudada, hasta impuesta, por los movimientos y los combates de la opinión pública misma. Para que las convicciones —y sobre todo las convicciones religiosas— constituyan fuerzas constructivas en el espacio público es preciso que el Estado intervenga en la «sociedad civil» y comience a hacerlo *imponiendo la libertad*. Sigue haciéndolo al garantizar y crear, llegado el caso —en particular mediante la enseñanza, pero también por diferentes políticas de emancipación y de promoción social que amplíen la «capacidad política» de los ciudadanos, procurando a las categorías dominadas o excluidas el acceso a la información y a los saberes—, los medios de la libertad positiva, la de comunicar y pensar en un pie de igualdad relativa.[7] Pero la contrapartida de esta intervención, que es a la vez formal y material, es el imperativo político de la autolimitación. Ahora bien, lo menos que puede decirse es que esta no es una tendencia espontánea de las administraciones, ni siquiera es una tendencia inscrita por naturaleza en la lógica de los sistemas jurídicos.

Por lo tanto, aquí se dibuja otro combate por el cual de alguna manera se puede volver contra su uso inicial la expresión de laicidad, o mejor se puede aplicar reflexivamente a su instrumento histórico: se trata de laicizar las instancias mismas de laicización de la sociedad (entre ellas, en particular, la Escuela). Este combate tropieza con las tendencias del Estado y el derecho a sacralizar su propia función, a dogmatizar el saber, a reconstituir en provecho de una función de arbitraje y de garantía de las libertades un principio de soberanía que no sería inmanente a la actividad de los ciudadanos, sino exhaustivamente representado por la autoridad.

De ahí la complejidad de los términos en los cuales se presenta, singularmente en nuestros días, la doble frontera entre lo religioso y lo cultural, por un lado, y entre lo religioso y lo político por el otro. No es posible abstenerse de estas distinciones reguladoras, porque ellas participan en la definición de una norma civil de distribución de la opinión y de la convicción entre el polo privado y el polo público. Pero por fuerza hay que coincidir en que, en rigor, nunca son definidas de manera arbitraria, por una *decisión* política, que puede ser a su vez liberal o represiva. Para distinguir una tradición religiosa, nunca se encontrará un criterio indiscutible que garantice a través del tiempo la fidelidad a sí misma de una comunidad, de una tradición o de un conjunto de modelos culturales, referentes a la ética del trabajo o de la sexualidad, o a la distinción simbólica de los grupos sociales (Talal Asad tiene razón de insistir en este punto). Pero tampoco se encontrará un criterio riguroso para separar lo religioso de lo político, un movimiento religioso de un movimiento político y a la inversa. Y esto vale a la vez para la dimensión política de las religiones tradicionales, su capacidad de intervención en lo que se llama elecciones de sociedad o de civilización, y para la dimensión religiosa de los movimientos políticos, o de algunos de ellos, a partir del momento en que implican un fundamento de espiritualidad, de militancia, de espera escatológica. Pero estos son los más activos, aquellos que son más susceptibles de mantener la dialéctica de consenso y de disenso sin la cual las nociones de opinión pública y de esfera pública no son más que formas vacías.

La laicidad histórica, aquella que llamaba «real», sistemáticamente utilizó estas distinciones conceptuales para circunscribir el momento «privado» de la religión, lo que quería decir también, en una perspectiva de hegemonía nacional, aplicar las tradiciones religiosas a la constitución de un sistema de referencias culturales comunes, que excluyen o deslegitiman a otras culturas, o les niegan el acceso al espacio de la visibilidad y de la expresión pública, en particular a aquellas de las poblaciones coloniales y poscoloniales dominadas. Poderosamente ayudada también por una distinción inherente al cristianismo entre la «religión interior» y la «religión exterior», en consecuencia por cierta forma occidental de la subjetividad religiosa, ella las utilizó para imponer la distinción entre lo privado y lo público en el seno de la religión misma, es decir, instituir un umbral, una transición semántica sutil pero decisiva entre la «teología política» en sus diversas formas y la «cultura religiosa» con sus múltiples campos de involucramiento. A este precio fue posible transformar los principios teológicos en «valores» morales e ideológicos que se inscriben como referencias simbólicas en programas que participan en la competencia democrática, haciendo entrar con ellos a las masas que se sienten identificadas con esos

valores. Lo vemos bien en la historia de los sindicatos o los partidos de democracia cristiana y de cristianismo social. No obstante, esta práctica de regulación fundada en la doble diferenciación de lo religioso y lo cultural, por un lado, y de lo religioso y lo político, por el otro, que constituye la otra cara del liberalismo, comprende límites, y efectivamente los *encuentra* en ciertas circunstancias. Es la posibilidad misma de poner a la norma liberal en vigor la que se encuentra entonces desquiciada, empujando a las instituciones a una alternativa dolorosa entre las reacciones de defensa y de exclusión, y la empresa colectiva de una regeneración, de un levantamiento de las represiones inscritas en la misma laicidad, y de una reactivación del conflicto democrático.

11. *Uprisings in the* suburbios[1]

Acepté su invitación, que les agradezco mucho, no porque yo sea un experto en la cuestión de las violencias urbanas o de la sociología de los suburbios, sino porque, como ciudadano francés, me siento obligado a dejar claro lo que pienso —en la medida de lo posible— a propósito de acontecimientos que tienen una repercusión inmediata en nuestro presente y nuestro futuro políticos. No olvido que debo hablar de los acontecimientos del año pasado (noviembre de 2005) en los suburbios franceses aquí, en Chicago, una ciudad que tiene una larga tradición de movimientos y de conflictos sociales, donde se encuentra uno de los más grandes guetos de los Estados Unidos (el famoso West Side), y donde acaba de desarrollarse (mayo de 2006) la primera de una serie de manifestaciones de trabajadores y de ciudadanos inmigrantes de origen «hispano» (es decir, que proceden de América del Sur) que impactaron a la opinión pública estadounidense y mundial. El universitario ambulante en que me he convertido cree en la importancia de las comparaciones y los diálogos como instrumentos de comprensión del mundo en el cual vivimos, y ustedes me ofrecen la ocasión de hacerlo. Esto no reemplaza la investigación sobre el terreno. Pero me permitirá intentar, con las informaciones de que dispongo, un distanciamiento que no es menos necesario, y en primer lugar respecto de las palabras y los conceptos que utilizamos cada uno de nosotros en casa.

Las reflexiones que les propongo, para permanecer abiertos a la rectificación y a la discusión, adoptarán la forma de una serie de fichas vinculadas a siete *palabras* o *expresiones* sintomáticas: *nombres, violencia, poscolonia, religión, raza y clase, ciudadanía/República, política/antipolítica*. Ellas constituyen una progresión, pero, hablando con propiedad, no una argumentación. No tengo que defender una tesis. Busco hipótesis, o la mejor manera de formularlas.

Nombres

Fue James Chandler, especialista de la «escena urbana» en la época romántica y actual director del Franke Institute, quien me sugirió los términos del título bilingüe del que me hice cargo: «*Uprisings in the* suburbios». Ahora bien, cada uno de ellos es problemático, como se ve al inscribirlo en una serie y al buscar su equivalente de un contexto a otro. Se trata de confrontar percepciones heterogéneas de la situación, que evidentemente proceden de presupuestos ideológicos divergentes, cuando no antagonistas.

El equivalente natural de *uprising* en francés sería *soulèvement*.[*] Que yo sepa, nadie en Francia habló de «levantamiento» a propósito de los acontecimientos de noviembre de 2005, por lo menos públicamente: vecino de aquel de *insurrección*, el término está muy fuertemente connotado por una tradición histórica revolucionaria («el pueblo se levanta

contra sus opresores...») que parecía aquí, o bien fuera de lugar, o bien exagerada.[2] En la prensa francesa se fluctuó entre la idea de rebelión *(rebellion)* y la de motín *(riot)*. En ocasiones se habló de guerrilla, en particular para describir los enfrentamientos entre «bandas» *(gangs)* de jóvenes y destacamentos de la policía antimotines (BAC, CRS).[**] O de manera aparentemente más neutra (pero solo aparentemente, en un contexto de denuncia de la «inseguridad»), de violencias. Los jóvenes manifestantes que quemaban automóviles desafiando a la policía y que eran perseguidos por ella fueron calificados de «rebeldes», de «alborotadores» y de *dealers* (por tanto, fueron asignados al registro de la *delincuencia*). La cuestión aparentemente incierta es la de las intenciones y las consecuencias, pero, más profundamente, la de la lógica: política o, por el contrario, criminal, suponiendo que ambas se contradigan en un contexto de exclusión radical, tanto social como simbólica. Una parte de los observadores está tentado de ver en los motines o revueltas de las ciudades y suburbios franceses no solamente una ilustración de las funciones del *ilegalismo* en la sociedad moderna, sino un resurgimiento, en la edad «pospolítica» (y también posdemocrática, poscolonial, posnacional), de la figura arcaica de los «bandidos»[3] considerada por los historiadores como característica de la edad prepolítica, es decir, de la crisis social recurrente que precede (y, en ciertos grados, explica) la formación del Estado moderno y de su monopolio (nacional) de la violencia legítima.

El término «suburbios» plantea problemas totalmente distintos. No se lo podría considerar como el equivalente del norteamericano *suburbs* dado por los diccionarios (procedente del latín *suburbia*, que correspondería más bien a «barrio alejado»,[*] y en la actualidad evoca un entorno acomodado o, por lo menos, próspero):[**] la equivalencia sociológica se da más bien con las *inner cities* en virtud de lógicas urbanas inversas. El debate ya antiguo sobre el problema que inducen la condición de exclusión y los movimientos de doble determinación social y racial en las sociedades europeas y estadounidenses casi impone entonces la analogía *suburbios-guetos*. En virtud de la importancia de la determinación poscolonial y de la manera en que tiende a reproducirse en Europa en el plano de la ciudadanía una suerte de *apartheid* que «aparta» a las poblaciones de origen inmigrante, de buena gana yo propondría el equivalente *townships*, en el sentido que ese término tuvo (y conserva) en Sudáfrica. Pero tal vez en el fondo se trata de una realidad específicamente francesa: y lo importante sería entonces el hecho de que, en nuestro uso corriente, «suburbio» connota no solamente una realidad conflictiva, dividida, sino la *vecindad de los extremos*. Este punto es políticamente importante. Porque hay «suburbios» y «suburbios», a menudo muy cercanos unos de otros geográficamente, pero separados por un abismo social y por un antagonismo permanente (que es alimentado por las políticas de ordenación territorial y las luchas de poder municipal y local): unos, ricos y hasta riquísimos (precisamente a uno de ellos, Neuilly-sur-Seine, pertenece el Ministro del Interior Nicolas Sarkozy, que lo convirtió en su feudo y su vitrina), los otros, símbolos de pobreza, de decadencia de los servicios públicos, de relegación de las minorías étnicas y de los «pequeños blancos»,[*] de

desocupación y de estigmatización, de tensiones «intercomunitarias». En muchos aspectos, incluso si los motines se extendieron a otras zonas urbanas (en particular en la provincia), es ese enfrentamiento *en el seno del suburbio* entre los dos mundos que contiene lo que fue característico. No solo «fronteras» no reconocidas separan los suburbios unos de otros, sino que *el suburbio como tal es una frontera, una zona fronteriza y una línea de frente*. Esta forma una periferia en pleno centro de las grandes aglomeraciones. Materializa lo que, en otra parte, yo había llamado el desplazamiento de las fronteras hacia el centro.[4]

Sin embargo, por reveladora que sea, esta semántica del «suburbio» a la francesa no es totalmente satisfactoria. Ella oculta otras dos dimensiones, que soslayan brutalmente lo local y lo global, y son características del mundo contemporáneo. Por un lado, en efecto, hay que volver a bajar a un nivel inferior: lo que «quema» concretamente (vehículos, locales públicos) y metafóricamente (inflamándose de ira), nunca es toda una municipalidad, es una *«cité»* o un «barrio» *(proyecto, distrito)* como la Cité des Bosquets en Montfermeil, o la Cité du Val-Fourré en Mantes-la-Jolie... Es la *cité*, con su historia y sus solidaridades, la que es el «sujeto» de la violencia, reivindicada como lugar de origen de los jóvenes amotinados, estigmatizada por los políticos, los policías, los empleadores, escogida como blanco de las políticas sociales y terreno de las redadas policiales. Es ella la que podría ser comparada útilmente con un gueto, con las precisiones necesarias de grado y de historia.[5] Pero, por otro lado, en el contexto francés por lo menos, son justamente esos suburbios convertidos en guetos (y en el interior de los suburbios las barriadas construidas para amontonar y aislar a las poblaciones heterogéneas) los que corresponden a aquello que, en otra perspectiva, Saskia Sassen llamó las *global cities*, o las ciudades globales.[6] Habría que hablar de suburbios-globales, cuya composición demográfica y movimientos reflejan las contradicciones globales de la mundialización y su proyección local, lo que también explica la repercusión, a primera vista desproporcionada, más allá de nuestras fronteras, de los acontecimientos de 2005, que parecen ilustrar un tipo de revueltas y acaso de luchas en vías de generalización transnacional: una «revuelta de los excluidos», cuando no una «guerra civil molecular» que forma el horizonte de la «gran migración».[7]

Violencia

No obstante, hay que volver sobre la caracterización de las «violencias» que se produjeron en noviembre de 2005, máxime cuando ese término, hoy empleado con frecuencia (se dice que vivimos en una época de multiplicación de las violencias y las inseguridades), lo es también de manera altamente selectiva y, en todo caso, nunca neutral. Una serie de problemas gravitan alrededor del nivel y de las formas de la violencia, que son decisivos para comprender el sentido político de aquello que, entonces, «levantó» a los suburbios franceses. Porque, si bien no caben dudas de que se trató de un *acontecimiento* político, no hay evidencias de haya existido una *acción*

política (colectiva). ¿Cuáles fueron sus actores? ¿A quién y a qué apuntaban? ¿Con qué intenciones, pero también, qué efectos, eventualmente muy distintos? ¿En qué sentido esa violencia es el síntoma, o aun el espejo del funcionamiento del sistema político francés?

En primer lugar, hay que preguntarse si esa violencia fue espontánea o, por el contrario, provocada, incluso deliberadamente planificada. Desde luego, como se dice, el material local era altamente inflamable... y las condiciones de un nuevo incendio (sobre el modelo de lo que se había producido en 1982 en los Minguettes, en 1990 en Vaulx-en-Velin, en 1991 en Mantes-la-Jolie, etc.) existían de larga data. El gobierno lo sabía a la perfección. Tan bien lo sabía que al observar la manera en que se desencadenaron los motines (retomando y amplificando un escenario bien conocido de los vandalismos de jóvenes no escolarizados y desocupados), por el «desafío» del Ministro del Interior y el desenlace trágico de una cacería del hombre típica de las prácticas policiales habituales, cabe preguntarse si de hecho no buscó desencadenar un episodio de violencia «criminal» para extraer de ahí un efecto de legitimidad y de propaganda securitaria.[8] Hablando de gobierno, no olvidemos que este, en ese mismo momento, estaba desgarrado por una rivalidad inexpiable entre sus dos cabezas: el primer ministro Villepin y el ministro de Estado, ministro del interior, Sarkozy. Cada uno de ellos tuvo su propia «estrategia», en parte dirigida contra el otro pero convergente sobre el terreno en una sola serie de provocaciones. La estrategia de Villepin es la parodia de guerra civil cuya punta visible (y risible) fue la proclamación del estado de excepción, fundada en una legislación que databa de la Guerra de Argelia (1955), por otra parte utilizada una sola vez desde entonces (en 1984 en ocasión de enfrentamientos neocoloniales en Nueva Caledonia).[9] Aquí se trata de suscitar una violencia específicamente ilegítima, asociada a una figura de extranjero-enemigo del interior (en particular, facilita las expulsiones del territorio) para poner en escena un simulacro de restablecimiento de la autoridad del Estado o de «monopolio de la violencia legítima». Evidentemente, es un juego peligroso: acechado, por un lado, por el ridículo, también lo es por el desbordamiento de una situación que escapa a sus instigadores... La estrategia de Sarkozy, que se prolongó desde entonces en el terreno de la lucha contra la inmigración clandestina, sobre todo pasó a la historia a través de las *declaraciones* «intempestivas» del Ministro de Estado: insultos generalizadores y llamamientos repetidos a los sentimientos racistas de los «pequeños blancos». También contribuye a amplificar la violencia para atribuirse mejor el mérito de dominarla, pero con otro acento: el del realismo, hasta el de la responsabilidad. El mismo ministro con posturas de pequeño macho se presenta como el arquitecto de una solución al problema de la diversidad étnica y de la intolerancia religiosa, abogando por cierto reconocimiento del hecho multicultural, escogiendo a los notables musulmanes como interlocutores e intercesores, intentando enrolar a los padres contra sus hijos con ocasión de la defensa de la autoridad y del orden social.

Pero una vez individualizado el elemento de provocación y de cálculo que desempeñó un papel no desdeñable en el desarrollo de los acontecimientos, hay que remitirse a una realidad más duradera y determinante: esta atañe a la violencia endémica de las relaciones

entre la policía y los «jóvenes del suburbio» (una categoría a su vez estereotipada, que siempre incluye estigmatizaciones raciales: negros, árabes, aunque no únicamente). Esta violencia, a veces comparada con una guerra o una guerrilla urbana, es un fenómeno polimórfico que constituye la cara más visible de la *condición de violencia* en la cual viven las poblaciones de las *cités* convertidas en un gueto, y que hunde sus raíces en las causas estructurales, como la degradación acelerada del medioambiente urbano y de los servicios públicos, la desocupación masiva y duradera, la estigmatización étnica y local (ser «de Sevran» o incluso «del 93» supone de entrada ver cómo se cierran las puertas del empleo, del reconocimiento y del ascenso social), la delincuencia a la vez ejercida y padecida (de la que forma parte la economía de la droga). Investigaciones indiscutibles revelaron hasta qué punto el comportamiento de los policías en los suburbios, frente a residentes a quienes hostigan y que los provocan o se les resisten, comprende una dimensión mimética: en su punto límite, los escuadrones de policías también se conducen como «bandas» en lucha contra otras «bandas», en una competición de exhibicionismo viril, con la diferencia de que estas están armadas, son destinadas por el Estado a «territorio hostil», y sus propias violencias desproporcionadas (insultos, palizas, arrestos, detenciones, amenazas) se inscriben en un proceso más general de intimidación y de hostigamiento a los inmigrantes legales o ilegales (la «portación de cara»).[10] La *incivilidad*, tan a menudo invocada como flagelo social, está aquí mayoritariamente del lado del Estado y de sus representantes. Esta combinación de «sufrimiento social»[11] y de instrumentalización de los valores de orden y de legalidad, esa sustitución tendencial de *lo social* y *lo económico* por lo *securitario*, esa perversión de la noción de Estado de derecho explican otro aspecto importante de la situación en los suburbios, que nunca habría que perder de vista: la resistencia de las familias solidarias con sus hijos precisamente cuando son solicitadas de manera permanente para que los denuncien,[12] la actividad de las asociaciones, de los representantes electos municipales, de los docentes o de algunos de ellos. No toda la vida del suburbio es violencia, o más exactamente, el suburbio engendra otras formas de lucha contra la violencia más allá de la represión policial.

Finalmente, lo que impacta en el desarrollo de las violencias del suburbio es una combinación paradójica, difícilmente definible, entre predicados contradictorios. Esta violencia, se lo ha dicho muchas veces, es en parte *autodestructiva*. Se ha preguntado, de manera más o menos ingenua: ¿por qué «ellos» queman los vehículos de sus vecinos, de sus padres, «sus» escuelas o las de sus hermanitos y hermanas, «sus» materiales deportivos, «sus» medios de transporte? Y se fusionaron las nociones de exclusión o desesperación con las de nihilismo y despersonalización. Es aquí donde hay que discutir rigurosamente el sentido de los términos. El objeto de la destrucción, en gran parte, es una «cosa» de la que esos jóvenes amotinados están contradictoriamente *excluidos* en cuanto «no ciudadanos» o a la cual no tienen más que un acceso restringido, ilegítimo, pero de la que *ellos mismos forman parte*, que es de alguna manera una parte de ellos mismos o de su identidad. Por eso no es posible caracterizarlos ni como absolutamente exteriores ni como realmente interiores al sistema social, sino solamente en los términos

paradójicos de una *exclusión interior*, que debe reflejarse en lo más profundo de la subjetividad. Encontramos así la idea del *estado de excepción permanente* propuesta por Giorgio Agamben a partir de su reflexión sobre las situaciones límite en las cuales el derecho mismo supuestamente suspende su efectividad.[13] Ese modelo parece más satisfactorio, en este caso, que el de la «violencia nihilista» desarrollado por Enzensberger, o incluso, el de la «violencia sin dirección» propuesto por Bertrand Ogilvie a propósito de algunas de las manifestaciones de la extrema violencia de nuestras sociedades que exceden el esquema medio-fin que nos hemos acostumbrado a convertir en una de las piedras angulares de nuestra concepción de la racionalidad.[14] Más que de una búsqueda de la nada o de una disolución de todo objetivo político representable o expresable de manera racional, se trataría de una violencia *en busca de* objetivos y de adversarios que, por una parte, se le escapan o revisten una figura contradictoria, ambivalente. Encontraremos la confirmación de esto en la manera en que las instituciones, ya se trate del Estado, de las municipalidades, de las administraciones, pero también la «sociedad civil» en cuanto complejo de opinión pública y de redes de pertenencia, reaccionan a las violencias dirigidas contra el entorno urbano: estas mismas inspiran sentimientos de revuelta, de odio o de miedo, pero todas esas modalidades de la pasión están sobredeterminadas por el sentimiento de que no se trata de un peligro aislable, sino, por el contrario, que expresa el devenir o la manifestación de lo que somos «nosotros mismos» (y tanto más preocupante por esa razón). Volveré sobre este punto como conclusión.

Sobre el fondo de esta profunda ambivalencia es posible entonces tratar de circunscribir otros rasgos llamativos de las violencias de noviembre de 2005. Ante todo, sus *límites* relativamente estrechos. Sin llegar a sugerir que fueron objeto de un control interno (lo que supondría un grado de organización y de premeditación manifiestamente ausente),[15] por fuerza hay que comprobar, por comparación con otros episodios «históricos» que inmediatamente se han invocado (los motines de Brixton en Londres en 1981 y, sobre todo, los de Watts y South Central en Los Ángeles en 1965 y 1992), y contrariamente a lo que fue sugerido por las coberturas televisivas, que esta violencia *muy espectacular* permaneció relativamente limitada en términos de destrucciones y de víctimas: tres muertos (entre ellos los dos jóvenes cuyo homicidio indirecto por la policía actuó como detonante), pero nada o pocas agresiones personales, más bien destrucción de objetos de consumo y de establecimientos simbólicos (de los que no hay que olvidar que, por lo que respecta a los automóviles y los autobuses, son objeto de un asalto periódico que forma parte del cuadro de violencia generalizada de que hablé más arriba). Sin embargo, el carácter espectacular no tiene nada de secundario, y marca el inicio de una nueva era en la que los medios de comunicación de masas adquieren un papel de *organizadores pasivos* de los movimientos sociales. Muy rápidamente después de los primeros episodios se instituyó una «competencia nacional» entre *cités*, municipios y regiones,[16] cuyo objetivo era aparecer en la televisión francesa e incluso internacional en forma de escenas de «guerra civil» tan espectaculares como fuera posible. Es muy difícil

decir *quién utilizaba a quién* en este proceso en los límites de lo real y lo virtual.[17] De esta «violencia virtual», sin embargo, hay que retener que *transforma en espectáculo* la violencia social real, endémica, a la que responde, volviéndola así a la vez *visible* en su intensidad e *invisible* en su cotidianeidad. Ella traduce una voluntad desesperada de afirmar no tanto una «causa» o un «proyecto» como una *existencia* constantemente olvidada o negada por la sociedad circundante, utilizando para ello los medios propios de la experiencia de realidad en la sociedad actual (solo hay existencia reconocida cuando es representable, mediatizable). Pero esos medios son de doble filo, o se vuelven contra aquellos que la utilizan, imponiéndoles cierta identidad. En este sentido la referencia a lo «práctico-inerte» y a la «praxis robada» según Sartre es tan útil como la referencia a la «sociedad del espectáculo» de Debord o a la «hiperrealidad» según Baudrillard.

Poscolonia

A propósito me refiero ahora a este término que radicaliza la noción de período o de cultura poscolonial y que fue popularizado por la obra del filósofo camerunés Achille Mbembe.[18] La necesidad de combinar un reconocimiento interior de los acontecimientos que se desarrollan en la escena francesa (rectificando, en caso de necesidad, las inexactitudes históricas o institucionales de los observadores lejanos) con un distanciamiento crítico, una mirada exterior y una puesta en perspectiva transnacional es evidente. En este caso se trata también de encontrar los códigos según los cuales sea posible interpretar el cortocircuito típico entre determinaciones y actores locales, por un lado, y significaciones globales, por el otro, al que aludí más arriba.

Pero antes de llegar a la intervención de Mbembe me parece útil mencionar otras dos, casi contemporáneas, que también intentan el descentramiento de la mirada, y en muchos aspectos la completan. Primero la de Immanuel Wallerstein: «The French Riots: Rebellion of the Underclass».[19] Wallerstein considera que los motines franceses son específicos de un fenómeno engendrado ineluctablemente por la combinación del racismo y de la pobreza en las «periferias» de la economía-mundo (en la cual los suburbios son una suerte de reproducción en el seno mismo de su «centro»), donde las políticas actuales del capitalismo engendran una polarización social creciente. Lo que hace que no se observen revueltas en todas partes y a cada instante no es otra cosa que la vigilancia de los dominantes y la represión preventiva que en particular ejercen contra la juventud, la cual, al no tener «nada que perder» cuando es llevada a la desesperación, también es susceptible de desafiar lo más abiertamente posible el orden establecido. Si hay una especificidad francesa, sin embargo, radica en la combinación paradójica de dos factores: por un lado, de manera multisecular, Francia es *un país de inmigración*, cuya población aumenta con contribuciones sucesivas procedentes antaño de Europa, en la actualidad, del mundo entero, y en particular de las excolonias francesas; por el otro, Francia —cuyo sistema político adquiere siempre su legitimidad de la «Revolución de los derechos del hombre»— se piensa como *el país de los valores universales*, donde la discriminación

como tal es impensable. Mientras que esa doble característica podría idealmente conducir a la invención de una forma de multiculturalismo adaptada a los desafíos del mundo actual, por el contrario engendra una ceguera notable sobre su propia historia y sus contradicciones sociales, así como la incapacidad para cuestionar los mitos fundadores del jacobinismo y de la laicidad estatal (como lo ha mostrado antes el famoso caso de los «velos islámicos»). Sin embargo, no hay simetría en estas materias, puesto que, como lo observa con justa razón Wallerstein, las reivindicaciones de identidad religiosa y los conflictos entre lealtades político-religiosas (como los que induce a distancia la guerra palestino-israelí) prácticamente no desempeñaron ningún papel en la revuelta de los suburbios. «The French rebellion was a spontaneous class uprising», conclusión que señala claramente la elección del énfasis principal.

Esta elección es invertida en sus colaboraciones sucesivas por Rada Ivekovic, quien en los levantamientos de noviembre de 2005 observa ante todo el retorno de un «bumerán colonial».[20] Su comentario destila una profunda desilusión respecto del universalismo francés, cuya realidad resulta a sus ojos la de un provincialismo apenas velado, al que la nostalgia de la dominación imperial y la ilusión de sostener la herencia de la Ilustración (de alguna manera, por derecho de nacimiento) impiden toda capacidad de autocrítica y de análisis de la cuestión social y cultural surgida del fin de las colonias. A diferencia de Alemania, que, por lo menos en principio, se enfrentó con la historia de su nacionalismo y de su antisemitismo para comprender las raíces del nazismo, la Francia oficial nunca se ocupó realmente de volver sobre la historia del colonialismo, de sus fuentes intelectuales y de su herencia. Rada Ivekovic destaca entonces la resistencia tenaz, tanto ideológica como institucional, opuesta por la Universidad y la clase intelectual francesas a la consideración de las problemáticas poscoloniales tal como son hoy discutidas en el mundo, en particular en los dos extremos del mundo anglófono, en India y en los Estados Unidos, donde se desarrollaron los *subaltern studies*. Ella ve su causa particularmente en nuestra ilusión de hablar una lengua intrínsecamente universal, pero de hecho profundamente impregnada de particularismos históricos y de paternalismos eurocéntricos.

Sin embargo, es llamativo que el problema principal que —con justa razón— preocupa a Rada Ivekovic en la interpretación de los motines del suburbio, a saber, la contradicción política interna (en modo alguno «secundaria») que esconden entre una revuelta contra la estigmatización de las culturas de origen «indígena» en la antigua metrópolis caída y una reacción tradicionalista que se cristaliza ante todo en el terreno de las relaciones entre los sexos, la obliga a tener en cuenta especificidades francesas que encajan mal con esa presentación unilateral. La propia Rada Ivekovic subraya que los grupos de jóvenes amotinados que enfrentan la institución policial están imbuidos de una violenta cultura «machista», una de cuyas expresiones culturales es el rap.[21] Y señala que Francia fue el marco de uno de los movimientos feministas más significativos del último período, también surgido de los suburbios: la protesta de las muchachas y mujeres jóvenes (organizadas en la asociación «Ni putas ni sometidas») contra la opresión y las violencias sexuales ejercidas por las bandas de jóvenes «machos» que pretenden a la vez

prohibir la libertad de las costumbres a las mujeres y aprovecharla para ellos mismos. Pero a menudo son los mismos que se sublevan contra el racismo circundante. Por lo tanto, debe suponer que a pesar de su provincianismo retrasado, la escena de los suburbios franceses reflejó la contradicción más aguda que afecta a la cultura poscolonial en general, a saber, el conflicto entre la afirmación de identidad de los inmigrantes y descendientes de inmigrantes contra el racismo institucional y su propia violencia opresiva hacia esos subalternos por excelencia que son las mujeres.[22] Como en otras partes, este conflicto en Francia fue instrumentalizado por la cultura dominante, que de buena gana se presentó como protectora de las mujeres y estigmatizó el sexismo de la «gente de color» y de los «orientales», cubriendo con un velo hipócrita las desigualdades sexuales que reinan en la sociedad occidental. Pero tal vez menos que en otras partes (justamente en virtud de las capacidades subversivas latentes de cierto discurso universalista) pudo ser reducido a una elección maniquea entre la causa de los «indígenas» y aquella de la «liberación de las mujeres».

Achille Mbembe intervino en caliente en el debate sobre las violencias de los suburbios con dos ensayos, puestos en circulación por internet: «La République et sa Bête. À propos des émeutes dans les banlieues de France»,[23] y «Figures du Multiple. La France peut-elle réinventer son identité».[24] La «Bestia» nocturna de que habla Mbembe es *la raza*, es decir, no solamente el objeto del racismo institucional, difuso, periódicamente atizado por la demagogia política, sino la *reproducción* —más allá de las independencias y las recolonizaciones ocultas bajo la «comunidad» de intereses y de cultura entre Francia y sus antiguas colonias de África— de un *mecanismo social de discriminación y de separación* de los seres humanos en varias «especies» desiguales, que engloba a la vez las dos extremidades de la cadena migratoria (Francia, África negra). Como Wallerstein, Mbembe insiste en el carácter socialmente no igualitario de la globalización y, como Rada Ivekovic, en la potencia de la represión de la historia colonial que impide a la sociedad francesa comprender lo que le «salta a la vista» en la forma de una explosión de violencia urbana. Pero él añade una tesis suplementaria: entre el racismo estatal a domicilio y la política neocolonial llevada a cabo en los países africanos, siempre dependientes del antiguo imperio (con la complicidad de burguesías y de castas militares corruptas), existe una correlación y un intercambio permanente, lo que él llama, con elocuencia, la «geografía de la infamia». Se asiste así a una resurrección del «código de la calidad de indígena» que regía antaño el sometimiento de las poblaciones coloniales en la forma de «legislaciones de excepción», del desarrollo del «Estado penal»[25] y de métodos casi militares aplicados por la policía y la administración para tratar los problemas sociales de los suburbios poblados de descendientes de los excolonizados. Estos reconstituyen la «guerra de las razas» y la inscriben en el contexto mundial de los enfrentamientos entre «civilizaciones» del Norte y del Sur, sobre el fondo de una tradición colonial muy francesa que nunca fue erradicada de sus hábitos administrativos.[26]

Mbembe se hace cargo entonces, como Rada Ivekovic, de la crítica de la ceguera y la sordera del *establishment* francés (incluida la mayor parte de sus intelectuales) ante los temas de la crítica poscolonial de las funciones ideológicas del universalismo,[27] pero en vez de concluir en la necesidad de superar ese universalismo como tal, muestra que más bien se trata de una contradicción abierta en su seno («la ciudadanía universal y la igualdad radical no pueden hacer buenas migas con la práctica del racismo estatal»). Para «imaginar el más allá de la raza», pues, a ejemplo de los pensadores de la Negritud (Senghor, Césaire, en la actualidad Glissant) que operaron un retorno crítico sobre el universalismo para deslindar las vías de un «pasaje al cosmopolitismo», hay que *poner a la ideología republicana francesa entre la espada y la pared* remitiéndole sus propias exigencias democráticas. Tal es también la responsabilidad de los mismos «indígenas»: la violencia sin objetivo político (fuera de la expresión de la ira) «no es sostenible», hay que suscitar en Francia un nuevo «movimiento de los derechos cívicos» no violento, inspirado por los ejemplos de los Estados Unidos y de Sudáfrica, al mismo tiempo que trabajar en la emergencia de una intelectualidad «mestiza» o «criolla» y del sentido común político del que puede ser su fermento. «Esto supone el ascenso de una generación de intelectuales franceses, todas las razas mezcladas, que vuelvan a interrogar a la cultura francesa a partir de todos sus márgenes: los suburbios, Ultramar, las excolonias, la francofonía...».

A partir de estos tres ejemplos vemos que es imposible reflexionar sobre el modo en que se combinan en la alquimia de las revueltas del suburbio francés las determinaciones de clase, de raza y de género, sin vencer el obstáculo epistemológico que constituiría una perspectiva meramente francesa, encerrada en el interior de las fronteras convencionales del Hexágono.[*] Pero es igualmente imposible definir su singularidad (el «momento actual»), tanto por el lado de las causas como por el de las soluciones, o de las consecuencias, sin tener en cuenta una especificidad social e institucional. La «poscolonia» atormenta la situación francesa, constituye en muchos aspectos lo reprimido, pero no puede suministrar su clave exclusiva, sobre todo en las formas que fueron definidas a partir de otro mundo histórico y lingüístico.

Religión

Los textos que acabamos de examinar (por supuesto, hubiésemos podido añadir otros) ponen en primer plano determinaciones como la clase y la raza, así como, en contrapunto, el género, pero tienden a ignorar o desestimar el factor religioso, puesto en primer plano, por contra, por los análisis que inspira (incluso de manera crítica) el modelo del «choque de civilizaciones». ¿Es un error? Y si se debe reintegrar esta dimensión, ya sea en lo que respecta a las motivaciones de los rebeldes/amotinados, ya en lo tocante a la representación que tienen de ellos la opinión pública y los responsables del Estado, ¿en qué términos conviene hacerlo? No olvidemos que entre los factores que en los primeros días agravaron la tensión estuvo el hecho de que las fuerzas del orden —

intencionalmente, según algunos, por error, según otros— lanzaron gas lacrimógeno en la entrada de una mezquita.[28] Y que en los días siguientes, solicitados por las autoridades francesas que los controlan tan estrechamente como es posible, pero también movidos por el sentimiento de sus responsabilidades para con la comunidad que representan, y que periódicamente sienten amenazada por el desarrollo del racismo islamófobo y las repercusiones de la «guerra contra el terror», los portavoces del Consejo Francés del Culto Musulmán multiplicaron los llamamientos a la calma...[29]

Por lo tanto, conviene cuidarse a la vez de una interpretación reductora del «hecho religioso» que lo convertiría en un simple *ropaje* de los procesos sociales «reales», aunque es un *componente* de ellos, y de las tentaciones de una «lectura religiosa» (o culturalista-teológica) de los conflictos actuales que, a su vez, *ocultaría* las dinámicas reales y las proyectaría en un mundo ideológico prefabricado. Las lecturas religiosas tendieron a reproducir el estereotipo de una confrontación global entre el mundo de la cristiandad (en particular católica), al que, pese a toda su laicización oficial, sigue remitiéndose la cultura dominante francesa, y el del islam, al que pertenece por sus orígenes familiares una parte de los incendiarios de vehículos (pero no la totalidad).[30] Ellas le asociaron de buena gana la referencia al antagonismo judeoislámico, mencionando la existencia de una tensión entre comunidades judías y musulmanas en ciertos suburbios y ciudades de Francia, periódicamente activada por los acontecimientos del Cercano Oriente, y se plantearon la cuestión de saber cómo comparar los motines franceses con los acontecimientos que, en el mismo momento, sacudían Gran Bretaña, volviendo a cuestionar aparentemente su propio «modelo comunitarista» de organización de las relaciones interétnicas en un espacio poscolonial (la participación de jóvenes británicos de origen pakistaní en atentados terroristas en Londres en julio de 2005). Incluso autores que no hacen de la cuestión religiosa una clave esencial (como Achille Mbembe), utilizaron la expresión «intifada de los suburbios» o se refirieron a la idea de una «palestinización» de las revueltas y de su represión. Así se combinan, en una confusión que habría que tratar de aclarar, remisiones a la realidad sociológica del islam y a la representación a menudo fantasmática de su papel mundial.

Si uno se pregunta por qué, contrariamente a los anuncios y a las expectativas, el discurso religioso explícito fue tan desdeñable durante los acontecimientos de noviembre de 2005, salvo precisamente por parte de los ideólogos y los portavoces de la derecha francesa, se pueden invocar diferentes tipos de razones, heterogéneas pero no radicalmente contradictorias. El primero es la debilidad en el contexto francés de lo que se llamó «el islam político», a pesar de los gritos de alarma o de intimidación que se lanzan periódicamente.[31] Esta debilidad en particular hace que entre los jóvenes de origen magrebí (cuyos padres o abuelos son «inmigrantes» venidos de Argelia y de Marruecos) la referencia al islam funciona esencialmente como una reivindicación de identidad colectiva vivida en términos de discriminación y estigmatización (de ahí la referencia continua a la «falta de respeto» de que es objeto su religión, y el papel provocativo de episodios como el del gas lacrimógeno en la mezquita). Ella no tiene una

función política ni necesariamente una gran relación con la práctica religiosa (todo parece indicar que en su mayoría los jóvenes de origen musulmán son tan poco practicantes como los otros, y que, en general, los códigos de la comunicación masiva y los escenarios de violencia urbana y de política-ficción, difundidos por la televisión, tienen más influencia sobre su discurso y su imaginario que los de la religión, como ocurre con muchos otros franceses).[32] El segundo tipo de razón es que la función mayor de la religión y de la cultura religiosa —desde este punto de vista totalmente de conformidad con los esquemas jurídicos de la «laicidad a la francesa», y expuesta a las mismas dificultades que ella— es la organización de la esfera *privada*. Por eso ella se focaliza (como antaño el catolicismo) en el control de la familia y en particular de las relaciones entre los sexos. En una situación de pauperización, de discriminación y de crisis de las identidades vinculadas al trabajo, a la escolarización, a la cultura tradicional, la referencia religiosa funciona como un recurso y como un sustituto del reconocimiento social. Llega al primer plano cuando es agudo el conflicto entre valores incompatibles en el seno mismo de la revuelta, o de la demanda de reconocimiento, como lo muestran el caso de los «velos» y, en un nivel de gravedad muy distinto, las violencias sexuales o los clanes contra las muchachas. El hecho de que haya permanecido en segundo plano en noviembre de 2005 es un indicador crucial de los *límites de la politización* del movimiento y también de su *orientación:* no hay recrudecimiento de los enfrentamientos intercomunitarios, en particular judeoárabes (cabe felicitarse por eso), pero tampoco un cuestionamiento colectivo de los estereotipos sexistas (cabe lamentarlo).

Este punto de vista equivale a considerar que, en el contexto francés, la discriminación religiosa es, en cuanto a lo esencial, un componente de una discriminación *racial* (o neorracial) más general, lo que no implica minimizar su gravedad, muy por el contrario. Decir que la religión funciona esencialmente como el indicio de una identidad racial cuyo carácter minoritario señala, ilegítimo frente a la cultura dominante, y que permite someter al mecanismo de la *exclusión interior*, no es impugnar que pueda desempeñar un papel esencial en la manera como cada uno de los actores del conflicto se identifica a sí mismo y se representa su identidad (y la del otro), sino sostener que el conflicto como tal no es religioso, ni desde el punto de vista de sus orígenes ni desde el punto de vista de sus posturas. Supone también destacar hasta qué punto el tratamiento político de la religión, en particular el reconocimiento efectivo del islam como lo que de hecho es en la actualidad, la segunda confesión en el espacio francés y tal vez la más fuerte, constituye un objetivo democrático y cívico fundamental desde el propio punto de vista de un Estado laico. Aquí se trata al mismo tiempo de combatir un aspecto crucial del racismo institucional y de precaverse contra una ideologización del conflicto social que, por el momento, es insignificante, pero que no es en absoluto inimaginable. Por fuerza hay que comprobar que, de manera voluntaria o no, una parte de los discursos de la *intelligentsia* fue en sentido exactamente inverso.

Raza y clase

Por lo tanto, volvemos a la idea de que el complejo fundamental es aquel que hace coincidir las determinaciones de clase y las determinaciones de raza, tomando cada uno de esos términos en su sentido evolutivo más extendido, a la vez subjetivo (modo de identificación de sí y del otro) y objetivo (efecto de relaciones sociales y de condiciones históricas). La revuelta de los suburbios y la manera en que fue reprimida y luego, según la mejor tradición administrativa, «enterrada» bajo una ola de medidas anunciadas y de promesas sin garantías, dan testimonio a la vez de la profundidad de un conflicto racial cuidadosamente reprimido en el corazón de la sociedad francesa, y del desarrollo de masivas desigualdades de clase ante el empleo, la escolarización, la seguridad, la vivienda, el «derecho a la ciudad» (según la expresión de Henri Lefebvre, más actual que nunca). Mientras que muchos de los comentadores y en particular de los portavoces del Estado quieren disociar estas dos determinaciones,[33] por el contrario hay que mantenerlas cuidadosamente juntas. Pero a este respecto ¿basta comprobar que la adición de los dos factores de discriminación, tal como la produce en particular el hecho de llevar sobre sí el estigma del origen extranjero, «inmigrante», y de vivir en las zonas de desindustrialización y de «desocupación preferente» (10 % en Francia en general, 20 % en las comunas suburbanas involucradas por las revueltas, hasta el 40 % en la juventud de esas comunas), engendra una exclusión reforzada, que a su vez se transforma en estigma y en obstáculo social, en una espiral aparentemente interminable? Tal vez habría que dar un paso más y tratar de caracterizar el lugar singular que resulta de la doble exclusión de clase y de raza: un lugar esencialmente *negativo*, cuyo efecto es constituir a aquellos que lo ocupan en personas eternamente *desplazadas (out of place)*, o en *excluidos del interior*, es decir, en «parias», no en el sentido que tuvo ese término en su contexto de origen (el de una «casta» exterior al sistema de las castas legítimas), sino en el sentido que adquirió (a través de los usos que hicieron de él teóricos como Max Weber, Hannah Arendt y Pierre Bourdieu) en la sociedad occidental moderna: el de grupos a los que se les niega por principio, o en los hechos, el «derecho a los derechos» (el de *tenerlos*, o de disponer de ellos, y sobre todo el de *reivindicarlos*).[34]

Los efectos combinados de la raza y de la clase son cubiertos por el término administrativo «discriminación» (en adelante oficializado a escala nacional y transnacional: la Unión Europea estableció programas de «lucha contra las discriminaciones», el Presidente de la República reconoció el papel de las «discriminaciones» en el desencadenamiento de los motines, etc.),[35] o bien son indirectamente señalados mediante eufemismos («crisis de identidad», «fractura social») que remiten siempre a las dos hermenéuticas rivales cuando la experiencia de los jóvenes del suburbio, que suscita su revuelta y los lleva a la desesperación, es justamente la de una sobredeterminación en la que *cada estigma impide liberarse del otro*, aniquilando el porvenir individual y colectivo. El «lugar negativo» así determinado se convierte de ese modo igualmente en el *lugar público* en el que se yerguen los parias para proclamar, de una forma ella misma negativa, la descomposición de un orden social cuyo resultado son ellos. Volveré sobre esto en la conclusión.

Esta omnipresencia de lo negativo, que se podría denominar surgimiento de una *comunidad negativa* sobre el modelo de lo que Robert Castel llamó *individualismo negativo* (y, por supuesto, los dos fenómenos son correlativos),[36] no impide que sea preciso identificar las características contemporáneas de la condición de clase y de la asignación de raza de manera positiva. Lo que domina, en mi opinión, es, por un lado, el esquema de la *herencia*, por el otro, el de la *desafiliación* (en el sentido de Castel): de ahí una violenta tensión, una condición que se niega o se destruye ella misma.

La asignación racial, más allá de todos los estigmas del color, de la religión, de la cultura, remite de manera privilegiada a una fijación en las relaciones familiares, tanto cuando se trata de «sí» como cuando se trata del «otro». Da testimonio de esto la fobia institucional del «reagrupamiento familiar», la estigmatización por la administración de las «familias desintegradas» que renunciaron a toda «autoridad» sobre sus hijos y que por esa razón convendría reeducar, hasta sancionar,[37] el resurgimiento del fantasma orientalista de la «poligamia».[38] Ella culmina en la construcción de una categoría social jurídica y humanamente monstruosa que es la *condición hereditaria de inmigrante:* «inmigrantes una vez, inmigrantes para siempre», de generación en generación, cualquiera que fuese la nacionalidad adquirida. Por lo tanto, «extranjeros en su propio país», puesto que no tienen (o ya no tienen) realmente otro.[39]

La condición de clase, por lo que a ella respecta, no se define ya principalmente por la atribución de un puesto en la división del trabajo, aun si las grandes antítesis entre ingresos de la propiedad e ingresos del trabajo (incluso ocultas por la extensión de la categoría del asalariado), o entre trabajos manuales e intelectuales (incluso desplazadas por la escolarización generalizada y la informatización de los oficios) tienen todavía una significación: la división sucede hoy ante todo entre los empleos relativamente *protegidos* y los empleos *precarios*.[40] Semejante «frontera» es por definición inestable, constantemente movediza, desafío de una relación de fuerzas a la vez mundial y local, y objeto de una perpetua fuga hacia delante, aparentemente irreversible (tan irreversible como la globalización y las «deslocalizaciones» que ocasiona). Ella da lugar a una forma nueva y feroz de competencia, que es la *competencia entre los territorios*, tanto los espacios continentales o nacionales que tratan de atraer las inversiones capitalistas mediante las ventajas fiscales y el debilitamiento de las protecciones del trabajo y el desmantelamiento de los derechos sociales, como los espacios urbanos tratados como zonas de desarrollo o de «reservas», y aun como «vertederos».[41] Ciertos suburbios aparecen entonces como verdaderas zonas de reclusión por tiempo indeterminado para un *nuevo proletariado* cuya inseguridad es máxima, ya que su única elección es entre el trabajo precario y la desocupación.[42] La reclusión en la genealogía (es decir, en un *pasado* de dominación) se conjuga así con la prohibición de salir de un espacio de relegación (vale decir, de construir un verdadero *porvenir*). Es ese doble nudo el que es verdaderamente explosivo, el que está «de más».

Pero es ahí también donde se plantea la cuestión del sentido político de una revuelta que extrae su energía de la desesperación, y cuyos aspectos destructivos pueden ser

interpretados como una manera de «alzarse», de «levantarse» para acceder a otro lugar, el de la representación, el reconocimiento y la participación. ¿Señala esta revuelta (por lo menos simbólicamente) el último límite del régimen que (en Francia) se designa a sí mismo como «República» y se da como la institución por excelencia de una *comunidad de ciudadanos* que en adelante se ha vuelto imposible? ¿O bien incluye todavía una potencia de democratización, y en qué condiciones? Examinemos estas cuestiones en dos tiempos.

La ciudadanía republicana inaccesible

Una vez más utilizaré aquí el sesgo de una confrontación crítica. El discurso desarrollado desde la fundación de su movimiento (en enero de 2005) por el colectivo de los «Indígenas de la República» tiene el mérito de pedir lo que permite a la raza reconstituirse, por lo tanto, reproducirse más allá de la abolición o la transformación profunda de las condiciones materiales y de los puntos de referencia ideológicos de su constitución inicial, y del papel fundamental que desempeña la continuidad del Estado republicano en esta reproducción.[43] Desde este punto de vista, no podría ser eludido o descalificado sino a costa de una formidable hipocresía. De ahí el privilegio que aquí le concedo. Pero tiene el inconveniente de buscar la inteligencia de la exclusión interior o del «destierro», cuya necesidad estructural señala, en una simple *repetición* de la «forma colonia» en el seno de la formación social francesa actual. Y por consiguiente el inconveniente de buscar la superación en un renacimiento metafórico del movimiento de emancipación anticolonialista, y en un ajuste de cuentas de la «República» con su propio pasado, que le permitiría realizar una descolonización interior después de la descolonización exterior: última etapa —más difícil y arriesgada— sin la cual la precedente se encuentra de alguna manera anulada. Este segundo aspecto, que insiste en el discurso de los «Indígenas», aunque con matices y debates, es en mi opinión un obstáculo al ajuste del análisis. Es preciso tratar de volver a cuestionarlo sin por ello neutralizar las virtudes del primero.

Es justo salir de una problemática centrada exclusivamente en la *inmigración* (hasta para sostener que esa palabra se ha convertido en el «nombre de la raza», como lo había hecho yo hace una veintena de años),[44] a partir del momento en que el origen inmigrante se transforma a su vez en estigma hereditario, alcanzando la invariante estructural de los racismos históricos. Esto nos permite interpretar a la vez la renovación aparente de los discursos racistas (pasando de la biológico a lo cultural, a lo religioso, etc.) y la permanencia del *esquema genealógico*, que permite articularlos según las circunstancias con la clase, con el sexismo familiar, con la religión, presentados como otras tantas construcciones de identidades sustanciales, transgeneracionales.[45] Sin lugar a dudas, la República es responsable de las discriminaciones y violencias que resultan de esto. No solo porque ellas contradicen su principio constitucional de igual apertura de las posibilidades de instrucción y de promoción social, de igual acceso al empleo y a las

profesiones, de igual tratamiento por las administraciones, etc., a todos los «ciudadanos»,[46] sino por una razón política más específica: en Francia, a lo largo de por lo menos dos siglos, la República se constituyó y reconstituyó —en ocasiones, después de largos eclipses— diferenciándose de manera más o menos revolucionaria de otros regímenes, caracterizados precisamente por las limitaciones que imponían a la ciudadanía.[47] Esto traza una línea de demarcación, fija condiciones de legitimidad para las instituciones que pueden invocarse en oposición a sus derivas internas. Por supuesto, la realidad nunca correspondió exactamente a este principio, y es larga la lista de los «súbditos franceses» institucionalmente excluidos de la ciudadanía (o de la *plena* ciudadanía) por las diversas repúblicas, desde las mujeres (antes de 1945) hasta precisamente los indígenas de las colonias.

Por eso lo importante es el *sentido* en el cual evolucionan las fronteras de la ciudadanía, hacia la ampliación o hacia la restricción, y es la manera en que son tratadas las contradicciones que se manifiestan cuando cambian las relaciones de fuerza sociales, los datos institucionales y los puntos de referencia simbólicos de la ciudadanía real. Desde este punto de vista, la crítica salvaje de los *Indígenas* y su insistencia en los efectos mortíferos de la represión prolongada por la nación francesa de su pasado colonial reciente permiten llamar la atención sobre el sentido *retrógrado* según el cual es tratada hoy la contradicción que resulta de la acción conjunta de los mecanismos de *naturalización* (la República francesa está por principio vinculada con el «derecho del suelo»), *de importación legal o ilegal de la fuerza de trabajo* (que nunca cesó desde hace por lo menos dos siglos), y de *transnacionalización del espacio político* (que adopta, en particular para nosotros, la forma de la construcción europea). No se trata solamente del hecho, común al conjunto de los países europeos, de que se cree una ciudadanía de primera y otra de segunda, una zona de exclusión reservada a la mano de obra extranjera (aunque se pudo comparar este fenómeno con un *apartheid*).[48] Se trata del hecho de que el mismo Estado (y detrás de él, la «comunidad» política nacional) *confiere y retira la ciudadanía*, que incluye —hasta encierra— a ciertos individuos en un espacio político *y les* prohíbe que participen en él.[49] Por lo tanto, realmente hay una analogía política (y no solamente una continuidad de métodos por parte de las administraciones y las fuerzas de represión) con la manera en que, en el territorio colonial, resultaban reunidas y disociadas *dos poblaciones* con derechos radicalmente desiguales. Pero el mecanismo institucional y los efectos políticos no son los mismos. La huella de la colonización es uno de los orígenes y una de las condiciones de posibilidad permanentes de la denegación de ciudadanía que, en la revuelta de los suburbios, vuelve a golpear a la república como un bumerán, pero no es más que una de ellas. Por eso es importante insistir en la *doble* determinación de clase y de raza de los fenómenos de exclusión, y en el *vacío de pertenencia* que produce. El pasado colonial (*a fortiori* precolonial) de las generaciones anteriores puede constituir una referencia simbólica, hasta un arma de represalia contra la buena conciencia nacional francesa, pero no,

hablando con propiedad, un esquema o un modelo para la construcción de identidades políticas actuales. La historia no se repite.

Sin la huella de ese pasado, sin embargo, no se comprendería bien la radicalidad de la exclusión que padecen los jóvenes de origen «inmigrante», y por extensión los territorios urbanos donde, tanto por política administrativa como por reflejo de parentesco y de ayuda mutua, resultan limitados. Mejor aún: no se comprendería lo que singulariza esta exclusión y conduce a retraducir en un lenguaje racial su diferencia con otros en parte semejantes, produciendo así efectos de antagonismo *entre los propios excluidos*. Aquí no basta con sugerir una simetría entre la radicalización de los jóvenes de los suburbios y la deriva hacia la ideología racista de una parte cada vez más fuerte de la clase obrera pauperizada y precarizada,[50] de la que da testimonio el aumento del voto para el Frente Nacional en los suburbios. Por lo tanto, en mi opinión hay que profundizar dos aspectos (evidentemente vinculados) de la crisis de la democracia en la formación social y política francesa: por un lado, la sustitución tendencial de la representación política declinante por la fantasmática racial; por el otro, el bloqueo y la desviación potencial de la transición que conduce a la insurrección democrática propiamente dicha, por falta de instancias representativas adecuadas. Hay que tratar de vincular estos dos puntos para bosquejar la reflexión sobre el *devenir político* de la revuelta de los suburbios y para esclarecer sus incertidumbres.

En la República francesa tal y como se perpetúa en la actualidad (mediante un «pacto republicano» de todos los días al que contribuye cada una de nuestras prácticas), la ciudadanía no es solamente «imperfecta», como lo sostuvieron los mejores teóricos de la democracia y de la crisis de los Estados-nación burgueses,[51] es cada vez más ampliamente inaccesible: es decir, es *negada* a muchos de aquellos que deberían aprovecharla para que merezca el nombre de ciudadanía democrática, y para muchos otros se reduce a un estatuto formal y limitado. En el fermento de revuelta ilustrado por los motines de 2005, alimentados por la «rabia» de ser sistemáticamente discriminado por el doble concepto de la raza y de la clase, por lo tanto, del «lugar» que ellas determinan, ciertamente es tentador ver una *capacidad insurreccional* de refundación o de reactivación de la ciudadanía: a la vez por la irrupción de la plebe en los asuntos de la ciudad, donde reclama, según la expresión en adelante irrecusable de Jacques Rancière, «la parte de los que no tienen parte»,[52] y por la proclamación de que no hay comunidad de ciudadanos sin un reconocimiento mínimo de los derechos de todos, comenzando por el derecho a la existencia y el acceso a los «bienes comunes» fundamentales. Pero para eso sería necesario que la revuelta de los suburbios, más allá del *signo* o del *síntoma político* que suministra a aquellos que lo observan desde el espacio nacional o fuera de él, pueda ser considerada como un momento (incluso frágil, dudoso, reversible) en el desarrollo de un *proceso político* (o, como se dice hoy de manera filosófica, de una «subjetivación política») que pertenece en forma exclusiva a la conciencia y a la acción de aquellos que la sostuvieron.[53] Aquí el problema no es la *violencia* en cuanto tal: porque incluso si esa forma de acción no está intrínsecamente vinculada a los

levantamientos *insurreccionales* que vuelven a hacer ciudadanos frente a la negación de los derechos (pueden ser «no violentos»), la experiencia histórica muestra que muy a menudo es requerida para romper el sistema discriminatorio y desgarrar la ceguera y la sordera de los «buenos ciudadanos». El problema es saber, en condiciones determinadas, lo que se puede hacer políticamente con la violencia, así como con los efectos y reacciones que ella conlleva.

Política, antipolítica

Se repitió hasta el hartazgo que la violencia de las ciudades, momentáneamente desencadenada y como arrojada a la cara de la sociedad francesa y de su Estado por parte de jóvenes ciertamente minoritarios (adolescentes, varones, no escolarizados, en su mayoría surgidos de familias inmigrantes), pero también representativos «en su punto límite» de la *condición general* en la cual está sumido su entorno social, familiar, generacional, era una violencia *infrapolítica*.[54] Ahora bien, esta fórmula puede tener una doble significación: o bien significa que el motín *no accede* (ni accederá) al nivel de una acción política colectiva, ya sea porque no es ese su objetivo, ya porque, como tal, «carece de objetivos» fuera de gritar de rabia; o bien significa que el motín está *todavía lejos* de la acción política, de la cual la separarían varias etapas, y que no contendría por sí misma todas las condiciones (conciencia, ideología, organización, táctica y estrategia, etc.). En ambos casos la cuestión del ilegalismo y la del enfrentamiento con la represión (estrechamente vinculadas, puesto que la represión pretexta el ilegalismo, saca de ahí su legitimidad y por lo tanto lo favorece tanto como sea posible) desempeñan un papel crucial. Precisamente de la capacidad de un movimiento para metamorfosear el sentido conferido por el sistema dominante al *ilegalismo* y para resistir a la *represión* (o para volver sus efectos contra aquellos que la ejercen) dependen su continuidad y su devenir político. Pero en ambos casos también nos enfrentamos con un esquema abstracto, peligrosamente lineal, que hace de lo «político» una simple superación o punto de desenlace del conflicto social «espontáneo». A mi juicio, es importante enriquecerlo para comprender cómo la política también puede pasar por su contrario —lo que se llamará la *antipolítica*—, por lo tanto, puede emerger de las condiciones mismas de su *imposibilidad* pero también, por supuesto, encontrarse bloqueada por sus contradicciones internas.

¿Hay que identificar la antipolítica con la falta de representación? Sí y no: en la representación burguesa tradicional de la política, tal como la encarna ejemplarmente el liberalismo (que en Francia siempre fue un liberalismo «orgánico», fundado en la hegemonía de los intelectuales y los notables, lo que se llamaba antaño las «capacidades», y su asociación estrecha con el Estado), la representación es una función del sistema político mismo, que *propone representantes* a los grupos que constituyen la nación, y en particular a los sectores populares.[55] La situación en la cual la clase política no solo se niega a representar los intereses de un grupo social sino que le *niega* el

derecho de ser representado por lo que es, por lo tanto, de *pertenecer* a la «nación» legítima (a la comunidad de los ciudadanos) es una situación límite, pero de la que se ve con claridad que se reproduce periódicamente, y en consecuencia se manifiesta finalmente que es estructuralmente necesaria para el funcionamiento del sistema. La clase política (de derecha o de izquierda) no podría «monopolizar» la representación (en lo que Althusser llamaba antaño un «Aparato ideológico de Estado») si la *totalidad* de las contradicciones sociales fuera considerada como *representable*, y efectivamente exigiera serlo. No obstante, la representación política en cuanto proceso, *que posee una historia y «hace» la historia*, no solo tiene esa cara pasiva, conferida «de arriba» (de manera oligárquica, tecnocrática, hegemónica): también comprende una presión «de abajo», que transgrede las prohibiciones precedentes e impone representantes de otro tipo (no necesariamente parlamentarios, por el contrario son ante todo, generalmente, militantes, «intelectuales orgánicos» de todas las profesiones) u obliga a los representantes existentes a difundir (pero también a tratar de apropiarse) la palabra y las reivindicaciones de los «fuera de la ley», en una dialéctica abierta... En tales condiciones, lo que parece característico de la coyuntura en un país como Francia (y que, evidentemente, no por nada incidía en la *pérdida de legitimidad* de su sistema político), es el agotamiento de sus capacidades de representar y de «ser la voz» de sus sectores populares y de sus excluidos (de los que eminentemente forman parte los jóvenes desocupados «inmigrantes» de los suburbios). Es incluso la *privación* acelerada de representación a la que se dedica la forma republicana para toda una parte de las realidades sociales que informa y de los conflictos que subsume; otra manera de decir que en esto la ciudadanía se vacía de su contenido. Precisamente a este elemento se le puede reservar el nombre de *antipolítica*.

Seguramente, para interpretar una situación semejante es necesario referirse no solo a un esquema marxista de lucha de clases sino también a un esquema que puede llamarse «hegeliano»:[56] concebido originariamente *antes* de la organización política de la clase obrera y la institución del conflicto en el marco de un Estado nacional-social,[57] paradójicamente hoy recupera su pertinencia *más allá* de la eclosión y el desarrollo de su crisis (ya bien avanzada). Significativamente, Hegel utiliza dos terminologías distintas para individualizar a los grupos sociales, su interdependencia y su conflicto: heredero de una tradición todavía premoderna, él llama «estados» (*Stände*, como para los estados del Antiguo Régimen) a los grupos reconocidos, incorporados al Estado por su representación corporativa o parlamentaria, y reserva el nombre de «clases» *(Klassen)* a los grupos *externos-internos*, o *marginales*, que tienen una capacidad de subversión o de disrupción del sistema, como son, en los dos extremos, el «populacho» *(Pöbel)*, pauperizado por la Revolución industrial y que vive de la asistencia, y, por el otro lado, los capitalistas financieros, cuya riqueza y actividades transnacionales desbordan las posibilidades de control del Estado. En la actualidad, esta terminología ha derivado porque el sistema político se ha refundado, en los siglos XIX y XX, integrando las luchas de clases y haciendo sobre todo de los movimientos revolucionarios los portadores de una «función tribunalicia» en el seno mismo del Estado burgués, por lo tanto, asignando

límites al conflicto social, sin por ello suprimirlo por completo (de manera evidentemente muy variable según la perspectiva y las relaciones de fuerza), el término de «clase» más bien tiende a designar una categorización *integrada* al sistema económico-político, y hay que buscar otros términos para designar lo que escapa a sus mecanismos de representación, hasta amenaza con desintegrarlo. Es una de las funciones de categorías impugnadas e impugnables como lo que los anglosajones llaman el *underclass* y que en Francia llamamos los excluidos, oscilando siempre entre reanudación de las estigmatizaciones de que son objeto («delincuencia», «peligrosidad», «riesgo», «incivilidad») y reconocimiento del fenómeno que traicionan: el hecho de que el *excedente* —o el resto— *de la representación* ha resurgido y ocupa un lugar cada vez mayor, poniendo a la política en una situación inestable, cavando un vacío en su seno o exponiéndola a mutaciones catastróficas (cuyo gran ejemplo histórico es el fascismo), a menos que se transformen las instituciones del conflicto sobre una base ampliada.

Vemos bien entonces cuál es la función de la fusión sobredeterminada de las exclusiones de raza y de clase sobre la cual insistí más arriba: precisamente precipitar, y sancionar, *la exterioridad del nuevo populacho* respecto de lo «político», tanto más eficazmente cuanto que la discriminación de clase supuestamente es inexistente (o está siempre compensada por los mecanismos del Estado social que se encuentra extenuado), y cuanto que la discriminación de raza es proclamada como absolutamente ilegítima (lo que permite negar su existencia, o fingir no verla allí donde se ejerce en nuevas formas). Pero lo que es más interesante todavía es subrayar la reconstitución en una forma renovada del esquema de doble exclusión de los extremos fuera de lo político: los «demasiado ricos» y los «demasiado pobres», en este caso, la nueva clase de propietarios y de cuadros *(ejecutivos)* del capitalismo multinacional, por un lado, y el subproletariado o *underclass* de los precarios, de los excluidos, de los inmigrantes y, sobre todo, de los jóvenes, por el otro. Con la salvedad de que si los primeros se encuentran tendencialmente *fuera* de la representación, es *voluntariamente*, porque ya no tienen interés en «hacer el juego» de la política nacional y de aceptar sus coerciones relativas (la contribución fiscal, la escolarización y los cuidados médicos «en común», la participación en cierto consenso social), sino solamente en hacer valer ante Estados nacionales las lógicas del mercado global, y en utilizar los medios de uno u otro de ellos para obtener condiciones de explotación favorables y poner trabajadores a su disposición. Mientras que los segundos son *reprimidos o dejados fuera* de la representación para evitar que su existencia y sus reivindicaciones de derechos encuentren allí una expresión, necesariamente conflictiva, considerada insoportable por el sistema y por otras clases, incluyendo a los sectores populares, hasta los sectores *pobres*, pero que se dejan convencer o encuentran razones para creer que el precio de su seguridad es la precariedad de los otros, o que su pertenencia a la colectividad, su «identidad» estaría amenazada si otras pertenencias, otras identidades fueran reconocidas y unidas a las suyas. Los primeros se instalan, material y simbólicamente, *más allá* de la distinción nacional/extranjero (que, en nuestra sociedad, sigue ordenando formalmente la ciudadanía), mientras que los otros, por fuerza, son tratados como *extranjeros del*

interior, amenazantes o superfluos. Esta simetría, pues, es como la del día y la noche, todo en provecho del día...

Recuperamos la idea del vacío, ya mencionada en esta exposición en diferentes figuras (*vacío* del espacio de la ciudad que es el marco de la revuelta, *vacío* del lugar institucional donde se adicionan las determinaciones de clase y de raza), pero esta vez en cuanto *vacío de la representación en el corazón de la institución política* (aun en la forma provocada de una criminalización, de una descalificación, de una *evacuación* preventiva). Pero este vacío tiene vocación de ser colmado o, por lo menos, desplazado. Y es aquí donde entra en escena *otro tipo de representación política*, esencialmente producida por la interferencia de políticas securitarias estatales y de imágenes fabricadas y puestas en circulación por los medios de comunicación de masas (ante todo la televisión): una representación evidentemente paradójica, ella misma antipolítica, puesto que tiene por función sustituir a los actores reales (y, en particular, a los actores de la revuelta) por actores fantasmáticos, que conjugan las características de la patología (droga, familias «desestructuradas», comportamientos escolares «imposibles de disciplinar»), de la criminalidad (violencia sexual, delincuencia común) y, por último, de la alteridad cultural o etnorreligiosa, para encarnar en el imaginario el *cuerpo ajeno* a la comunidad.

Sobre esta base, entonces, puede tratarse de interpretar la ambivalencia política de las significaciones y de los efectos de la revuelta de los jóvenes de las *cités*. Así como lo observaba al inicio, tras muchas otras, los amotinados desplegaron una violencia *espectacular*. Puede pensarse que aquí se trata simplemente de un efecto pasivo, mecánico, del desarrollo de las comunicaciones masivas. Pero también que ese efecto produjo algo así como una «organización pasiva» de la revuelta, confiriéndole las características de un movimiento a distancia, aunque estrechamente dependiente en su desarrollo del *medio* que le devuelve su propia imagen.[58] Su violencia, pues, fue en parte *real*, surgida de condiciones insoportables y dirigida contra objetivos materiales (el entorno, la policía, el Estado), pero también fue en parte *mediática*, procurando encarnar el fantasma de la sociedad, a «hacer existir» lo que esta, y particularmente el Estado, describía ya como su esencia. Por eso combinó una dimensión *narcisista* (incluso en la forma autodestructiva ya mencionada) y, a la inversa, una dimensión que se puede llamar *irónica*, en el sentido en que la ironía verdadera, como lo subrayaba Baudelaire, siempre se dirige a la vez al otro y a sí mismo. Se dio así los medios de «atrapar» durante un tiempo al poder que la había provocado, desencadenando por su propia cuenta una máquina representativa que creía controlar, recreando paradójicamente una dialéctica política en el seno del elemento que, en nuestras sociedades, está destinado a neutralizarla radicalmente. Por eso dicho poder «político», para conseguir su detención, no pudo contentarse con la represión: en particular, tuvo que pronunciar algunas palabras (entre ellas, «discriminación», incluso «racismo»). Pero también, en su momento, preparó contraofensivas en el mismo terreno. Lo vemos bien hoy en la medida en que el mismo Ministro de Estado (que mientras tanto también pasó al rango de candidato oficial a la Presidencia) instrumentaliza a la televisión para escenificaciones de la caza a los

«clandestinos» o de razias en los «santuarios» de jóvenes delincuentes.[59] Al fin y al cabo, ¿quién sabe quién prevalecerá en esta competencia?

Pero el esquema del vacío, para terminar, también debe ayudarnos a establecer (cuando no a resolver) los términos del gran problema que afecta el *devenir político* de la revuelta; y me siento tentado de decir, en el sentido mencionado más arriba, su *devenir insurreccional*. Este problema es el de la posibilidad o la imposibilidad de una *colectivización*. Entendamos por esto no solamente una repetición, o un contagio (una sucesión de revueltas semejantes, como se vio en el curso del mes de noviembre, y como se podría calificar más generalmente a los episodios que se sucedieron desde hace años), sino una *articulación* con otras reivindicaciones de derechos o protestas contra la injusticia, *heterogéneas* entre sí, y de ese modo constitutivas de una ciudadanía virtual en un marco democrático. Todo lo contrario, a primera vista, de las implicaciones prácticas del vacío existencial, social y político: porque ¿cómo la exclusión y su intensificación, la «secesión» o la provocación, podrían desembocar en la asociación y la comunicación? Lo que constituye un movimiento insurreccional —ya se trate del movimiento de los negros norteamericanos por los derechos cívicos y el *Black Power* en los años sesenta y setenta, del movimiento de la juventud escolarizada en el 68, o del movimiento de los *piqueteros*[*] en la Argentina de los años 2000— es a la vez su radicalidad y su «transversalidad», es decir, su capacidad para expresar en su propio código otras revueltas, o de hacerles caso.

La radicalidad de la revuelta de los suburbios es indisociable de su potencia de rechazo. El vacío de objetivos que traduce la repetición de las incivilidades y de las violencias no es aquí una falta aunque, a la larga, pueda resultar una debilidad. No hay más que ver la manera en que la universidad, la prensa y el Estado se dedican a definirlo, a circunscribirlo, a convertirlo en una característica esencial de aquellos que se rebelan, para evitar que se «disemine» salvajemente en todo el entorno social. «Devuelve al remitente» el vacío destructor, el «no derecho» de la condición que se hace a los parias de la sociedad posindustrial. No es exclusivo de uno o varios *lenguajes* y por lo tanto comprende una interpelación (el rap —cuya función identitaria para la juventud de las *cités* mencionaba más arriba—, más allá del fenómeno de las bandas, también tiene, entre otros, ese papel). Pero esta radicalidad es muy difícilmente disociable de una cultura del aislamiento y el desafío *en todos los niveles*, otra forma de rechazo. Como si, más que una «guerrilla» o una «guerra civil», la revuelta *imitara la escisión* de una parte de la juventud, cuyo síntoma más llamativo está constituido por la primacía de los enfrentamientos con la policía (evidentemente buscados por esta). Este aislamiento, por supuesto, es en parte ficticio, y sigue siendo muy relativo: por eso es tan importante señalar que en lo más álgido del motín las solidaridades familiares y hasta institucionales (la relación con las asociaciones, ya sean laicas o religiosas, el contacto con los trabajadores sociales, detrás de los cuales están una parte de los servicios públicos, y también algunos ayuntamientos) no fueron totalmente rotas. En realidad, no es cierto que los jóvenes sean *aislados de la cité*, cuya desesperación expresan por su ilegalismo o su violencia, o por lo menos ese aislamiento no va sin su contrario. Y tampoco es cierto que

la *cité* esté totalmente aislada de la sociedad y de la ciudad, aunque se erijan barreras para separarla.[60] Por eso muchos se burlan del punto de vista de las vidas individuales, pero también de la política, en la medida en que se apropian (o no) de esa parte de ellos mismos que es su «territorio» urbano (con sus instituciones, de las que Loïc Wacquant muestra claramente que es inseparable), y contra la cual se vuelve en parte su «rabia».

Poner fin al encierro de la revuelta de los jóvenes en el seno del mundo de los suburbios, y más en general de la sociedad francesa, cualesquiera que fuesen sus muy inciertas modalidades, es un desafío formidable que a todos nos concierne. No es nada menos que poner en jaque el *proyecto securitario*, o de *reducción de la política a la policía*, que sostienen alternativamente las fuerzas de oposición (Le Pen) y los componentes del poder (Sarkozy), pero que más fundamentalmente constituye una de las tendencias de la evolución del capitalismo y de las administraciones actuales. Este proyecto tiende a instituir de manera *permanente* en el espacio social, y particularmente en sus regiones más conflictivas, una segregación de grupos «peligrosos», sin límites bien definidos, pero identificados por características raciales y por un conjunto de estigmas culturales, sociales, urbanos, de manera de concentrar sobre ellos la desconfianza, la hostilidad, el resentimiento de toda una parte de la población, en particular de los sectores populares, los más cercanos a ellos tanto en el espacio urbano como en las condiciones de vida. Por lo tanto, justifica y refuerza por anticipado la violencia estatal. En un círculo cada vez más ceñido se corresponden entonces los *pedidos de represión* procedentes de abajo, que corresponden a lo que Gilles Deleuze llamaba el «micro-fascismo», y las *operaciones espectaculares o cotidianas* de control y de represión que, lo sabemos, no cambian gran cosa del estado general de inseguridad (cuando no lo refuerzan), por no decir nada de sus causas estructurales, pero ocultan la impotencia de lo político y su falta de representatividad bajo una exhibición de autoridad, y mantienen a una parte de los dominados y de los explotados, cuyas condiciones de vida son cada vez más duras, en la ilusión de que el Estado los «protege» y «cuida de ellos», puesto que hostiga y golpea duramente a otros, identificables con extranjeros del interior.[61]

Sin lugar a dudas, no hay otro medio de vencer semejante proyecto político (ampliamente compartido en la actualidad, en grados diversos y de manera más o menos reconocida, en la clase dominante, y vuelto «popular» en una gran parte de la opinión pública) salvo *aislarlo* a su vez en el seno de la Ciudad, en esta oportunidad en el sentido amplio y constitucional del término. Pero para eso es preciso que la potencia del negativo y la violencia de la exclusión se transformen poco a poco en dialéctica de encuentro y de reconocimiento mutuo de las resistencias de todo tipo que el sistema de representación y la competencia social generalizada imponen al régimen del «desmembramiento».[62] Desde noviembre pasado no se dejó de subrayar la extremada dificultad de semejante conversión, forzando en caso de necesidad las realidades sociológicas,[63] por ejemplo en ocasión del «movimiento anti-CPE» de los jóvenes estudiantes franceses, que continuó algunos meses (marzo de 2006) la revuelta de los suburbios, y cuyos códigos políticos tenían que ver con lógicas muy distintas, heredadas del sindicalismo obrero o de mayo de

68 y de sus réplicas de los años ochenta y noventa.[64] Esta dificultad es muy real. En efecto, sería necesario que, desde el «adentro» (de la *cité*, del suburbio, de la Francia «de abajo»), sean llevadas a la luz del día y enfrentadas como tales todas las *contradicciones en el seno del pueblo* a las cuales el motín sirvió de revelador (entre jóvenes y viejos, trabajadores «precarizados» y —relativamente— «protegidos», «nacionales» y «extranjeros» o considerados como tales, y quizá por encima de todo, *entre los chicos y las chicas* en el seno de la juventud, que ciertamente no configuran dos «mundos» antagonistas, sino que tienen claramente una cultura muy distinta de la relación con la institución y un muy distinto imaginario de la acción).[65] Y sería preciso que, siempre desde el «adentro», sean movilizadas y articuladas en la práctica todas las *mediaciones* constitutivas de la «sociedad civil» y portadoras de ciudadanía activa (de la que forman parte los equipos de trabajadores sociales, pero también las asociaciones de residentes, ya sean laicas o religiosas).[66] Evidentemente no tengo ninguna receta para proponer, del exterior, en estas materias. Me contento con interpretar los signos que nos llegan y tratar de transformarlos en interrogantes.

12. Hacia la co-ciudadanía[1]

Esta exposición es doblemente inconclusa y provisional; en suma, será ampliamente programática: en virtud de las condiciones de su preparación abreviada, y por la complejidad creciente de las cuestiones a las que me pareció necesario hacer referencia, alrededor de un enunciado por el cual intento provocarnos a salir de los caminos trillados: «¿Es posible una ciudadanía nómada?», lo que quiere decir a la vez: ¿en qué condiciones, si semejante ciudadanía de la edad de las migraciones es posible, también se vuelve pensable? Y ¿en qué condiciones, si se ha vuelto «necesaria» como objeto de pensamiento, una ciudadanía «nómada» también es posible como institución?

Estas condiciones, evidentemente, deben ser múltiples e improbables. Dependen a la vez del derecho, de la política, de la economía, de la cultura, hasta de la filosofía.[2] Si estuvieran reunidas equivaldrían a una revolución en la historia de una institución o, mejor aún, de un *principio de institución* de la «ciudad», de lo «político», que ya conoció varias, en una historia marcada por desapariciones y renacimientos. Ellas van por delante de ciertas exigencias de las transformaciones —todavía apenas bosquejadas — de lo político en el mundo en que vivimos, pero también en oposición a algunas de sus estructuras más profundamente arraigadas, que no son todas, ni mucho menos, estructuras de opresión o de dominación, o no pueden reducirse a eso, y que dependen de la conciencia colectiva, pero también de cierto inconsciente transindividual. Por lo tanto, forman a la vez condiciones de posibilidad y condiciones de imposibilidad.

Hoy me propongo examinarlas según cuatro rótulos:

1) La idea de derecho a la circulación como derecho «fundamental».

2) Las paradojas ontológicas y los efectos antropológicos de la globalización.

3) Los movimientos de territorialización y desterritorialización del ciudadano, que evocan a la vez las estructuras de la soberanía y la elisión del «pueblo» (pensando en la pregunta de Deleuze: «¿qué pueblo por venir?»).

4) las perspectivas y los instrumentos de la institución del derecho de circulación como ciudadanía de tránsito, o de camino *(civitas vaga)*.

1. *El derecho a la circulación como «derecho fundamental»*

Este derecho fue reconocido progresivamente (no sin conflictos ni tragedias) como un derecho fundamental, y encontró su expresión en la *Declaración universal de los derechos del hombre* de 1948, al mismo tiempo que su correlato: el derecho de *estadía* o de *residencia*.[3] Lo cual plantea un doble problema: el de su implementación y el de su estatus de «principio» o de «fundamento».

Entre los obstáculos para la implementación del derecho de circulación, algunos dependen de los *hechos* o de las *condiciones* requeridas, que tornan difícil o

impracticable una completa liberación de la circulación de las personas. Los juristas tienden a considerarlos como contingencias externas a la forma jurídica, y los políticos realistas como necesidades históricas, que remiten a la formación de los Estados-nación, es decir, a las relaciones de poder cuyo centro es el control de las poblaciones y de sus desplazamientos. Más profundamente, remiten a las *contradicciones* que afectan a la idea misma de una libertad absoluta de circulación, cuyo estatus hay que examinar por comparación con otros derechos fundamentales, por ejemplo el de la libertad de expresión y de comunicación. Es sabido que de este punto de vista hay considerables diferencias entre los Estados, incluso «democráticos», particularmente entre Europa y los Estados Unidos: precisamente cuando la libertad de opinión y de expresión es considerada como un principio constitucional, nadie (salvo quizá los anarquistas consecuentes) piensa que sea posible *decirlo todo* en *todas las circunstancias* o frente a *todo público*, incluso los insultos, las amenazas, las provocaciones... *Mutatis mutandis*, lo mismo ocurriría con el derecho de circulación. Existe un punto en que la libertad no controlada se destruye a sí misma.

De ahí el problema que plantea el estatus de «principio» o de «derecho fundamental» atribuido al derecho de circulación, que en nuestros Estados modernos implica su constitucionalización.[4] En su punto límite, se trata de saber en qué medida la *restricción* más o menos inevitable del alcance de un principio por las condiciones de su aplicación no desemboca finalmente en su negación. Una vez más, el mismo problema vale, por supuesto, para otros principios fundamentales, comenzando por el de la soberanía del pueblo instituida en las formas parlamentarias, burocráticas, del «poder constituido». Si las restricciones, las regulaciones que implica la institución de un derecho lo vacían de hecho de su sustancia o lo reducen a casi nada, entonces su enunciado o su proclamación están desprovistos de valor político y hasta jurídico. La crítica marxista y revolucionaria de la «democracia burguesa» y de su «abstracción» no dejó de insistir en este punto, hasta explotarlo para proponer «alternativas».

Evidentemente, estos dos problemas están vinculados. Para darse cuenta de esto basta con remontarse a la manera en que la Declaración universal de los derechos del hombre, hablando «universalmente» o *sub specie universitatis*, proclamó de manera performativa el derecho a la circulación: «1. Toda persona tiene derecho a circular libremente y escoger su resistencia en el interior de un Estado. 2. Toda persona tiene el derecho de abandonar cualquier país, incluso el suyo, y de volver a su país» (art. 13). Comparando este enunciado con otros vecinos o más alejados en la Declaración, pueden hacerse ciertas comprobaciones:

a) El enunciado del derecho de circulación participa de una estructura característica que puede llamarse antitética o antagónica, particularmente ilustrada por el art. 15 («1. Todo individuo tiene derecho a una nacionalidad. 2. Nadie puede ser arbitrariamente privado de su nacionalidad, ni del derecho de cambiar de nacionalidad»), que considera como correlativas dos libertades inversas, y busca su unidad o su equilibrio (en este caso, abandonar su país —*country*— o volver a él).[5]

b) El derecho de circulación de las personas constituye una aplicación del derecho a la «personalidad jurídica» tal como lo proclama el art. 6 («Cada uno tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica»), que podría ser designado, en términos arendtianos, como una enunciación del *right to have rights* o «derecho a los derechos». Evidentemente, es significativo que estos textos pertenezcan a la misma coyuntura de la inmediata posguerra y del intento de proscribir las políticas de deportaciones y de desnacionalizaciones de poblaciones enteras, sin hablar de su exterminio, que, como lo subraya Arendt, supone que los individuos pertenecientes a una comunidad política (por lo tanto, en la práctica pertenecientes a un Estado) sean previamente privados de su personalidad jurídica.[6] Pero esta aplicación conlleva de inmediato una determinación, y es ahí donde comienza a plantearse el problema de la negación *(determinatio negatio est)*.

c) La determinación gira totalmente alrededor del papel de eje de la noción de «país» *(country):* cada uno tiene «su país», en el doble sentido del genitivo (un *membership* y un *belonging:* yo pertenezco a un país, ese país es el mío, me pertenece al mismo tiempo que a otros que por ello son sus copropietarios), a lo cual no obstaculiza, por el contrario, el hecho de que pueda *cambiarlo*, cambiando a la vez de lugar y de pertenencia según ciertos procedimientos. Esta excepción confirma la regla. El doble derecho «antagónico» definido como un principio es, por lo tanto, una *articulación* del interior y del exterior del «país», en palabras simples, de un estatus nacional y de un estatus internacional de la persona. No solamente no deroga, pues, la «frontera» como institución, sino que la legitima o le *restituye* una legitimidad democrática y liberal de que había sido privada por las políticas de desnacionalización forzada (que hoy renacen bajo el nombre de purificación étnica).

d) El derecho a la circulación es, en este sentido, correlativo de cierta institución territorial de la soberanía del pueblo tal como fue enunciada en el art. 21 («1. Toda persona tiene el derecho de tomar parte en la dirección de los asuntos públicos de su país [...]. 2. Toda persona tiene derecho a acceder, en condiciones de igualdad, a las funciones públicas de su país. 3. La voluntad del pueblo es el fundamento de la autoridad de los poderes públicos...»), lo que adquiría todo su sentido en el contexto de la lucha contra los totalitarismos y de la descolonización inicial, así como de las luchas venideras por los derechos cívicos contra la segregación institucional en los Estados Unidos, en Sudáfrica, etc. Retengamos que el derecho de circulación así definido no es separable de una pertenencia fuertemente enunciada a través de la referencia a «su país», pero sin que sean especificadas las condiciones en las que un individuo puede considerar a un país como «suyo»...

No obstante, la letra de estos textos también nos permite anticipar cuatro tipos de dificultades que se volvieron más manifiestas con el tiempo:

- Algunas estarán vinculadas a la relativización y aun la confusión de las fronteras, por lo tanto, de la diferencia entre el hecho de estar aquí o allá, de ser *de aquí y de otra parte*, con el surgimiento de poblaciones que se pueden

llamar «nómadas» en un sentido nuevo, o mejor aún, *ubicuas* (puesto que comparten su tiempo y su residencia, por lo tanto su vida, entre varios lugares, varios territorios que dependen de Estados diferentes; condición que, naturalmente, las burocracias detestan y tratan de volver insoportable por todos los medios, incluso si en realidad esos desplazamientos son a la vez regulados y regulares).

- Algunas estarán vinculadas a la degeneración de la «soberanía del pueblo» como principio constitucional efectivo, con la acentuación del carácter oligárquico y tecnocrático de las democracias mismas, la monopolización del poder político por burocracias que escapan al control de las poblaciones (cosa que, por supuesto, la transferencia incluso parcial de los lugares de decisión a un nivel supranacional no atenúa, sino que refuerza).
- Algunas remiten al hecho de que la legitimación (o relegitimación) democrática liberal de la frontera como institución (que, como se sabe, sucede a terribles fenómenos de rectificación de fronteras que implican la amputación, la partición, el cambio de estatus de naciones enteras y de territorios gigantescos en todas las partes del mundo) descansa manifiestamente en una *primacía del individuo* (una suerte de individualismo metodológico práctico) en la relación del individuo con el colectivo (grupo o comunidad) que sostiene las dinámicas de reivindicaciones de derechos y las conquistas o «invenciones» (como dice Lefort) de derechos fundamentales o «políticas de los derechos del hombre». Pero detrás del individuo se oculta el Estado (nación) que es el único encargado de reconocer esos derechos o de garantizarlos a los individuos. Tendencialmente, estos textos remiten la *circulación a los individuos* e identifican la *residencia con una «pertenencia colectiva»*. Ya la realidad de los problemas de refugiados y de desplazamientos de poblaciones tal como Arendt reflexionaba sobre ellos en su estudio sobre «la crisis del Estado-nación» (2.ª parte de *Los orígenes del totalitarismo*) estaba en contradicción con esta presentación. *A fortiori* es lo que ocurre si tenemos en cuenta los fenómenos de migración que atañen a masas y no a individuos (aunque siempre sea, es menester observarlo, el individuo el que se juega la vida o la muerte en el intento de pasar las fronteras). Lo que también significa que uno de los objetivos de la Declaración es hacer entrar tales desplazamientos colectivos o masivos en la categoría de lo *catastrófico* o de lo *excepcional* al tratarlos como agregados de múltiples viajes «individuales». Todo esto es plenamente coherente con una representación liberal de las migraciones de trabajo, según la cual los desplazamientos masivos, regulares, hasta organizados, son reducidos al efecto estadístico de una «gran cantidad» de desplazamientos individuales que el azar conduciría a producirse en los mismos caminos...
- Por último, hay ciertas dificultades potenciales en el hecho de que la Declaración, de una manera general, no se limita a una noción de *derecho*

formal, en el sentido de una proclamación de principios sin efectividad, sino que evoca un *derecho material* o efectivo, vale decir, plantea que sin medios de inscribirlo en los hechos, hablando con propiedad, un derecho fundamental «no existe». Esto ocurre con el derecho de propiedad, la libertad de expresión, el derecho a la familia y a la religión, etc., e incluso para el *derecho al trabajo* (art. 23). Ahora bien, de alguna manera ella reparte los dos aspectos de la «norma de derecho» (en el sentido kelseniano) —la universalidad de la forma y las condiciones particulares de la efectividad— entre los dos espacios separados por la frontera (lo que también resulta en hacer de esta una suerte de «esquema» universal *a priori* de la interpretación de los derechos del hombre). El art. 19, cuyo sentido se puede generalizar, dice que la forma se da «sin consideración de fronteras» («Todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión, lo que implica el derecho a no ser perturbado por sus opiniones y el de buscar, recibir y difundir, sin consideración de fronteras, las informaciones y las ideas por cualquier medio de expresión que sea»), mientras que el art. 28, que define cierto «orden», muestra claramente que la efectividad depende del *Estado* (es decir, del Estado-nación) que es el «sujeto» de las obligaciones sociales e internacionales y por lo tanto es responsable de la implementación de la ley, o de la entrada de los principios en la realidad («Toda persona tiene derecho a que reine, en el plano social y en el plano internacional, un orden tal que los derechos y libertades enunciados en la presente Declaración puedan encontrar pleno efecto»).

2. *Paradojas ontológicas y efectos antropológicos de la globalización*

Estas grandes palabras filosóficas no deben suscitar temor. Este es el sentido que yo les doy: *ontológicas* remite al cuestionamiento de la oposición clásica entre las «personas» y las «cosas», sobre la cual está fundado nuestro pensamiento jurídico y cuya aplicación disyuntiva (en el sentido de una *disyunción exclusiva:* todo cuanto es debe ser o «persona» o «cosa», pero no puede ser a la vez una y otra) termina por producir la parálisis de una práctica social que le es cada vez más irreductible (que formaliza cada vez peor); *antropológicos* remite al hecho de que las diferencias de tratamiento de los individuos o los grupos (individuos y comunidades) frente a la circulación no constituyen solamente un problema social y por lo tanto político, sino más radicalmente un cuestionamiento de la manera en que la sociedad nacional e internacional *globalizada* instituye «lo humano», lo categoriza y lo jerarquiza de manera de controlar su «reproducción» selectiva, posibilitando algunas relaciones sociales, imposibilitando o dificultando mucho otras, vale decir, volviéndolas *arriesgadas* (haciendo de alguna manera «relaciones sociales con riesgo», como se habla de «sociedad del riesgo»).[7] Lo que ocurre singularmente con el «viaje», no tanto en virtud del terrorismo o el bandidismo internacional como en virtud de la «caza» a ciertos viajeros organizada por

las policías de los Estados de inmigración.

¿Por qué experimenté la necesidad de apelar aquí a estas abstracciones filosóficas? Si volvemos a partir de la idea de «derechos fundamentales», apelando a una regulación (como la libertad de expresión o de asociación), plantearemos la cuestión: ¿no ocurre que las transformaciones del mundo contemporáneo (comúnmente designadas con el nombre de «globalización», en esta circunstancia casi tautológico) desembocan en *vaciar de todo contenido* el derecho de circulación «universalmente» proclamado, o que la *implementación* del principio es en realidad su desnaturalización, la negación de su efectividad? Habrá que preguntarse si es porque la idea misma de un derecho universal a la circulación es contradictoria, o si es porque las *condiciones* necesarias para la validez de un principio universal cuando llega a involucrar a un enorme número de seres humanos, o una multitud, no fueron creadas. Pero con la misma naturalidad habrá que preguntarse *si esto es nuevo:* ¿cuál fue, pues, la razón del «derecho de circulación», es decir, de la libertad de moverse, según las épocas, según las regiones del mundo o las áreas de civilización, y según las categorías sociales consideradas? De ahí la importancia fundamental de un estudio comparativo que repercutiría a la vez sobre las cantidades y las calidades o las modalidades de la circulación. Y habrá que preguntarse si las transformaciones actuales pueden ser consideradas como inesperadas. Las formulaciones de la Declaración universal de los derechos del hombre ¿no eran de entrada una ficción, al abarcar una realidad totalmente contraria: un control a la vez *masivo y restrictivo* de la libertad de circulación, en particular en sus formas *colectivas*, las migraciones de trabajo, los intercambios y desplazamientos de poblaciones relacionadas con el fin de la colonización? Llegamos así a una reflexión sobre la función política performativa de los enunciados metajurídicos de «derechos fundamentales».

Comenzaré por recordar dos fenómenos característicos de la globalización capitalista actual: por un lado, su *disparidad* según los «objetos» y los «sujetos» involucrados por el *dejar pasar* del principio liberal; por el otro, su *desigualdad* y, por lo tanto, su índole profundamente discriminatoria según el estatus social de las personas (del que forma parte integral, desde este punto de vista, la pertenencia nacional a «naciones» y «nacionalidades» con un estatus desigual y desigualmente reconocido a escala mundial).

Una vez más, se requieren todo tipo de condiciones previas: el concepto de *circulación* es demasiado indiferenciado, habría que someterlo a una elaboración «categorial» que a su vez tiene una significación ontológica y antropológica.[8] Eso es lo que hacen los juristas, los geógrafos, los urbanistas, pero (soy yo el que plantea la cuestión) tal vez no suficientemente los sociólogos, los filósofos políticos y los politólogos. Se trataría, como contrapunto de una «topología» de las regiones del mundo (que en la actualidad ya no se puede reducir a oposiciones tan simples como «centro» y «periferia», o «Norte» y «Sur»), con sus rutas y sus fronteras, de articular según sus complementariedades y sus oposiciones *circulación y comunicación*,[9] *migración y viaje, movilidad y estacionamiento, desplazamiento y residencia (settlement)*, etc. Toda discusión de la libertad de circulación es también, por supuesto, una discusión de la configuración y de la constitución material del espacio mundial y de sus

transformaciones. A los «espacios políticos»[10] y a las «políticas del espacio» corresponden políticas de la circulación y de los regímenes de circulación cuya historia no es menos decisiva para una antropología histórica general. En realidad no pueden ser separadas, como lo muestran desde hace algunos años ya los trabajos de Nigel Thrift, de Saskia Sassen, de Manuel Castells.[11]

Si se supone que el mundo actual «globalizado» está regido por el *liberalismo*, donde reina el «dejar hacer, dejar pasar», ya no se comprende por qué la disparidad entre las «circulaciones» es tan grande, puesto que «the dominant view among both classical and neo-classical economists is that both the free mobility of capital and labor is essential to the maximization of overall economic gains».[12] Por el contrario, hay que situarse desde el punto de vista de un *capitalist world system*, como lo define Wallerstein, en el cual las desigualdades sociales entre regiones son fundamentales para la producción de las «rentas» (o de las máximas ganancias y, por lo tanto, de las ganancias mismas: menos que nunca, el capitalismo actual no busca simplemente la ganancia sino la máxima ganancia), y en el que las estructuras políticas que controlan la fuerza de trabajo (desdoblada en «cosa» y «persona») tienen imperativos que sirven «a grandes rasgos» y «a largo plazo» a la lógica económica, pero que la contradicen «en detalle» y «en el presente» (un presente que no tiene un fin previsible). Se observa muy particularmente esta paradoja en las «regiones fronterizas» (o las «semiperiferias» en el sentido de Wallerstein) de la economía-mundo, donde se concentran las desigualdades mundiales y sus consecuencias antropológicas. Basta con dirigirse a la frontera de los Estados Unidos y de México, o la del sur mediterráneo, donde se construyen hoy «barreras» sorprendentemente semejantes para bloquear el desplazamiento de las personas.[13]

La disparidad característica del «dejar pasar» que delimita hoy el derecho a la circulación no es ya en absoluto reductible a la oposición de las personas y las cosas, porque hay inflación de seres *intermediarios, transindividuales*, que no son ni personas ni cosas sino que participan de una y otra. Vienen en un sentido a reactivar la *tercera categoría* del derecho romano (y, en segundo plano, de la ontología estoica que subyace a ella), la de las «acciones». Pero son acciones sin agente, en todo caso *sin agente* único, individualizado, que sea el «propietario» exclusivo de sus acciones y el garante de su «propiedad» *(convenientia)*, el responsable de sus efectos. Lo que hoy se intensifica es la circulación de las mercancías, de los capitales y de la moneda, pero sobre todo de la *información* (de la que depende en muchos aspectos la circulación de los capitales, y que es ampliamente mercantilizada), mientras que lo que es restringido es la circulación de las personas, a la vez con el pretexto de la protección económica, de la conservación de las «identidades nacionales» (incluso cuando, como en Francia o en los Estados Unidos, es definida en términos «universalistas») y de la seguridad en un período de guerras, de terrorismos, de amenazas subversivas. De hecho, es la circulación de *ciertas personas*, como veremos. El dilema ontológico de las personas y de las cosas está en plena crisis, porque la información no es ni una cosa ni la otra. Su circulación depende de una *hipercirculación* que, por un lado, reemplaza a la circulación de las personas,

compensando su inmovilidad por la ubicuidad de su trabajo (véase la deslocalización de los servicios informáticos en India, en Filipinas, etc.) y, por el otro, acentúa las restricciones a los desplazamientos. El que tiene acceso a la informática ya no debe «buscar trabajo» en el extranjero, pero quien no lo tiene está doblemente excluido de la circulación (véase el ejemplo de las poblaciones de las zonas desindustrializadas de Europa de que hablan las películas de Bruno Dumont y las novelas de Dominique Manotti).[14]

De donde proviene el segundo aspecto: la desigualdad gigantesca del derecho de circulación y de la movilidad de las personas. Hay que desarrollar toda una fenomenología de la relación desigual con la movilidad transnacional de las personas. Ella pasa por la *disimetría* (en la entrega de pasaportes y de visas, que hace que se atraviese ciertas fronteras en un sentido y no en el otro) tanto como por la *represión* diferencial (y, desde este punto de vista, el estatus jurídico y policial del «clandestino» aparece como una verdadera institución económica de la globalización, un régimen del empleo y del salariado), y finalmente, por la doble coerción a la movilidad forzada (con riesgo de la vida: véanse los *boat people* de Malta, de las Canarias y de Lampedusa) y a la inmovilidad forzada (culturalmente condicionada: los obreros reproletarizados de Europa), cuya síntesis es la oferta irrisoria que hicieron a los obreros de Moulinex y de Aubade, cuyas fábricas francesas se cerraban: «Si quiere permanecer en la empresa, ¡acepte 200 euros mensuales y váyase a Malasia!». Esta desigualdad, que habría que comparar con otras correlativas (la restricción del derecho de circulación no es más injusta que la del derecho a la vivienda, pero tampoco menos), está destinada a crecer y a producir consecuencias agravadas, al mismo tiempo que los problemas de seguridad y los conflictos sociales que engendra, en particular seguramente bajo el efecto del cambio climático, un aspecto de la globalización en curso cuyos efectos todavía son incalculables.[15] Las consecuencias se cuentan en destrucciones o desestructuraciones de grupos humanos, en situaciones de inseguridad permanente, en conflictos que producen odios raciales.

Ya es posible tratar de señalar las consecuencias «cosmopolíticas» de estas transformaciones. En primer lugar, el estallido de la categoría de «comercio» *(Verkehr, intercourse)* común a Montesquieu, a Smith, a Kant y a Marx, sobre la cual descansaba la utopía cosmopolítica clásica, la idea de que la intensificación de los intercambios comerciales engendrarían el progreso cultural e intelectual y, a fin de cuentas, la unidad política de la humanidad. En segundo lugar, la reproducción de una nueva economía de la «raza» (o *de las razas* «sedentarias» y «nómadas»: a este respecto sería necesario retomar, diversificar e historizar lo que había dicho antes sobre la categoría del «inmigrante» como nuevo *nombre de la raza* en la sociedad poscolonial).[16] Por último, la reducción tendencial del *extranjero indeseable al enemigo* —social, «cultural», eventualmente político— contra el cual conviene establecer una nueva «defensa social». Esto no es tanto una radicalización de la «lógica» inmanente a la institución del Estado-nación según la perspectiva hobbesiana (para la cual las sociedades civiles, es decir, las naciones, son entre ellas como individuos «en el estado de naturaleza», en otras palabras,

virtualmente en guerra) como una *inversión* radical de su función política: el extranjero (más exactamente, el extranjero de cierto tipo, aquel cuya figura de extranjería es reforzada, intensificada, reducida a un arquetipo) no es aquel con quien se puede o, según las circunstancias, uno está obligado a hacer la guerra, sino aquel con quien *ya no es posible hacer la paz*. Es la *no persona* de que habla Alessandro Dal Lago.[17] Vemos que se desarrolla una negación fantasmática del proceso de reconocimiento y de la dialéctica interna a la alteridad y a la extranjería que es constitutiva de la nacionalidad clásica, que define la ciudadanía en y por la pertenencia al Estado. Hannah Arendt sugiere que esta negación está en germen en el propio nacionalismo. Ahora bien, no hay nación sin nacionalismo. Pero el mundo «globalizado», donde las migraciones son masivas y permanentes (a despecho de sus fluctuaciones cíclicas),[18] ya no parece dejar sitio al *extranjero como persona*, distinto a la vez de una mercancía y de un enemigo. Por eso se asiste a la producción masiva de lo que Sidi Mohammed Barkat llama un «cuerpo de excepción».[19] Pero las consecuencias sobre la constitución del orden jurídico de los Estados-nación no son menos espectaculares: la presencia de los *extranjeros* como tales dentro y fuera de sus fronteras (que, por lo tanto, *atraviesan* sus fronteras de manera más o menos «libre») no es, en efecto, menos necesaria a su legitimidad que la de una soberanía popular —razón por la cual, por otra parte, las acciones militantes (que en caso de necesidad adoptan la fórmula de resistencia o de desobediencia cívica, tendientes a impedir que el Estado reduzca a los extranjeros al estatus de mercancías o de objetos desechables, o al de enemigos públicos esencialmente sospechosos) son de hecho acciones de *preservación* de la legitimidad del Estado—.[20]

3. *Territorialización y desterritorialización del ciudadano*

El bloqueo o el derrumbe interno de la categoría del extranjero a partir de la restricción de su derecho de circulación en el contexto de una intensificación de la circulación de las «cosas» y de las «acciones» (o de los *mensajes*, de las *significaciones*) abre, o más bien vuelve a abrir, dilemas fundamentales del derecho de ciudadanía. Esto plantea el problema de los orígenes, de las funciones, de los límites, de las excepciones de la asociación fundamental entre Estado, nación, soberanía, territorio, población. Y vuelve a cuestionar, más allá, toda una concepción de la «civilización» vinculada a la idea de una *línea de progreso* que va del nomadismo hacia el sedentarismo, o hacia la sumisión de los «nómadas» a los «sedentarios». Por eso, aunque tomaron estos términos tendencialmente en un sentido metafórico, la obra de Gilles Deleuze y Félix Guattari *(Mil mesetas)* es importante: ella señala la restitución en el corazón de la antropología política de la distinción entre *nómadas y sedentarios*, al mismo tiempo que su complejidad recuperada.[21]

La lectura de los grandes teóricos de la soberanía —de Bodin a Schmitt, pero también otros juristas constitucionalistas menos «sulfurosos», como Jellinek, Donati, Kelsen, en suma, toda la gran tradición de teorización del *Estado de derecho* y del «monopolio de la

fuerza/violencia legítima» en beneficio del poder público—, muestra que hay una *relación triangular* de interdependencia entre «soberanía», «población» y «territorio».[22] O más precisamente entre soberanía *nacional*, población (o multitud) instituida en una *comunidad de ciudadanos* (incluso antes de la «clase obrera del pueblo», cuya proclamación de alguna manera prepara), y constitución de una *relación de exclusividad* entre los individuos y los territorios (la *ficción* de pertenencia recíproca a la cual aludía más arriba) por medio de las fronteras. Esta relación probablemente es susceptible de variaciones considerables desde el punto de vista del derecho de las personas, entre los *Estados étnicos* (como Israel, donde la misma tierra pertenece exclusivamente a un grupo etnorreligioso, rebajando el territorio político a la apropiación del suelo y produciendo una discriminación entre ciudadanos de primera y de segunda clase, paralela a aquella que afecta a los movimientos de población: la oposición entre el *derecho al retorno* de unos y la *prohibición de retorno* para otros) y los *Estados liberales* de tipo euro-norteamericano, donde la «propiedad privada» es libre y donde los ingresos son deslocalizables, de acuerdo con ciertos límites y, una vez más, con considerables desigualdades sociales (son los «grandes» ingresos los que son deslocalizables por razones de interés fiscal, no los «pequeños»). Pero la estructura «triangular» engloba, en derecho, todas estas variaciones. Desde este punto de vista, todos los Estados-nación modernos son también Estados territoriales, se definen y se representan como comunidades de ciudadanos sedentarios, «arraigados» o «implantados» en el territorio.

Esta relación ternaria estructural significa —como lo muestra en su libro Enrica Rigo — que las fronteras y la relación de los individuos con las fronteras son constitutivas de la ciudadanía. Lo que hace hoy el Estado-nación, ya sea directamente o por intermedio del «sindicato» que constituye con otros (cuyo tipo es la Europa de Schengen, de la que recuerdo que no incluye a todos los Estados miembros de la Unión, pero que incluye por anticipación a otros que aún no son sino candidatos a la adhesión), es abrir el derecho a la circulación a unos y cerrarlo a otros. Allí el «ciudadano» no es solamente definido por el *habeas corpus* y por el derecho de voto, por el sometimiento al impuesto y al servicio militar, sino como titular del derecho de circulación en el interior y el exterior. Esto significa también que la separación radical entre interior y exterior, *espacio de libertad y espacio de coerción*, aunque necesaria para la definición misma de la nación, se vuelve cada vez más virtual y difícil de mantener. Tenemos la ilustración de esto en las paradojas de la construcción europea sobre este punto: se necesita cada vez más una *policía de los extranjeros* porque la ampliación del «espacio interior» de libre circulación introduce automáticamente una población creciente de *ciudadanos europeos ilegales*, que en muchos aspectos son *ciudadanos futuros* de Europa.

Es en este punto donde debe ser relanzada la investigación antropológica y política. Ella recaería ante todo en la cuestión del «derecho de ciudadanía»: ¿es originalmente territorializado? A través de la perturbación vinculada al desplazamiento de las fronteras y al cambio de su función, ¿va hacia una reterritorialización «virtual»? Hemos aprendido (es la historia, no me atrevo a decir el mito, de la reforma de Clístenes y de la institución del *demos*) que en el origen del «derecho de ciudadanía» antiguo hubo una

territorialización de la pertenencia que es a la vez una limitación de las funciones de la pertenencia *por linaje* (el *genos*), por lo menos simbólicamente ligada a un nomadismo, o a un vínculo transgeneracional conservado con el nombre, independiente de la residencia, que sobrevive a las migraciones y a las diásporas.[23] En el giro actual del derecho de ciudadanía se perfila un conflicto de principios entre la territorialización de la participación política y una desterritorialización que también sería una reterritorialización en un espacio «virtual», el de los individuos que mantienen vínculos e intereses comunes, «públicos», derechos y deberes a través de sus desplazamientos (lo que podría llamarse el *civis vagus*).

De donde surge un segundo problema, jurídico o metajurídico: el de la correlación entre el monopolio territorial del Estado y la constitución de los derechos subjetivos (que nos devuelve al problema inicial de la *efectividad* de los «derechos fundamentales»). Como lo muestra claramente, entre otros, Catherine Colliot-Thélène en algunas de sus recientes contribuciones a la filosofía del derecho y del Estado,[24] es el Estado, en la medida en que relativiza (y hasta elimina) la función de las comunidades y de la pertenencia a las comunidades llamadas «naturales» (vale decir, simplemente tradicionales, aquellas que lo preceden y a las cuales se opone), el que instituye los «derechos subjetivos» de los individuos o hace paradójicamente de aquellos los portadores de un derecho que en cierta medida le es oponible. Pero esta institución no es posible sino en la medida en que la territorialidad es un presupuesto de la soberanía. En la perspectiva de la construcción estatal, los «pueblos» son aún tendencialmente nómadas, son los individuos los que son territorializados. O mejor: el Estado «descompone» virtualmente el «pueblo» como comunidad preexistente, «nómada» (el *etnos*) y lo «recompone» como *demos*, es decir, como *su propia* comunidad.[25] Es en este esquema donde viene a insertarse el gran relato de las migraciones bárbaras que preceden al Estado y cuya detención lo posibilita (y que viene a reactivar la imagen actual de las masas de inmigrantes que «asaltan» el territorio europeo). El Estado, como antes que él la «ciudad», *libera* a los individuos de sus dependencias o de sus servidumbres *en su territorio*, en sus «muros».

A partir del momento en que la relación entre nómadas y sedentarios resulta descartada por el cambio de régimen de las comunicaciones y las migraciones, la soberanía del pueblo aparece como «imposible», en todo caso en sus formas antiguas (es el punto fuerte del discurso soberanista, que insiste en el vínculo entre el cierre del territorio nacional y la apertura a todos del espacio público, a condición de suponer que en esos límites la acción democrática del ciudadano *sigue existiendo* de otro modo que como un fantasma). La soberanía del «pueblo», ya mediatizada, delegada, expropiada, y por tanto vuelta cada vez más ficticia por la transformación de las naciones burguesas modernas en «oligarquías democráticas», es sin lugar a dudas amenazada ella misma de desmembramiento por el problema de *gubernamentalidad* que se plantea a los Estados: ¿cómo «gobernar» una población heterogénea de nacionales o de supranacionales y de extranjeros o de residentes temporarios? ¿Cómo mantener la ficción de un *demos* cuya igualdad en derechos descansa en la exclusión, y por lo tanto en el privilegio (aunque ese

privilegio sea en parte imaginario)?[26] Pero esos nuevos «nómadas» pertenecen ellos mismos, de hecho, a clases sociales antagonistas... Más generalmente, se vuelve insoslayable la cuestión de saber cómo pasar, en la práctica (y sobre todo la de las instituciones) de una ciudadanía siempre aún considerada como un *estatus* a una ciudadanía considerada como una *relación social*, una relación de reciprocidad políticamente instituida.

4. *¿De la institución del derecho de circulación a la ciudadanía diaspórica?*

Volvamos a partir de la idea de un principio de efectuación o de realización de los derechos fundamentales. Toda libertad supone una regulación, restricciones: a la vez para no perjudicar a sus beneficiarios y para no contradecir a otros, pero, como dije, a condición de que esta regulación no represente su derogación. A partir del momento en que la ejecución del principio de territorialidad indisociable de la soberanía estatal nacional como una verdadera «exclusión de circulación» para algunos desemboca en la destrucción progresiva de las ideas de representación y de soberanía del pueblo, ¿no hay que tratar de inventar y elaborar *a contrario* algo así como una ciudadanía «nómada»?[27] ¿O por lo menos en parte deslocalizada, independiente del territorio? Una ciudadanía semejante, que integre todo un conjunto de derechos «subjetivos» y «objetivos», entre ellos el derecho a la circulación y su correlato, el derecho de residencia, bajo condiciones razonables que no lo vuelvan irrealizable, podría entonces aparecer como una nueva etapa de la historia «progresiva» de la ciudadanía (según un esquema inspirado en Thomas H. Marshall, aunque no se retenga el detalle de sus formulaciones y en particular el orden rigurosamente lineal de los tres momentos de la ciudadanía que él define: *civil rights*, derechos políticos, ciudadanía social),[28] que la resitúa en una perspectiva «cosmopolítica», a igual distancia de una simple exigencia ética (como la de la *hospitalidad*, inscrita por Kant en su *Ensayo sobre la paz perpetua* y radicalizada en nuestros días por Derrida) y de un proyecto de «Estado mundial» (hacia el cual parece tender, por lo menos formalmente, la idea habermasiana de una *Weltinnenpolitik* o «política interior mundial», que virtualmente aboliría toda distinción entre espacios políticos desde el punto de vista de la eficacia de la norma jurídica fundamental, inscrita en una «constitución»).[29]

Algunas consideraciones políticas de tipo «republicano» o «neorrepublicano», que por el hecho de ser en primer lugar negativas no dejan de ser fundamentales y en adelante forman parte de la cultura de base de los movimientos que tienden a la «democratización de la democracia» en las democracias liberales (es decir, subrayan su carácter desesperadamente oligárquico), parecen en verdad ir en ese sentido. El «pueblo» constitutivo de la comunidad de los ciudadanos en los Estados republicanos como el nuestro (y otros semejantes) ¿no está en vías de descomponerse? Había hablado a este respecto, en ensayos anteriores, de una aplicación inversa del «teorema de Hegel», encontrando más allá de la historia hoy consumada del «Estado nacional-social» los

problemas que había planteado en su *Filosofía del derecho* de 1821 (y de la que Marx había creído poder salir de una vez por todas al radicalizar la idea de la lucha de clases). En los dos extremos del «cuerpo» social y político, algunos grupos tienden a verse excluidos de lo político democrático: los «demasiado ricos» y los «demasiado pobres», en este caso la nueva clase de propietarios y de cuadros *(ejecutivos* o *ceo)* del capitalismo financiero multinacional, por un lado, el subproletariado o *underclass* de los precarios, los excluidos, los inmigrantes y, sobre todo, de los jóvenes, por el otro.[30] Con la salvedad de que si los primeros se sitúan tendencialmente *fuera* de la representación es porque no tienen más interés en «jugar el juego» de la política nacional y de aceptar sus coerciones relativas, sino solamente de hacer valer ante los Estados nacionales las «lógicas» del mercado mundial, y de utilizar los medios de uno y otro de ellos en la «competencia de los territorios» para obtener privilegios fiscales y poner a disposición a trabajadores explotables. Mientras que los segundos son *reprimidos o dejados fuera* de la representación para evitar que sus reivindicaciones de derechos encuentren una expresión, necesariamente conflictiva, considerada insoportable por el sistema y por otras clases, incluyendo a los sectores populares, hasta los sectores *pobres*, pero que se dejan convencer o encuentran razones para creer que el precio de su seguridad es la precariedad de los otros. Los primeros, decía, se instalan, material y simbólicamente, *más allá* de la distinción nacional/extranjero, mientras que los otros, por fuerza, son tratados como *extranjeros del interior*, amenazantes o superfluos.[31] En los márgenes (muy ampliados) del «compromiso de clases» que soporta la representación política, pues, hay dos categorías tendencialmente «externalizadas»: los alógenos excluidos *de jure* o *de facto* de la plena ciudadanía, y la nueva clase capitalista transnacional, que deslocaliza residencia e impuestos al mismo tiempo que sus empresas, salvo que conserve el control de ciertos órganos esenciales del gobierno.

Pero a la inversa, las perspectivas posnacionales, neorrepublicanas, son socavadas por poderosas objeciones, que es preciso tener la honestidad de reconocer, y de las que recordaré aquí por lo menos dos:

a) La abolición de las fronteras (o por lo menos del *control* estatal de las fronteras) probablemente no tendría como contrapartida, en un mundo como el nuestro (y sin un fin previsible), más que formas de «sociedad de control» (Deleuze) o de *gubernamentalidad policial globalizada*. Si se desterritorializan geográfica y geopolíticamente los «derechos del ciudadano», en compensación ¿no habrá que crear un gigantesco sistema mundial de vigilancia de las personas, que las «siga» de manera permanente (y hasta las preceda, controlando de antemano su identidad y sus movimientos)? Entonces no se habría superado la figura del extranjero sino para reemplazarlo con más seguridad por la del enemigo potencial, como enemigo interior universal, objeto y justificación de la globalización securitaria. No solamente cada individuo tendrá su pasaporte y sus visas, sino que tendrá su huella genética registrada en un fichero mundial y, ¿por qué no?, su brazalete electrónico permanente.[32] El riesgo es aquí pagar la generalización y la «liberalización» del derecho de circulación con una restricción radical aportada al derecho (o al poder) de cambiar de identidad o de función,

lo que se podría llamar, con Sandro Mezzadra, el «derecho de fuga», pero también el *derecho a la máscara;* al *incógnito* y a la personalidad múltiple: otras tantas variedades del «derecho a desaparecer» (ciertamente también un «derecho fundamental» en espera de reconocimiento, cuando no de institución o de constitucionalización...) ya severamente limitado por los Estados actuales.[33]

b) Si se admite, con Hannah Arendt, que el derecho de ciudadanía es «sin fundamento» (ya se lo considere como «natural» o como «cultural»), o sin otro fundamento de no ser la actividad política misma, la *reciprocidad* de los derechos y los deberes que se reconocen los miembros de una comunidad de ciudadanos, la transnacionalización de los derechos subjetivos es una cuestión que no atañe solamente a los «nómadas», sino también a los «sedentarios», voluntarios o forzados, y que supone atribuirles *en común* un poder de control sobre el uso de ese bien «inmaterial» que es la circulación. Separando la solución «hobbesiana» de una delegación de poder a un soberano eminente que dicta la ley y la impone mediante el miedo al gendarme, uno se ve llevado a la aporía de una representación «democrática» sin un pueblo preestablecido, o que «crea el pueblo» por el movimiento mismo de lo que Jacques Rancière llama el reconocimiento de la «parte de los que no tienen parte».

No obstante, se puede pensar en deshacer esta aporía a partir de *reivindicaciones específicas* que soporten una dinámica de universalidad (o, en otra terminología, de una perspectiva de *reconocimiento*): por un lado, pienso en la *universalización de los derechos de residencia y de circulación* en condiciones que los vuelvan «efectivos» (en particular, un desarrollo de instituciones educativas transnacionalizadas), haciendo así «derechos oponibles» en el sentido en que acaba de ser relanzado por las controversias sobre el derecho a la vivienda;[34] por el otro, en la *democratización contractual* de las fronteras y de las modalidades de su franqueamiento, que engloba una autolimitación de la soberanía de los Estados y que realmente un día deberá ser organizada a través de un equilibrio de los poderes públicos y los contrapoderes sociales (como el derecho al trabajo lo fue en su tiempo, y debe serlo periódicamente de nuevo, a través del conflicto dinámico del Estado, de los empresarios y los sindicatos), en este caso de los Estados, de los organismos internacionales y de las asociaciones de migrantes o de solidaridad con los migrantes.

En tales condiciones se comprende por qué, al fin y al cabo, yo preferiría (pero es quizá en parte una convención) la expresión de «ciudadanía diaspórica» a la de «ciudadanía nómada»,[35] o, en el nivel local, la de *co-ciudadanía:* que designa no tanto una «ciudadanía del mundo» en cuanto totalidad[36] como una «ciudadanía en el mundo», es decir, un movimiento de ampliación y de deslocalización compensado por «relocalizaciones» simbólicas e institucionales.[37] Al mismo tiempo, ella reproducirá con un contenido nuevo, determinado por las configuraciones antropológicas y políticas del mundo de hoy, la estructura de polaridad, o de equilibrio antagónico, que hemos observado en estado abstracto en los enunciados normativos de la Declaración universal de los derechos del hombre, y en ese sentido no puede marcar una ruptura con ella sino

más bien una refundación y una concreción. Es de semejante dinámica, de la que una vez más mido tanto su carácter improbable como su contenido altamente conflictivo en un mundo dominado por los intereses capitalistas nacionales y transnacionales, de la que no obstante hay que esperar una relativa desterritorialización de la pertenencia del ciudadano a la comunidad que él mismo crea por su participación. Las *acciones comunes* de resistencia, pero también de reivindicación, hasta quizá, mañana, de *participación* de los nacionales y los extranjeros (y, por lo tanto, de los militantes de los derechos del hombre y de los migrantes con o sin papeles) en un mismo espacio político, son un componente fundamental de esa pertenencia en devenir que es uno de los laboratorios de lo que hoy, más allá de la utopía, podemos llamar «cosmopolitismo».

Cierre
Resistencia – Insurrección – Insumisión[1]

¿Quién habla aquí esta tarde, señoras y señores? Por desgracia, no el muchachito que, ahora hace cerca de 55 años, entró en este mismo patio con los ojos abiertos de par en par para ver y oír, año tras año, a *Macbeth*, *Lorenzaccio* o *Madre Coraje*, obras representadas por Vilar y sus compañeros, sobre un fondo de trompetas y de mistral —aunque, sin duda, ese muchachito me sigue acompañando—, sino, si tienen a bien permitírmelo, será un «querido profesor», extraviado lejos de su oficina o de su salón de clases. Y por esta razón deseo hacer referencia a esa formulación que sirvió antaño para calificar a uno de nuestros maestros.[2]

En junio del año pasado yo había firmado, con muchos otros escritores, artistas, docentes, un llamamiento elaborado de acuerdo con el GISTI[*] y la Red Educación Sin Fronteras, apelando al gobierno a renunciar a las detenciones de niños escolarizados «sin papeles», que en ocasiones vienen a buscar hasta las escuelas para expulsarlos del territorio francés.[3] En cuanto a lo esencial, este llamamiento consistía en una larga cita del libro de Robert Antelme, *La especie humana*, publicado después de su retorno de los campos, en el cual recordaba que sus inventores, a fin de cuentas, no habían tenido éxito en su empresa de dividir a la humanidad en varias especies según criterios de color, de costumbres o de clases, y que por esa razón su sistema finalmente había sido vencido. De esta evocación mis cosignatarios y yo mismo sacábamos un argumento para poner en guardia contra toda política, por ejemplo de inmigración llamada «elegida» o selectiva, que reprodujera a su manera y en su nivel la idea de una desigualdad de acceso a los derechos fundamentales fundada en diferencias sociales y antropológicas naturalizadas. Comentando esta extrapolación en una conferencia de prensa donde era presentado nuestro texto, yo indicaba que, a mi modo de ver, por cierto, una distancia inmensa separa la gestión económico-policial de la inmigración instituida en nuestras sociedades del mecanismo de selección y de eliminación operado en los campos nazis. Y que, sin embargo, cierto hilo conduce de un término al otro, por lo que se corrían grandes riesgos al pretender ignorarlo. De esto concluía que es legítimo y coherente considerar actos de resistencia cívica en el momento en que se piensa que uno se enfrenta con esa lógica, es decir, en el momento en que esta se bosqueja. Unos días más tarde recibí en la universidad una carta firmada por el Ministro del Interior de la época, que me reprochaba fuertemente ese posicionamiento. Justificando en nombre del interés nacional y de la seguridad pública las políticas y los proyectos gubernamentales, Sarkozy defendía la conformidad de las medidas de control y de alejamiento con el derecho y los principios republicanos, declaraba ignominiosa la analogía propuesta entre los períodos históricos y concluía con estas palabras: «Señor profesor, usted se ha deshonrado».

Precisamente por eso, entre otras cosas, habiendo aceptado agradecido la invitación de Frédéric Fisbach para contribuir al marco de las *Feuillets d'Hypnos*, decidí abordar como tema de mi conferencia esas tres ideas, o más bien esas tres palabras: resistencia, insurrección, insumisión, en toda la extensión y, por consiguiente, en toda la incertidumbre de sus usos. Tal vez no sea una cuestión de honor, pero sí una cuestión de exigencia intelectual, que quizá no soy el único en experimentar.

* * *

A mi juicio, particularmente en Francia se hace sentir la necesidad de una clarificación en los usos de estos términos, aunque sea evidente que no tenemos su monopolio. Nuestra historia nacional está jalonada de episodios en los cuales la desobediencia a los poderes establecidos, y particularmente al Estado, hizo posible o precipitó el cambio del régimen político, sin perjuicio de recibir con posterioridad la sanción de un procedimiento legal. Es lo que ocurre con todos los regímenes republicanos desde la Primera República, surgida de la toma de la Bastilla de 1789 y del levantamiento en masa del 92, hasta la Quinta, surgida del golpe de Estado del 13 de mayo de 1958 (una comparación, una vez más, un poco brutal, lo admito, pero que bastará para hacer ver aquí cuán aleatorios son, incluso con posterioridad, los juicios políticos sobre las revoluciones de la historia). Nuestra historia es rica en momentos insurreccionales, en jornadas de barricadas y en semanas sangrientas, pero también en huelgas generales o intentos de autogestión en los cuales se forjaron algunos de nuestros mitos políticos, que pasan de una generación a otra y siguen suscitando, según los casos y los individuos, la exaltación o la execración. Por último, ella incluye —en parte mezclados a los precedentes— una serie de momentos que no llamaré «místicos», a pesar de la sombra que extiende sobre toda esta discusión la famosa distinción de Péguy, sino simplemente «morales», para señalar que esas dos orientaciones de la acción, la que remite al juicio de valor y la que remite al análisis de los efectos políticos, no se oponen lisa y llanamente, sino que coinciden y se determinan una a otra. El Caso Dreyfus, en el cual cierta tradición de los intelectuales de izquierda ve la verdadera fundación de la Tercera República, en todo caso el acontecimiento que la separaba claramente de los regímenes precedentes más o menos autoritarios y oligárquicos, hace las veces de símbolo para todos esos momentos. En mi generación se asociará de buena gana a esto el momento de la protesta contra la guerra colonial y la tortura en Argelia, cuyo efecto institucional es en cierto modo inverso, puesto que contribuye a gravar la legitimidad de la Quinta República con una hipoteca que no quedó completamente resuelta.

Revoluciones y golpes de Estado, insurrecciones y rebeliones, resistencias e insumisiones, pueden adivinar que sería larga la lista de los grandes y pequeños acontecimientos que demuestran que la política no se deja reducir al derecho, *a fortiori* a la ejecución de la ley, sin que no obstante pueda repartir simplemente las funciones entre lo que ratifica y lo que desborda a esta, incluso ateniéndose a la historia moderna y contemporánea. Por otra parte, ¿por qué esta restricción, como si la comparación entre

los problemas semejantes que se plantearon a los antiguos y a los modernos no hubiese sido, por lo menos desde Maquiavelo, el trasfondo esencial de las reflexiones de la filosofía política cuando se interroga sobre las paradojas y, a fin de cuentas, sobre el enigma de la ciudadanía? Y ¿por qué atenerse únicamente a ejemplos franceses, como si la Revolución norteamericana o la Revolución rusa no tuviesen tanto para enseñarnos como la Revolución francesa en materia de soberanía del pueblo? ¿Como si la independencia de la India, la guerra de liberación argelina o el combate de la Carta 77[*] no poseyera, incluso para nosotros mismos, algunas de las claves de lo que es una «resistencia» a la ocupación extranjera que reviste al mismo tiempo las características de una guerra civil? ¿Como si el Movimiento de los Negros norteamericanos por los derechos cívicos o la protesta contra la guerra de Vietnam no fueran, en ciertos aspectos, más esclarecedores y más ricos de debates teóricos por lo que respecta a las formas de la «desobediencia cívica» y de la «resistencia no violenta» que los episodios de amplitud más limitada a los que nos enfrentamos en Francia en el siglo XX?

Entonces, sería tentador atenerse a dos comprobaciones, en cierto modo indiscutibles:

1) *En primer lugar*, el enfrentamiento de las lógicas institucionales, cuya fuerza de obligación universal es sancionada por la ley, y de las relaciones de fuerza sociales de la que forman parte también fuerzas morales o ideológicas constituye una suerte de estructura o de condición permanente de la política.

2) *Luego*, cada uno de los episodios a los que da lugar este enfrentamiento, y que concluye según los casos por sometimientos o liberaciones, ampliaciones o reducciones de la democracia, restauraciones o perturbaciones del orden, sigue siendo irreductiblemente *singular*. De manera que, al igual que los contemporáneos que debieron cada vez decidirse a «escoger su campo», en suma a apostar a favor o en contra de Vichy, a favor o en contra de De Gaulle y la Resistencia, a favor o en contra del de Gaulle de 1940 y el del 58, o del 62, o del 68, nosotros mismos no disponemos de una *regla de juicio* superestructural que permita inscribir los acontecimientos de la historia y los compromisos que ordenan en un esquema de interpretación definitivo: ni para ratificar su resultado y proclamar la superioridad histórica del hecho consumado, ni para reivindicar la grandeza sublime de las intenciones emancipadoras, resucitar la exaltación de las utilidades revolucionarias «que suben al asalto del cielo» o comprobar con desilusión que regularmente los ideales son traicionados por aquellos que los habían apoyado, transformándose los revolucionarios en dictadores, los resistentes en políticos de oficio, o los filósofos libertarios en mercaderes de política-espectáculo...

Incertidumbre fundamental de las relaciones entre la institución y la fuerza, *singularidad absoluta* de las situaciones y las opciones, la lección, como vemos, sería la de una *finitud* radical, hasta de una *ambigüedad* insuperable de las significaciones políticas con las que nos enfrentamos. Por lo tanto, no existiría nada semejante a la «resistencia», la «insurrección», la «insumisión»: ninguna verdad general que podamos asociar a tales nombres, y *a fortiori* ninguna teoría de lo político por construir a partir de su analogía. Y lo repito, esto es realmente, en cierto modo, indiscutible, salvo que se produzcan estereotipos ideológicos, así fuesen progresistas. Volveré sobre esto en la

conclusión, para insistir en el elemento de riesgo imposible de eliminar que afecta nuestras opciones como nuestras reflexiones, y que es la marca de la política como tal.

Sin embargo, me obstino y retomo esas tres palabras: resistencia, insurrección, insumisión, en la modalidad de una pregunta de la que de antemano sé que no tendrá una respuesta simple o definitiva. Porque no creo en la independencia absoluta de los acontecimientos de la historia. En su misma singularidad se repiten, o se invierten, o se responden, dejan una huella a veces traumática, encadenan experiencias que viajan entre la conciencia de los individuos y la de los grupos, géneros, clases o naciones, dándoles un lenguaje, instrumentos de reconocimiento —lo que se llama en ocasiones «identidades»— y también instrumentos críticos y autocríticos.

Los hombres y las mujeres, los militares y los civiles que se levantaron contra el uso de la tortura en Argelia y se manifestaron en Francia por el fin de la dominación colonial pudieron ser —y a menudo fueron— aquellos a quienes la prueba de la ocupación y de la resistencia al nazismo había hecho insoportable hasta la posibilidad de ver unidades del ejército francés emplear contra aquellos que se llamaba entonces los «indígenas» o contra sus defensores los mismos métodos que la Gestapo. O pudieron ser sus hijos, así como hay en la actualidad ciudadanos argelinos que encuentran insoportable que la Seguridad militar torture a los supuestos islamistas o a sus padres en los mismos lugares de El Biar y de Hydra que ya habían utilizado contra su pueblo los Massu, Charbonnier, Aussaresses... También pudieron provenir de las filas de aquellos que más o menos habían colaborado ampliamente o creído en la posibilidad de «jugar a Vichy contra Vichy», y que no querían equivocarse una segunda vez en cuanto a la ubicación de la verdad y de la justicia. No hay nada sencillo en esos encadenamientos, nada tampoco absolutamente arbitrario o insignificante. Hay que descifrar esas huellas, inscribirlas en una o varias historias, nacionales, internacionales, hasta mundiales. Hay que hacer más, ir hacia la formulación de un *problema* del que puede presumirse que, en formas siempre nuevas, y por tanto imprevisibles, y sin embargo atormentadas por toda la memoria, todos los olvidos, todos los traumatismos de las experiencias políticas anteriores, se presentó cada vez ante los *sujetos de la ley* que somos todos, a partir del momento en que *no basta* para prescribir lo que es justo o legítimo, o bien que lo indica de manera contradictoria. Evidentemente, es lo que ocurre en situaciones extremas, de urgencia y de escisión de la comunidad, pero puede ser también en situaciones muy cotidianas, muy triviales. Acaso siempre, o en el momento en que la ley realmente tiene por objeto la vida de la gente, su dignidad, sus derechos fundamentales a la existencia, a la estadía, a la circulación, al trabajo, a la educación, a la creencia, a la expresión...

¿Cuál sería entonces ese problema, a la vez siempre renovado y siempre recurrente? En nuestra tradición «occidental», hoy globalizada, diré que es el problema de la *virtud del ciudadano*, recurriendo voluntariamente a un lenguaje que viene de los orígenes antiguos del Estado, como «ciudad» o «comunidad cívica». Por supuesto, hay que tomar esta noción de virtud en un sentido fuerte, activo y colectivo. No se trata de lo que un individuo debe hacer para ser catalogado como un «buen ciudadano», que cumple con todos sus deberes y no se complica la vida, sino de lo que *puede hacer un*

ciudadano, mejor aún: de lo que *pueden hacer* los individuos para, colectivamente, ser y seguir siendo ciudadanos, es decir, hacer de manera que las comunidades a las que pertenecen (en la actualidad hay varias: la nación, Europa, tal vez otras) sean verdaderamente *políticas*. Por lo tanto, se trata de la relación activa, acaso conflictiva, ciertamente problemática, del ciudadano en el *poder* y en los *poderes*, en particular el poder de las leyes y de las instituciones fundadas en ellas (como el ejército, la policía, la justicia, la escuela...), en la medida en que ese poder no es algo exterior a nosotros, algo que encontramos ya hecho frente a nosotros, algo que padecemos, que no tendríamos que discutir (a lo sumo, renovar periódicamente participando en las elecciones), sino algo que nosotros *constituimos*, que contribuimos a producir, a formar y a transformar, ya sea porque lo *ejercemos* o porque ejercemos una brizna de él de un modo u otro, ya sea porque lo *aceptamos*, porque lo *obedecemos* (y hay muchas maneras de obedecer), ya incluso porque nos *resistimos* a él o porque lo desafiamos. Algo de lo que, en este sentido, siempre somos responsables. Lo repito, esto es cotidiano: incluso los jóvenes de los suburbios en llamas de noviembre de 2005, que pudieron tratar de *racailles* [escorias], o que se designaron ellos mismos al revés como *cailleras*, se encontraron envueltos en una relación dialéctica con el poder y la ley, hayan participado voluntariamente o no, libremente o no, duraderamente o no, en cierta reproducción del poder de la ley.[4] Ellos ejercieron una responsabilidad, o tal vez con posterioridad se percataron de que la habían ejercido.

Pero, por supuesto, es en circunstancias más dramáticas, que uno acostumbra llamar «históricas», como se aclaran los desafíos de esa relación interna de la ciudadanía con el poder de la ley, y con la expresión jurídica de las estructuras de poder, como la cuestión de la virtud del ciudadano y de su responsabilidad explota en dilemas que no tienen una solución preestablecida y que obligan a inventar las figuras de *otra ciudadanía* distinta de aquella que estaba codificada y normalizada. Por eso en la presentación de esta conferencia, que quizas algunos de ustedes han leído, sugerí una asociación entre los nombres de resistencia, insurrección e insumisión, tomados como otras tantas modalidades de la relación crítica, negativa, del ciudadano con la ley y con el poder, y de los acontecimientos simbólicos de nuestra historia nacional reciente, de ayer o anteayer, de la que todavía hay testigos vivos entre nosotros (y, estoy seguro de ello, en este patio).[5] Me sentí autorizado a evocar textos y obras emblemáticas de René Char y de Camus en la Resistencia, de Sartre y de Maurice Blanchot (signatarios del *Manifiesto de los 121*),[*] de Michel Foucault y de Godard como intérpretes de la insurrección pacífica de Mayo del 68, para sugerir que, en cada ocasión, la ciudadanía se había enfrentado a la cuestión de aquello que la constituye, había debido experimentar su «virtud» atravesando la experiencia más o menos larga, más o menos arriesgada, pero nunca segura ni de su sentido ni de sus resultados, de una impugnación de la ley que también era, en el fondo, su refundación o su transformación, y constituía la prueba misma de su relación interna con el poder.

* * *

Hagamos aquí una primera pausa, o más bien tratemos de ir más lejos a partir de lo que se acaba de decir. Todo esto es un poco abstracto, tal vez: la singularidad y la ambigüedad de las nuevas situaciones históricas tomadas en la huella de las experiencias pasadas, la virtud del ciudadano y la relación problemática que esta mantiene con el poder y, por lo tanto, con la ley, la figura crítica del ciudadano responsable que pasaría de la resistencia a la insumisión... ¿Hacia dónde nos dirigimos nosotros, pues, sino hacia una recuperación apenas modificada de la idea clásica del *ciudadano contra los poderes* —que tuvo su hora de gloria tras haber sido enunciada en 1926 como consigna del republicanismo radical y pacifista de Alain—,[6] o de la idea más cercana de la tradición constitucional anglosajona, y sobre todo norteamericana, según la cual el corazón de la democracia reside en la existencia de *contrapoderes* que limitan la omnipotencia del Estado y cuya fuente última reside en la capacidad de desobediencia civil de los ciudadanos, que manifiestan así su independencia fundamental (*self-reliance*, en el vocabulario de Thoreau y de sus sucesores)?[7]

A condición de no detenerse en el camino, hay algo verdadero aquí. Llegaré a decir que es como un tesoro perdido del anarquismo que hay que saber recuperar y reinventar para dar todo su sentido al elemento *paradójico* implicado en la idea de una ciudadanía «activa». El ciudadano activo, a este respecto, no es el que sanciona por su obediencia el orden jurídico o el sistema de las instituciones a las que él mismo, de manera directa o indirecta, confirió la legitimidad, por un «contrato» explícito o tácito, materializado en su participación en los procedimientos representativos que desembocan en la delegación de poder. Es esencialmente el rebelde, el que dice *no* o por lo menos tiene la posibilidad de hacerlo (aunque si jamás ejerciera esta posibilidad, se volvería a caer en la delegación de poder, en la ciudadanía «pasiva», legitimada por un recurso totalmente teórico en la soberanía de la base, en su poder absoluto pero ficticio). Tal es la paradoja de la ciudadanía política: para poder decir «sí» de una manera que traduzca un poder efectivo, hay que decir ocasionalmente y acaso regularmente «no». Para poder participar en la ciudad y no solamente figurar mediante un patronímico inscrito en un registro de estado civil, hay que poder retirarse, o mejor, hay que encarnar una fuerza alternativa, en caso de necesidad por la violencia y, si es posible, por la no violencia, en todo caso por la oposición y la disidencia. Hay que instituir una contraciudad o un contrapoder ante todo ilegítimo frente al poder legítimo, convertido en la simple propiedad de aquellos que lo ejercen, o la expresión de una rutina gubernamental y administrativa.

Pero también es posible dar a esa necesidad lógica la forma de una ley de división del cuerpo político en su propio seno, con todos los riesgos que implica para él: si *algunos*, que nunca son en primer lugar la totalidad de los ciudadanos, e incluso no pueden ser al comienzo sino la ínfima minoría, aunque actúen objetivamente en el interés general, no se hacen cargo de oponerse y ejercer la función de disidencia, entonces no hay más que ciudadanos pasivos, y por lo tanto a largo plazo no hay más ciudadanos sino solamente

administrados o súbditos del poder, más o menos participativos, más o menos fácilmente «gobernables». *La ciudadanía democrática, pues, es conflictiva o no es*. Pero esto significa también que la ciudadanía democrática —como lo ilustran por excelencia los episodios revolucionarios— implica cierta relación intrínseca con la muerte, actual o posible. Para salvarse o permanecer viva como comunidad de ciudadanos, es necesario que la ciudad corra el riesgo de la destrucción o de la anarquía en el enfrentamiento de sus propios miembros del que nada puede protegerlos, sobre todo por el hecho de criminalizar la disidencia o de hacer padecer la sospecha de traición contra la objeción de conciencia. Esta necesidad parece tanto mayor cuanto más masiva, más burocratizada es la máquina de poder, o —lo que a menudo va de la mano— cuanto más grandes son las desigualdades sociales en el acceso a los diferentes poderes públicos, ya sean de orden económico o cultural o étnico, lo que equivale a decir que algunas clases mayoritarias o minoritarias se apropian de la política, la «privatizan», y en este sentido la destruyen. Contra esa muerte programada de la política, a la que se puede dar todo tipo de nombres sustitutivos —ayer se hablaba de gestión, hoy de gobernanza—, ciertamente hay paliativos que se llaman consultas populares, procedimientos de revisión, derechos de oposiciones y de minorías, etc. Pero en última instancia, lo repito, no hay más que la capacidad de enfrentar otro género de «muerte», es decir, la realidad del conflicto y la división de la ciudad contra ella misma, que materializa el derecho a la insumisión, un derecho que no se otorga sino que se toma o se ejerce a cuenta y riesgo de quienes lo asumen, y que por esa misma razón es el verdadero *derecho a los derechos*, de alguna manera el derecho *del* derecho.

Ni la filosofía política, ni tampoco la ciencia jurídica, preciso es decirlo, superaron esa paradoja de la que vive la ciudadanía democrática. No pudieron ocultarla o neutralizarla totalmente. La ciudadanía o el Estado como comunidad de los ciudadanos no son, seguramente, la *anarquía*, tomada en el sentido etimológico de suspensión de las autoridades, comenzando por la autoridad de la ley. Es fácil imaginar a qué se parecería una sociedad sin autoridad pública o en la cual el derecho de las instituciones a gobernar las acciones de los ciudadanos por los medios de la fuerza, de la educación, del interés, de la costumbre y de la regla, estaría permanentemente suspendido. Y si cuesta trabajo imaginarlo, se puede echar un vistazo a los ejemplos de ese derrumbe de la ley y del orden que se presentan en los cuatro puntos cardinales del mundo alternando con su abuso. Salvo que se crea en una bondad natural de los hombres o en una convergencia providencial de sus acciones con miras al interés general, sería —y es, en ocasiones— una máquina autodestructiva, autoinmunitaria como dice Jacques Derrida.[8] Pero el hecho es que la línea de demarcación entre el Estado y la anarquía no puede ser trazada de antemano, de una vez por todas, y que sus papeles a veces tienden a intercambiarse. Por eso quizá el Estado denomina anarquía o, llegado el caso, traición, a las manifestaciones de desobediencia individuales y colectivas que tienden a salvarlo de su propia degeneración. *Traidores los resistentes* que rechazan la ocupación y el nuevo orden impuesto por el fascismo europeo, *anarquistas y traidores los insumisos y los desertores* que hacen estallar la contradicción entre discurso descolonizador y práctica colonizadora,

entre proclamación de los derechos del hombre y violencia racista, *anarquistas los insurgentes y los huelguistas* de Mayo del 68 que cuestionaban los métodos de gobierno discrecionales y las estructuras arcaicas de la autoridad en la familia, la universidad o la empresa.

Pero si la filosofía política nunca pudo «resolver» la paradoja o abolir la contradicción, puesto que en realidad eso equivaldría a abolir el mismo horizonte democrático, en cambio no dejó de reflexionar sobre ella, de desplazarla, de buscarle nuevas expresiones, aun literarias. Mencionaré una de ellas, bella y profunda, pero perturbadora, que nos viene de una época alejada en la que las condiciones de la actividad política eran por cierto muy distintas de aquellas con las que hoy nos enfrentamos, puesto que se trataba de la ciudad griega. Esta expresión, sin embargo, atravesó las edades como una cuestión y como un desafío.

En un pasaje famoso de sus *Historias*,[9] Heródoto, a menudo llamado «el padre de la historia», alumno de los sofistas, que fueron los fundadores del pensamiento democrático, amigo de Sófocles y de Pericles, puso en escena de manera alegórica un debate que supuestamente ocurre en la corte de Persia entre los pretendientes al trono, tras la muerte del rey Cambises y el fracaso de una revolución de palacio, debate en el que cada uno hacía el elogio de uno de los regímenes políticos característicos, la monarquía, la aristocracia y la democracia, y se proponía instituirla si su candidatura era la elegida. El término que vertemos por «democracia», en griego *isonomia*, a menudo traducido por «igualdad ante la ley», corresponde a lo que la tradición occidental moderna asocia al tándem «libertad e igualdad», igual libertad *(aequa libertas)* o incluso, en una sola palabra, igualibertad, como lo propuse un día.[10] Lo sorprendente en esta ficción es que el griego Heródoto haya situado este debate entre los orientales, en el enemigo hereditario persa: hay aquí una puesta en escena que produce un efecto de extrañeza o de distanciamiento, probablemente para señalar que la cuestión planteada posee, en principio, por lo menos un carácter universal, lo cual era el punto de vista de los sofistas. Pero la realidad histórica recupera sus derechos, y la asamblea de los notables rechaza la proposición democrática, llevando al poder a Darío, que se convertirá en el «rey de los reyes» y emprenderá las guerras médicas. No obstante, al renunciar a sus pretensiones, el príncipe demócrata a quien Heródoto da el nombre de Ótanes formula una exigencia notable que de alguna manera constituye el *resto* del proyecto democrático abandonado: solicita beneficiarse, así como sus descendientes, del derecho de no obedecer a nadie, al tiempo que él mismo renuncia a dar órdenes. «No quiero ni gobernar ni obedecer» *(oute archein oute archesthai ethelo)*. Sin lugar a dudas, la interpretación de este pasaje no es sencilla. El hecho de que esta demanda constituya, en suma, un privilegio, y hasta un privilegio hereditario, lo que es contradictorio con el igualitarismo invocado por Ótanes, y que suceda después del rechazo del principio democrático en provecho de un principio monárquico, tendería a sugerir que representa un límite en el que la idea de ciudadanía llevada a lo absoluto se identifica con la derogación de toda autoridad tanto padecida como impuesta, traicionando su imposibilidad intrínseca y llegando a descalificarla. Pero también se puede hacer una

lectura inversa: en este punto límite se manifiesta el aspecto *irreductible* de la exigencia de igualdad y de libertad de los ciudadanos, cuyo espectro obsesiona a todos los regímenes autoritarios o no igualitarios, a partir del momento en que no pueden fundarse únicamente en la relación de fuerzas. Esta obsesión no deja de ser reanimada por las resistencias, las insumisiones, las insurrecciones que hacen revivir la aspiración a la democracia o reinventan el principio democrático. Ahora bien, la huella de este enunciado y de su extraña puesta en escena se lee, sorprendentemente, a todo lo largo de la historia de las ideas políticas, en mayúsculas o minúsculas. Está presente en la argumentación del *Contra uno* de La Boétie. Está allí, entre líneas, en alguien como Spinoza, cuando declina la proposición de convertirse en profesor universitario explicando que la actitud filosófica consiste en pensar por sí mismo pero también en abstenerse de imponer modelos de pensamiento a los otros.[11] Será explícita en Rousseau.[12] Pero ya estaba presente en Maquiavelo al explicar, en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, que la esencia de un régimen de libertad consiste en el hecho de que la masa del pueblo, aquellos que él llama los «pequeños» o los «magros», no busca tanto ejercer el poder por su propia cuenta o desposeer de él a los grandes y magnos, como «no ser oprimida», es decir, *resistir al poder*, eventualmente establecer instituciones y una legislación que legitimen los contrapoderes, maximicen la posibilidad de resistencia y transformen, de alguna manera, la capacidad de insumisión de fuerza destructiva en virtud política constructiva, creativa.[13]

Y es siempre, saltando por encima de diversos intermediarios, ese principio «anárquico» o de no poder paradójicamente indispensable a la constitución del poder, sin el cual el poder no se distinguirá de la opresión e inevitablemente retornaría a ella, como podemos leer en un filósofo de hoy como Jacques Rancière, cuando se interroga sobre las razones del «odio a la democracia» que periódicamente remonta a la superficie en nuestras sociedades y en los discursos de nuestros gobernantes o de nuestros intelectuales, y sobre los medios de hacerle frente.[14] No solo la democracia es un esfuerzo que incesantemente hay que reemprender para incluir en el espacio político a aquellos que fueron excluidos de él, para dar, según sus palabras, que se han vuelto famosas, la «parte de los que no tienen parte», sino que, en realidad, hay que decir que no hay Estado que sea por sí mismo, o por la sola forma de sus instituciones, democrático. Todo Estado, en grados ciertamente muy desiguales (que no es cuestión de amalgamar), es oligárquico y autoritario, está fundado en privilegios de clase o de conocimientos específicos, la mayoría de las veces ocultos bajo una retórica populista o demagógica, vale decir, en la pretensión de los gobernantes de «decir en voz alta lo que el pueblo piensa en voz baja», o de comprenderlo mejor de lo que se comprende él mismo. Lo que existe, en cambio, o lo que siempre puede volver a existir, haciendo de la ciudadanía no solamente una idea o un estatuto formal sino una actividad común a los miembros de la ciudad, son *luchas* por la democratización, *resistencias* al poder que este luego debe tener en cuenta y convertirse en su intérprete para reconquistar su legitimidad, procesos más o menos insurreccionales, aunque no necesariamente violentos, de

redistribución o de reparto del poder, en particular del poder de expresarse, de dar su opinión y de enunciar uno mismo sus intereses. En este punto va a resurgir la figura anárquica del *hombre cualquiera*, aquel que no es ni más ni menos que un ciudadano entre otros en el sentido radicalmente igualitario del término, y que como tal no busca ni mandar ni obedecer. Por eso, en el centro de sus proposiciones de resistencia a la apropiación y la expropiación del poder, Rancière establece ideas sencillas y hasta muy sencillas, muchas de las cuales no parecen utópicas sino en la medida en que cuestionan la pasividad estructural de las instituciones y la evidencia inveterada de las relaciones de fuerza sociales, como la circulación de las responsabilidades, la prohibición de su acumulación y el sorteo de los gobernantes. Desde luego, no es ninguna coincidencia que ideas de este tipo fueran parte activa de la mayoría de los grandes momentos de resistencia popular o de insurrección democrática a los cuales, evocando la historia de Francia y de otros países, yo aludía para comenzar.

* * *

Aquí me gustaría hacer una segunda pausa. Partí de una interrogación sobre el conflicto histórico entre el orden de la ley y la violencia de las relaciones de fuerza, siempre reducido por las instituciones, siempre renaciente en formas singulares que imponen las circunstancias, y que —como ciudadanos— no escogemos sino que nos caen encima como catástrofes y como posibilidades que hay que aprovechar. Les sugerí que es preciso radicalizar esta interrogación, llegar a preguntarse, con toda una parte de la filosofía política, minoritaria pero irreductible, si el principio de una ciudadanía auténticamente libre e igualitaria, que debe poder traducirse en parte por lo menos en el funcionamiento regulado de un Estado o una sociedad, no residiría paradójicamente en la inscripción y la preservación en el corazón de la «virtud» cívica de un contrapoder de rechazo, de una fuerza de anarquía o de insumisión. Y llegué hasta comprobar que, en tales condiciones, el cuerpo político debe exponerse por lo menos periódicamente al riesgo de su propia muerte, o de su descomposición por la ruptura del consenso, la reivindicación del derecho contra el derecho. Observemos que esta peligrosa proximidad de la institución y de la anarquía, que la institución trata de conjurar por todos los medios posibles, y que cierta definición positivista de la ley declara *a priori* impensable y monstruosa («la ley es la ley», dice), es reconocida tanto por los adversarios irreconciliables de la democracia —en la que ven un fermento de descomposición de la autoridad del que inevitablemente resultarán, tarde o temprano, la tiranía y el retorno del bastón en formas más brutales que antes— como por sus partidarios, de acuerdo con cierta tradición de radicalidad para la cual la elección es en el fondo entre dos formas de anarquía que se disputan el Estado, una sinónimo de independencia y de creatividad de los ciudadanos, la otra de arbitrariedad institucional y de servidumbre voluntaria. Pero en estas dos tentativas que hice para interpretar la significación *positiva* del vínculo de continuidad *negativa*, o aparentemente negativa, que relaciona entre sí los episodios de resistencia, de insurrección, de insumisión, bien parece que sea necesario hacer intervenir

un tercer término, siempre presente entre líneas en estas discusiones, sin el cual estas no tienen sentido. Ni sentido simbólico, ni sentido histórico, ni sentido político y, por lo tanto, postura práctica inmediata. Este tercer término es la *comunidad*. O mejor, la «comunidad de los ciudadanos»,[15] pero semejante formulación es redundante porque en la idea misma de ciudadanía está la de acción y la de responsabilidades comunes, derechos y deberes recíprocos asumidos en común, que al mismo tiempo comprometen al individuo y lo llevan a superar su interés particular en dirección al interés general. Si no vinculamos las prácticas de la resistencia, las conquistas de la insurrección, los riesgos de la insumisión como fundamento último de la vitalidad de las instituciones expuestas a la muerte, o a la anarquía en los diferentes sentidos de este término, si no vinculamos todo esto con cierta concepción de la comunidad política y de los objetivos a los que se dirige, no hemos hecho sino enumerar paradojas, ni siquiera hemos bosquejado un pensamiento de lo político.

Para concluir, pues, voy a volverme con ustedes hacia esta cuestión que es quizá la más difícil de todas. No haré más que rozarla, pero sostendré la siguiente idea general: la comunidad política tal como es reivindicada, y tal como se dibuja en el horizonte de las acciones de resistencia o de insumisión, no está dada, sino que está siempre todavía por venir o inventar; no es completa o autosuficiente, sino inconclusa, conflictiva y está expuesta a la intrusión del otro, de quien tiene necesidad para constituirse y que, sin embargo, la mayoría de las veces, la perturba y cuestiona su identidad. Al reunir estas dos características complementarias en una sola expresión, que tomo del filósofo Gilles Deleuze, diré que la comunidad de los ciudadanos —lo que él mismo también llama *el pueblo*— es esencialmente «faltante».[16] Precisamente en su gran libro sobre el cine, en particular, Deleuze desarrolló esa idea del «pueblo faltante» que invita a la ficción, a la invención de lenguajes, de relatos, de representaciones colectivas en devenir, en busca de una identidad que se base en el sentimiento de lo *intolerable* y le proponga una salida, tomando como ejemplos la «literatura minoritaria» de un escritor como Kafka, desplazado o desubicado en el seno de su propia lengua, y la evolución de los cines del Tercer Mundo (Glauber Rocha, Sembène Ousmane), pasando del elogio unánime de las insurrecciones nacionales a la representación de las múltiples historias, de las identidades heterogéneas, de las combinaciones explosivas de arcaísmo y de modernismo que constituyen la realidad de lo que llamamos cultura de un pueblo o de una nación.[17] Y esto, pensándolo bien, no vale solamente para el Tercer Mundo, o lo que antaño se llamó así, sino para todas las culturas, incluso aquellas que son llamadas «dominantes». Es bien sabido hoy que todas las nociones relativas a la comunidad de los ciudadanos y a su identidad propia son problemáticas en todas partes en el mundo y obligan a repensar su historia. Esto ocurre por la parte de mito y de realidad que hay que asociar a la idea de una soberanía del pueblo como fundamento de las instituciones de la comunidad. Y también por la cuestión de saber si el pueblo del que aquí hablamos es una «nación», por lo tanto, si la ciudadanía política es como tal una ciudadanía nacional, un derecho de la nacionalidad, y lo que ocurriría si, por ventura, como lo temen algunos y lo anuncian triunfalmente otros, la nación fuera precisamente a «faltar», o a despojarse

progresivamente de sus características políticas. Pero quizá sea justamente reconociendo lo que constitutivamente le falta o le impide estar terminada, ser exclusiva, autosuficiente, como paradójicamente recuperará la capacidad de existir y de actuar como un cuerpo político. Estas cuestiones abiertas son el horizonte de la tentativa que hago aquí para dar un contenido positivo a la idea de «comunidad de los ciudadanos» como «comunidad faltante», retomando de Deleuze la frase que él utilizó y algunas de sus sugestiones.

En el fondo de la cuestión que quiero plantear está, en primer lugar, la forma muy singular, tal vez muy reveladora, bajo la cual lo que se podría llamar en general la desobediencia constructiva a la ley determina la relación del individuo con la colectividad, articulando la responsabilidad individual con la solidaridad, con la fraternidad de armas o con la comunidad de sentimientos y de pertenencia. Ni absorción completa en el grupo, ni aislamiento de los individuos en una relación de competencia y de cálculo de los beneficios personales que se puede sacar del hecho de estar en común. Una resistencia, por definición, es colectiva, no tiene sentido a menos que se extienda virtualmente a todos, que se dirija a la adhesión y la reconstitución de la comunidad. Eso es lo que constituyó la energía y el espíritu de sacrificio de los resistentes a la ocupación nazi en la Francia ocupada, y se encontraría la misma cosa en todas las situaciones comparables. Pero en el momento de la decisión, del *riesgo de error* que asume sabiendo que su precio será pagado por todos (tal vez el mayor riesgo), el sujeto se encuentra frente a sí mismo. Ahora bien, toda resistencia, por elemental que sea, implica semejante decisión. No es jugar con la épica o lo patético recordar aquí las grandes fórmulas del rechazo que al mismo tiempo expresan una evidencia, comprueban una necesidad y traducen una resolución que habría podido no ser, ceder o ser quebrada y no lo fue. Es la frase de Lutero en Wittenberg: «Hier stehe ich, ich kann nicht anders»; en otras palabras: no puedo hacer otra cosa y no me moveré del punto donde fijé el límite de aquello que, para mí mismo y para ustedes, podía aceptar sin envilecerme. Blanchot se refiere a esta fórmula cuando explica el sentido de la palabra «insumisión» que, dice, resume todo en la «*Declaración* sobre el derecho a la insumisión en la Guerra de Argelia», también conocida con el nombre de Manifiesto de los 121, del que había sido su principal redactor.[18]

No obstante, las cosas no se detienen aquí, porque ¿de dónde saca el sujeto la capacidad o la fuerza de oponerse en vez de padecer, y de fijar un límite a lo insoportable? En ese nivel todavía encontraríamos algo de lo colectivo, en todo caso, de lo transindividual, de la memoria y del inconsciente en el fondo de lo que, aparentemente, depende de la subjetividad más personal, más irreductible. Las capacidades de resistencia a la injusticia padecida y a lo intolerable comprobado a su alrededor se originan, es sabido, en los arraigos, pero también en los desarraigos, en las fidelidades afectivas, pero también en las evidencias intelectuales de la *scientia intuitiva* (René Char dijo que era la necesidad de la poesía, y Cavaillès, que era la necesidad de las matemáticas). Pero en todos los casos son indisociables de comunicaciones y de herencias transmitidas, con o sin «testamento». En el fondo del individuo llevado al máximo de su autonomía, de su capacidad de subjetivación, es todavía lo *común*, cuando

no lo comunitario, lo que resiste, aunque eso que es común sea indivisible y la mayoría de las veces irreductible a la simplicidad de un nombre, de un solo sistema de relaciones y de pertenencias. Es quizá lo que Spinoza tenía en vista cuando, siempre según Deleuze, caracterizaba la individualidad no como un «punto», sino como cierto *mínimo de relaciones sociales irreductible*, una capacidad de actuar y de padecer, o de afectar a los otros y ser afectado por ellos.[19]

Todo esto parece, en primer lugar, no concernir más que al pasado, o si se quiere al *origen*, la *fuente*, las *raíces* de las capacidades de resistencia a la opresión o a la injusticia, y es en este sentido literalmente «retrógrado» como los discursos «identitarios» siempre tienden a encerrar las cosas. Pero en realidad la comunidad de donde procede la resistencia del individuo, su capacidad de subversión del orden o del desorden establecido, nunca es únicamente una comunidad *determinada*, una pertenencia por preservar o restaurar, denotada por un *nombre* (como «francés» o «alemán», «judío» o «palestino»). Siempre es también, y más aún, una comunidad venidera que se trata de inventar y de imponer. La resistencia francesa, con todas sus contradicciones, su «interior» y su «exterior», sus corrientes políticas virtualmente concurrentes, su mezcla inextricable de nacionalismo y de antifascismo en el seno de un mismo «patriotismo», es un ejemplo llamativo de este hecho. La «Francia» que proyectaba y que dotaba de una significación de universalidad no era una simple nación histórica, una identidad colectiva amenazada que había que defender contra el extranjero, sino *otra Francia*, hasta entonces «faltante», que aún se debía inventar para apelar, precisamente, a las injusticias y las cobardías de la precedente, y que llevaba el mismo nombre. Aspecto en el cual, incluso a costa de una parte de ilusión y de mito, volvía a establecer vínculos con la historia de las insurrecciones constituyentes de la República, que por definición no tenían nada que proteger y todo por crear en materia de ciudadanía. Lo que ocurrió luego con esto es otro asunto...

Pero esta descripción todavía es incompleta, y deja en la sombra el segundo aspecto de lo que llamé la «comunidad faltante»: el hecho de que no se baste y de que incluso no pueda absolutamente definirse por su sola relación consigo misma, sino solamente por la consideración del otro y del derecho del otro. Es aquí donde, seguramente, en nuestra historia nacional, la protesta contra la opresión colonial y la insumisión a la cual (bajo múltiples formas, en realidad) dio lugar adquieren una significación particular: tanto más fuerte cuanto que las guerras de liberación de los pueblos colonizados se prolongaron a lo largo de decenios y en ocasiones adoptaron una forma bárbara, en virtud, en buena medida, de la manera en que los ideales o los principios de emancipación de la Resistencia habían sido inmediatamente «olvidados» por los gobiernos de la Liberación (cosa de la que dieron testimonio las masacres de Sétif y de Madagascar, el bombardeo de Hai Phong y todo lo demás). Y por lo que respecta a lo que ocurrió con las independencias coloniales mismas, es otra historia más, en la que no falta la infamia, como lo escribe Achille Mbembe. En el Manifiesto de los 121 de 1960, y en los comentarios que le añadieron sus redactores, se afirma que quizá por primera vez un movimiento de desobediencia al poder o de insumisión respecto de la ley no tuvo por

motor la reivindicación de los derechos de aquellos mismos que lo produjeron, la protesta contra la injusticia que ellos mismos padecen, sino —como lo volverá a decir treinta años más tarde el mismo Jacques Rancière en un muy bello artículo consagrado a la especificidad de la relación francoargelina y a la importancia de la historia argelina para la política francesa— la causa de los otros.[20]

A decir verdad, como siempre, podrían buscarse antecedentes a esta idea de una protesta o de una resistencia contra la injusticia padecida por el otro, y particularmente la injusticia que se le hace *en mi nombre, en nuestro nombre*, y a la que nos negamos a asociarnos más tiempo, lo que crea precisamente entre él y yo, entre «ellos» y «nosotros», una comunidad *política* hasta entonces faltante, pero ya irrecusable. Estaba ese viejo principio internacionalista según el cual un pueblo que oprime a otro no puede ser un pueblo libre, lo que constituía el vínculo con las insurrecciones emancipadoras y su horizonte cosmopolítico. Pero esta formulación, tomada al pie de la letra, remite todavía *a sí*, o a la pertenencia dada, el móvil de la insumisión, y por eso mismo reduce la significación del descentramiento, del pasaje a la *alteridad*, de la inclusión de una parte del otro como tal en la definición de la identidad política. Ella corre el riesgo de ocultar ese hecho decisivo, aparecido o reaparecido con los movimientos de resistencia a las guerras imperialistas y coloniales, y prolongado más allá de su coyuntura estricta, en particular, por los movimientos de defensa de los derechos de los extranjeros y de los inmigrantes perseguidos o discriminados, que la ciudadanía cuyas instituciones tratamos aquí de construir, a riesgo de un conflicto con algunas de sus disposiciones existentes o de sus formas legales, ya no puede definirse como pertenencia exclusiva o como estatuto reservado, sino solamente —estoy buscando las palabras— como una *con-ciudadanía* o una *co-ciudadanía*, una comunidad de con-ciudadanos que atraviesan las fronteras. Lo que también explicaría —pero para esto se necesitaría una exposición muy distinta— por qué la relación de semejante insumisión con la idea de la *soberanía* se ha vuelto tan compleja, tan equívoca, y la lleva a los límites mismos de su validez. Por un lado, en efecto, asumiendo el riesgo de afirmar un estado de emergencia para legitimar una desobediencia (en cierta ocasión empleé la expresión «estado de emergencia democrática»),[21] un riesgo que se asume en común pero que siempre es responsabilidad de un individuo «cualquiera», el insumiso que quiere encarnar la ciudadanía activa se sitúa «soberanamente» por encima de la ley, o más exactamente al lado de ella, en excepción respecto de ella, a la espera de su rectificación y de su refundación sobre principios. No obstante, por el otro —y se encontraría la idea muy profunda de un poder que es un *no poder*, o que no es objeto de un monopolio, de una apropiación, que hemos percibido en el discurso de Ótanes o en la concepción maquiaveliana de la República—, es la identificación misma entre la pertenencia comunitaria y la reivindicación de soberanía la que es atacada frontalmente, o por lo menos relativizada.

* * *

Pero ya he hablado demasiado, es tiempo de dar la palabra a los legítimos ocupantes de esta escena, que esta noche oiremos y veremos cómo recitan los textos del poeta resistente, escritos en los tiempos de la insumisión y el riesgo. Lo haré citando yo también a René Char: «La libertad es luego el vacío, un vacío que desesperadamente hay que identificar. Después, queridos y eminentísimos emparedados, es el fuerte olor de vuestra resolución. ¿Cómo los sorprenderá?». Esto está en *Contre une maison sèche*.[22]

Obras de Étienne Balibar

1965 *Lire le Capital* (en colaboración con Louis Althusser, Pierre Macherey, Jacques Rancière, Roger Establet), París, François Maspero (3.ª ed. PUF, col. «Quadrige», 1996) [trad. cast.: *Para leer El capital*, trad. de Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 1969].

1974 *Cinq Études du Matérialisme Historique*, París, François Maspero [trad. cast.: *Cinco ensayos de materialismo histórico*, trad. de Gabriel Albiac, Barcelona, Laia, 1976].

1976 *Sur la dictature du prolétariat*, París, François Maspero [trad. cast.: *Sobre la dictadura del proletariado*, trad. de María Josefa Cordero y Gabriel Albiac, México, Siglo XXI, 1977].

1979 *Marx et sa critique de la politique* (en colaboración con Cesare Luporini y André Tosel), París, François Maspero [trad. cast.: *Marx y su crítica de la política*, trad. de Oscar Barahona y Uxoa Doyhamboure, México, Nuestro Tiempo, 1980].

1985 *Spinoza et la politique*, París, PUF [trad. cast.: *Spinoza y la política,* trad. de César Marchesino y Gabriel Merlino, Buenos Aires, Prometeo, 2011].

1988 *Race, Nation, Classe* (en colaboración con Immanuel Wallerstein), París, La Découverte (2.ª ed. 1997) [trad. cast.: *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991].

1991 Écrits pour Althusser, París, La Découverte [trad. cast.: *Escritos por Althusser*, trad. de Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004].

1992 *Les Frontières de la démocratie,* París, La Découverte.

1993 *La Philosophie de Marx*, París, La Découverte, col. «Repères» [trad. cast.: *La filosofía de Marx*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000].

1994 *Lieux et noms de la vérité*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube [trad. cast.: *Nombres y lugares de la verdad*, trad. de Paula Mahler, Buenos Aires, Nueva Visión, 1995].

1997 *La Crainte des masses*. *Politique et philosophie avant et après Marx*, París, Galilée.

1998 *Droit de cité*. *Culture et politique en démocratie*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, (reed. aumentada, París, PUF, col. «Quadrige», 2002) [trad. cast.: *Derecho de ciudad*. *Cultura y*

política en democracia, trad. de María Serrano, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004].

— *Identité et différence. Le Chapitre II, xxvii de l'*Essay concerning Human Understanding *de Locke. L'Invention de la conscience*, París, Seuil (trad., introd. y coment.).

2001 *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple,* París, La Découverte [trad. cast.: *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa? Las fronteras, el Estado, el pueblo*, trad. de Félix de la Fuente Pascual y Mireia de la Fuente Rocafor, Madrid, Tecnos, 2003].

2003 *L'Europe, l'Amérique, la Guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, París, La Découverte.

2005 *Europe, Constitution, Frontière*, Burdeos, Éditions du Passant.

2007 *Très loin et tout près. Petite conférence sur la frontière*, París, Bayard.

2009 *Violence et civilité. The Wellek Library Lectures 1996 et autres essais de philosophie politique*, París, Galilée.

2011 *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, París, PUF, col. «Pratiques théoriques» [trad. cast.: *Ciudadano sujeto*, 2 vols., trad. de César Marchesino, Buenos Aires, Prometeo, 2012-2014].

2012 *Saeculum. Culture, religion, idéologie*, París, Galilée.

2015 *Violence, civilité, révolution* (en colaboración con Marie-Claire Caloz-Tschopp, Ahmet Insel, André Tosel), París, La Dispute.

2016 *Europe, Crise et fin?*, Lormont, Éditions Le Bord de l'eau, col. «Diagnostics».

— *Des Universels. Essais et conférences*, París, Galilée.

Notas

Prefacio

1 Dos volúmenes complementarios aparecen simultáneamente o con poca diferencia: *Violence et civilité. The Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, París, Galilée, 2009; *Citoyen-Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique,* París, PUF, col. «Pratiques théoriques», 2010 [trad. cast.: *Ciudadano sujeto*, trad. de César Marchesino, Buenos Aires, Prometeo, 2013].

2 El conjunto de los trabajos del coloquio, organizado con Robert Castel, Catherine Colliot-Thélene y Bertrand Ogilvie, lamentablemente quedó inédito.

3 Walter Bryce Gallie, «Essentially Contested Concepts», *Proceedings of the Aristotelian Society,* New Series, vol. 56 (1955-1956) (a Nestor Capdevila le debo el descubrimiento de esta referencia clásica en el mundo anglosajón).

4 Por falta de espacio, y para conservar una suficiente proximidad temporal de los textos, no reedito el ensayo «Sujets ou Citoyens (pour l'égalité)» [Sujetos o Ciudadanos (por la igualdad)] inicialmente aparecido en la revista *Les Temps Modernes*, marzo-abril-mayo de 1984 (reed. en *Les Frontières de la démocratie,* París, La Découverte, 1992), que, sobre el fondo y sobre una serie de puntos particulares, constituye el origen de estas reflexiones. Allí hablaba como conclusión de «conciudadanía» de los nacionales y los extranjeros.

Apertura

La antinomia de la ciudadanía

1 Este ensayo constituye el desarrollo de la *Cassal Lecture in French Culture*, conferencia pronunciada el 12 de mayo de 2009 en la Universidad de Londres, bajo el título «Antinomies of Citizenship». Agradezco por su invitación al Institute of Germanic and Romance Studies así como a su directora, Naomi Segal, al Humanities and Arts Research Centre de Royal Holloway College y a la profesora Mandy Merck. La última parte fue retomada y desarrollada en el Coloquio del Colegio Internacional de Filosofía, París, el 20 de junio de 2009: «¿Cuál es el sujeto de lo político?», bajo la dirección de Gabriella Basterra, Ghislaine Glasson Deschaumes, Rada Iverkovic y Boyan Manchev.

2 Jacques Rancière, *La Mésentente*: *politique et philosophie*, París, Galilée, 1995 [trad. cast.: *El desacuerdo*: *política y filosofía*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996]; Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, París, Sens & Tonka, 2006.

3 Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londres, Verso, 2000 [trad. cast.: *La paradoja democrática*, trad. de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Gedisa, 2003].

4 Entre las historias —totales o parciales— de la idea de ciudadanía a las que he recurrido, me gustaría señalar: Jacqueline Bordes, *politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, París, Les Belles Lettres, 1982; VV. AA., *La nozione di «romano» tra cittadinanza e universalità*, Da Roma alla Terza Roma, Documenti e studi, Edizioni Scientifiche Italiane, 1982; Rogers M. Smith, *Civic Ideals*: *Conflicting Visions of Citizenship in us*

History, New Haven, Yale University Press, 1999; Pietro Costa, *Civitas. Storia della Cittadinanza in Europa*, 4 vols., Bari, Laterza, 1999-2001; Dominique Schnapper, *Qu'est-ce que la citoyenneté?*, París, Gallimard, «Folio», 2000; Paul Magnette, *La Citoyenneté*: *une histoire de l'idée de participation civique*, Bruselas, Bruylant, 2001; Linda Bosniak, *The Citizen and the Alien*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2006.

5 En el libro III de la *Política* (1275a32), Aristóteles enuncia que todo régimen político en el cual existen ciudadanos que ejerzan igualmente la «magistratura indeterminada» o «magistratura en general» (es decir, que participa en la asamblea del pueblo y en los tribunales) comprende un elemento democrático que no puede ser eliminado en beneficio de otras formas de gobierno. Su objetivo es conjurar sus peligros transformando la democracia en «timocracia» (llamada como tal en *Ética a Nicómaco*). El sentido de la argumentación será invertido por Spinoza (para quien la democracia no es tanto un régimen particular como la tendencia a conferir el poder a la multitud que moldea a los regímenes monárquicos o aristocráticos: cf. Étienne Balibar, *Spinoza et la politique*, París, PUF, 1985 [trad. cast.: *Spinoza y la política*, trad. de César Marchesino y Gabriel Merlino, Buenos Aires, Prometeo, 2011]) y por el joven Marx (en su *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* de 1843, enunciando explícitamente que la democracia —o el «poder legislativo»— es la «verdad de todas las constituciones»). Rancière recupera en la actualidad esta tesis mostrando que ningún régimen puede conjurar el riesgo que representa para la monopolización del poder la necesidad, en última instancia, de ser aceptado por el pueblo que puede *decidir obedecer, o no* (cf. *La haine de la démocratie*, París, La Fabrique, 2005 [trad. cast.: *El odio a la democracia*, Madrid, Amorrortu, 2006]).

6 Karl Marx, *La Guerre civile en France* (*Der Bürgerkrieg in Frankreich*, 1871): «He aquí su verdadero secreto [= de la Comuna]: era esencialmente un *gobierno de la clase obrera*, el resultado de la lucha de la clase de los productores contra la clase de los apropiadores, la forma política por fin encontrada que permitía realizar la emancipación económica del Trabajo» (París, Éditions Sociales, 1968, p. 45 [trad. cast.: *La guerra civil en Francia*, Pekín, Ediciones en Lenguas Extranjeras, 1978]).

7 Hannah Arendt emplea por lo menos dos veces esa expresión («el tesoro perdido de las revoluciones»): como título del capítulo VI de *On Revolution*, Nueva York, 1963 [trad. cast.: *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 1988] y en el prefacio de *Between Past and Future*: *Six Exercices in Political Thought*, Nueva York, 1961, aumentado en 1968 [trad. cast.: *Entre el pasado y el futuro*: *ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996].

8 Véase provisionalmente: «¿Qué es la filosofía política? Notas para una tópica» (1998). [Cf. *infra*: cap. 4].

9 Cicerón, *La república*, I, 31: «... et talis est quaeque respublica, qualis ejus aut natura, aut voluntas, qui illam regit. Itaque nulla alia in civitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet: qua quidem certe nihil potest esse dulcius; et quae, si aequa non est, ne libertas quidem est. Qui autem aequa potest esse?».

10 Immanuel Wallerstein, «Trois idéologies ou une seule? La problématique de la modernité», *Genèses*, n.º 9, París, Belin, oct. 1992, pp. 7-24. Véase también *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms,* Cambridge, Polity Press, 1991 [trad. cast.: *Impensar las ciencias sociales: límites de los paradigmas decimonónicos*, trad. de Susana Guardado, México, Siglo XXI, ^{5}2003].

11 Cosa que también ocurre hoy con Jacques Rancière, en su oposición radical entre la democracia como afirmación del «poder de cualquiera» y las definiciones liberales (representativas), que son otras tantas tentativas para limitar su principio (cf. mi comentario: «Historical Dilemmas of Democracy and Their Contemporary Relevance for Citizenship», *Rethinking Marxism*, vol. 20, n.º 4, oct. 2008).

12 Aunque les ocurra, bajo la presión de los acontecimientos, verse impactados por la embriaguez de la fraternidad (es el ejemplo simbólico de la «Noche del 4 de agosto» [de 1789, cuando la Asamblea constituyente abolió el sistema feudal en Francia. *(N. del T.)*], pero ¿existió tal y como la llevó a la categoría de heroicidad la iconografía republicana?).

13 Jacques Rancière, *La Mésentente*, *op. cit.* Rancière teme hoy que su fórmula, que dio la vuelta al mundo (aunque sea muy difícilmente traducible en otras lenguas, como yo hice la experiencia) sea interpretada como consigna de una lucha contra la exclusión (en consecuencia, por la «inclusión») más que como enunciación del principio de la democracia radical como poder del individuo cualquiera: cf. sus respuestas a las preguntas de *Vacarme*, verano de 2009, n.º 48 («poder de la democracia», en compañía de Miguel Abensour y Jean-Luc Nancy). Creo que hay que conservarle el elemento dialéctico inherente a la tensión (en ocasiones violenta) entre las dos acepciones del *demos*.

14 Retomo la tripartición weberiana de manera intencional, ya que tiene por contraparte, en el mismo Weber, un análisis del carácter «ilegítimo» de la legitimidad democrática de una extraordinaria pertinencia frente a lo que aquí llamo el momento «insurreccional» de la ciudadanía: cf. *La ville*, prefacio de J. Freund, trad. de Ph. Fritsch,

París, Aubier-Montagne, 1982 (trad. autónoma de la 7.ª sección del capítulo IX de la segunda parte de *Wirtschaft und Gesellschaft* [trad. cast.: *La ciudad*, trad. de Julia Varela, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1987]).

15 Étienne Balibar, «Citoyen sujet – Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: qui vient après le sujet?», *Cahiers Confrontation*, n.º 20, invierno de 1989.

16 *Id.*, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, París, La Découverte, 2001 [trad. cast.: *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa? Las fronteras, el Estado, el pueblo*, trad. de Félix de la Fuente Pascual y Mireia de la Fuente Rocafor, Madrid, Tecnos, 2003]. Sobre los orígenes romanos de la ecuación ciudadanía = nacionalidad y las diferencias entre el imperio antiguo y el Estado moderno: Claude Nicolet, «Citoyenneté française et citoyenneté romaine. Essai de mis en perspective», en VV. AA., *La nozione di «romano» tra cittadinanza e universalità*, *op. cit.*, pp. 145 s.

17 Es seguro que la soberanía absoluta del Estado-nación, en cuanto potencia económica, militar, o incluso como capacidad de controlar los movimientos y las comunicaciones de sus propios ciudadanos, es una vez más cuestionada en el mundo actual, pero no es seguro que esos procesos de transnacionalización revistan la misma significación en todas partes, y que su percepción europea sea generalizable. Cf. Zhang Yinde, «La "sinité": l'identité chinoise en question», en Anne Cheng (ed.), *La Pensée en Chine aujourd'hui*, París, Gallimard, «Folio essais», 2007, pp. 300 s.

18 He discutido esta cuestión y las posibilidades de inversión crítica que ofrece en «Une citoyenneté sans communauté?», *Nous, citoyens d'Europe?*, *op. cit.*, pp. 93 s.

19 En otra parte propuse traducir *politeia* en una sola palabra, en toda la extensión de sus usos, por «constitución de ciudadanía». La transposición de *res publica* es «república», por lo tanto «cosa pública», pero hoy se dice cada vez con más frecuencia «esfera pública». El equivalente inglés clásico (como en el título de la obra de Hobbes) era *«common-wealth»*.

20 En un famoso artículo, Émile Benveniste mostró que, desde el punto de vista filológico, esa prioridad de la reciprocidad sobre la pertenencia está mejor expresada por el par latino *civis-civitas* que por el par griego *polis-polites*, puesto que la «raíz» es por un lado el estatus del individuo en relación (el «conciudadano») y por el otro la preexistencia del todo. Esta divergencia tiene consecuencias políticas y simbólicas considerables, visibles igualmente en la posteridad de los dos discursos. Pero hay que interpretarlo como una tensión interna, en todas partes presente, y que da lugar a una oscilación permanente (cf. É. Benveniste, «Deux modèles linguistiques de la cité», *Problèmes de linguistique générale*, vol. II, París, Gallimard, 1974, pp. 272-280 [trad. cast.: *Problemas de lingüística general*, trad. de Juan Almela, México, Siglo XXI, 1971].

21 Para Aristóteles, la garantía de esa reciprocidad residía en el *intercambio periódico de las posiciones* de «gobernante» *(archon)* y de «gobernado» *(archomenos):* ya ese principio le parecía plagado de peligros «ultrademocráticos». Cf. Peter Riesenberg, *Citizenship in the Western Tradition. Plato to Rousseau*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, pp. 42 s. Hoy resueltamente es considerado como subversión (o como aberración utópica)...

22 Claude Lefort (oponiéndose radicalmente en este punto a M. Gauchet): *L'Invention démocratique*, París, Fayard, 1981 [trad. cast.: *La invención democrática*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

23 G. Deleuze, *Cinéma 2. L'image-temps*, París, Minuit, 1985, pp. 281 s. [trad. cast.: *La imagen-tiempo*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2005].

24 Véase mi artículo «Politeia», en *Geste. Revue transversale*, editada por la asociación Gestuelles, 2004, n.º 2, 1.er semestre, 2006.

25 Cf. Marie Gaille-Nikodimov, *Conflit civil et liberté. La politique machiavélienne entre histoire et médecine*, París, Honoré Champion, 2004.

26 La distinción de la constitución «formal» (jurídica, fundada en la jerarquía de las leyes, de los reglamentos y de sus fuentes) y de la constitución «material» (el equilibrio de los poderes, de los cuerpos sociales y políticos, el conflicto regulado de las clases y de los actores políticos) tiene una larga historia que se puede hacer remontar a los críticos de las teorías «contractualistas» (Hume, Montesquieu, Hegel), y más lejos todavía a los debates sobre la «constitución mixta». Ella fue explicitada en particular en la obra de Constantino Mortati: *La costituzione in senso materiale*, 1940 (nueva edición Milán, Giuffré, 1998 [trad. cast.: *La constitución en el sentido material*, trad. de Almudena Bergareche Gros, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000]), de la que se inspira en particular Antonio Negri en *Il potere costituente: saggio sulle alternative del moderno,* Carnago, Sugarco, 1992 [trad. cast.: *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, trad. de Clara de Marco, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1994].

27 Hans Kelsen, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tubinga, Mohr, 1920 [trad. cast.: *Esencia y valor de la democracia*, trad. de Rafael Luengo Tapia *et al.*, Barcelona, Labor, 1977].

28 Catherine Colliot-Thélène, «L'ignorance du peuple», en Gérard Duprat *et al*., *L'Ignorance du peuple. Essais sur la démocratie*, París, PUF, 1998. El «principio de incompetencia» fue sistematizado por los teóricos de la «democracia elitista» (en particular Schumpeter), que dominaron la ciencia política a partir de comienzos del siglo XX (como respuesta al gran «miedo a las masas» provocado por el socialismo y el comunismo) e identificaron el «régimen democrático», no solo con la delegación de poder, sino con la competencia entre políticos profesionales en el «mercado» de la representación (cf. Boaventura de Sousa Santos, *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon*, Londres, Verso, 2005/2007, pp. XXXVII s.). Este punto de vista siempre está presente en Pierre Rosanvallon cuando estudia el papel determinante de la noción de «capacidad» en la institución de la democracia (*Le Moment Guizot*, París, Gallimard, 2000). Compárese con Rancière, para quien el gesto democrático por excelencia es la reivindicación de la «ignorancia» contra las capacidades que autorizan la confiscación del poder por las élites (*Le Maître ignorant*: *Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, París, Fayard, 1987, reed. 10/18, 2004 [trad. cast.: *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, trad. de Núria Estrach, Barcelona, Laertes, 2003]).

29 Véanse los comentarios de Marie-Claire Caloz-Tschopp (*Les Sans-État dans la philosophie de Hannah Arendt*, Lausana, Payot-Lausanne, 1998) y Margaret Somers (*Genealogies of Citizenship*: *Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, Cambridge [UK], Nueva York, Cambridge University Press, 2008). La gran dificultad de la interpretación de Arendt consiste en saber si su noción de una «política sin fundamento» (esencialmente expuesta en *Los orígenes del totalitarismo* y en los textos sobre la «desobediencia cívica») implica una separación entre los campos de lo «público» y lo «privado», o de lo «político» y lo «social», como ella misma lo sostuvo en su crítica de la antropología del trabajo que va de Locke a Marx *(La condición humana)*, o bien puede estar disociada de ella y hasta ser utilizada contra esa separación (y *a fortiori* contra el uso que se hizo de ella por la ciencia política liberal de la posguerra). [Cf. *infra:* «Arendt, el derecho a los derechos y la desobediencia cívica», cap. 6].

30 Es sabido que este fue de entrada el punto fuerte de las teorizaciones de la oscilación de los partidos de masas (socialistas) entre la dictadura de los jefes y el monopolio de los cuadros (Robert Michels), a las que Gramsci trató de responder mediante su teoría de los «intelectuales orgánicos».

31 Precisamente sobre este punto, en 1978-1979, en ocasión del debate lanzado por el diario italiano *Il Manifesto*, había creído tener que separarme de Althusser: yo veía una contradicción entre su tesis del período comunista (ideal) como «partido fuera del Estado» y las implicaciones de su teoría de la práctica política enmarcada por «Aparatos ideológicos estatales» (Étienne Balibar, «Stato, Partito, Transizione», en AA.VV., *Discutere lo Stato*, Bari, De Donato, 1978). En sus últimos textos publicados, Althusser bosquejó una reflexión conjunta sobre el marxismo como «teoría finita» y sobre las contradicciones de la «forma partido» como tal, que otros habían encarado antes que él.

32 «We know that oppression and domination have many faces and that not all of them are the direct or exclusive result of global capitalism [...]. It is, indeed, possible that some initiatives that present themselves as alternatives to global capitalism are themselves a form of oppression [...]» (Boaventura de Sousa Santos, *Genealogies of Citizenship*, *op. cit*., p. XXVI).

33 Es evidente que la importancia de la cuestión de la ciudadanía social, de su realización histórica y de su crisis en la forma del Estado nacional-social no es percibida en los mismos términos según se reflexione la política en el «Norte» o en el «Sur». Pero, por un lado, el Estado nacional-social tuvo en la segunda mitad del siglo XX una contrapartida en el Sur bajo la forma de la problemática del «desarrollo» (expuesto también él a la crisis en el contexto neoliberal), y, por el otro, la cuestión de los derechos sociales no está limitada a una región del mundo. La crítica del constitucionalismo formal deslinda en todos los casos una cuestión de la *democracia conflictiva* que hay que discutir de manera universal, es decir, comparativa: cf. Partha Chatterjee, *The Politics of the Governed*, Nueva York, Columbia University Press, 2004, y Ranabir Samaddar, *The Materiality of Politics*, vol. 1: *The Technologies of Rule;* vol. 2: *Subjecy Positions in Politics*, Londres, Anthem Press, 2007.

34 Y los desarrollos recientes de la «crisis» económico-financiera, y de sus repercusiones posibles o probables sobre la composición social y las relaciones políticas en las diferentes regiones del capitalismo globalizado, llegan en el momento oportuno para ponernos en guardia contra las conclusiones apresuradas o meramente especulativas...

35 Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, París, Fayard, 1995 [trad. cast.: *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1999]; *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, París, Seuil, 2003 [trad. cast.: *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?*, trad. de Viviana Ackerman, Buenos Aires, Manantial, 2004]. En su última obra, de la que me entero al terminar la preparación de este compendio, *La Montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu,* París, Seuil, 2009 [trad. cast.: *El ascenso de las incertidumbres. Trabajo, protecciones,*

estatuto del individuo, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires, FCE, 2010], Castel escribe: «En la conclusión de *Las metamorfosis de la cuestión social* había puesto de manifiesto la expresión de "individuos negativos" para caracterizar la situación de las personas más gravemente afectadas por la "gran transformación" en curso. Retiro esta formulación porque me parece, justamente, demasiado negativa. Por un lado corre el riesgo de asociar una connotación peyorativa para con dichos individuos, cosa que evidentemente no es mi intención. Pero sobre todo puede inducir un contrasentido si se entendiera con esto que esos individuos no son en absoluto individuos, o no son sino negativamente individuos. No es así. Son individuos, pero individuos tomados en la contradicción de no poder ser los individuos que aspiran a ser» (p. 434). Lamento profundamente esta decisión que, a mi juicio, torna eufemística y subjetiva la contradicción estructural sobre la cual habían llamado la atención los análisis de Castel.

36 Es la pregunta planteada en particular por Sandro Mezzadra en su comentario a la reedición de la obra de Thomas H. Marshall (en italiano): *Cittadinanza e classe sociale*, ed. de Sandro Mezzadra, Roma-Bari, Laterza, 2002 [trad. cast.: *Ciudadanía y clase social*, trad. de Pepa Linares, Madrid, Alianza, 2007]. La noción de «ciudadanía social» fue definida inicialmente por Thomas Humphrey Marshall en el contexto de la gran transformación de los derechos del trabajo organizado y de los sistemas de protección de los individuos contra los riesgos característicos de la «condición proletaria» (que también afectan, poco a poco, a toda la población cuyos ingresos son los del trabajo asalariado, y cuya existencia no es socialmente garantizada por los ingresos de la propiedad). Desde hace algunos años esta cuestión ha vuelto a ser objeto de una atención y de una redefinición que subrayó a la vez sus dimensiones políticas y antropológicas, sobre todo en Sandro Mezzadra, Robert Castel, Margaret Somers.

37 Este debate crucial entre una concepción «particularista» y paternalista y una concepción universalista igualitaria se encuentra bien resumido por Donald Sassoon: *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century*, Nueva York, The New Press, 1996 [trad. cast.: *Cien años de socialismo*, trad. de Miguel Izquierdo Ramón, Barcelona, Edhasa, 2001]. Pero el punto de vista de los «derechos sociales universales», que está en la base de la ciudadanía social, da paso a una segunda alternativa entre un punto de vista «sociológico» y un punto de vista «político» (socialista): véase el libro del teórico «revisionista» del *Labour party*, Anthony Crosland, *The Future of Socialism* (1956) (reed. Nueva York, Shocken Paperback, 1963). En *Naissance de la biopolitique (Cours de 1978-1979)* (París, Seuil/Gallimard, 2004 [trad. cast.: *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, FCE, 2007]), Foucault recuerda que en las polémicas de la época el «plan Beveridge» fue asimilado al nazismo por los precursores del neoliberalismo (como Hayek). Vamos a ver si se dibujan alternativas tan violentas a propósito del «ingreso de ciudadanía» que algunos teóricos contemporáneos proponen instituir para responder a la generalización de la «precariedad» y tomar debida nota de la desvinculación entre los derechos sociales y la asignación de los individuos a una identidad profesional única (cf. Antonio Negri, *Goodbye, Mister Socialism*, entrevistas con Raf Valvola Scelsi, París, Seuil, 2006, pp. 267 s. [trad. cast.: *Goodbye, Mr. Socialism. La crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios*, trad. de Rosa Rius Gatell y Carme Castells Auleda, Barcelona, Paidós, 2007]).

38 Compárese con Pierre Rosanvallon, que hace la elección inversa, según una orientación que puede llamarse neocorporativista: *Le Peuple introuvable. Histoire de la répresentation démocratique en France*, París, Gallimard, 1998 [trad. cast.: *El pueblo inalcanzable. Historia de la representación democrática en Francia*, México, Instituto Mora, 2004].

39 Pero también se convirtió en una vía de su sobreexplotación, a través de la institución de la «doble jornada de trabajo», profesional y doméstica: cf. Christine Delphy, *L'Ennemi principal*, vol 1: *Économie politique du patriarcat*, París, Syllepse, col. «Nouvelles Questions féministes», 1998 [trad. cast.: *Por un feminismo materialista. El enemigo principal y otros textos*, trad. de Mireia Bofill, Ángela Cadenas y Eulalia Petit, Barcelona, La Sal, 1985]; y de la disminución de su importancia a través de la institución de «profesiones femeninas», que reproduce la segregación en el seno del espacio público (cf. Geneviève Fraisse: *Les deux gouvernements*: *la famille et la cité*, París, Gallimard, «Folio», 2001 [trad. cast.: *Los dos gobiernos*: *la familia y la ciudad*, trad. de Magalí Martínez Solimán, Madrid, Cátedra, 2003]).

40 Suzanne de Brunhoff había insistido justamente en ese punto: *L'Heure du marché. Critique du libéralisme*, París, PUF, col. «Pratiques théoriques», 1986.

41 Cf. Thomas Piketty, *Les Hauts Revenus en France au* XX^{e} *siècle*: *inégalités et redistribution*, París, Grasset, 2001.

42 Esta apreciación debe matizarse en función de historias nacionales particulares: las Constituciones francesa y sobre todo italiana de la posguerra incorporaban una referencia a los derechos del trabajo y a la protección social en el marco de una concepción ampliada del «poder público». El caso inglés es particular, puesto que no

hay una Constitución escrita.

43 La referencia a Keynes es mucho más política: Negri insiste en este punto en un artículo reciente, al mismo tiempo que proclama la imposibilidad de volver atrás más allá de la internacionalización del capitalismo: «No New Deal is possible», en *Radical Philosophy*, n.º 155, Canterbury, Kent, Radical Philosophy Group, mayo-junio de 2009 («Return to Keynes?»).

44 Precisamente desde este punto de vista en particular es importante subrayar la índole *heterogénea* del «momento 68» y su dimensión de clase al mismo tiempo que su tranversalidad «antiautoritaria» (cf. Kristin Ross, *May '68 and its Afterlives*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002 [trad. cast.: *Mayo del 68 y sus vidas posteriores. Ensayo contra la despolitización de la memoria*, trad. de Tomás González Cobos, Madrid, Acuarela, 2008]).

45 Sobre la manera en que Foucault emprendió la reflexión de la relación entre normalización e individualización, y la construcción de su genealogía, cf. Stéphane Legrand, *Les Normes chez Foucault*, París, PUF, col. «Pratiques théoriques», 2007.

46 Étienne Balibar, *Violence et civilité. The Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, París, Galilée, 2009.

47 Precisamente por eso es primordial reflexionar en la manera en que las luchas que tienen por desafío la organización del trabajo, las formas de la autoridad «tayloriana», la resistencia de los colectivos obreros a la atomización capitalista de la fuerza de trabajo, se desarrollaron *antes y después del 68* (cf. en Francia los trabajos de Robert Linhart y Benjamin Coriat, en parte inspirados por el althusserismo, en Italia los de la escuela «operaísta» antes de su explosión entre la tendencia de la «autonomía de lo político» y la de la «autonomía obrera», Tronti y Negri respectivamente). El capital definitivamente desestabilizó la relación de fuerzas en su favor lanzando la «globalización por abajo», vale decir, recurriendo masivamente a la fuerza de trabajo inmigrante, marginada o excluida por las organizaciones históricas de la clase obrera, en el marco de una relación «poscolonial».

48 El precursor en la materia es el mismo Keynes: cf. Antonio Negri: «La teoria capitalistica nel '29: John M. Keynes», en *Contropiano. Materiali marxisti*, Roma, La Nuova Italia, 1968 [trad. cast. «John M. Keynes y la teoría capitalista del Estado en el 29», en *Estudios Políticos* n.os 2 y 3 (1985)].

49 Este es para mí el límite de los análisis irreemplazables de Robert Castel: inspirado en última instancia en una concepción sociológica (durkheimiana) de la sociedad como un organismo expuesto a los procesos de disgregación y de anomia que engendra el capitalismo salvaje, maximiza la «reacción reguladora» del poder público y minimiza la dinámica del conflicto de clases, y en consecuencia la contribución propia del movimiento obrero (en sus formas espontáneas u organizadas), en la institución de la ciudadanía social. Es cierto que el marxismo ortodoxo, por su parte, niega la posibilidad misma de las figuras de equilibrio «constitucional» de la lucha de clases.

50 El socialismo no es principalmente una ideología, y mucho menos una doctrina. Es un complejo histórico en el cual, en los siglos XIX y XX, se dibuja un abanico de tendencias: socialismo *conservador* (cuya figura consumada coincidirá con los partidos-Estados del bloque comunista, socialismo *reformista* (o socialdemócrata), socialismo *mesiánico* (esencialmente en la forma de una crítica «de izquierda» de los dos precedentes). El marxismo, en cuanto sistema inconcluso, que oscila entre varias «estrategias» (o «tácticas», en la acepción de Stanley Moore: *Three Tactics. The Background in Marx*, Nueva York, Monthly Review Press, 1963), fue parte constitutiva de las tres tendencias. Distingo el «marxismo», fenómeno histórico hoy obsoleto, de la teoría de Marx, siempre abierta a una serie de cuestiones de futuro (Étienne Balibar, *La Philosophie de Marx*, París, La Découverte, col. «Repères», 1993/2001 [trad. cast.: *La filosofía de Marx*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000]).

51 Cf. el artículo de Sandra Halperin: «Power to the People: Nationally Embedded Development and Mass Armies in the Making of Democracy», *Millennium, Journal of International Studies*, vol. 37, n.º 3, Londres, Sage, 2009, que sostiene que es esencialmente la experiencia de la guerra la que, en Europa, hizo franquear al movimiento obrero (sindical) el umbral esencial en la representatividad y la capacidad de negociación. Debo esta referencia a Catherine Colliot-Thélène.

52 Gerald Stourzh, *Wege zur Grundrechtsdemokratie. Studien zur Begriffs und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates*, Viena, Boehlau, 1989.

53 Eduard Bernstein, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899) [trad. cast.: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*, trad. de Irene del Carril y Alfonso García Ruiz, México, Siglo XXI, 1982].

54 «Neo-liberalism and the End of Democracy» (2003), en Wendy Brown, *Edgework. Critical Essays on*

Knowledge and Politics, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2005.

55 David Harvey, *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford, Oxford University Press, 2005 [trad. cast.: *Breve historia del neoliberalismo*, trad. de Ana Varela Mateos, Madrid, Akal, 2007]; Jean-Claude Michéa, *L'Empire du moindre mal: essai sur la civilisation libérale*, París, Climats, 2007; Emmanuel Renault, *Souffrances sociales*, París, La Découverte, 2008.

56 El criterio de la división no es tanto «material/inmaterial» como «productivo/improductivo»: pero esto es un círculo, puesto que una de las «políticas» específicamente neoliberales consiste en transformar actividades consideradas «improductivas» en filones de ganancias privadas, como la educación o las prisiones (cf. Loïc Wacquant, *Les Prisons de la misère*, París, Raisons d'Agir, 1999 [trad. cast.: *Las cárceles de la miseria*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 2000]; *Punir les pauvres: le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Marsella, Agone, 2004 [trad. cast.: *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*, trad. de Margarita Polo, Barcelona, Gedisa, 2010]).

57 «This mode of governmentality [...] convenes a "free" subject who rationally deliberates about alternative courses of action, makes choices, and bears responsibility for the consequences of theses choices. In this way, Lemke argues, "the state leads and controls subjects without being responsible for them"; as individual "entrepreneurs" in every aspect of life, subjects become wholly responsible for their well-being and citizenship is reduced to success in this entrepreneurship. Neo-liberal subjects are controlled through their freedom—not simply [...] because freedom within an order of domination can be an instrument of that domination—but because of neo-liberalism's moralization of the consequences of this freedom. This also means that the withdrawal of the state from certain domains and the privatization of certain state functions does not amount to a dismantling of government but, rather, constitutes a technique of governing, indeed the signature technique of neo-liberal governance in which rational economic action suffused throughout society replaces express state rule or provision. Neo-liberalism shifts "the regulatory competence of the state onto 'responsible', 'rational' individuals [with the aim of] encourag[ing] individuals to give their lives a specific entrepreneurial form" (Thomas Lemke, "The birth of bio-politics: Michel Foucault's lecture at the College de France on neo-liberal Governmentality", *Economy and Society* 30: 2, May 2001, p. 202)» (Wendy Brown, «Neo-liberalism and the End of Democracy», *op. cit.*, § 17).

58 Immanuel Wallerstein, *After Liberalism*, Nueva York, New Press, 1995 [trad. cast.: *Después del liberalismo*, trad. de Stella Mastrángelo, México, Siglo XXI, 1996]; Robert Castel, *La Montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, *op. cit*.

59 Cf. lo que Boaventura de Sousa Santos llama «low intensity Democracy» («democracia de baja intensidad»), *Democratizing Democracy*, *op. cit*.

60 La idea de la «poshistoria» (lejanamente derivada de las formulaciones de Marx en la *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* de 1844) fue popularizada por Arnold Gehlen a comienzos de los años sesenta; la de «pospolítica» es mucho más reciente (cf. Christopher Hanlon, «Psychoanalysis and the Post-Political: An Interview with Slavoj Žižek», *New Literary History* 32 [2001], pp. 1-21); ella da lugar a un juego de palabras con «postear lo político» (en internet).

61 Brown misma indica que su análisis se basa en el valor paradigmático del caso norteamericano.

62 Margaret Somers, *Genealogies of Citizenship*..., *op. cit*.

63 Frédéric Lordon (*Jusqu'à quand? Pour en finir avec les crises financières*, París, Raisons d'Agir, 2008) muestra notablemente cómo se articulan, partiendo de los Estados Unidos, la política de «titulización» de las acreencias dudosas que permite construir los superrendimientos de las inversiones financieras y la liberación completa del crédito al consumo que permite transformar en deudores vitalicios a los hogares sin recursos estables.

64 Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses. Das Kapital 1. Buch: der Produktionsprozess des Kapitals*, Frankfurt, Neue Kritik, 1969 [trad. cast.: *El capital*: *libro i, capítulo vi, inédito*, trad. de Pedro Scaron, Buenos Aires, Signos, 1971].

65 Étienne Balibar, «Le moment messianique de Marx», en «Théologies politiques du *Vormärz*. De la doctrine à l'action (1817-1850)», *Revue Germanique Internationale*, 8/2008.

66 Es sabido que Marcuse —cuyos análisis a todas luces influyeron mucho la teorización de Brown, aunque ella reformuló su terminología freudo-marxista en el lenguaje foucaultiano de la «subjetivación» como relación con el poder— había intentado suministrar la contraparte psicosociológica de esas tesis marxianas en *El hombre unidimensional*, mostrando que el pronóstico muy general de Marx en adelante había entrado en la realidad cotidiana, en particular en la «civilización del consumo» al modo norteamericano.

67 Son las temáticas de Baudrillard y de Agamben respectivamente. En un sentido, Negri y Hardt (*Imperio*, luego *Multitud*) representan la tentativa más interesante para *transferir a lo positivo* esos temas apocalípticos, a

partir de una interpretación de lo «virtual» como *inmaterialidad del trabajo*, pero a costa de una extensión ilimitada de la categoría de lo «biopolítico». Tendremos que volver más cuidadosamente sobre esto.

68 Gilles Deleuze, «La société de contrôle», en *Pourparlers*, París, Minuit, 1990 [trad. cast.: *Diálogos*, trad. de José Vázquez, Valencia, Pre-Textos, 1997].

69 Giorgio Agamben, «Non au tatouage biopolitique», *Le Monde*, 11 de enero de 2004. Cf. igualmente Didier Bigo, «Gérer les transhumances. La surveillance à distance dans le champ transnational de la sécurité», en *Penser avec Michel Foucault*, París, Karthala/CERI, 2005; Michaël Foessel y Antoine Garapon, «Biométrie: les nouvelles formes de l'identité», *Esprit*, julio-agosto de 2006.

70 Véase el conjunto de la documentación en el sitio: http://sauvons-la-clinique.org.

71 Seguimos sin ver lo suficiente, me parece, que en sus últimos años Foucault desarrolló *irónicamente* el tema de la «preocupación de sí», en un último gesto de ruptura con su formación heideggeriana y a la vez en una perspectiva crítica respecto de la proliferación contemporánea de las «tecnologías del yo». Por falta de ese contraste, uno se expone a achacar su obra a la ética neoliberal, pospolítica. Por lo menos, es el desafío de una batalla entre varias herencias que lo reivindican.

72 Suzanne de Brunhoff *(L'Heure du marché..., op. cit.)* recuerda que se debe a Hayek la reformulación del principio del *homo oeconomicus* en la siguiente forma: cada individuo debe comportarse como un pequeño banco. Wendy Brown toma de Lemke la idea de una racionalidad neoliberal que alienta a los individuos a «dar a su vida una forma de empresa» *(op. cit.)*.

73 Véase mi estudio «*Uprisings in the* suburbios» [cf. *infra:* cap. 11].

74 Por lo tanto, estaría tentado de *generalizar* al conjunto de las manifestaciones de «comunitarismo» el complejo de la «impotencia del todopoderoso» que había creído poder leer por el lado del Estado y de la relación con el Estado, en el mecanismo de oferta y demanda de violencias xenófobas (cf. «De la préference nationale à l'invention de la politique», en *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, 2.ª ed., París, PUF, col. «Quadrige», 2002 [trad. cast.: *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*, trad. de María Serrano, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004].

75 Véanse los análisis, en parte contradictorios (igualmente fundados en una comparación franco-norteamericana), de Sophie Body Gendrot, *Les Villes – La fin de la violence?*, París, Presses de Sciences Po, 2001, y Loïc Wacquant, *Parias urbains: Ghetto, Banlieues, État*, París, La Découverte, 2006 [trad. cast.: *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*, trad. de Marcos Mayer, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007].

76 Sobre la tentativa de Laclau en *La razón populista*, cf. mi reseña «Populismo y política. El retorno del contrato», reproducida *infra:* cap. 7; sobre las extremidades mortíferas implicadas en la enunciación del «nosotros» político (cuyo modelo es «We, the people...»), cf. Jean-François Lyotard, *Le Différend*, París, Minuit, 1984 [trad. cast.: *La diferencia*, trad. de Luis Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 1996] y Michael Mann (libro sobre la purificación étnica a través de la historia), *The Dark Side of Democracy. Explaining Ethnic Cleansing*, Nueva York, Cambridge University Press, 2005 (el capítulo II es sobre «dos versiones de *We, the People*») [trad. cast.: *El lado oscuro de la democracia. Un estudio sobre la limpieza étnica*, trad. de Sofía Moltó Llorca, Valencia, Universitat de València, 2009].

77 Y pensándolo bien, es quizás una de las razones que condujeron a Rancière a desconfiar de ciertas consecuencias o utilizaciones de su fórmula que define a la democracia por la «reivindicación de la parte de los que no tienen parte». Para una interpretación de Paine como «populista», cf. Christopher Lasch, *Le Seul et Vrai Paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, París, Flammarion, «Champs», 2006, pp. 210 s. [original: *The True and Only Haeven: Progress and Its Critics*, Nueva York, Norton, 1991].

78 Trato de reflexionar más precisamente sobre ese «diferencial» constitutivo de la política en cuanto revolución en la revolución (como había dicho Régis Debray en otro contexto) en mi obra *Violence et civilité. The Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, *op. cit*.

79 Subrayemos el interés de los trabajos históricos y filosóficos llevados a cabo en Italia alrededor de Giuseppe Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Roma, Franco Angeli, 2.ª ed., actualizada y ampliada, 2003.

80 El interés del trabajo de Pierre Rosanvallon, sin cuestionar ese postulado, es estudiar sistemáticamente sus presupuestos y límites de aplicación, en particular en el caso francés. Eso lo conduce finalmente a tratar de incorporar a la democracia parlamentaria esencialmente «inconclusa», como otros tantos mecanismos correctores, compensatorios de la «desconfianza» (o de la pérdida de legitimidad que la afecta), todas las formas de «contra-democracia» fundadas en la participación directa de los ciudadanos en la administración o la decisión (*La Contre-Démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, París, Seuil, 2006 [trad. cast.: *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*, trad. de Gabriel Zadunaisky, Buenos Aires, Manantial, 2007]). Exactamente inverso es el proceder de Yves Sintomer (*Le Pouvoir au peuple*, París, La Découverte, 2007) que, a

partir de ejemplos procedentes tanto del «Sur» como del «Norte» (los «jurados ciudadanos» de Berlín, los «presupuestos participativos» de Porto Alegre), intenta explorar las vías concretas de un renacimiento de la *democracia conflictiva*, cuya institución representativa no es más que un polo, aunque indispensable.

81 Cuando se leen los recientes desarrollos de la controversia sobre los desvíos de subvenciones por los parlamentarios británicos uno piensa en los «burgos podridos» de la historia parlamentaria inglesa... O en el asunto de Panamá cuando se descubre que los partidos políticos franceses fueron financiados por las «retrocomisiones» del tráfico de armas y de la explotación petrolífera en África o en el Sudeste de Asia...

82 Aquí se ubicaría el examen detallado de lo que acerca y opone las herencias de Hobbes y de Spinoza alrededor del problema crucial de la transferencia y del aumento del poder de la multitud: trataré de volver sobre esto ulteriormente. Habría mucho por ganar discutiéndolo, no en un espacio meramente especulativo, sino en el contexto histórico de los movimientos revolucionarios a los que pertenecían, en particular, los *Levellers*.

83 La gobernanza neoliberal no se interesa en la «reducción del conflicto» *como tal*: por el contrario, tiende a relegarlo a zonas «sacrificadas» por ser (momentáneamente) «inexplotables», allí donde están encerrados los «hombres desechables» (B. Ogilvie: «Violence et représentation. La production de l'homme jetable», en *Lignes*, n.º 26, octubre de 1995) [trad. cast.: *El hombre desechable. Ensayo sobre las formas del exterminio y la violencia extrema*, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Nueva Visión, 2013].

84 Empleo intencionalmente fórmulas que tienen resonancias del trabajo de James Holton sobre el devenir de las estructuras de autoorganización ilegal en las *favelas* brasileñas y su progresiva institucionalización: *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2008. Pero, de manera independiente (lo que no significa por azar), la expresión de «democracia insurgente» también fue instalada por Miguel Abensour en el centro de los desarrollos que aportó a su lectura de las tesis de Marx sobre la «verdadera democracia» como alternativa a la «forma Estado»: cf. *La Démocratie contre l'État*, París, Éd. du Félin, 2004 [trad. cast.: *La democracia contra el Estado*, trad. de Eduardo Rinesi, Buenos Aires, Colihue, 1998]. Yo me distingo de Abensour en que pienso que la institución —lugar del conflicto— no puede ser reducida ni a la an-arquía ni al estatismo.

85 Noción esencialmente desarrollada por Deleuze (con Guattari) en *Mille Plateaux (Capitalisme et Schizophrénie, ii)*, París, Minuit, 1980 [trad. cast.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1988] (propongo un comentario en mi obra *Violence et civilité*, *op. cit.*).

86 Alessandro Dal Lago y Sandro Mezzadra, *I Confini impensati dell'Europa politica* (en H. Friese, A. Negri y P. Wagner [eds.], *Europa politica. Ragioni di una necessità*, Roma, Manifestolibri, 2002, pp. 143-157). Marie-Claire Caloz-Tschopp, *Les Étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, París, La Dispute, 2004.

87 La expresión «democratización de la democracia» es extremadamente plástica, soy consciente de ello. Uno de los usos más difundidos en la actualidad procede de los «manifiestos» de la «tercera vía» reivindicada por Tony Blair y Bill Clinton contra el socialismo tradicional a finales de los años noventa: cf. Anthony Giddens, *Beyond Left and Right. The future of Radical Politics*, Cambridge, Polity Press, 1994 [trad. cast.: *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, trad. de María Luisa Rodríguez Tapia, Madrid, Cátedra, 1996]; *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Cambridge, Polity Press, 1998 [trad. cast.: *La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia*, trad. de Pedro Cifuentes, Madrid, Taurus, ^{4}2002]; y, para una actualización: Ulrich Beck, «Democratization of Democracy: Third Way Policy Needs to Redefine Work», *The European Legacy*, 2000, International Society for the Study of European Ideas, vol. V, n.º 2. Otros autores menos conocidos habían hecho uso anteriormente de la expresión en un sentido radicalmente distinto (Renée Balibar, *L'Institution du français*, París, PUF, 1985, p. 421). Por mi parte, yo intento desarrollar las propuestas de Boaventura de Sousa Santos, *Democratizing Democracy*, *op. cit.*, pp. XXXV-LXXIV, que opone una «democracia de baja intensidad», progresivamente vaciada de su contenido por su acomodamiento a las lógicas de monopolización del poder, a una «democracia de alta intensidad», que él define en general como «the entire process through which unequal power relations are replaced by relations of shared authority», intentando aclarar los caminos actuales a partir del análisis de «la doble crisis de la representación y de la participación» (cf. igualmente su artículo traducido [al francés] en http://www.mouvements.info: «Pourquoi Cuba est devenu un problème difficile pour la gauche?», 2009).

1. La proposición de la igualibertad

1 El siguiente texto constituye una versión modificada y desarrollada de la exposición que presenté el 27 de noviembre de 1989 en el Petit Odéon, en el marco de las «Conférences du Perroquet». Primera publicación en la serie de las *Conférences du Perroquet*, n.º 22, noviembre de 1989. Otra versión de la misma exposición fue publicada con el título «Droits de l'homme et droits du citoyen. La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté» en *Les Frontières de la démocratie*, París, La Découverte, 1992 (agotado).

2 Bertrand Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, París, PUF, col. «Philosophies», 1989 [trad. cast.: *Críticas de los derechos del hombre*, trad. de Micaela Abad, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2009].

3 En el sentido cualitativo del término, tal como lo utiliza Kant, cercano a lo que Gramsci llamaba los grupos «subalternos».

* En el original *ci-devant,* locución adverbial que a partir de la Revolución francesa pasó a significar, como sustantivo, un noble desposeído de sus títulos (aunque conserva la acepción que tradujimos). Con seguridad, hay cierto matiz irónico en el entrecomillado que viene a continuación. *(N. del T.)*

4 Retrospectivamente, ¡Marat y Saint-Just aparecen así como más «liberales» aún que Benjamin Constant!

5 Observemos ya, para volver sobre esto, la estrecha solidaridad que se instaura entre la representación de los Derechos del Hombre como un (simple) «ideal» y la idea de que los Derechos del Hombre deben ser esencialmente concedidos o garantizados —en la medida de lo posible— por un poder político.

6 «Enfants de la science, question de conscience» (a propósito del libro de François Terré, *L'Enfant de l'esclave*), en *Le Monde*, 27 de febrero de 1988.

7 Cf. mi estudio anterior «Citoyen sujet – Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: qui vient après le sujet?», en *Cahiers Confrontation*, n.º 20, invierno de 1989.

8 París, Gallimard, 1989 [trad. cast.: *La revolución de los derechos del hombre*, trad. de Nicolás Suescún, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2012].

9 «Les *Déclarations* du droit naturel 1789-1793», en Michel Vovelle (ed.), *L'État de la France pendant la Révolution*, París, La Découverte, 1988; «Le Droit naturel en Révolution», en *Permanences de la Révolution*, París, La Brèche, 1989; «De Mably à Robespierre. De la critique de l'économique à la critique du politique», en E. P. Thompson *et al*., *La Guerre du blé au* XVIII^e^ *siècle*, París, Éditions de la Passion, 1988; Florence Gauthier, *Triomphe et Mort du Droit naturel en Révolution*, París, PUF, col. «Pratiques théoriques», 1992.

10 «Citoyen sujet», *op. cit.*

11 No es reivindicar la idea de Fl. Gauthier —a quien aquí impugno al tiempo que reconozco su fuerza— el hecho de darle la forma siguiente: de 1789 a 1793, los portavoces revolucionarios constantemente mantuvieron la *forma* de la *«Declaración»* del derecho natural, que rompe con la legitimación tradicional del poder; pero profundizaron su *contenido* para ponerlo de acuerdo con esa forma, superando las formulaciones de compromiso iniciales (sobre todo el carácter «inviolable y sagrado» de la propiedad): de esta manera no se alejaron, sino que, al contrario, se acercaron cada vez más al núcleo original de la concepción del Derecho natural de los individuos, tal como se lo encuentra, por ejemplo, en Locke, para quien la única propiedad universal es la «propiedad de uno mismo», de la que deriva el resto. El «derecho a la existencia» es así la verdad del igualitarismo jacobino al mismo tiempo que el criterio de la adecuación de la forma y del contenido de los Derechos del Hombre. Observemos que esta lectura es muy cercana a la que hace Fichte en sus *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution* (1795) [Contribución para la rectificación de los juicios del público sobre la Revolución francesa].

12 Cf. mi estudio «Citoyen sujet», *op. cit.*

13 La elaboración de los «artículos» de la *Declaración* no desemboca en una solución sino inmediatamente después de la Noche del 4 de agosto. M. Gauchet tiene razón al poner de manifiesto el efecto de «neutralización» de los dilemas ideológicos y de «anonimato» respecto de las redacciones personalizadas de los diferentes ideólogos revolucionarios que se produce en tales circunstancias.

14 La desaparición del contrato en la redacción final de la *Declaración*, indicio más importante de su alejamiento de los orígenes jusnaturalistas, está estrechamente vinculada al abandono (provisional) de la idea de una *Declaración* de los derechos *y los deberes*. En efecto, los «deberes» son la contrapartida de los «derechos» si se imagina que hay un «compromiso recíproco» entre partes interesadas: o bien entre los individuos y «ellos mismos», o bien entre los individuos y la «comunidad», la «sociedad» o el «Estado».

15 No digo que esa tradición sea arbitraria: no solamente refleja un *uso* político-jurídico de la *Declaración* del que hay que poder dar cuenta, sino que se arraiga en las *intenciones* declaradas de una gran parte de sus redactores (cf. el citado libro de Marcel Gauchet, y el de Antoine de Baecque, Wolfgang Schmale, Michel Vovelle, *L'An 1 des Droits de l'Homme*, París, Presses du CNRS, 1988). La expresión de esas intenciones está estrechamente vinculada al hecho de que los redactores discuten y se disputan por la formulación de los Derechos *con el objeto* de desembocar en una constitución y de «fundarla» [en el original *fonder*, que significa tanto «fundar» como «fundamentar» *(N. del T.)*]. Es significativo que no dejan de vacilar, tanto por razones teóricas como por razones de oportunidad política, sobre el trazado de la línea de demarcación entre lo que depende de la «*Declaración* de los derechos» (por tanto, del «fundamento») y lo que depende de la Constitución (por tanto, de lo «fundado»), en otros términos, sobre el punto en que comenzarían *derechos del ciudadano que no serían derechos del hombre* (universales). Por lo tanto, es aquí donde debemos comenzar a medir la diferencia entre las intenciones y los usos del enunciado y el enunciado mismo, incluidos los efectos virtuales del enunciado que son independientes de las intenciones. Agreguemos que la percepción de una diferencia de naturaleza o de grado entre los «derechos del hombre» y los «derechos del ciudadano» fue reforzada por su utilización en el campo del derecho internacional y de la política internacional contemporánea, a costa de una distorsión de la idea inicial de «fundación» que es casi una inversión: en lo esencial, los «derechos del hombre» son ahora aquellos que son reconocidos a los individuos *fuera* del marco del Estado nacional, *independientemente del hecho de que los individuos son ciudadanos de tal o cual Estado* (nacional), pero también prácticamente aquellos que les son reconocidos *por Estados* (nacionales) democráticos (y en este sentido se fundan en la existencia histórica de una ciudadanía). Este es el lugar en que cabe observar que, en su letra, y a pesar de la referencia a la «nación», sobre la cual volveré («El principio de toda soberanía reside esencialmente en la nación»), los enunciados de la *Declaración* no son *ni nacionalistas ni cosmopolíticos* y, más profundamente, que el concepto del «ciudadano» al que dan forma no es un concepto de *pertenencia*: no es el concepto de un «ciudadano de» tal Estado, tal ciudad, tal comunidad, sino de alguna manera el concepto de un «ciudadano considerado absolutamente».

16 Observemos que aquello que, en el texto adoptado definitivamente el 26 de agosto de 1789 (y «aceptado por el Rey el 5 de octubre de 1789»), depende manifiestamente de la idea de fundamento es el *preámbulo*. Este implica incluso una triple referencia fundadora: al acontecimiento político revolucionario, a la naturaleza, al Ser supremo.

17 No otra cosa ocurre cuando se identifica, como nociones universales, el «hombre» y el «ciudadano», y cuando se identifica «Dios» y «la Naturaleza». Cuando Spinoza procedió a esta última operación, revolucionó la metafísica, irreversiblemente, lanzando una discusión que ya no cesó. Cuando los revolucionarios franceses igualaron al Hombre y al Ciudadano *(Homo sive Civis)*, al mismo tiempo inscribieron materialmente un punto de no retorno para la ética y la política. La «dialéctica» de la política moderna no es inteligible a menos que veamos en ella la serie de consecuencias, inmediatas o a mayor plazo, explícitas o latentes (hasta reprimidas) de esta ruptura. Por lo tanto, deberemos preguntarnos lo que *abre* y lo que *cierra*.

18 Es sabido que la inscripción de este derecho es y será la postura de los más acalorados enfrentamientos, a la vez entre los partidarios del «orden» (que obtendrán inmediatamente su supresión en el 95) y aquellos de la «revolución ininterrumpida» (que en el 93 tratarán de recalcar su función decisiva), y entre los defensores de la lógica jurídica (es «contradictorio» para un Estado de derecho codificar su propia negación) y aquellos de la lógica social (es «contradictorio» para individuos colectivamente soberanos no afirmar que todo gobierno, toda institución son relativos a su libertad). La inscripción de la «resistencia a la opresión» en los derechos fundamentales, pues, confirma en su totalidad que la modalidad con la que aquí nos enfrentamos es la de la unidad de los contrarios.

19 Por ejemplo, el de ser juzgado por sus pares, objeto de la famosa *provocatio* de los ciudadanos romanos, cuyo recuerdo transmitió el relato de san Pablo a toda nuestra cultura: *civis romanus sum!*

20 O más exactamente en el «colingüismo» franco-latino: *aequalibertas*, y así comprensible en todas las lenguas europeas, por lo tanto hoy en todas las lenguas del mundo. Sobre los orígenes romanos de la expresión, cf. Claude Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, París, Gallimard, col. «Tel», 1976, pp. 527-528: «La otra postura colectiva era la libertad. Recordemos que la palabra, raramente empleada sola, es completada la mayoría de las veces por las expresiones *aequa libertas* y *aequum ius*, la igualdad en derecho, la igualdad jurídica [...]».

21 Compárense las formulaciones de Pierre Bouretz en su interesante artículo: «Égalité et liberté: à la recherche des fondements du lien social», en *Droits*, n.º 8 (1988) (número especial sobre *La Déclaration de 1789*), que habla de «fusión» y de «tensión» de la igualdad y de la libertad, al referirse a Tocqueville (por oposición a la libertad aristocrática, los revolucionarios definieron la libertad democrática declarando que debía ser igual para todos) y a Claude Lefort (contra la idea de una «naturaleza» exterior al «lazo social»).

22 Lo que ocurre en este momento en el Este habrá por lo menos acabado con un mito mantenido tanto en la «derecha» como en la «izquierda»: el de las *sociedades de igualdad sin libertad* (que sirve para transmitir bajo cuerda la idea de sociedades de libertad sin demasiada igualdad).

23 Es decir, la liberación *¿respecto de toda ley?* En otros términos, ¿la igualibertad significa *libertad sin ley*, sin «regla» ni «coerción» ni «límite»? Justamente, ese es el fondo común de toda la argumentación *antiigualitaria*. Y es lo que plantea la cuestión de lo que hay que entender por «ley»: ¿qué podría ser *una ley sin autoridad eminente, sin «soberanía»*? ¿Otra vez una contradicción en los términos? La cuestión atormentó desde el principio la experiencia revolucionaria.

24 Cf. mi estudio ya citado: «Citoyen sujet – Réponse à la question de Jean-Luc Nancy».

25 Esto también depende de lo que se dijo más arriba (y que es uno de los sentidos más fuertes de la idea de insurrección, un lazo originario entre derecho a la insurrección y «ciudadanía» generalizada): I = L significa que los hombres se emancipan ellos mismos, que nadie puede ser *liberado por otro*, que el derecho a la política es ilimitado y se ejerce en todas partes donde hay sumisión a una autoridad que pretende tratar a individuos o a colectividades como *menores*.

* En el original *entrepreneur,* que también significa «emprendedor».*(N. del T.)*

26 Cosa que Marx no comprendió bien porque veía precisamente la *comunidad* totalmente en el campo revolucionario: esto se debe a que Marx es un comunista antes de ser un socialista.

27 Es esencial observar a este respecto el «juego de palabras» sobre el cual se fundará la oposición del comunismo revolucionario al liberalismo: en vez de reservar la cualidad de «ciudadanos activos» a los propietarios, a los empresarios, a las «capacidades», definir la ciudadanía por la *actividad*, que es a la vez el trabajo y la iniciativa de emancipación colectiva, la «asociación». Por otra parte, no olvidemos que hay variantes «patológicas» de estas configuraciones ideológicas, que siempre parecieron muy difíciles de comprender tanto a los liberales como a los socialistas y a los comunistas: por ejemplo, la adición del colectivismo y del nacionalismo, o del mesianismo revolucionario y del conservadurismo social.

28 Es su negación lo que sustenta el naturalismo de las ideologías «burguesas» conservadoras (y en particular el naturalismo biologizante del darwinismo social, del racismo, etc.), pero también el antinaturalismo más o menos mesiánico de las ideologías revolucionarias antiburguesas (trasponiendo la temática cristiana del «hombre nuevo»).

29 Pongo «clases» entre comillas porque aquí se trata específicamente de esos colectivos *no ligados* que, en *Les Noms indistincts* (París, Seuil, 1983 [trad. cast.: *Los nombres indistintos*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Manantial, 1999]), Jean Claude Milner llama «clases paradójicas». Por eso las mujeres no se constituyen en un grupo unificado (siquiera tendencialmente) frente a los hombres, así como tampoco los «ignorantes» frente a los «sabios» (es muy notable que cuando, de hecho, aquellos que constituyen una conciencia y una organización de clase entre los explotados son también los «ignorantes» de la sociedad moderna, los marginados del sistema escolar y los excluidos de la cultura burguesa, se agrupan en nombre de la ciencia, y con la condición de encontrar en su seno o afuera «intelectuales orgánicos»).

30 Cf. los trabajos de Jacques Rancière: en último lugar *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, París, Fayard, 1987, reed. 10/18, 2004 [trad. cast.: *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*, trad. de Núria Estrach, Barcelona, Laertes, 2003].

31 Véase el libro de Olivier Schwartz, *Le Monde privé des ouvriers. Hommes et femmes du Nord*, París, PUF, 1990.

32 La diferencia de los sexos, en cuanto división social, es el sustituto de la trascendencia en la sociedad en que la política es inmanente (la sociedad posrevolucionaria), tras haber sido una de las metáforas del poder en la sociedad en que la política es trascendente.

33 La experiencia prueba que ese motor de la comunidad nacional tiene su exacta contrapartida en lo que respecta a la comunidad de clase: cf. la tesis de Françoise Duroux (Universidad de París-VII): *La Famille des ouvriers – mythe ou réalité?*

34 A lo que en modo alguno contradice la generalización de la formación profesional, a partir del momento en que funciona esencialmente como una diferenciación en la desintelectualización (incluso la desintelectualización... de los intelectuales, de los «cuellos blancos» [los «oficinistas», que usan camisa blanca, en contraposición a los obreros, que usan un mono azul y son llamados *cols bleus. (N. del T.)*]).

2. La inversión del individualismo posesivo

1 La primera versión de esa exposición fue presentada en la *Décade de Cerisy-la-Salle* sobre «La Propriété», realizada del 9 al 19 de julio de 1999 bajo la dirección de Étienne Balibar, Robert Castel, Catherine Colliot-Thélène y Bertrand Ogilvie. Se publicaron dos redacciones: «"Possessive Individualism" Reversed: From Locke to Derrida», *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, vol. 9/3, Nueva York, New School for Social Research, Blackwell, 2002; «Le renversement de l'individualisme possessif», en Hervé Guineret y Arnaud Milanese (eds.), *La propriété: le propre, l'appropiation*, París, Ellipses, 2004. Aquí realizo una síntesis, agradeciendo a los responsables de estas publicaciones.

2 Crawford Brough Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism, Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962 [trad. cast.: *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, trad. de Juan Ramón Capella, Madrid, Trotta, 2005].

3 Tocqueville es un testigo esencial de esta evolución. Cf. *De la Démocratie en Amérique*, vol. II, 2.ª parte, cap. II [trad. cast.: *La democracia en América*, trad. de Sánchez de Aleu, Madrid, Alianza, 1984]: «Del individualismo en los países democráticos» («El *individualismo* es una expresión reciente que hizo nacer una idea nueva. Nuestros padres solo conocían el egoísmo...»); *L'Ancien Régime et la Révolution*, p. 158: «Nuestros padres no poseían la palabra *individualismo*, que nosotros forjamos para nuestro uso porque, en su tiempo, en efecto, no había individuos que no pertenecieran a un grupo y que pudieran considerarse absolutamente solos; pero cada uno de los miles de pequeños grupos de que se componía la sociedad francesa no pensaba más que en sí mismo. Si puedo expresarme así, era una suerte de individualismo colectivo, que preparaba las almas para el verdadero individualismo que hoy conocemos...» (texto citado y comentado por Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale*, París, Fayard, 1995, p. 463 [trad. cast.: *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1999]).

4 J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, 1985. Aclaremos que Pocock, profesor en Princeton, es neocelandés.

5 Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905) [trad. cast.: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, trad. de Carmen Lessening, Buenos Aires, Prometeo, 2003].

6 Véase todo el desarrollo de Marx sobre la «teoría de la abstinencia», *Le Capital, Livre premier*, pp. 662-666, incluso la larga cita de Lutero (es realmente sorprendente que Weber, que no podía dejar de conocer ese pasaje, jamás lo haya citado, por lo menos en *La ética protestante*...). Cf. Karl Marx: *Le Capital, Livre premier*, trad. francesa bajo la dirección de J. P. Lefebvre, reed. París, PUF, 1993. [Varias ediciones en castellano].

7 Crawford Brough Macpherson, *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Oxford, Oxford University Press, 1973.

8 Idea que no deja de evocar a otro autor «marxizante» del mismo período: Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, Nueva York, 1944, Londres, 1945 [trad. cast.: *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, trad. de Eduardo Suárez, México, FCE, 2006].

9 Salvo Negri, observémoslo aquí: cf. *L'anomalia selvaggia*, Milán, Feltrinelli, 1981, Apéndice (no traducido en la edición francesa: *L'Anomalie sauvage. Puissance et pouvoir chez Spinoza*, París, PUF, 1982): Considerazioni su Macpherson [trad. cast.: *La anomalía salvaje. Ensayo sobre potencia y poder en Baruch Spinoza*, trad. de Gerardo de Pablo, Barcelona, Anthropos, 1993. En esta versión tampoco se incluye el Apéndice].

10 El famoso fragmento de Marx sobre el «trabajo alienado» (en los *Manuscritos de 1844*) está totalmente construido a partir de los «momentos» de la deducción lockeana sobre ese punto (quizá a través de una mediación que es la teoría hegeliana de la *Bildung*).

11 John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, ed. rev., Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, 1963, *Second Discourse* § 123: «the mutual *Preservation* of their Lives, Liberties, and Estates, which I call by the general Name: *Property*» [trad. cast.: *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, trad. de Francisco Giménez Gracia, Madrid, Espasa-Calpe, 1991.]

12 John Locke, «On Property», *Second Treatise on Government*, cap. V [trad. cast.: *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, trad. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2014]. Solo ese concepto de una propiedad «constituyente» o trascendental me parece coherente con la tesis según la cual el trabajo del servidor pertenece a su amo (o, más generalmente, el trabajo de una persona «dependiente», al combinarse con el de la persona de la

que depende, entrega un producto o un valor que pertenece en su totalidad a esta última: es ella, pues, quien es la verdadera «persona»). Sobre la posibilidad de articular estas tesis con la concepción lockeana de «la identidad personal», tal y como es expuesta en el capítulo II, 27, del *Essay Concerning Human Understanding* [trad. cast.: *Ensayo sobre el entendimiento humano*, trad. de María Esmeralda García, Madrid, Editora Nacional, 1980], cf. el *Glosario* de mi edición de este texto: *Identité et différence. Le Chapitre ii, xxvii de l'*Essay concerning Human Understanding *de Locke. L'Invention de la conscience*, París, Seuil, 1998. Agradezco a Jeremy Waldron por haberme sugerido un paralelo con el argumento de Locke según el cual si Sócrates y Platón «compartieran los mismos pensamientos» deberían ser considerados como «una sola persona». Lo que es presentado como absurdo en el campo de la conciencia ya no lo es en el del trabajo.

13 James Tully, *A Discourse Concerning Property. John Locke and his adversaries*, Cambridge (UK), Nueva York, Cambridge University Press, 1980.

14 Cf. Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974 [trad. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, trad. de Rolando Tamayo, México, FCE, 1988]; Gerald A. Cohen, *Self-Ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995; y la discusión crítica de Carole Pateman, «Self-Ownership and Property in the Person: Democratization and a Tale of Two Concepts», *Journal of Political Philosophy*, 2002, 10 (1), pp. 20-53.

15 La expresión «inversión del individualismo posesivo» figura sobre todo en el libro de Negri sobre Spinoza, donde se trata de oponer su concepción de la potencia de la multitud a la construcción hobbesiana del poder soberano (*L'Anomalie sauvage...*, *op. cit.*, pp. 57 s., 213 s., 221, 227, etc.). Algo sorprendente es que Negri, que prologó la traducción italiana del libro de Macpherson, no se interese en Locke; es cierto que su posición estaría encaminada a cuestionar la oposición binaria que él quiere teorizar.

16 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (*Œuvres complètes*, La Pléiade, III); *Le Contrat Sociale* (OC, III) [trad. cast.: *El contrato social* y *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. de Enrique López Castelló y Francisco Márquez, Madrid, Edimat, 2000]; *Discours sur l'économie politique* (OC, III) [trad. cast.: *Discurso sobre la economía política*, trad. de José Candela, Madrid, Tecnos, 1985]; *Émile ou De l'éducation* (OC, IV) [trad. cast.: *Emilio*, trad. de Francesc Cardona, Barcelona, RBA, 2002]. Victor Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les Principes du système de Rousseau*, París, Vrin, 1983.

17 Véase el valioso comentario de Catherine Larrère, «Propriété et souveraineté chez Rousseau», *Droits*, n.º 22 (1995), así como los análisis clásicos de Victor Goldschmidt.

18 Jean Starobinski, «Le remède dans le mal: la pensée de Rousseau», en *Le Remède dans le Mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des lumières*, París, Gallimard, 1989 [trad. cast.: *Remedio en el mal. Crítica y legitimación del artificio en la era de las luces*, trad. de J. L. Arántegui, Madrid, A. Machado Libros, 2000].

19 ¿Hace falta decir que la difieren *indefinidamente*? No es seguro: en *Las ensoñaciones* Rousseau encontrará otra problemática del goce que le permitirá hablar de las «horas de soledad y de meditación» como de momentos privilegiados en que «soy plenamente yo y para mí mismo sin distracción, sin obstáculo, y en que verdaderamente puedo decir que soy lo que la naturaleza ha querido» (Segundo paseo, en *Œuvres complètes*, Pléiade, vol. I, p. 1002) [trad. cast.: *Las ensoñaciones del paseante solitario*, trad. de Carlos Ortega Bayón, Madrid, Cátedra, 1986].

20 Puesto que tiene resonancias de fórmulas mesiánicas de Isaías 14,1-4; 27,7-9.

21 La jerga francoalemana de esta formulación no llamó suficientemente la atención de los comentadores. En nuestra opinión, se explica no solo por la huella general del lenguaje de la Revolución francesa y de sus corrientes comunistas (en los que «expropiador» linda con «acaparador»), sino por la referencia a la *Exposition de la Doctrine Saint-simonienne* de 1829 (1.er año, redactada por Bazard y Enfantin), siempre subyacente a las formulaciones de Marx sobre la explotación.

22 O más bien sería la consecuencia inevitable del proceso si los procesos de la explotación que se inscriben en el cuerpo del trabajador no conllevaran también una *resistencia* colectiva: la categoría de «conciencia de clase», que Marx jamás nombró así, sin embargo encuentra de ese modo un fundamento antropológico en sus análisis.

23 Karl Marx, *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses. Das Kapital 1. Buch: der Produktionsprozess des Kapitals*, Frankfurt, Neue Kritik, 1969 [trad. cast.: *El capital*: *libro i, capítulo vi, inédito*, trad. de Pedro Scaron, Buenos Aires, Signos, 1971].

* Recurso de internet (http://aristobulo.psuv.org.ve/wp-content/uploads/2008/10/marx-karl-el-capital-tomo-il.pdf), sin indicación de traductor ni otras especificaciones. *(N. del T.)*

24 Se la encuentra en particular en *Miseria de la filosofía*, de 1847 (La metafísica de la economía política, Sexta observación). Es sabido que el libro fue escrito directamente en francés.

25 Es también en este punto donde se había producido la escisión de la «escuela francesa de sociología del trabajo» en su utilización de Marx: por un lado, Pierre Naville (*Le Nouveau Léviathan,* I: *De l'aliénation à la jouissance*, 1957, reed. París, Anthropos, 1977), por el otro, Georges Friedmann (*Problèmes humains du machinisme industriel*, París, Gallimard, 1946 [trad. cast.: *Problemas humanos del maquinismo industrial*, trad. de María Elena Vela, Buenos Aires, Sudamericana, 1956]). Véanse desarrollos en parte concurrentes de este problema en Jean-Marie Vincent, *Critique du travail*, París, PUF, 1987, e Yves Schwartz, *Expérience et connaissance du travail*, prefacio de Georges Canguilhem, París, Éditions Sociales, 1968.

26 Pero es también el momento en que las proyecciones de Marx sobre el comunismo como «indivisiblemente» apropiación de la individualidad y de la comunidad —cada una *mediación* para la realización de la otra, como lo enunciaban *La ideología alemana* y *El manifiesto comunista*— se vuelven definitivamente problemáticas (por lo que la inconclusión de la obra adquiere una significación intrínseca).

27 Derrida se explicó sobre sus relaciones con la tradición de la «teología negativa» en particular en «Comment ne pas parler» (en *Psyché. Inventions de l'autre*, París, Galilée, 1996), y en la trilogía constituida por *Sauf le nom, Passions* y *Khôra*, París, Galilée, 1993 [trad. cast.: *Salvo el nombre, Pasiones* y *Khôra*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2011].

28 Derrida comenta largamente esta relación en su compendio de ensayos sobre Blanchot: *Parages*, París, Galilée, 1985.

29 Obsérvese que el inglés, a diferencia del francés y del alemán *(Rückkehr vs. Einkommen)* o del italiano *(ritorno vs. reddito)* no tiene más que una sola palabra, *return*, para designar lo subjetivo y lo objetivo: la acción de regresar, de volver a su casa, hasta de reconocer, y la acción de recibir, de restituir, de compensar o recompensar, por lo tanto de aprovechar. Se trata aquí de un «juego de palabras historial» que la filosofía puede utilizar para pensar una constitución especulativa, como en el caso del sujeto mismo *(subjectus* y *subjectum)*.

30 Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo*, I. *La moneda falsa*, trad. de Cristina de Peretti, Barcelona, Paidós Ibérica, 1995, p. 32 [original: *Donner le temps*, I. *La fausse monnaie*, París, Galilée, 1991, pp. 38-39].

31 Jacques Derrida, *Dar (el) tiempo*, *op. cit.*, pp. 102-103 [original: *op. cit.*, pp. 131-132].

32 El mismo Derrida lo está todavía menos, la honestidad me obliga a decirlo, a juzgar por el «gruñido» con que acogió la versión original (inglesa) de este desarrollo.

33 Jacques Derrida, *Éperons. Les styles de Nietzsche*, París, Flammarion, 1978, pp. 89-97 *(passim)* [trad. cast.: *Espolones. Los estilos de Nietzsche*, trad. de Manuel Arranz, Valencia, Pre-Textos, 1981].

34 «Esto no da lugar a que sea necesario proceder a una simple inversión y hacer del ser un caso particular o una especie del género *propiar*, dar/tomar la vida/la muerte, un caso del acontecimiento en general llamado *Ereignis* [...]» (*ibid.*, pp. 100-101).

* Como dice más arriba Étienne Balibar acerca del «juego de palabras totalmente reconocible sobre *property* y *propriety*», aquí se juega con la casi homofonía de *propriété* (propiedad) y *propreté* (limpieza, pulcritud), cuyos adjetivos (*propre* en ambos casos) son idénticos. *(N. del T.)*

35 Jacques Derrida, «Les fins de l'homme», en *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, pp. 129 s. [trad. cast.: *Márgenes de la filosofía*, trad. de Carmen González Marín, Madrid, Cátedra, 1989].

36 Jacques Derrida, *Force de loi*, París, Galilée, 1994 [trad. cast.: *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de Adolfo Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1997].

37 Recuerdo que el ensayo sobre la identidad personal incluido en el *Ensayo sobre el entendimiento humano* (II, 27) se organiza en su totalidad con miras a una reinterpretación «desmitologizante» de la temática del Juicio Final: cf. mi edición citada. Y más recientemente John Yolton, *The Two intellectual Worlds of John Locke*: *Man, Person, and Spirits in the Essay*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 2004.

38 Robert Castel, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, *op. cit.*

* En el original retournement, prácticamente un sinónimo de renversement —que hemos traducido como «inversión»—, y que en su sentido figurado expresa un «giro radical». *(N. del T.)*

39 Según la expresión de P. Rosanvallon retomada por Castel (cf. *Le Capitalisme utopique*, París, Seuil, 1981 [trad. cast.: *El capitalismo utópico*, trad. de Viviana Ackerman, Buenos Aires, Nueva Visión, 2006]).

40 «To have a right [...] is, I conceive, to have something which society ought defend me in the possession of» (*Utilitarianism*, 1863, cap. V: *On the connection between Justice and Utility*, edición en línea: http://www.utilitarianism.com/mill1.htm [trad. cast.: *El utilitarismo. Un sistema de la lógica*, trad. de Esperanza Guisán, Madrid, Alianza, 1984]).

41 En el mismo espíritu, véanse los análisis de Donald Sassoon, *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century*, Nueva York, The New Press, 1996, pp. 137 s. («Building Social Capitalism 1945-1950») [trad. cast.: *Cien años de socialismo*, trad. de Miguel Izquierdo Ramón, Barcelona, Edhasa, 2001], acerca del conflicto que suscitó en Inglaterra la aplicación del plan Beveridge: restricción del

Welfare a los menesterosos o, por el contrario, «principio de universalidad» de la seguridad social, zanjada en el sentido del segundo a pesar de poderosas oposiciones *por parte tanto del empresariado como de los sindicatos obreros*.

42 Robert Castel, «Rencontre avec Robert Castel» (entrevista con Marine Zecca), *Ville-Ecole-Intégration*, n.º 115, diciembre de 1998, «Gérer l'exclusion: entre droit commun et spécificité». Véase más recientemente su libro *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, París, Seuil, 2003 [trad. cast.: *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?*, trad. de Margarita Polo, Barcelona, Gedisa, 2010].

3. Nuevas reflexiones sobre la igualibertad (Dos lecciones)

1 Third Essex Graduate Conference in Political Theory, University of Essex, Department of Government, 17-18 de mayo de 2002; Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social e Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, México, 25-26 de marzo, 2003 (inédito). La presente versión incorpora correcciones aportadas por una publicación parcial en Bertrand Binoche y Jean-Pierre Cléro, *Bentham contre les droits de l'homme*, París, PUF, col. «Quadrige Manuels», febrero de 2007.

* Y también en castellano. *(N. del T.)*

2 Véanse los comentarios de Alex Callinicos, *Equality*, Cambridge, Polity Press, 2000 [trad. cast.: *Igualdad*, trad. de Jesús Alborés, Madrid, Siglo XXI, 2003], y de Frieder O. Wolf, «"Gleiche Freiheit" als Motiv der Philosophie», en *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der Neuen Zeit*, Múnich, Westfälisches Dampfboot, 2002, pp. 37 s.

3 Étienne Balibar, «Trois concepts de la politique», *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, París, Galilée, 1997.

4 Gerald Stourzh, *Wege zur Grundrechtsdemokratie. Studien zur Begriffs und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates*, Viena, Boehlau, 1989.

5 Amartya Kumar Sen, *Inequality Reexamined*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1992 [trad. cast.: *Nuevo examen de la desigualdad*, trad. de Ana María Bravo, Madrid, Alianza, 1995].

6 Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, Nueva York, Basic Books, 1974 [trad. cast.: *Anarquía, Estado y utopía*, trad. de Rolando Tamayo, México, FCE, 1988].

7 Cf. Claude Lefort, *L'Invention démocratique*, París, Fayard, 1981 [trad. cast.: *La invención democrática*, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990].

8 Esta tensión de los dos puntos de vista, que trabaja de manera permanente el pensamiento de Marx, está en el corazón del «Manuscrito de 1843», consagrado a la «crítica de la filosofía hegeliana del Estado». Cf. Étienne Balibar y Gérard Raulet (eds.), *Marx démocrate. Le Manuscrit de 1843*, Actas de la Jornada de Estudios del ENS, enero de 2000, París, PUF, col. «Actuel Marx Confrontation», 2001.

9 La primera fórmula viene de *La ideología alemana* (1845), la segunda, de *El manifiesto comunista* (1847). Una y otra tienen sus orígenes en los textos contemporáneos del «socialismo utópico».

10 Véanse en particular sobre este punto los trabajos de Edward Thompson sobre los «Jacobinos ingleses» (*The Making of the English Working Class*, 1966 [trad. cast.: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, trad. de Ángel Abad, Barcelona, Laia, 1977]) y de Jacques Rancière, a partir de *La Nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* (reed. París, Hachette Pluriel, 2005 [trad. cast.: *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*, trad. de Emilio Bernini y Enrique Biondini, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010]), así como mi ensayo: «Un Jacobin nommé Marx» (en *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, *op. cit.*).

11 Sobre los efectos combinados de estas dos «revoluciones» cuya superposición engendra la segunda modernidad, la mejor exposición general es siempre la de Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System*, vol. III: *The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840's*, San Diego, Academic Press, 1989 [trad. cast.: *El moderno sistema mundial*, vol. III: *La segunda era de gran expansión de la economía-mundo capitalista, 1730-1850*, trad. de Jesús Alborés, Madrid, Siglo XXI, 2010]. Sobre la cuestión de las «fases» de la modernidad: Fredric Jameson, *A Singular Modernity Essay on the Ontology of the Present*, Londres, Verso, 2002

[trad. cast.: *Una modernidad singular. Ensayo sobre la ontología del presente*, trad. de Horacio Pons, Barcelona, Gedisa, 2004].

* El autor termina diciendo «en espagnol *insurgentes*». *(N. del T.)*

12 Equivalentes posibles del término griego *elenchos* que evocaba más arriba, empleado sobre todo por Aristóteles en el establecimiento del «principio de no contradicción» (*Metafísica*, Libro IV).

13 Salvo que se admita con posterioridad un poder «legítimo», fundado en el consentimiento de los ciudadanos, incluso en su demanda explícita de protección, pero a condición de que se ejerza bajo su control, y correlativamente que se introduzca, según las palabras de la *Declaración de los derechos* francesa de 1789, «distinciones sociales fundadas en la utilidad común», es decir, funciones accesibles a todos, o accesibles según criterios no discriminatorios. El más grande teórico de la igualibertad en su sentido clásico, contemporáneo de las revoluciones burguesas, y ante todo concebida en términos *negativos* (o de «negación de la negación» contenida en la arbitrariedad y los privilegios) es probablemente Thomas Paine: *Rights of Man* (1791-1792). Sus formulaciones no se inspiran solamente en el discurso de las revoluciones norteamericana y francesa, sino en la tradición radical de los revolucionarios ingleses del siglo XVII (véanse los *Putney debates*. Frieder Wolf identificó la insistencia del sintagma «equal liberty» en los folletos de los Levellers: cf. «The international Significance of the Levellers», en Tony Benn, F. O. Wolf, *The Levellers*, Spokesman Pamphlet, n.º 92, Nottingham, The Russel Press, mayo de 2000). Todavía se hacen sentir en Spencer, que en *Social Statics* (1851) define la *equal liberty* como «ley» de la sociedad moderna (cf. Frederic W. Maitland, *Libertà e uguaglianza nella filosofia politica inglese*, ed. y trad. de Mario Piccinini, Turín, La Rosa, 1993, pp. 133 s. [original: *A historical sketch of liberty and equality as ideals of English political philosophy from the time of Hobbes to the time of Coleridge*, Cambridge, Macmillan, 1875]).

* En castellano en el original. *(N. del T.)*

14 Cf. Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992 [trad. cast.: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, 1998]. Sobre la simetría del «sujeto» y del «soberano», cf. Étienne Balibar, «Citoyen sujet – Réponse à la question de Jean-Luc Nancy: Qui vient après le sujet?», *Cahiers Confrontation,* n.º 20, 1989.

15 Cf. J. G. A. Pocock, *Virtue, Commerce, and History. Essays on Political Thought and History. Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, 1985.

16 Cf. Robert Castel y Claudine Haroche, *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, París, Fayard, 2001 [trad. cast.: *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo. Conversaciones sobre la construcción del individuo moderno*, trad. de Alejandro Moreira, Rosario (Argentina), Homo Sapiens, 2003]; Étienne Balibar, «Le renversement de l'individualisme possessif», comunicación en el coloquio de Cerisy *La propriété* (1999), versión modificada en Hervé Guineret y Arnaud Milanese (eds.), *La Propriété: le propre, l'appropriation*, París, Ellipses, 2004, pp. 9-30 [véase *supra:* cap. 2].

17 G. Fraisse, *Muse de la raison*, París, Flammarion, 1995 [trad. cast.: *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, trad. de Alicia Puleo, Madrid, Cátedra, 1991]; *Les Deux Gouvernements: la famille et la cité*, París, Gallimard, «Folio», 2001 [trad. cast.: *Los dos gobiernos. La familia y la ciudad*, trad. de Magalí Martínez Solimán, Madrid, Cátedra, 2003]; Joan Wallach Scott, *Only Paradoxes To Offer: French Feminists and the Rights of Man*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1996 [trad. cast.: *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*, trad. de Stella Mastrángelo, Buenos Aires, Siglo XXI, 2012].

18 Los discursos liberales tienden a pensar «dialécticamente» las oposiciones «no dialécticas»: cf. mi ensayo «Crimen privé, folie publique», en Nathalie Robatel (ed.), *Le Citoyen fou*, , París, PUF, col. «Nouvelle Encyclopédie Diderot», 1991.

19 De todas estas contradicciones, la más flagrante es seguramente la que concierne a la *esclavitud*, pero es también por esa razón aquella que —permaneciendo el resto constante— resulta la más rápidamente insostenible (aunque esta rapidez sea muy «relativa» y esté cargada de conflictos violentos, como lo muestra la historia de las políticas revolucionarias y posrevolucionarias en Francia a propósito de la esclavitud: cf. Louis Sala-Molins, *Le Code noir ou Le Calvaire de Canaan*, reed. París, PUF, col. «Quadrige», 2002.

20 El ensayo fundamental de Thomas H. Marshall, *Citizenship and Social Class* (Cambridge, Cambridge University Press, 1950, Pluto Press, 1992 [trad. cast.: *Ciudadanía y clase social*, trad. de Pepa Linares, Madrid, Alianza, 1998]), ¡sigue sin ser traducido al francés! Existe una notable edición crítica reciente en italiano: *Cittadinanza e classe sociale*, ed. de Sandro Mezzadra, Roma-Bari, Laterza, 2002. Cf. también Margaret Somers, «Constituting Citizens in History and in Theory: Civil Societies, Law, and the Place of the Public Sphere», 1998 (hoy reeditado con otros ensayos de la autora en su libro *Genealogies of Citizenship: Markets, Statelessness, and*

the Right to Have Rights, Nueva York, Cambridge University Press, 2008).

21 A este respecto, se leerá con interés (en los orígenes del «solidarismo» francés, del que procede Durkheim, y por consiguiente también la reflexión crítica de Robert Castel) el libro que Bruno Karsenti acaba de publicar sobre Auguste Comte, heredero de cierta «crítica de los derechos del hombre», *Politique de l'esprit*, París, Hermann, 2006.

22 Véase la obra ya clásica de Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1992 [trad. cast.: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática de los conflictos sociales*, trad. de Manuel Ballestero, Barcelona, Crítica, 1997]. Y la discusión fundamental para la filosofía política contemporánea entre Honneth y Nancy Fraser, *Redistribution or Recognition*: *A Political-Philosophical Exchange*, Londres, Verso, 2003 [trad. cast.: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, trad. de Pablo Manzano, Madrid, Morata, 2006].

23 Es el término de Gramsci, recogido y extendido por Nicos Poulantzas en los años setenta (véase, sobre todo, *Pouvoir politique et classes sociales*, París, Maspero, 1968 [trad. cast.: *Poder político y clases sociales en el estado socialista*, trad. de Florentino Torner, México, Siglo XXI, 1978]; *L'État, le pouvoir, le socialisme*, París, PUF, 1978 [trad. cast.: *Estado, poder y socialismo*, trad. de Fernando Claudín, Madrid, Siglo XXI, 1979]).

24 Étienne Balibar, «La démocratie conflictuelle et le théorème de Machiavel», en *L'Europe, l'Amérique, la Guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, París, La Découverte, 2003.

25 Tras haber hablado clásicamente de Estado social en su obra sobre *Les Métamorphoses de la question sociale* (París, Fayard, 1995 [trad. cast.: *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1999]), Robert Castel retomó en *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?* (París, Seuil, 2003 [trad. cast.: *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?*, trad. de Viviana Ackerman, Buenos Aires, Manantial, 2004]) la terminología del «Estado nacional-social» que yo había propuesto en diversos ensayos anteriores (entre los cuales se encuentra *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, París, La Découverte, 2001 [trad. cast.: *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa? Las fronteras, el Estado, el pueblo*, trad. de Félix de la Fuente Pascual y Mireia de la Fuente Rocafor, Madrid, Tecnos, 2003]).

26 Cf. Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, Nueva York, 1944, Londres, 1945 [trad. cast.: *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, trad. de Eduardo Suárez, México, FCE, 2006].

27 Cf. Donald Sassoon: *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century,* Nueva York, The New Press, 1996 [trad. cast.: *Cien años de socialismo*, trad. de Miguel Izquierdo Ramón, Barcelona, Edhasa, 2001].

28 Aludo aquí a Michel Foucault, quien, en *Les mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966 [trad. cast.: *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 2010], distinguía tres campos «casi trascendentales», relacionando la cuestión de la esencia del hombre con una constitución de la empiricidad: el Trabajo, la Vida y el Lenguaje. Él mismo, evidentemente, sobre todo se interesó en los dos últimos, cuyo punto de encuentro es constitutivo de la sexualidad.

29 Pareciera que nos encontramos entonces frente a por lo menos tres caminos divergentes en materia de institucionalización de los derechos sociales, en los cuales se encuentran en cierto modo las «tres ideologías» características de la segunda modernidad: la idea del *derecho a la existencia*, como «mínimo», en la cual parece perpetuarse la concepción conservadora y «paternalista» de la caridad, convertida en una caridad pública (pero a menudo revertida a asociaciones privadas, sobre todo confesionales, como en los Estados Unidos), y de la que siempre proceden los proyectos de «subsidio mínimo de recursos»; la idea socialista del *derecho al trabajo*, ligada a la tradición revolucionaria, pero también al objetivo keynesiano, del «pleno empleo»; por último, la idea del *derecho a la formación*, vale decir, a la disposición individual de una capacidad de trabajar que permita a los individuos «probar suerte» en el mercado y más generalmente en la sociedad, cuya inspiración liberal es bastante clara.

30 Cf. el n.º 22 (2005/3) de la revista *Labyrinthe*, coordinada por Diogo Sardinha: «La biopolitique (d')après Michel Foucault» (hoy disponible en la web: http://labyrinthe.revues.org/index1010.html).

31 Tenemos aquí, en contra de las intenciones de la propia Arendt (que, como se sabe, separaba rigurosamente los campos del *trabajo* y de la *actividad*), una extensión de lo que se puede llamar el «teorema de Arendt»: no es el hombre el que hace la institución, sino la institución la que hace (o, llegado el caso, deshace) al hombre.

32 Cf. Bertrand Ogilvie, «Anthropologie du propre à rien», *Le Passant ordinaire*, n.º 38, París, Éditions du Passant, enero-marzo de 2002.

33 Cf. en particular el curso sobre *Les Anormaux*, Curso en el Collège de France de 1975, París, Gallimard-Seuil, 1999 [trad. cast.: *Los anormales*, trad. de Horacio Pons, México, FCE, 2001].

34 O*p. cit.*

35 ¿No habría que decir que la diferencia de los discursos de Marx y de Sen, más que remitir a una oposición abstracta entre revolución y reformismo, reproduce la antítesis de los dos «paradigmas» de la subjetividad-comunidad y de la individualidad-actividad fundada en la «propiedad de sí»?

36 Cf. Étienne Balibar, «Trois concepts de la politique», en *La Crainte des masses*, *op. cit.*

37 En mi opinión, es lo que ocurre de manera muy llamativa en Robert Nozick, el más brillante de los teóricos contemporáneos del neoconservadurismo *(Anarchy, State, and Utopia*, *op. cit.*).

38 Cf. la reactivación de este dilema en Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung*, *op. cit.*, cap. III.

39 Véase en particular la discusión en C. A. R. Crosland, *The Future of Socialism* (1956), Nueva York, Shocken Paperback, 1963. (Sobre la definición de los «derechos fundamentales»: «Droits de l'homme et du citoyen, *Grundrechte et Civil Rights*», dosier de la *Revue Universelle des droits de l'homme*, vol. 16, n.os 1-4, Keehl, Engel, 29 de octubre de 2004 (artículos de Étienne Balibar, Olivier Jouanjan, Olivier Beaud, Constance Grewe, Carlos Miguel Herrera, Patrick Wachsmann, Michel Coutu y Marie-Hélène Giroux).

40 Monique David-Ménard, *Les Constructions de l'universel. Psychanalyse, philosophie*, París, PUF, 1997 [trad. cast.: *Las construcciones de lo universal. Psicoanálisis, filosofía*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999].

41 Pero a esta lista le falta quizá el autor esencial: Tocqueville, como teórico del «conformismo» individualista de masa de las sociedades democráticas posrevolucionarias: cf. Nestor Capdevila, *Tocqueville et les frontières de la démocratie*, París, PUF, 2007 [trad. cast.: *Tocqueville y las fronteras de la democracia*, trad. de Heber Cardoso, Buenos Aires, Nueva Visión, 2008].

42 Dominique Schnapper, *La Communauté des citoyens*, París, Gallimard, «Folio essais», 1991 [trad. cast.: *La comunidad de los ciudadanos*, trad. de Mar Guerrero y Jorge Vigil, Madrid, Alianza, 2001].

43 Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, París, Galilée, 1994 [trad. cast.: *Políticas de la amistad*; seguido por *El oído de Heidegger*, trad. de Patricio Peñalver y Francisco Vidarte, Madrid, Trotta, 1998].

44 Giorgio Agamben, *La comunità che viene*, Turín, Einaudi, 1990 [trad. cast.: *La comunidad que viene*, trad. de José Luis Villacañas, Valencia, Pre-Textos, 1996].

45 Georges Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, París, Flammarion, «Champs», 1985 (en particular el capítulo VI: «L'identité ethnique: ses bases logiques et ses dysfonctions») [trad. cast.: *Etnopsicoanálisis complementarista*, trad. de Flora Setaro, Buenos Aires, Amorrortu, 1975].

46 Heródoto, *Historias*, III (Talía), 83. Véase el comentario de Emmanuel Terray: *La Politique dans la caverne*, París, Seuil, 1990 [trad. cast.: *La política en la caverna*, trad. de Carina Battaglia, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2009].

47 Emma Dench, *Romulus' Asylum*: *Roman Identities from the Age of Alexander to the Age of Hadrian*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2005, citado por Jane Burbank y Frédérick Cooper, «Empire, droits et citoyenneté, de 212 à 1946», en *Annales Histoire, Sciences Sociales*, 63.er año, n.º 3, mayo-junio de 2008, p. 502.

48 En su ya célebre libro *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton [NJ], Princeton University Press, 2000 [trad. cast.: *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, trad. de Alberto Álvarez y Araceli Maira, Barcelona, Tusquets, 2008]), Dipesh Chakrabarty discutió extensamente la analogía entre el problema que plantean los modelos de la traducción y el que plantean los modelos de la circulación de las mercancías y la institución del equivalente general (pp. 72 s., «Translatin Life-Worlds into Labor and History»).

49 Véanse mis «Wellek Lectures» de 1996: *Extreme Violence and the Problem of Civility*, adaptación francesa *Violence et civilité. Wellek Library lectures et autres essais de philosophie politique*, París, Galilée, 2010.

4. ¿Qué es la filosofía política? Notas para una tópica

1 Las notas que siguen recogen los elementos de una exposición presentada en 1998 en la École Normale Supérieure de Fontenay-Saint Cloud, en el marco de un seminario de doctorado consagrado al problema «¿Filosofía política o ciencia de la sociedad?», que había sido abierto por una exposición de Catherine Colliot-Thélène. Primera publicación en la revista *Actuel Marx*, n.º 28, París, PUF, segundo semestre de 2000 («Y a-t-il une pensée unique en philosophie politique?»).

2 «Con la oposición entre universalismo y relativismo cultural ocurre lo mismo que con la oposición entre orden y conflicto, o entre individualismo y "holismo", y con muchas otras más: ellas atraviesan el campo de lo que se considera la filosofía política, al igual que el de las ciencias sociales. Si se hace a un lado la diferencia de los "oficios" (interpretación de los textos, por un lado, análisis metódico de los datos empíricos recolectados, por el otro), las líneas divisorias entre filosofía y ciencia de la sociedad a menudo son fluctuantes, tanto más cuando la "ciencia de la sociedad" es por lo menos tan heterogénea como la filosofía política. Pero en la medida en que la filosofía se cree obligada a especificar la naturaleza diferencial de su discurso, recae incesantemente en la cuestión del vínculo entre racionalidad y modernidad occidental. Es en este sentido como siempre tiene contactos con una filosofía de la historia, lo reconozca o no. En su forma clásica, la filosofía de la historia tenía el mérito notable de enfrentar directamente la cuestión de la historicidad de la razón: ¿cómo conciliar el hecho de que la razón tenga una historia y la pretensión de universalidad que reviste? Si algunas filosofías políticas contemporáneas creen poder pasar por alto esta cuestión, no dejan de testimoniar sorprendentes complicidades entre los criterios que proponen de la libertad racional y de las formas políticas (la "democracia occidental" o, en los términos de Popper, la "sociedad abierta") características del Occidente moderno» (Catherine Colliot-Thélène, *Philosophie politique ou science de la société*, exposición en la École Normale Supérieure de Fontenay-Saint Cloud, 21 de octubre de 1998, texto no revisado por la autora).

* En italiano en el original. *(N. del T.)*

3 Immanuel Wallerstein, *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth-Century Paradigms*, Cambridge, Polity Press, 1991 [trad. cast.: *Impensar las ciencias sociales: límites de los paradigmas decimonónicos*, trad. de Susana Guardado, México, Siglo XXI, ^{5}2003].

4 Cf. el libro de Anne Amiel, *Hannah Arendt. Politique et événement*, París, PUF, 1996 [trad. cast.: *Hannah Arendt. Política y conocimiento*, trad. de Rogelio Paredes, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000].

5 Roberto Esposito, *Communitas. Origine e destino della communità*, Turín, Einaudi, 1998 [trad. cast.: *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, trad. de Carlo Rodolfo Molinari, Buenos Aires, Amorrortu, 2002]. Conviene remitirse también, entre otras obras de Esposito, a las siguientes: *Categorie dell'impolitico*, Bolonia, Il Mulino, 1988 [trad. cast.: *Categorías de lo impolítico*, trad. de Roberto Raschella, Buenos Aires, Katz, 2006]; *Nove pensieri sulla politica*, Bolonia, Il Mulino, 1993; *Oltre la politica. Antologia del pensiero «impolitico»*, Milán, Bruno Mondadori, 1996.

6 Jacques Derrida, *Force de loi. Le «Fondement mystique de l'autorité»*, París, Galilée, 1994 [trad. cast.: *Fuerza de ley. El «fundamento místico de la autoridad»*, trad. de Alberto Barberá y Patricio Peñalver Gómez, Madrid, Tecnos, 1997].

7 Salvo en Robespierre: «En el sistema de la Revolución francesa, lo que es inmoral es impolítico, lo que es corruptor es contrarrevolucionario [...]. El mayor escollo que debemos evitar no es el fervor de la pasión sino más bien la fatiga del bien, y el miedo de nuestro propio coraje» (Discurso a la Convención, 5 de febrero de 1794, citado por Jacques Broda en «L'impolitique et le bien commun», *L'Humanité*, 21 de julio de 2008). Es en una acepción negativa —y no para denotar una negatividad que sería inherente a la política— que Pierre Rosanvallon recoge el término en su obra *La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance* (París, Seuil, 2006 [trad. cast.: *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*, trad. de Gabriel Zadunaisky, Buenos Aires, Manantial, 2007]), para denotar «la superposición de una *actividad* democrática y de *efectos* no políticos» que conducen «a formas de fragmentación y de diseminación allí donde habría que poder afirmar el imperativo de una coherencia y de una globalidad», de donde surge «el desencanto que marca las democracias contemporáneas» (p. 29).

8 Véase en particular el comentario de la obra inconclusa de Bataille sobre la soberanía en *Nove pensieri sulla politica*, *op. cit.*, pp. 87-111, donde se destaca la contradicción constitutiva de la categoría del «sujeto», correlativa de la representación del poder soberano.

* Trad. cast.: *El desacuerdo: política y filosofía*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

9 Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, nueva edición aumentada, París, Christian Bourgois, 1990 [trad. cast.: *La comunidad desobrada*, trad. de Pablo Perera Velazamán, Madrid, Arena Libros, 2001].

10 La divergencia originaria de las dos nociones de *comunidad* y de *inmunidad*, a partir de la etimología común *(munus)*, al mismo tiempo que su contaminación recíproca, es el hilo conductor del libro de Esposito,

Communitas. Origine e destino della communità, *op. cit.*, según un recorrido que va de Hobbes a Bataille. (Y a continuación, *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Turín, Einaudi, 2002 [trad. cast.: *Immunitas. Protección y negación de la vida*, trad. de Luciano Padilla López, Buenos Aires, Amorrortu, 2005]).

* En su acepción de «Buen orden que se observa y guarda en las ciudades y repúblicas, cumpliéndose las leyes u ordenanzas establecidas para su mejor gobierno», según el DLE, al igual que su adjetivo: *policial. (N. del T.)*

11 Étienne Balibar, «Vers la citoyenneté imparfaite», en *Villa Gillet*, cuaderno n.º 8, Lyon, Circé, abril de 1999.

12 Herman R. van Gunsteren, *A Theory of Citizenship. Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Boulder (CO), Westview Press, 1998. Véanse las observaciones de Habermas en *L'Intégration républicaine. Essais de théorie politique*, París, Fayard, 1998, pp. 91-92 [trad. cast.: *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, trad. de Juan Carlos Velasco Arroyo y Gerard Vilar, Barcelona, Paidós Ibérica, 1999].

13 Étienne Balibar, *Les Frontières de la démocratie,* París, La Découverte, 1992; *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, París, Galilée, 1997; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1998 [trad. cast.: *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*, trad. de María Serrano, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004].

5. Comunismo y ciudadanía: sobre Nicos Poulantzas

1 Comunicación al Coloquio Internacional en memoria de Nicos Poulantzas: «Le politique aujourd'hui», Atenas, 29 de septiembre-2 de octubre de 1999, publicado en *Actuel Marx*, n.º 40, París, PUF, 2006.

2 *L'État, le pouvoir, le socialisme*, París, PUF, 1978, reed. 1981 [trad. cast.: *Estado, poder y socialismo*, trad. de Fernando Claudín, México, Siglo XXI, 1979]. En las páginas siguientes las referencias a esta obra están indicadas con la sigla EPS.

3 Cf. *Les Métamorphoses de la question sociale,* París, Fayard, 1995 [trad. cast.: *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, trad. de Jorge Piatigorsky, Buenos Aires, Paidós, 1999].

4 Cf. *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century,* Nueva York, The New Press, 1996 [trad. cast.: *Cien años de socialismo*, trad. de Miguel Izquierdo Ramón, Barcelona, Edhasa, 2001].

5 Georg Vobruba, «The Limits of Borders», en Abram de Swaan (ed.), *Social Policy beyond Borders. The Social Question in Transnational Perspective*, Ámsterdam, Amsterdam University Press, 1994.

6 Eric Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914-1991*, Londres, Abacus, 1995 [trad. cast.: *Historia del siglo* XX*, 1914-1991*, trad. de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carme Castells, Barcelona, Crítica, 1995].

* La expresión se origina en una situación que se dio a comienzos de los años noventa en Rusia con el Frente de Salvación Nacional, y se refiere a la combinación de un discurso de izquierda (rojo) y un nacionalismo (pardo). *(N. del T.)*

7 Cf. mi ensayo: «Quel communisme après le communisme?» (exposición presentada en el Congreso «Marx International II: *Le capitalisme, critiques, résistances, alternatives*», Universidad de París X- Nanterre, octubre de 1998, retomado en el Coloquio del Diario *Il Manifesto*, Roma, diciembre de 1998; primera publicación en *Marx 2000*, Actas del Congreso Marx International II, París, PUF, col. «Actuel Marx Confrontation», 2000).

6. Arendt, el derecho a los derechos y la desobediencia cívica

1 La versión original de esta exposición —«(De)Constructing the Human as Human Institution: A Reflection on the Coherence of Hannah Arendt's Practical Philosophy»— fue presentada en el Coloquio organizado para el centésimo aniversario del nacimiento de Hannah Arendt por la Heinrich Böll Stiftung, Berlín, 5-7 de octubre de 2006 (publicada en *Social Research*, vol. 74, n.º 3, Nueva York, New School for Social Research, otoño de 2007). Versión francesa ampliada: «Impolitique des droits de l'homme: Arendt, le droit aux droits et la désobéissance civique», Revista en línea *Erytheis*, n.º 2, 2007.

2 Véase el pequeño libro en modo alguno obsoleto de Anne Amiel: *Hannah Arendt. Politique et événement*, París, PUF, 1996 [trad. cast.: *Hannah Arendt. Política y conocimiento*, trad. de Rogelio Paredes, Buenos Aires, Nueva Visión, 2000].

* Y al castellano como *La condición humana. (N. del T.)*

3 Véase *The Human Condition*, 2.ª ed. (introd. de Margaret Canovan), Chicago, The University of Chicago Press, 1998, pp. 9-10 [trad. cast.: *La condición humana*, trad. de Ramón Gil Novales, Barcelona, Paidós Ibérica, 1993]. Arendt declaró que «el defecto principal de *La condición humana* es este: es incluso desde el punto de vista de la *vita contemplativa* como yo considero lo que la tradición llama *vita activa*, sin decir nunca nada realmente sobre esta *vita contemplativa*» (*Edifier un monde. Interventions 1971-1975*, ed. de Dominique Séglard, París, Seuil, 2007, p. 88)

4 Recordemos que Arendt reivindicó la undécima «Tesis sobre Feuerbach» como criterio de distinción entre la filosofía profesional, «teórica», y la reflexión de los «hombres de acción», inmanente a la actividad política (así en *La Vie de l'esprit*, vol. 2, *Le Vouloir*, París, PUF, 1983, p. 224 [trad. cast.: *La vida del espíritu*, trad. de Carmen Corral Santos y Fina Birulés Bertrán, Barcelona, Paidós Ibérica, 2002]). Sobre las relaciones de Arendt con Marx en general, cf. Anne Amiel, *La Non-Philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement*, París, PUF, 2001, pp. 117-218.

5 *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 280 s.

6 «Action, the only activity that goes on directly between men without the intermediary of things or matter, corresponds to the human condition of plurality, to the fact that men, not Man, live on the earth and inhabit the world» (*The Human Condition*, *op. cit.*, p. 7).

7 Digo «dos series», aunque, como se sabe, la fenomenología de *The Human Condition* descansa en la distinción de «tres esferas» de la *vita activa* que corresponden respectivamente al «trabajo» *(labor)*, a la «obra *(work)*, y a la «acción» *(action)*. Entre ambos extremos, es decir, entre la reproducción de la «vida» natural y el espacio «común» *(Zwischenraum, inter homines esse)* de la vida pública, la mediación, que al mismo tiempo las articula y mantiene su separación, está justamente constituida por la obra. Pero el análisis del capítulo que le está consagrado en la obra (IV) mostrará que esta mediación se derrumba históricamente bajo el efecto de la mecanización. Por lo tanto, en el seno de la modernidad constituye algo así como una huella simbólica de lo antiguo.

8 *The Human Condition*, *op. cit.*, pp. 254, 264, 272.

9 Cosa que *The Human Condition* llama «the unnatural growth of the natural» (p. 47). Véase también «Le concept d'histoire», en *La Crise de la culture*, París, Gallimard, col. «Idées», 1972, pp. 119-120 [original: *Between Past and Future: Six Exercices in Political Thought*, Nueva York, 1961, aumentado en 1968; trad. cast.: *Entre el pasado y el futuro*: *ocho ejercicios sobre la reflexión política*, trad. de Ana Poljak, Barcelona, Península, 1996].

10 Por supuesto, no hablo de pesimismo antropológico (pauliniano, agustiniano, hobbesiano) tal como es valorado en el mismo momento por autores tales como Schmitt o Leo Strauss, sino de pesimismo histórico. En la articulación de ambos, sin embargo, véanse las reflexiones críticas de Arendt sobre la idea de progreso, sobre todo en Kant, cf. *Diario filosófico, 1950-1973*, trad. de Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2006, pp. 158-159 [original: *Denktagebuch: 1950 bis 1973*, Múnich, Piper, 2002].

11 Véase, por ejemplo, Ilaria Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt*, Roma, Carocci, 2002, pp. 99 s.

12 Cf. la obra citada de Anne Amiel; y más recientemente: Miguel Abensour, *Hannah Arendt contre la*

philosophie politique?, París, Sens & Tonka, 2006.

13 La expresión «tesoro perdido de las revoluciones» da su título al último capítulo (VI) de *On Revolution*. Es retomada en el prefacio de *La Crise de la culture*, *op. cit.* Cada vez Arendt se refiere al aforismo de René Char en «Feuillets d'Hypnos»: «Nuestra herencia no está precedida por ningún testamento».

14 Una vez más, véanse los excelentes desarrollos de Ilaria Possenti, *L'apolide e il paria*, *op. cit.*, pp. 31-32 y 95 s. («La fondazione impossibile»).

15 Étienne Balibar, «Droits de l'homme et droits du citoyen. La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté», en *Les Frontières de la démocratie,* París, La Découverte, 1992, pp. 124-150 [cf. *supra:* cap. 1].

16 En *Was ist Politik?* (proyecto de obra publicado tras su muerte), Arendt cita en particular a Esquilo (Múnich, Piper, 1993, reed. 2003, p. 118 [trad. cast.: *¿Qué es la política?*, trad. de Rosa María Sala Carbó, Barcelona, Paidós Ibérica, 1997]).

17 Esto equivale a explicar que los derechos políticos derivan de la naturaleza que ellos «elaboran»: de ahí proviene la paradójica proximidad con las teorías *naturalistas* del derecho de las naciones, hasta de las razas (que son concebidas como «naciones esenciales»). O más exactamente, el hecho de que el conflicto del universalismo y del racismo se desarrolla en su totalidad *en el paradigma de la «naturaleza»*: una naturaleza contra otra, o una interpretación de lo que es natural en el hombre contra otra. Lo que denota una profunda equivocidad del concepto mismo de «naturaleza» (cf. por ejemplo los desarrollos sobre Gobineau en *Les Origines du totalitarisme*, París, Gallimard, «Quarto», 2002, pp. 431 s. [original: *The Origins of Totalitarism*, Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1968; trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 2006]).

18 «Estos hechos y estas reflexiones aportan una confirmación irónica, amarga y tardía de los famosos argumentos que Edmund Burke oponía a la *Declaración* francesa de los derechos del hombre. Parecen apuntalar su teoría según la cual esos derechos eran una "abstracción" y que por consiguiente más valía remitirse a la "herencia inalienable" de los derechos que cada uno transmite a sus hijos al igual que la vida misma, y proclamar que los derechos de que gozaba el pueblo eran los "derechos de un inglés" más que los derechos inalienables del hombre [...]. La fuerza pragmática del concepto de Burke adquiere un carácter irrefutable a la luz de nuestras múltiples experiencias. No solo la pérdida de los derechos nacionales provocó en todos los casos la de los derechos del hombre; hasta nuevo orden, solo la restauración o el establecimiento de derechos nacionales, como lo prueba el reciente ejemplo del Estado de Israel, puede garantizar la restauración de los derechos humanos. La concepción de los derechos del hombre, fundada en la existencia reconocida de un ser humano como tal, se derrumbó en el momento en que aquellos que la reivindicaban fueron confrontados por primera vez con gente que verdaderamente habían perdido el resto de sus cualidades o de sus lazos específicos, salvo que seguían siendo hombres [...]» (Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*. *Eichmann à Jérusalem*, edición establecida bajo la dirección de P. Bouretz, París, Gallimard, «Quarto», 2002, pp. 602-603 [original: *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Londres, Faber & Faber, 1963; trad. cast.: *Eichmann en Jerusalén*: *un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. de Carlos Ribalta, Barcelona, Lumen, 2001]). Antes (*ibid.*, pp. 437-438) Arendt había mostrado cómo Burke prepara el racismo transfiriendo los «privilegios hereditarios» de la nobleza a la *nación* inglesa en su conjunto (véase el comentario de Ilaria Possenti, *L'apolide e il paria*, *op. cit.*, p. 28). La compleja cuestión del sentido de la obra de Burke es retomada en *On Revolution* (cap. 2, § V), distinguiendo esta vez entre las *Declaraciones* francesas y norteamericanas [trad. cast.: *Sobre la revolución*, trad. de Pedro Bravo, Madrid, Alianza, 1988].

19 Lo que Arendt designa como «el espacio intermediario» *(Swischenraum)* o «punto intermedio humano» *(inter homines esse)*. Cf. el comentario de Miguel Abensour, *Hannah Arendt...*, *op. cit.*, p. 132.

20 Son las tres etapas distinguidas por *Les Origines du totalitarisme* (*op. cit.*, pp. 795 s.).

21 Ese es el *existencialismo* de Arendt, si se quiere utilizar esta categoría.

22 Cf. en particular los comentarios de Barbara Cassin: *L'Effet sophistique*, París, Gallimard, 1995, pp. 161 s. («Il y a du politique: citoyenner»), pp. 237 s. («La cité comme performance»), pp. 248 s. («Ontologie et politique: la Grèce de Arendt et celle de Heidegger») [trad. cast.: *El efecto sofístico*, trad. de Horacio Pons, México, FCE, 2008]. Compárese igualmente con la manera en que Bertrand Ogilvie trabaja la noción de segunda naturaleza a partir de su relectura de La Boétie, discutiendo formulaciones tales como «antropología negativa» y «antropología de la alteridad»: «Anthropologie du propre à rien», en *Le Passant Ordinaire*, París, Éditions du Passant, número de octubre de 2003; «Au-delà du malaise dans la civilisation; une anthropologie de l'altérité infinie», en Fernand Deligny, *Œuvres*, ed. de Sandra Álvarez de Toledo, París, L'Arachnéen, 2007, pp. 1571-1579.

23 Cito la edición de referencia en la actualidad: segunda edición, con una introducción de Margaret Canovan, Chicago, The University of Chicago Press, 1998, p. 23.

24 Cito la edición alemana, traducida y levemente modificada por la misma Hannah Arendt: *Über die Revolution*, Múnich, Piper, 1968, reed. Büchergilde Gutenberg (Frankfurt, Viena, Zúrich), pp. 36-37.

25 Cf. Aristóteles, *Política*, III, 1277a25: el ciudadano perfecto es aquel que aprende simultáneamente a dar y a ejecutar bien las órdenes.

26 Heródoto, *Historias*, III, 80-84 (ed. Ph. E. Legrand, París, Les Belles Lettres, 1967, pp. 131 s.). Evidentemente es llamativo que, en este relato, Heródoto haya puesto en escena un debate típico de la «razón» política griega (formulado por los sofistas y reacondicionado por Platón y Aristóteles), en el origen de la tripartición de los regímenes políticos, desplazándolo *en vez del Otro*, es decir, no solo el enemigo hereditario, sino el Bárbaro, para hacer surgir su universalidad. Lo cual no había podido dejar de interesar en el más alto grado a Arendt, ocupando su lugar en su reflexión sobre la imparcialidad de la historia, matriz de la política, cuyas dos fuentes entre los griegos son a sus ojos Homero y Heródoto: cf. *Was ist Politik?*, *op. cit.*, p. 92, y *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. de Ronald Beiner, Chicago, The University of Chicago Press, 1982, p. 56 [trad. cast.: *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, trad. de Carmen Corral Santos, Barcelona, Paidós Ibérica, 2003].

27 Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, «Nota I» (en *Œuvres complètes*, París, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1964, p. 195 [trad. cast.: *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. de Enrique López Castelló y Francisco Márquez, Madrid, Edimat, 2000]). ¿Se puede llegar a sugerir que Rousseau y Arendt divergen a partir de ese punto común o «punto de herejía»? Hay que ver que si Rousseau da una interpretación «naturalista» de la fórmula de Ótanes «oute archein oute archesthai», sería precisamente para nombrar la naturaleza perdida, en la cual no hay *arché* en el sentido de autoridad (de alguna manera: *en arché oudemia arché*...), mientras que Arendt daría de esto una interpretación «institucionalista» (*oute archein oute archesthai* es la conquista de la ciudadanía, es decir, el derecho a los derechos y, por lo tanto, también la posibilidad de abstenerse de reivindicarlos o de ejercerlos). Lo que surgiría sería entonces la *equivocidad* fundamental de la fórmula de Ótanes, suficiente para explicar su huella histórica indeleble. Sobre la «fórmula de Ótanes» y su posteridad, cf. Emmanuel Terray, *La Politique dans la caverne*, París, Seuil, 1990, pp. 210 s. [trad. cast.: *La política en la caverna*, trad. de Carina Battaglia, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 2009].

28 Compárese el resumen redactado por Arendt para su uso personal: *Journal de pensée*, *op. cit.*, I, pp. 471-472.

29 Heródoto, *Historias*, III, 83, 8.

30 *On Civil Disobedience* (1970), retomado en 1971 en *Crisis of the Republic*, traducido al francés en *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, París, Calmann-Lévy, 1972, que cito [trad. cast.: *Crisis de la República*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Taurus, 1998]. La relectura de estos ensayos en la actualidad, en el contexto de las nuevas guerras llevadas a cabo por el «mundo libre» y de sus consecuencias constitucionales sobre el estado de la democracia, evidentemente no puede dejar a nadie indiferente.

31 En otra parte me expliqué sobre mi preferencia por la traducción de *civil disobedience* por desobediencia «cívica» más que «civil» (cf. «Sur la désobéissance civique», en Étienne Balibar, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, 1.ª ed., La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1998; 2.ª ed., París, PUF, col. «Quadrige», 2002 [trad. cast.: *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*, trad. de María Serrano, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004]). Esta elección fue impugnada, en particular por Jacques Sémelin en *Libération* de los días 22-23 de febrero de 1997 («Aux sources de la désobéissance civile»). Véase también las críticas de Yves Michaud: «Le refus comme fondation?», en *Précis de recomposition politique*, París, Climats, 2006, pp. 223-231.

32 Hannah Arendt, «La désobéissance civile» (1970), trad. francesa en *Du mensonge à la violence...*, *op. cit.*, pp. 55-109.

33 Evidentemente, hago referencia a Kelsen, que desarrolló esta tesis de manera sistemática a partir de 1922 *(Der soziologische und der juristische Staatsbegriff)* y luego la convirtió en la piedra angular de su teoría «general» de las normas jurídicas. Esto nos conduciría, si la presente exposición no debiera ser mantenida en límites razonables, a bosquejar una confrontación entre el antinomismo tal y como se presenta en Arendt y en Max Weber («legitimidad» como *probabilidad de obtener la obediencia*, cuyo revés es la descripción de la «democracia» de tipo «cívico» —la «ciudad», o el Estado como «ciudad» en general— como régimen fundamentalmente «ilegítimo», es decir, en el cual la obediencia es *improbable*), así como, por otra parte, en Carl Schmitt (en quien la cuestión del poder no es planteada en términos de «autoridad», *arché*, sino de «soberanía»: de ahí la importancia de la distinción operada por Arendt entre «violencia» y «poder», y la localización del elemento impolítico de la política no por el lado de la violencia «sagrada» que le es inherente, sino por el lado de una no violencia o de una antiviolencia esencialmente discursiva o, en ese sentido, «lógica»). La concepción del

poder y de la resistencia que le es inherente según Foucault constituiría un tercer punto de comparación fundamental.

34 Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*..., *op. cit.*, pp. 104-105.

35 Aristóteles, *Política*, III, 1275a32: en un sentido, ese poder sigue siendo virtual, pero «como sería ridículo no reconocer el poder a aquellos que son omnipotentes *(kratistoi)*, es también el poder de hacer y de deshacer, de aceptar y de rechazar, por lo tanto, es finalmente un poder ilimitado, absoluto en su género, sin una "medida" intrínseca, «sin el cual no hay pueblo en la ciudad» (1275b6).

36 Aristóteles, *Política*, III, 1275b5: «Por eso se dice que es sobre todo en la democracia donde hay ciudadanos». Detrás de la formulación de Aristóteles pienso que hay que restituir los debates sobre el sentido de la *isonomia (¡una palabra que, notablemente, utiliza muy poco!), y sobre todo la terrible polémica de Platón en el Libro viii de la República (politeia)* contra la democracia identificada con el régimen que necesariamente degenera en tiranía en virtud de su índole intrínsecamente «anárquica» (ninguna autoridad es respetada, ni pública ni doméstica, ni siquiera la de los humanos sobre los animales...).

37 Cf. Stanislas Breton: «"Dieu est Dieu". Essai sur la violence des propositions tautologiques», en *Philosophie buissonnière*, Grenoble, Jérôme Millon, 1993, pp. 131-140. ¿Habrá que comparar la «no violencia» arendtiana con otras nociones antinómicas aparecidas al mismo tiempo o a partir de entonces en la filosofía política contemporánea, en particular el «poder de los sin poder» en Merleau-Ponty (que ciertamente, por lo menos parcialmente, inspiró la «parte de los que no tienen parte» de Jacques Rancière)? No nos apresuremos mucho aquí, al tiempo que observamos el paralelismo, puesto que debemos tener en cuenta aquello que, en Arendt, es justamente el «poder» que representa esta no violencia, o esa antiviolencia. Pero Merleau-Ponty habla de «inventar formas políticas capaces de controlar el poder sin anularlo» («Note sur Machiavel», en *Signes*, París, Gallimard, 1960, p. 282 [trad. cast.: *Signos*, trad. de Caridad Martínez y Gabriel Oliver, Barcelona, Seix Barral, 1973]).

38 Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme. Eichmann à Jerusalem*, cap. VIII, pp. 1149-1163 de la reedición de Gallimard, «Quarto», ya citada.

39 Hannah Arendt, *Les Origines du totalitarisme*, *op. cit.*, pp. 1162-1163.

40 Véase el desarrollo del *Journal de pensée* de Arendt, *op. cit.*, vol. I, cuaderno VIII, enero de 1951, § V, pp. 201-203. Arendt parece aquí anticipar las páginas famosas del ensayo de Lacan: «Kant con Sade», sobre la reversibilidad de las máximas del imperativo categórico del bien al mal. Sobre las formulaciones críticas de Arendt para con el kantismo del «imperial categórico» y su oposición al kantismo de la «facultad de juzgar», cf. las obras citadas de Miguel Abensour, Anne Amiel, Ilaria Possenti, y véase *La Crise de la culture*, *op. cit.*, p. 281.

41 Por lo que respecta a Bodin, sigo aquí el comentario extraordinariamente esclarecedor de Olivier Beaud en *La Puissance de l'État*, París, PUF, 1994, título I: «La Loy ou la domination du souverain sur les sujets étatiques», pp. 53-130.

42 Olivier Beaud, *La Puissance de l'État*, *op. cit.*, pp. 73-74.

43 Encontramos su expresión más concentrada en *El contrato social* de Rousseau, donde «la misma» voluntad es disociada como «voluntad general» indivisible del pueblo y «voluntad particular» de los sujetos, de manera que la «distinción» entre autor y destinatarios tiene inmediatamente por consecuencia el derecho del soberano de «forzar a cada uno a ser libre» obedeciendo a las leyes cuya responsabilidad comparte por su incorporación al cuerpo político.

44 *Ibid.*, p. 103. Observemos que en su interpretación del comportamiento «rigorista» de Eichmann, Arendt hace referencia directamente a la forma perversa que adopta esta característica en el régimen totalitario: «Eichmann se daba cuenta por lo menos confusamente de que no era una orden sino una ley la que los había transformado a todos en criminales. La diferencia entre una orden y la palabra del Führer era que la validez de esta palabra no estaba limitada en el tiempo y en el espacio, lo cual es la característica principal de una orden».

45 Cf. Hannah Arendt, *Edifier un monde. Interventions 1971-1975*, París, Seuil, col. «Traces écrites», 2007, p. 128 («Pensée et action», discusión televisada en Toronto, del 3 al 6 de noviembre de 1972).

46 Hannah Arendt, *Eichmann à Jérusalem*, *op. cit.*, pp. 1150-1151.

47 Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, trad. cast. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 2006, parte III, cap. XI: «El movimiento totalitario», pp. 570-571.

48 Pese a las reservas bien conocidas de Arendt respecto del psicoanálisis, aquí sería tentador discutir lo que, no obstante, acerca esta fenomenología a la teorización freudiana de la identificación, que a su vez, probablemente, debe una parte de su inspiración a la teorización kantiana del «modelo» o «prototipo» *(Urbild)* de la moralidad subjetiva, es decir, Cristo, que al mismo tiempo, simbólicamente, es el «Jefe de la comunidad» de las personas morales *(La religión dentro de los límites de la sola razón)*.

49 Étienne de La Boétie, *El discurso de la servidumbre voluntaria*, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires,

Superabundans Haut, 2005, pp. 69-72 [original: *Discours de la servitude volontaire* (1576), texto establecido y anotado por A. y L. Tournon, París, Vrin, 2002, pp. 48-49].

7. Populismo y política: el retorno del contrato

1 Reseña publicada en la *Agenda de la Pensée Contemporaine*, n.º 11, otoño de 2008, sobre Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Londres, Verso, 2004 y 2007 [trad. cast.: *La razón populista*, trad. de Soledad Laclau, Buenos Aires, FCE, 2005].

2 Las Éditions des Solitaires Intempestifs acaban de publicar en su colección «Expériences philosophiques» (dirigida por Denis Guénoun) una traducción francesa, más de veinte años después de la publicación original, de la obra común de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe que los dio a conocer: *Hegemony and Socialist Strategie* (1985) [trad. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista*. *Hacia una radicalización de la democracia*, trad. de Ernesto Laclau, Buenos Aires, FCE, 2004].

3 Me baso en la segunda edición inglesa de la obra. La traducción francesa, para las comparaciones que he realizado, es de buena calidad.

4 Será interesante comparar estos análisis con aquellos que publica simultáneamente Gérard Bras en un pequeño libro surgido de su enseñanza en el Colegio Internacional de Filosofía: *Les Ambigüités du peuple*, Nantes, Éditions Plein Feux, 2008, que se interesa también en la cuestión del «populismo» y lo ve como síntoma de una oscilación originaria de la noción de pueblo entre un estatuto jurídico y un estatuto étnico, en la cual siempre tiende a perderse su función propiamente política y, en particular, revolucionaria.

5 Cf. Chantal Mouffe, *The Democratic Paradox*, Londres, Verso, 2000 [trad. cast.: *La paradoja democrática*, trad. de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Gedisa, 2003].

6 De hecho, no creo que esta crítica se dirija a Rancière, sobre todo si se tienen en cuenta sus últimas elaboraciones: porque la «reivindicación» de que habla Rancière (a partir de *El desacuerdo*) no es la de un reconocimiento, que hace de tal particularidad el «nombre» de lo universal, sino aquella de la igualdad, que disuelve la particularidad o la diferencia en el anonimato. Naturalmente, Laclau diría que, en tales condiciones, ya no hay «política».

7 Cf. Étienne Balibar, «Le contrat social des marchandises et la constitution marxienne de la monnaie (contribution à la question de l'universalité de l'argent)», en Marcel Drach (ed.), *L'Argent*: *croyance, mesure, spéculation*, París, La Découverte, 2004.

8 Sobre esta cuestión, cf. Oliver Marchart, *Post-foundational Political Thought*: *Political Difference in Nancy, Lefort, Badiou, and Laclau*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2007 [trad. cast.: *El pensamiento político posfundacional*. *La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, trad. de Marta Delfina Álvarez, Buenos Aires, FCE, 2009].

9 En el fondo, si lo comprendo bien, es el problema planteado (o enfocado) por Bras en la obra citada más arriba.

8. ¿De qué son excluidos los excluidos?

1 El texto que sigue, inicialmente propuesto (en inglés) como contribución al XVI International Congress of Sociology, Durban, Sudáfrica, 23-29 de julio de 2006 (Research Committee 05: Ethnic, Race, and Minority Relations) con el título «Exclusion of Whom? Exclusion from What?», sirvió de base a mi presentación oral en el marco del seminario del equipo Sophiapol dirigido por Christian Lazzeri el 30 de marzo de 2007 (publicado en *Le Temps Philosophique*, n.º 13 [2008], Université de Paris X-Nanterre).

2 Cf. el dosier de la revista *Actuel Marx* que yo coordiné: *Le Racisme après les races*, n.º 38, París, PUF, segundo semestre de 2005.

3 Véanse las formulaciones sobre este punto de Wulf D. Hund: «Exclusion and Inclusion: Dimensions of Racism», en Max Sebastian Hering Torres y Wolfgang Schmale (ed.), *Rassismus* (número especial de la *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit*, año 3 [2003], cuaderno 1, Innsbruck, Studien Verlag, 2003).

4 Evidentemente, nos referimos aquí a la famosa formulación propuesta por Hannah Arendt a propósito de los «sin Estado» (en el capítulo de conclusión de la Segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo*, referente a «La decadencia del Estado-nación y el final de los derechos del hombre»), que en adelante viaja a través de las fronteras de una vasta fenomenología de la exclusión.

5 Remito en particular a lo que David Theo Goldberg llama «el Estado racial» en el mundo contemporáneo (por oposición al Estado oficialmente *racista*), y que aplica en particular a los sistemas sociopolíticos europeos: cf. «Racial Europeanization», en *Ethnic and Racial Studies*, vol. 29, n.º 2, marzo de 2006. Véase también su libro *The Racial State*, Malden (MA), Blackwell, 2002.

6 En *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, escrito en colaboración con Immanuel Wallerstein (1.ª ed. 1988, París, La Découverte [trad. cast.: *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991]), yo había sostenido que toda nación, en la medida en que constituye una «comunidad imaginada», según la expresión de Benedict Anderson, y por lo tanto una «etnicidad ficticia», presupone un *nacionalismo*. Pero naturalmente la traducción del nacionalismo en exclusión o eliminación del otro depende de las condiciones históricas: cf. *Race...*, *op. cit.*, cap. 5: «La forma-nación: historia e ideología».

7 Véase Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Turín, Bollati Boringhieri, 2003 [trad. cast.: *Estado de excepción*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2004].

8 Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple,* París, La Découverte, 2001 [trad. cast.: *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa? Las fronteras, el Estado, el pueblo*, trad. de Félix de la Fuente Pascual y Mireia de la Fuente Rocafor, Madrid, Tecnos, 2003].

9 Intenté una aplicación de esta idea a la interpretación de los acontecimientos de noviembre de 2005 en Francia: «*Uprisings in the* Suburbios», versión francesa en *Lignes*, n.º 21, Éditions Lignes, noviembre de 2006; versión norteamericana en *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, vol. 14, n.º 1, Nueva York, New School for Social Research, Wiley-Blackwell, marzo de 2007 [cf. *infra:* cap. 11].

10 Alessandro Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milán, Feltrinelli, 1999.

11 Como siempre, remito aquí al estudio, a mi modo de ver decisivo, de Bertrand Ogilvie: «Violence et représentation: la production de l'homme jetable», *Lignes* n.º 25, mayo de 1995 [trad. cast.: *El hombre desechable. Ensayo sobre las formas del exterminio y la violencia extrema*, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Nueva Visión, 2013]. Pero véase también Zygmunt Bauman, *Wasted Lives. Modernity and its Outcasts*, Cambridge, Polity, 2004 [trad. cast.: *Vidas perdidas. La modernidad y sus parias*, trad. de Pablo Hermida Lazcano, Barcelona, Paidós, 2005].

12 Véase mi conferencia: «Strangers as Enemies: Further Reflections on the Aporias of Trans-national Citizenship», *Globalization Working Papers* 06/04, Working Papers Series, Institute on Globalization and the Human Condition, McMaster University, Hamilton, Canadá, 2006.

13 Max Weber presenta los dos modos de reunión de los individuos al comienzo de *Economía y sociedad*, tratando la *Vergellschaftung* y la *Vergemeinschaftung* como dos modos de regulación del conflicto (designado por *Kampf*) a la vez concurrentes y constantemente sobredeterminados uno por otro (*Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, J. C. B. Mohr, ^{5}1972, vol. I, cap. I, § 8, pp. 20 s. [trad. cast.: *Economía y sociedad*, trad. de José Medina Echavarría, México, FCE, ^{2}1979]).

14 Puede decirse esquemáticamente que la «exclusión racial» estigmatiza a los individuos en virtud de su pertenencia supuesta a una *comunidad de nacimiento (natio)*: por lo tanto, determina una reacción ambivalente que conduce a los individuos ya sea a reclamar un derecho a la existencia y al reconocimiento que esté liberado de la genealogía, ya a reivindicar el origen «imaginado» de la comunidad y a exigir su reconocimiento como tal en la esfera pública. Por lo que respecta a la exclusión «de clase», esta priva a los individuos del control sobre sus propias condiciones de existencia, primero en el trabajo y luego, por consiguiente, en la residencia, la circulación,

el consumo, etc. Pero estos fenómenos de explotación producen una alienación masiva cuyos resultados son igualmente ambivalentes: al volver a los individuos tendencialmente intercambiables en el mercado mundial, también crea colectivos de trabajadores dotados de una «conciencia de clase» de sus intereses comunes.

15 Karl Polanyi, *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*, Nueva York, 1944, Londres, 1945 [trad. cast.: *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*, trad. de Eduardo Suárez, México, FCE, 2006].

16 Robert Castel, *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, París, Seuil, 2003 [trad. cast.: *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?*, trad. de Viviana Ackerman, Buenos Aires, Manantial, 2004]. Completado hoy por *La Discrimination négative: citoyens o indigènes?* (París, Seuil, 2007 [trad. cast.: *La discriminación negativa. ¿Ciudadanos o indígenas?*, trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Hacer, 2010]), que aborda directamente los fenómenos de «doble exclusión» en los que aquí me intereso.

17 Étienne Balibar, Jacqueline Costa-Lascoux, Monique Chemillier-Gendreau, Emmanuel Terray, *Sans-papiers: l'archaïsme fatal*, París, La Découverte, 1999.

* En el original *banlieues. (N. del T.)*

18 Michel Foucault, *Les Anormaux*, Curso en el Collège de France de 1975, París, Gallimard-Seuil, 1999 [trad. cast.: *Los anormales*, trad. de Horacio Pons, México, FCE, 2001].

19 En un ensayo anterior sostuve que la «comunidad racista» y la «comunidad sexista» están en la práctica confundidas: «Le racisme: encore un universalisme?», en *La Crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, París, Galilée, 1997. Pero habría que tratar de superar esta formulación empírico-especulativa.

20 Étienne Balibar, «Dissonances dans la laïcité», en *Mouvements*, n.os 33-34, París, La Découverte, mayo de 2004; trad. inglesa: «Dissonnaces within *Laïcité*», *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, vol. 11, n.º 3, Nueva York, New School for Social Research, Blackwell, 2004 [cf. *infra:* cap. 9].

21 Véase el número especial de la revista *Patterns of Prejudice*, vol. 40, n.º 3, Londres, Routledge, julio de 2006, consagrado al problema de las «políticas de la pertenencia» *(politics of belonging)*, bajo la dirección de Nira Yuval-Davis («Boundaries, Identities and Borders: Exploring the Cultural Production of Belonging»).

22 Es el problema de la «defensa de la mujer indígena oprimida», cuya función política fue objeto de abundantes discusiones por parte de las feministas de las naciones «orientalizadas» por el Occidente, antes y después de septiembre de 2001, desde Gayatri Chakravorty Spivak («Can the Subaltern Speak?», recogido en *Critique of Postcolonial Reason, Towards a History of the Vanishing Present*, Cambridge [MA], Londres, Harvard University Press, 1999 [trad. cast.: *¿Pueden hablar los subalternos?*, trad. de Manuel Asensi Pérez, Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2009]) hasta Leïla Abu-Lughod («Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others», *American Anthropologist* 104 [3], Wiley-Blackwell, 2002, pp. 783-790).

23 Geneviève Fraisse, *Muse de la raison: démocratie et exclusion des femmes en France*, reedición París, Gallimard, «Folio», 1995 [trad. cast.: *Musa de la razón. La democracia excluyente y la diferencia de los sexos*, trad. de Alicia Puleo, Madrid, Cátedra, 1991]; *Les deux gouvernements: la famille et la Cité*, París, Gallimard, «Folio», 2000 [trad. cast.: *Los dos gobiernos. La familia y la ciudad*, trad. de Magalí Martínez Solimán, Madrid, Cátedra, 2003]. Compárense los análisis de Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press, 2000.

24 Enrica Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, Roma, Meltemi, 2006.

9. Disonancias en la laicidad: el nuevo «caso de los velos»

1 Publicado en la revista *Mouvements*, n.os 33-34, París, La Découverte, mayo de 2004. Versión abreviada en Charlotte Nordmann (ed.), *Le Foulard islamique en questions*, París, Éditions Amsterdam, 2004.

2 El texto del proyecto de ley adoptado en primera lectura por la Asamblea Nacional el 10 de febrero de 2004 dice: «Artículo 1.º: [...] En las escuelas, los colegios y los liceos públicos, el uso de signos o vestimentas por las cuales los alumnos manifiesten ostensiblemente una pertenencia religiosa está prohibido. El reglamento interior recuerda que la implementación de un procedimiento disciplinario es precedida por un diálogo con el alumno [...]. Artículo 4.º: Las disposiciones de la presente ley serán objeto de una evaluación un año después de su entrada en vigor».

3 Como lo recuerdan oportunamente en el artículo «Laïcité» de la *Encyclopædia Universalis* que redactaron en forma conjunta los sociólogos Jean Baubérot y Émile Poulat, especialistas indiscutidos de la cuestión.

4 Ese aspecto poco evidente (enmascarado por el origen de la querella —que sigue siendo su referente, y hace que todo el mundo perciba y designe a la ley venidera como una «ley antivelo»— y por la controversia ruidosa de grupúsculos islamistas abiertamente antisemitas y de algunos portavoces autoproclamados de la comunidad judía francesa, a los que se unen «erradicadores» argelinos que hacen así política por interpósita persona) me parece fundamental. No lo entiendo solamente en el sentido del antisemitismo generalizado, a la vez judeófobo y arabófobo, del que en otra parte sugerí que está paradójicamente alimentado por las prolongaciones del conflicto palestino-israelí en el mundo entero, sino en el sentido más tradicional. Los judíos con kipá no dejan de estar en el punto de mira, al igual que las musulmanas con velo, no tardarán en percatarse de eso, y las manifestaciones de estigmatización a las que dará lugar su exclusión no serán menos violentas. Aquí conviene recordar, no solamente con Jean-Luc Nancy («Laïcité monothéiste», en *Le Monde*, 2 de enero de 2004), el trasfondo teológico de la noción de laicidad, sino la disimetría que separa en este punto al cristianismo de las otras dos religiones (y que no pueden ocultar las referencias oficiales a las «grandes cruces» de las que nadie vio ni la sombra fuera de algunas concentraciones tradicionalistas). Disimetría sociológica y política, ya que Francia vive de hecho desde hace dos siglos bajo un régimen de «catolicidad» (Edgar Morin). Desde la perpetuación de las fiestas cristianas en el calendario republicano hasta la gestión por el Estado del patrimonio religioso, la cultura «nacional» es ampliamente definida como cristiana y más precisamente católica. Disimetría teológica, ya que la idea de una religión «privada», esencialmente situada en el fuero interno, tanto más verdadera cuanto más «invisible» sea (como la Iglesia del mismo nombre), es una idea teológica cristiana (la «circuncisión de los corazones» de san Pablo), a la que el judaísmo y el islam ortodoxos oponen la idea de una comunidad social de costumbres y de reglas. Por eso la idea de una *prohibición de manifestarse*, que invierte las prácticas infamantes que imponen a los grupos religiosos marcas de reconocimiento, como lo hizo notar Bruno Latour («La république dans un foulard», *Le Monde* del 17 de enero de 2004), no puede tener la misma significación respecto de todas las religiones.

5 Naturalmente entre estas excepciones hay que poner las situaciones (raras) en las cuales se ven docentes intoxicados de ideología o aterrorizados por su incapacidad para controlar situaciones de violencia social que desbordan sobre el medio escolar, hacer de las exclusiones de alumnas con velos la condición de su trabajo profesional, tanto como las situaciones (igualmente raras) en las cuales chicas jóvenes en busca de heroísmo y publicidad, actuando o no por propia iniciativa, «montan» un conflicto simbólico con la institución, que los medios de comunicación se apresuran en amplificar y en las cuales los defensores de las libertades individuales entran de cabeza con los ojos cerrados.

La opinión del Consejo de Estado del 27 de noviembre de 1989 dice: «El uso del velo no es contradictorio con los valores de la escuela laica y republicana», y deja a los directores de establecimiento la «libertad de actuar caso por caso». El comunicado de Jospin de diciembre de 1989 plantea la necesidad de un «diálogo entre los padres y los directores de establecimiento para que, en el interés de la alumna y la preocupación por el buen funcionamiento de la escuela, se renuncie al uso del velo». En noviembre de 1992 el Consejo de Estado anula los artículos de los reglamentos internos de los establecimientos escolares que propugnan una exclusión automática de las alumnas con velos, pero en septiembre de 1993 confirma las exclusiones de alumnas que se niegan a asistir a ciertas enseñanzas (educación física). En diciembre de 1999 el ministerio, sin embargo, ordena el reintegro de una alumna con velo excluida por negarse a participar en las actividades de natación. En septiembre de 1994, el ministro Bayrou introduce en un comunicado la noción de «signos ostentativos». En octubre del mismo año, el Tribunal Administrativo del Bajo Rin considera que el velo no es «un signo ostentativo en sí». En diciembre de 2000, el Alto Consejo para la Integración (HCI) concluye en un informe que «El Islam es compatible con la República» y «que no hay que prohibir a las jóvenes con velos ir a clase». Una mediadora de la Educación Nacional, Hanifa Cherifi, había sido nombrada en noviembre de 1994 para regular los casos de velos por concertación entre las alumnas, las familias, los docentes y la administración. Miembro de la Comisión Stasi, cuyo conjunto de recomendaciones (que combinan el proyecto de ley de prohibición con diversas medidas de

reconocimiento público de la religión musulmana y de lucha contra las discriminaciones) aprueba, estima en un millar los casos de «velos en la escuela», entre ellos un centenar de «velos conservados en la clase». (Información según *L'Humanité* del 30 de abril de 2003).

6 Arraigado en las religiones históricas mismas, que siempre se basan en el control de las relaciones sexuales y del matrimonio. Es posible que, desde este punto de vista, el islam contemporáneo, aunque trabajado por corrientes contradictorias (en las cuales comenzaron a hacerse oír las voces de mujeres: cf. Margot Badran: «Islamic Feminism: What's in a name?», *Al Ahram Weekly Online*, 17-23 de enero de 2003, n.º 569), representa una *extremidad* en el seno del monoteísmo, en virtud de su asociación secular con formas de sociedad patriarcal todavía dominadas por la noción de «familia ampliada», pero también en virtud de un «complejo teológico» propio que reprime la sexualidad femenina como tal, cuya transformación implicaría una refundación herética de la revelación religiosa. Sobre este punto no debemos apresurarnos a concluir o a cerrar la cuestión planteada por el libro capital de Fethi Benslama: *La Psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, París, Aubier-Montagne, 2002. Este carácter de excepción del islam, si bien resiste un análisis comparativo con las otras variantes de la tradición monoteísta occidental (de las que el mismo islam forma parte), por supuesto implica, no un imperativo de segregación, sino un deber particular de la institución escolar para con aquellas que llevan el signo de pertenencia a la *ummah* que también son, por excelencia, como habría dicho Hegel, su «eterna ironía».

7 Cf. en particular la investigación de Françoise Gaspard y Farhad Khosrokavar, *Le Foulard et la République*, París, La Découverte, 1995.

8 Este *lobby* tomó la delantera en términos de campañas de opinión, publicaciones, presiones institucionales, etc. Pero a cambio se organizan otras: confesional (en particular alrededor de las intervenciones del papa Juan Pablo II y de sus allegados en la Iglesia de Francia) (véase la intervención del grupo «Paroles» en *Le Monde* del 2 de febrero de 2004: «De l'inutilité d'une loi déplacée»), neoliberal (alrededor de Alain Madelin, muy ofensivo en este momento en el frente «cultural», cuyo posicionamiento puede leerse en *Le Monde* del 5 de febrero de 2004: «Voile, la loi de trop»).

9 Tomo con precaución las informaciones publicadas por la Asesoría General referentes a la proporción creciente de mezquitas en Francia que serían ahora «controladas por los salafistas», no porque dude de la existencia de tal corriente entre los musulmanes, sino porque el Ministerio del Interior tiene su propia estrategia de «control» del islam francés, a la que contribuye el condicionamiento de la opinión pública. Por lo tanto, es juez y parte. Aunque, como habrá de mostrarlo la continuación de este artículo, no creo en la posibilidad de reivindicar sin crítica la idea de «laicidad a la francesa», me parece fundamentalmente justo haber asociado la denuncia de la misoginia, de la homofobia y el antisemitismo en la propaganda del «islam político», como lo hacen los autores del Manifesto «Recuperar la fuerza de una laicidad viva» (*Libération* del 16 de febrero de 2004), entre los cuales, en particular, Tewfik Allal, Djamel Eddine Bencheikh, Fethi Benslama, Zakya Daoud, Nabile Farès, Mohammed Harbi, Zineb Laouedj, Dalila Morsly, Leila Sebbar, Nadia Tazi...

10 Publicada en *Libération* del 20 de mayo de 2003 con el tendencioso título: «Sí al velo en la escuela laica», acompañada de los nombres de cinco firmantes (Étienne Balibar, S. Bouamama, F. Gaspard, C. Lévy, P. Tévanian).

11 Entre estas posiciones, señalaré en particular la de la Liga por los Derechos del Hombre durante su Congreso de Evry los días 7, 8 y 9 de junio de 2003 (resolución adoptada en el 82º Congreso: «Libertad, igualdad, fraternidad, laicidad», estimando que no hay razón para legislar sobre el uso de signos religiosos en la escuela), y la de Jean Baubérot, el único de los miembros de la Comisión Stasi que se negó a jugar el juego de la unanimidad (cf. su artículo de *Le Monde* del 3 de enero de 2004: «Laïcité, le grand écart», donde se plantea sobre todo la cuestión de saber cómo es posible, en materia de laicidad, «conceder casi todo a los alsacianos-moselanos y prácticamente nada a los musulmanes»).

12 También se explica a menudo que el principio de esta distinción es, desde el origen, reconocido por el cristianismo, a diferencia de otras religiones: «al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios»... Lo que confiere al cristianismo un privilegio político, hasta «laico». Muy probablemente esta interpretación es una proyección retrospectiva sobre el dogma cristiano del compromiso, que finalmente resultó de la lucha milenaria entre la Iglesia y el Estado. De todos modos, se necesitaría una verdadera discusión de «teología comparada».

13 La consideración de las situaciones cotidianas, sobre todo en la juventud escolarizada, muestra también que las «identificaciones» políticas, religiosas, o político-religiosas, que no son fijas, corresponden a lo que los sociólogos llaman estrategias de «distinción». Su fuente subjetiva, pues, está fuera de esta alternativa. Pero se ven llevadas a someterse a ella, y este es uno de los aspectos de la «crisis» actual que conviene subrayar —no necesariamente para quejarse—, el cual «activa» los vínculos entre la construcción de la subjetividad juvenil y los grandes «relatos» institucionales.

14 Habría que entablar aquí una genealogía filosófica de las *diferentes* concepciones institucionales de la

«laicidad», yendo desde el período clásico de constitución del Estado-nación moderno hasta las alternativas actuales, irremediablemente situadas en un contexto transnacional y «multicultural», sobre el cual pesan gravosamente las perspectivas de «guerra de las civilizaciones», a la que empujan diferentes fuerzas aparentemente antagonistas. La laicidad a la francesa está fuertemente marcada por el modelo «hobbesiano», que hace del Estado (en cuanto representante del pueblo) el portador y agente principal de la *institución de la verdad*. Lo que se indica sobre todo por su monopolio o, en su defecto, su control, del proceso educativo, uno de cuyos aspectos esenciales es la difusión del saber científico y la relativización de las «opiniones» o «creencias». Tenemos una ilustración de esto en la coyuntura actual por la proposición de introducir en la escuela una enseñanza del «hecho religioso», lo cual supone un punto de vista objetivo (científicamente fundado, histórico y sociológico) de la diversidad de los discursos religiosos. El punto ciego de semejante institución es generalmente su nacionalismo implícito, y su incapacidad para «relativizar» los postulados culturales sobre los cuales se funda su concepción de la cientificidad. De este modelo se puede distinguir un modelo «lockeano», en el cual el Estado no superpone a las creencias y a los relatos religiosos ninguna verdad instituida, sino que se «contenta» con fijar las reglas del juego para la sociedad civil, es decir, con señalar la distinción entre creencias legítimas, que respetan la libertad de conciencia, y creencias ilegítimas, que no se limitan a la esfera privada o amenazan la libertad de los otros (esa función «minimalista» en realidad no tiene nada de inocente: en el mismo Locke conducía a excluir del campo de la tolerancia al catolicismo, religión de la intolerancia; un lugar que en otros contextos puede ser ocupado por el islam, o por las «sectas», o por las «religiones seculares», etc.). Las dificultades que suscita este modelo son inversas de las precedentes: tenemos el ejemplo de esto en el hecho de que, en la actualidad, en ciertos Estados de los Estados Unidos (el «Bible Belt»), se vuelve difícil enseñar la teoría darwiniana de la evolución, pues se considera que atenta contra la libertad de conciencia y las convicciones religiosas de numerosas familias. A estos dos modelos concurrentes, siempre en la edad clásica, podría oponérsele un tercero, probablemente utópico, pero también *prácticamente* en obra en la historia de la democracia política, y que llamaré «espinosista»: el que hace de la creencia religiosa (y, más generalmente, ideológica) no el *residuo privado* de la «religión civil», o de la verdad instituida, no el *principio espontáneo de organización* de la «sociedad civil», asignando al Estado a un papel formal de regulador, sino el modo particular (y, eventualmente, conflictivo) bajo el cual los individuos *forman colectivos* en la esfera pública, o «interpretan» subjetivamente su carácter «común». Lo que equivale a hacer de los «partidos» (no solamente políticos, como en nuestros textos constitucionales, sino religiosos, o político-religiosos) las «partes interesadas» del proceso de formación de la opinión pública. La dificultad de este modelo, dramáticamente ilustrada por ciertas situaciones contemporáneas, consiste en tener que preservar a largo plazo el pluralismo que cada uno de sus actores tiende a negar, o a ignorar, por lo que a ellos respecta.

* Así llaman al personaje de la primera novela (semiautobiográfica, y del mismo nombre, *Poquita cosa*) publicada por Alphonse Daudet en 1868. *(N. del T.)*

15 Salvo, evidentemente, para toda una categoría de individuos que gozan del «privilegio» de tener como identidad primera la propia identidad segunda: por ejemplo, los hijos de funcionarios (que Pierre Bourdieu llamaba la «nobleza de Estado», sin olvidar la «pequeña nobleza de Estado»), para quienes, en particular, la escuela nunca fue otra cosa que una prolongación «natural» del lugar familiar, y la familia, una institución preescolar. Y seguramente no es por azar que uno descubre muchos defensores encarnizados de la laicidad, para quien el «velo» como tal figura la profanación del lugar de la verdad, en ese espacio genealógico. Pero no es un determinismo. Y habría motivos para examinar más de cerca las contradicciones que oculta esta «segunda naturaleza».

16 Aunque no sean las mismas en todas las sociedades y naciones: en los Estados Unidos los alumnos recitan un juramento de fidelidad a la República al comienzo de cada jornada; en Francia se vería en esto una injerencia política, suponiendo implícitamente que el patriotismo es más bien de derecha... pero se confiere un cuidado particular a la uniformidad de los edificios, al atuendo, a los códigos de la «cortesía» entre maestros y alumnos. Por una sorprendente coincidencia, en el momento en que casi toda Norteamérica —desde los portavoces del gobierno ultraconservador hasta los grupos *queer* de las Universidades de la costa Oeste— se inflama por la defensa de la libertad religiosa o cultural amenazada en Francia, el país es sacudido por el «escándalo» que constituye la aparición, durante algunos segundos, del seno derecho de la cantante Janet Jackson en un *show* de la televisión que acompaña una manifestación deportiva nacional (el Superbowl de fútbol americano) y que es mirado por millones de familias...

17 En la época de mi propia escolaridad provincial eran el pantalón «fuseau» o la falda campana para las jóvenes, el *blue jean* para los jóvenes, signo de «americanización». De ahí la casuística de la vestimenta, sobre la que uno puede estar seguro de que ahora está bien lanzada. La noción de «velo», como se sabe, no es definida en forma material sino ideológica por los poderes públicos, que sobre este punto son más teólogos todavía que sus

administrados/as. Por lo tanto está abierta a la metáfora, en todos los sentidos. Una barba o una pañoleta pueden ser el equivalente de un velo, y si a tal movimiento político-religioso se le ocurre sugerir a sus adeptos que se vistan de verde, de rojo o de negro, habrá que «prohibir» el verde, el rojo o el negro...

18 Piénsese aquí en la fórmula por la cual la filósofa india (que enseña en los Estados Unidos) Gayatri Chakravorty Spivak resume el «feminismo» del Occidente enfrentado al Tercer Mundo: «White men are saving brown women from brown men». El ensayo de Gayatri Spivak («Can the Subaltern Speak?»), aparecido en 1988, discute la manera en que el Imperio británico «construyó» la cuestión del suicidio por el fuego de las viudas hindúes —*sati* o *sutee*, a costa de un deslizamiento semántico que sería interesante comparar con los usos actuales de la palabra *hiyab*— como símbolo de opresión femenina y objeto privilegiado de la intervención civilizadora del colonizador. Ahora, este ensayo fue recogido y aumentado en su libro *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge (MA), Londres, Harvard University Press, 1999, pp. 281-308 [trad. cast.: *¿Pueden hablar los subalternos?*, trad. de Manuel Asensi Pérez, Barcelona, Museu d'Art Contemporani de Barcelona, 2009]. Para caracterizar la *imposibilidad* en la que se encuentra una palabra femenina para encontrar un lugar entre el discurso del patriarcado, que manipula la tradición y la cultura, y el del imperialismo, que manipula el derecho y la moral, G. Spivak utiliza la categoría de «discrepancia», tomada de J.-F. Lyotard.

19 Y es todavía más lo que ocurre en el conjunto mediterráneo: se concederá una gran importancia a este respecto al análisis de la periodista y ensayista Salima Ghezali (directora del diario *La Nation*, una de las portavoces más valientes de la sociedad civil argelina), que muestra que reivindicaciones de autonomía personal muy semejantes pueden conducir a las jóvenes, en ciertos casos, a adoptar el «velo islámico» contra la estigmatización de que es objeto, y en otros, a rechazar su imposición.

20 No olvidemos que después de la Revolución francesa, que había asistido al surgimiento y la represión de un gran movimiento «feminista» anticipado por la igualdad de los derechos, la nación francesa confió a las mujeres a la tutela de la Iglesia durante 150 años, reservándose la educación de los hombres en la política. Pero también es necesario decir: tenemos la sensación de que, en las controversias actuales, algunos posicionamientos «feministas» (como la petición «Derecho de las mujeres y velo islámico. Nuestra apelación a Jacques Chirac», aparecida en el semanario *Elle* el 8 de diciembre de 2003, y rubricada por prestigiosas firmas) no tienden tanto a afirmar la solidaridad para con las «hermanas» musulmanas como a utilizarlas en cuanto sustitutos y pretextos de una reivindicación general que ha quedado en el abandono.

21 Convendría escribir con cuidado la historia del «romance» entre la escuela republicana y las jóvenes de la inmigración magrebí, de los éxitos que tuvo, de las posibilidades que abrió, de las esperanzas que suscitó, de las ilusiones que creó, de las instrumentalizaciones de que fue objeto, de los obstáculos con que tropieza, y de los malestares o resentimientos que ocasiona.

* Zonas de Educación Prioritarias (actualmente denominadas REP, *Réseaux d'Éducation Prioritaire*), que en el sistema educativo francés son zonas en las que están situados establecimientos escolares con medios suplementarios para hacer frente a dificultades de orden escolar o social. *(N. del T.)*

22 El Alto Consejo para la Integración presidido por la filósofa Blandine Kriegel acaba de recordar su incompatibilidad con los principios republicanos en su informe anual para el año 2003 («Le contrat et l'intégration»), permitiendo al mismo tiempo al Presidente de la República marcar puntos simbólicos contra jóvenes rivales políticos menos inmovilistas. Mientras tanto, cuando Francia cuenta con millones de ciudadanos de origen magrebí de primera, segunda o tercera generación, todo «nombre árabe» permanece desterrado de la representación política y de las altas responsabilidades administrativas, salvo algunas excepciones «simbólicas» (una Secretaría de Estado por aquí, un «prefecto musulmán» por allá...). Suscribo por completo las críticas y los análisis de Stéphane Beaud y Gérard Noiriel sobre «Les nouveaux parias de la République» (*Le Monde* del 19 de febrero de 2004).

* Una compañía francesa especializada en estudios de mercado y encuestas de opinión. *(N. del T.)*

23 Véase *Le Monde* del 4 de febrero de 2004: «Trois enseignants sur quatre veulent l'interdiction des signes religieux» (artículo de Philippe Bernard en el que comenta la encuesta CSA para *Le Monde* y *La Vie*, que aparecería el 5 de febrero). Luego de la opinión de juristas, el gobierno renunció a la palabra «visible» en favor de la palabra «ostensible», para no entrar en contradicción con los artículos de la Convención Europea de los Derechos del Hombre sobre la libertad de expresión religiosa (cf. Marceau Long y Patrick Weil: «La laïcité en voie d'adaptation», en *Libération* del 26 de enero de 2004). En el detalle, la encuesta muestra con elocuencia que, para la mayoría de los docentes, la cuestión del velo es parte de un conjunto de problemas de «vida colectiva» más extendidos, y que la adopción de la ley es concebida no como un posicionamiento «filosófico» sino como un medio de reforzar su autoridad pedagógica y su poder disciplinario (cosa que, por supuesto, no es ideológicamente «neutra»).

24 La encuesta llamada «de victimización» llevada a cabo a pedido del Ministerio de Educación Nacional bajo

la dirección del profesor Eric Debarbieux entre 1995 y 2003 confirma ampliamente la correlación entre la exclusión social y el nivel de las violencias en el medio escolar (cf. *Le Monde*, 30 de enero de 2004: «Plus d'un élève sur cinq se sent en situation de forte insécurité»). Sin minimizar de ningún modo la gravedad o la significación específica de las violencias «sexistas» ejercidas por varones sobre las chicas, con o sin discurso de cobertura político-religioso, que suministraron a la Comisión Stasi y al legislador uno de sus principales argumentos en favor de una legislación represiva, es probable que convenga situarlos en este contexto más amplio, que es también el de la percepción por los docentes de la degradación de sus condiciones de trabajo.

10. Laicidad y universalidad:

1 Este artículo constituye una versión abreviada y puesta al día de la comunicación presentada el 28 de agosto de 2005 en el marco de la Década de Cérisy-la-Salle: «1905-2005: laïcité vivante». Publicado en *Hommes et Libertés*, Revista de la Ligue des Droits de l'Homme, n.º 143, 2008.

2 Émile Poulat, *Notre laïcité publique*, París, Berg International, 2003 [trad. cast.: *Nuestra laicidad pública*, trad. de Roberto Blancarte, México, FCE, 2012].

3 Jean-Luc Nancy, *Déconstruction du christianisme*, París, Galilée, 2005 [trad. cast.: *La deconstrucción del cristianismo*, trad. de Alejandro Madrid Zan, Buenos Aires, La Cebra, 2006].

4 Empleo el término de John Rawls, pero para darle una significación casi opuesta, ya que en él se reduce a la obtención de un *overlapping consensus* sobre los valores nacionales, delimitando *a priori* el campo de los valores «políticos» y «no políticos», y por lo tanto neutralizando el conflicto en el seno de la subjetividad individual y colectiva (cf. *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993 [trad. cast.: *Liberalismo político*, trad. de Sergio Báez, México, FCE, 1995]).

5 En varias colaboraciones recientes centradas en el análisis crítico de la «laicidad a la francesa» como forma de soberanía estatal, el antropólogo norteamericano Talal Asad, que trabaja desde hace años en una «genealogía de la secularidad», quiso presentar como síntoma contradictorio, de no ser manifestación de hipocresía, esa tendencia a la transformación de lo religioso por su subordinación a reglas de espacio público que constituye, a mi entender, el corazón de su función «hegemónica» en la historia política: cf. Talal Asad, «Trying to Understand French Secularism», en Hent de Vries (ed.), *Political Theologies*, Nueva York, Fordham University Press, 2006.

6 Por ejemplo, prescribiendo lo que es «ritual religioso» y lo que es «tradición cultural», como lo hizo la Comisión Stasi nombrada en 2003 para proponer una solución a la cuestión del «velo islámico» llevado por algunas jóvenes, lo que desembocó en la ley que reglamenta los «signos religiosos» en la Escuela (en detrimento de otras recomendaciones que había formulado).

7 Cf. Amartya Sen, *Inequality Reexaminated*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1993 [trad. cast.: *Nuevo examen de la desigualdad*, trad. de Ana María Bravo, Madrid, Alianza, 1995]. ¿Cómo podría el sistema político francés tratar el desafío que representan para él comunidades culturales incluso muy minoritarias cuya referencia religiosa compite poderosamente con el patriotismo, mientras que la capacidad de su aparato escolar para contrarrestar las desigualdades sociales ha caído a lo más bajo?

11. *Uprisings in the* suburbios

1 Adaptación francesa ampliada de la exposición presentada el 10 de mayo de 2006 en la Universidad de Chicago a invitación del Franke Institute for the Humanities y del Chicago Center for Contemporary Theory. Publicación en *Lignes*, n.º 21, noviembre de 2006. Versión norteamericana en *Constellations. An International Journal of Critical and Democratic Theory*, vol. 14, n.º 1, Nueva York, New School for Social Research, Wiley-Blackwell, marzo de 2007. En el momento de la redacción de este artículo yo no conocía el legajo de la revista *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, año 61, n.º 4, París, EHESS, julio-agosto de 2006, «Penser la crise des banlieues», que contiene sobre todo notables estudios de Robert Castel y de Stéphane Beaud y Olivier Masclet.

* «Levantamiento». *(N. del T.)*

2 Esta apreciación es inexacta, lo descubro *a posteriori:* la revista *Lignes* publicó en febrero de 2006 (n.º 19) un muy bello número especial sobre «Le soulèvement des banlieues» [El levantamiento de los suburbios] que me hubiera gustado poder tener en cuenta.

** BAC: Brigada Anticriminal; CRS: Compañías Republicanas de Seguridad y, por metonimia, los policías afectados a su servicio. *(N. del T.)*

3 En su contundente opúsculo, *La Psychose française. Les banlieues*: *le ban de la République* (París, Gallimard, 2006), Mehdi Belhaj Kacem, inspirándose en Agamben (*Homo sacer: il potere sovrano e la nuda vita*, Turín, Einaudi, 1995 [trad. cast.: *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, trad. de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 1998]), jugó sistemáticamente con la etimología común de los derivados de *«ban»* [exilio, marginación] (vieja institución medieval, de lejana ascendencia indoeuropea, en la que se reúnen los contrarios: la puesta en común y la puesta fuera de la ley): el *ban-nissement* [des-tierro] y el *ban-ni* [des-terrado], pero también el *ban-dit* [ban-dido] y la *ban-lieue* [sub-urbio] (la etimología de *banlieue* [suburbio] a partir de *ban-lieu* [sub-urbio] está atestiguada: cf. Jean-Marc Stébé, *La Crise des banlieues*, París, PUF, «Que sais-je?», 1999).

* En el original *faubourg,* originalmente un sinónimo de *banlieue,* palabra, esta última, que hemos traducido y seguiremos traduciendo como «suburbio» (que también procede del latín *suburbium*). *(N. del T.)*

** Por elipsis, *le faubourg* remite al Faubourg Saint-Germain, el barrio más acomodado de París, situado donde antiguamente había un *faubourg,* vale decir, un suburbio. *(N. del T.)*

* Así se llamaban los primeros habitantes de la Isla Reunión, del departamento de ultramar francés, cuya piel era clara y su estatus social bajo. Su origen era principalmente europeo, pero también de otros lugares, como África o China. Su designación era opuesta a los «grandes blancos», que correspondía a los grandes terratenientes de ascendencia aristocrática. *(N. del T.)*

4 Por supuesto, esta oposición marca los términos extremos de una polaridad social y política: los «suburbios», en particular en la región parisina, ofrecen todo el abanico de las condiciones sociales y de las condiciones de vida. Tendremos el cuidado de no olvidar aquí su importante función en la perpetuación de cierto «servicio público de la cultura» (a través de los teatros y casas de la cultura), que es utilizado por la misma capital. Y no se considerará como un azar que algunas de las resistencias políticas al estado de excepción pretendido por el gobierno durante los «acontecimientos» y algunas de las tentativas de mediación o de resolución de la crisis hayan venido de los representantes electos de esos suburbios «populares» de poblaciones contrastantes (*«cités»*, HLM, clase obrera estable, funcionarios...) como Saint-Denis o Aubervilliers. [*Cité* es un término que tiene diferentes acepciones y que mantendremos en su original en casos como el presente, en que es casi un sinónimo de HLM, sigla que corresponde a *Habitations à Loyer Modéré,* vale decir, Viviendas de Alquiler Moderado o VPO (Vivienda de Protección Oficial), barrios de bloques de edificios idénticos construidos masivamente en la periferia para su arrendamiento a personas de bajos recursos. *(N. del T.)*].

5 Cf. el libro de Loïc Wacquant, *Parias urbains*: *Ghetto, Banlieues, État,* París, La Découverte, 2006 [trad. cast.: *Los condenados de la ciudad. Gueto, periferias y Estado*, trad. de Marcos Mayer, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007], del cual tomaré más adelante su criterio «institucional» de definición y de comparación de los espacios de «marginalidad urbana», al tiempo que discuto algunos de sus juicios.

6 Saskia Sassen, *The Global City*: *New York, London, Tokyo*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 1991 [trad. cast.: *La ciudad global. Nueva York, Londres, Tokio*, trad. de Silvina Quintero, Buenos Aires, Eudeba, 1999].

7 Hans Magnus Enzensberger, *Die Große Wanderung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1993 [trad. cast.: *La gran migración. Treinta y tres acotaciones*, trad. de Michael Faber-Kaiser, Barcelona, Anagrama, ^{2}2002], seguido de *Aussichten auf den Bürgerkrieg*, Frankfurt, Suhrkamp, 1994 [trad. cast.: *Perspectivas de guerra civil*, trad. de Michael Faber-Kaiser, Barcelona, Anagrama, ^{2}2001].

8 Recuérdese la cronología sumaria: el 20 de junio de 2005, al día siguiente del homicidio de un chico de la «*cité* des 4000» en La Courneuve, alcanzado por dos balas perdidas, el ministro Sarkozy se desplaza a la *cité*

(rodeado de una fuerte escolta policial) y, dirigiéndose desde la calle a los habitantes de los edificios, anuncia su intención de «limpiar con hidrolavadoras» las zonas de violencia y de delincuencia; el 25 de octubre, el mismo ministro se dirige a Argenteuil para anunciar un plan de rehabilitación de los suburbios y, abucheado por los jóvenes habitantes, renueva sus amenazas de ponerlos en cintura tratándolos de «bribones» y de «escoria» (término ocasionalmente utilizado por los jóvenes habitantes de los suburbios para llamarse a sí mismos con sorna, de manera concurrente con otros); el 27 de octubre, tres adolescentes perseguidos por la policía, que los identifica erróneamente con ladrones, se refugian en un transformador EDF [Electricidad de Francia] en Clichy-sous-Bois, donde la policía los abandona: dos de ellos, Bouna Traoré y Zyed Benna, de 15 y 17 años, mueren electrocutados, mientras que el tercero es gravemente herido; al saber de ello, centenares de jóvenes prenden fuego a vehículos y negocios de Clichy, desencadenando un ciclo de motines (principalmente nocturnos) que durará tres semanas y se extenderá progresivamente a «suburbios» y *cités* de casi toda Francia. La policía y el gobierno afirmarán sucesivamente haber tenido la prueba de que se enfrentaban con delincuentes, y no haber sabido nunca que los jóvenes perseguidos estaban en peligro de muerte. Al día de hoy, la encuesta interna de la policía estableció que las informaciones hechas públicas por el gobierno en el momento de los hechos estaban totalmente falsificadas. Sin embargo, la verdad no fue oficialmente restablecida, y la falta gravísima de las fuerzas de policía no fue objeto de ninguna sanción. Cf. Hugues Lagrange, «Autopsie d'une vague d'émeutes», en Hugues Lagrange y Marco Oberti (eds.), *Emeutes urbaines et protestations. Une singularité française*, París, Les Presses de Sciences Po, 2006. Véase también el n.º especial, «Emeutes, et après?», de la revista *Mouvements*, n.º 44, París, La Découverte, marzo-abril de 2006.

9 Votada por la Asamblea Nacional el 8 de noviembre de 2006 a pedido del Primer Ministro con el apoyo de los diputados socialistas, la ley, que decretaba el estado de excepción en un conjunto de ciudades y de comunas si los intendentes lo pedían, fue prolongada por tres meses el 18 de noviembre (sin el apoyo socialista). Permitió muchas detenciones, comparecencias inmediatas y condenas por los tribunales (2 787 entre el 28 de octubre y el 15 de noviembre). Una gran cantidad de intendentes de todas las pertenencias políticas, sin embargo, lo declararon inútil y se negaron a solicitarlo. Cf. Evelyne Sire-Marin, «L'état d'urgence, rupture de l'État de droit ou continuité des procédures d'exception», en *Mouvements*, *op. cit*.

10 Sophie Body-Gendrot y Catherine Wihtol de Wenden, *Police et discriminations raciales. Le tabou français*, París, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2003; Fabien Jobard, «Sociologie politique de la "racaille"», en Hugues Lagrange y Marco Oberti (eds.), *Emeutes urbaines et protestations...*, *op. cit*.

11 Cf. Emmanuel Renault, *L'Expérience de l'injustice*, París, La Découverte, 2004.

12 A veces bajo amenazas: la suspensión de los subsidios familiares para los padres que no «cumplen» es periódicamente esgrimida.

13 Giorgio Agamben, *Stato di eccezione*, Turín, Bollati Boringhieri, 2003 [trad. cast.: *Estado de excepción*, trad. de Antonio Gimeno Cuspiera, Valencia, Pre-Textos, 2004]

14 Cf. Bertrand Ogilvie: «Violence et représentation: la production de l'homme jetable», en *Lignes* n.º 26, octubre de 1995. Me basé en sus análisis en varios de los ensayos reunidos en mi compendio *Violence et civilité*, París, Galilée, 2009 [trad. cast.: *El hombre desechable. Ensayo sobre las formas del exterminio y la violencia extrema*, trad. de Víctor Goldstein, Buenos Aires, Nueva Visión, 2013].

15 No obstante, varias descripciones insisten de manera llamativa en el hecho de que, a partir de la generalización de los incendios, el objetivo de los «amotinados» siempre fue «hacer correr» a las fuerzas de policía (y ridiculizarlos) más que enfrentarlos en el cuerpo a cuerpo: cf. Alain Bertho, «Nous n'avons vu que des ombres», *Mouvements*, n.º 44, *op. cit*.

16 Con notables excepciones: las ciudades del Oeste y Marsella, sin embargo, considerada como una ciudad con fuertes tensiones sociales y étnicas.

17 CNN envió a Seine Saint-Denis a una de sus periodistas estrella, Christiane Amanpour, especializada en los reportajes arriesgados en Irak y en otras zonas de guerra, que se puso en escena ella misma, como en Bagdad, sobre un fondo de incendios de vehículos y de enfrentamientos con las fuerzas policiales.

18 La paradoja es que Mbembe, que publicó primero en francés su libro *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, París, Karthala, 2000 (reed. 2005), permaneció durante mucho tiempo ignorado en Francia, y la situación solo comenzó a cambiar un poco a partir del momento en que la obra, al ser traducida al inglés (*On the Postcolony*, Berkeley [CA], University of California Press), fue objeto de animadas discusiones en las universidades allende el Atlántico.

19 *Commentary* n.º 174, 1 de diciembre de 2005. Ciertamente, no es necesario presentar aquí a Wallerstein, salvo para recordar que su trabajo desde hace decenios se desarrolla a la vez en Francia y en los Estados Unidos. En 1988 yo publiqué con él *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës*, París, La Découverte, reed. 1997 [trad. cast.: *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991].

20 Véase, en particular, su crónica «French Suburbia 2005: the Return of the Political Unrecognised», escrita para la revista *Lettre International*, n.º 71, Berlín, invierno de 2005-2006 (una versión francesa ampliada aparece en el número de *Lignes*, febrero de 2006, citado más arriba, con el título: «Le retour du politique oublié par les banlieues»). Filósofa indianista y feminista originaria de Yugoslavia, que desde el estallido de las guerras balcánicas vive y enseña principalmente en Francia, Rada Ivekovic es la autora, entre otros, de *Le Sexe de la nation*, París, Leo Scheer, 2003.

21 La ambivalencia de la cultura del «rap», a la vez lenguaje de rebelión y de provocación contra el aparato represivo y «código» sexista (sin embargo, susceptible de un uso irónico) fue uno de los desafíos interpretativos de los acontecimientos de noviembre de 2005. Ella encontró un eco hasta en las columnas del *New York Times*, en la forma de un violento editorial de David Brooks: «Gangsta, in French», 10 de noviembre de 2005.

22 Véanse en particular los trabajos de Gayatri Spivak.

23 Publicado el 7 de noviembre de 2005 en www.icicemac.com (reproducido en el sitio web de la LDH de Tolón y en el de *Multitudes:* http://multitudes.samizdat.net el 19 de noviembre de 2005).

24 Véase http://multitudes.samizdat.net/Mbembe-Achille puesto en línea el 24 de noviembre de 2005.

25 Expresión tomada del filósofo catalán, Josep Ramoneda, en un artículo de *El País*: «Del Estado social al Estado penal» (8 de noviembre de 2005) [http://elpais.com/diario/2005/11/08/internacional/1131404411_850215.html] y que también se encuentra en Loïc Wacquant (*Parias urbains...*, *op. cit.*).

26 A mi modo de ver, Mbembe no tiene en cuenta suficientemente, en esta descripción, otra tradición estatal: la que viene del régimen de Vichy, como se ve en ese momento en la caza de los «niños sin papeles» hasta en los establecimientos escolares. Pero estas dos tradiciones, por cierto, no están aisladas una de la otra...

27 La crítica de Mbembe, sin identificarse con ella, coincide con la que desarrollan los portavoces del movimiento de los «Indígenas de la República», al que volveré más adelante.

* La Francia metropolitana. *(N. del T.)*

28 Es decir, de un establecimiento utilizado para la prédica y la oración de los musulmanes, porque no hay verdaderas mezquitas en los suburbios franceses: su construcción permanece obstaculizada por todo un sistema de impedimentos concertados.

29 Llamamiento del Consejo Francés del Culto Musulmán transmitido a la Asamblea Nacional el 8 de noviembre de 2005 y reiterado luego en las regiones.

30 Sobre el desarrollo y los límites del «islam neocomunitario» en la juventud de origen inmigrante, cf., a pesar de la fecha ya antigua, el libro de Farhad Khosrokhavar, *L'Islam des jeunes*, París, Flammarion, 1998.

31 Por supuesto, hay toda suerte de variedades del «islam político», en modo alguno intercambiables: moderado y extremista, tradicionalista y modernista, asimilacionista y secesionista. Hago este diagnóstico rápido de *todas las tendencias entremezcladas*.

32 Olivier Roy, *L'Échec de l'Islam politique*, París, Seuil, 1992; Bernard Dréano, «Notes sur l'islam politique en France», 15 de febrero de 2005, Réseaux citoyens, http://www.reseauxcitoyens-st-etienne.org/article.php3?id_article=541.

33 Como Jacques Chirac: «Se trata de una crisis identitaria» (no de una crisis social), o Paul Thibaud (exdirector de la revista *Esprit*): «Se trata de una crisis social» (no de una crisis de identidad)... Pero ambos se ven obligados a evocar de manera genérica el hecho de la *discriminación* y de la revuelta que engendra. Nos encontramos aquí con el indicio de las dos hermenéuticas rivales del movimiento de noviembre de 2005, que tienden a repartirse las interpretaciones (pese a intentos de conciliación o de adición): reducción a la clase, reducción a la raza. Ninguna de las dos, librada a sí misma, puede dar cuenta del *exceso* o de la *anomalía* que presenta el acontecimiento respecto de sus modelos o prefiguraciones.

34 A todas luces, es el sentido del trabajo de Wacquant ya citado, en cuanto a lo esencial fruto de encuestas de terreno y de la elaboración de un modelo teórico comparativo de la relación marginalidad-institución en Francia y en los Estados Unidos (suburbios y guetos). No obstante, Wacquant, que habla de «lógica mixta» o de «motines mixtos», en mi opinión tiende a considerar el factor de clase como *principal* y el de raza (o de etnicidad) como *secundario*.

35 Véase la obra comparativa bajo la dirección de Christophe Bertossi: *European Anti-Discrimination and the Politics of Citizenship. France and Britain*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007.

36 Robert Castel, *L'Insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?,* París, Seuil, 2003 [trad. cast.: *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?*, trad. de Antoni Martínez Riu, Barcelona, Hacer, 2010].

37 Temática agitada tanto por políticos de derecha como de izquierda, y sobre todo por los dos principales candidatos declarados a la presidencia de la República (Nicolas Sarkozy, Ségolène Royal).

38 *Declaración* de la Sra. Hélène Carrère d'Encausse en la televisión rusa: «Todo el mundo se sorprende: ¿por

qué los niños africanos están en la calle y no en la escuela? ¿Por qué sus padres no pueden comprar un apartamento? La razón es clara: muchos de esos africanos, les digo, son polígamos. En un apartamento hay tres o cuatro mujeres y 25 niños. Están tan repletos que ya no son apartamentos, ¡sino Dios sabe qué! Se comprende por qué esos niños corren por las calles» (*Libération* del 16 de noviembre de 2005). Obsérvese la sintaxis laxa que utiliza la Secretaria perpetua de la Academia francesa cuando quiere dirigirse al «gran público».

39 Esta construcción y los efectos psicológicos que produce son descritos en detalle por Evelyne Ribert: *Liberté, égalité, carte d'identité. Les jeunes issus de l'immigration et l'appartenance national*, París, La Découverte, 2006, cap. 5: «D'éternels enfants d'immigrés».

40 Para una discusión reciente de los límites de validez de esta oposición, véase Olivier Schwartz: «Haut, bas, fragile. Entretien avec Annie Collovald», en *Vacarme*, n.º 37, otoño de 2006.

41 Jacques Donzelot, *Quand la ville se défait. Quelle politique face à la crise des banlieues?*, París, Seuil, 2006; Cyprien Avenel, «Les émeutiers de la politique de la ville», en *Mouvements*, n.º 44, *op. cit.* El pasaje generalizado del capitalismo a la competencia de los territorios es descrito por Pierre-Noël Giraud en *L'Inégalité du monde*, París, Gallimard, «Folio», 1996 [trad. cast.: *La desigualdad del mundo. Economía del mundo contemporáneo*, trad. de Eliane Cazenave Tapie Isoard, México, FCE, 2000].

42 En este punto me distingo (de manera terminológica, pero también política) de Loïc Wacquant, quien habla de «desproletarización» porque identifica el «proletariado» con la *clase obrera organizada*, cuando no institucionalizada, del capitalismo industrial estable; por el contrario, yo hablo de «reproletarización» porque en el uso original del término, en Marx, se distingue de la «clase obrera» y connota *la inseguridad* de la condición del asalariado «atraído y rechazado», sin defensa ante el capital.

43 Véase el sitio web del Movimiento de los Indígenas de la República: http://www.indigenes-republique.fr/.

44 Cf. Étienne Balibar, «Sujets ou Citoyens (pour l'égalité)», *Les Temps Modernes*, marzo-abril-mayo de 1984, reed. en *Les Frontières de la démocratie,* París, La Découverte, 1992; *Race, Nation, Classe. Les identités ambiguës* (con Immanuel Wallerstein), *op. cit.*

45 No obstante, a partir de ese momento hay un riesgo de mimetismo: en cuanto se comprueba la insistencia ideológica e institucional de esta absurdidad —«inmigrantes» nacidos en Francia de padres que a veces son ellos mismos franceses—, es tentador buscar la causa *más atrás*, en los «orígenes». Sin embargo, no como lo hace el discurso racista («ellos» siguen llevando siempre encima los estigmas de sus orígenes indelebles: color, costumbres, aptitudes, religión) sino, al revés, según una inversión específica de la tradición antirracista (aquello que los estigmatiza nunca es otra cosa que el efecto, la imagen proyectada del sistema y de los prejuicios ancestrales; en última instancia, es siempre el sistema «colonial» que sometió a sus padres y a sus ancestros). El significante «indígenas de la República», sin embargo, no es tan simple ni tan instrumentalizable: paradójicamente podría dar a entender también la inversa, en una suerte de «inversión performativa» del discurso colonial (los «indígenas» de la República francesa, nacidos de su sangre y sobre su suelo, *somos nosotros*, a quienes ella justamente no quiere reconocer...). Esta interpretación irónica tendría la ventaja de llevar al centro de la cuestión la designación y la exclusión como «extranjero» de lo que es el producto más auténtico de la historia *propia, nacional*.

46 El artículo 2 de la Constitución francesa de 1946 (incluido en las siguientes) dice: «Francia es una República indivisible, laica, democrática y social. Ella garantiza la igualdad ante la ley de todos los ciudadanos sin distinción de origen, de raza o de religión [...]». Acerca de las formas y los efectos prácticos de esta gran contradicción, véase Véronique De Rudder, Christian Poiret, François Vourc'h, *L'Inégalité raciste. L'universalisme républicain à l'épreuve*, París, PUF, 2000.

47 Y, ocasionalmente, por la manera en que revocaban derechos de ciudadanía adquiridos, como en el caso de la «desnacionalización» de los judíos decretada por el régimen de Vichy. Acerca de la prolongación en Argelia en la forma de la derogación del decreto Crémieux [decreto de 1870 que atribuía de oficio la ciudadanía francesa a los «israelitas indígenas» de Argelia. *(N. del T.)*], cf. el bello libro de Benjamin Stora: *Les trois exils juifs d'Algérie*, París, Stock, 2006.

48 Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, París, La Découverte, 2001 [trad. cast.: *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa? Las fronteras, el Estado, el pueblo*, trad. de Félix de la Fuente Pascual y Mireia de la Fuente Rocafor, Madrid, Tecnos, 2003].

49 Semejante descripción se expone a la objeción según la cual, por lo menos para los *nacionales*, los derechos cívicos son accesibles a todos. Y no es indiferente que inmediatamente después del motín se haya dispuesto un movimiento para la inscripción de los jóvenes de los suburbios en las listas electorales, iniciado por el actor Jamel Debbouze y el rapero Joey Starr. Pero muy pronto encontró sus límites, probablemente en virtud de la evidencia, a los ojos de los interesados, del desfase entre el derecho formal y la representación política efectiva, que vale igualmente para los «nacionales» y contribuye a convertirlos en «extranjeros del interior».

50 A menudo ella misma de origen «inmigrante», pero en otro contexto histórico, del que formaban parte íntegramente un grado elevado de organización política y sindical de la clase obrera; cf. sobre este punto las observaciones pertinentes de Stéphane Beaud y Michel Pialoux como conclusión de su libro premonitorio: *Violences urbaines, violence sociale. Genèse des nouvelles classes dangereuses*, París, Fayard, 2003. Sobre el voto al FN, véanse las cifras dadas y comentadas por Nonna Mayer en el momento de las elecciones presidenciales de 2002.

51 Este tema, aunque a partir de premisas diferentes, es común a Herman van Gunsteren, *A Theory of Citizenship. Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Boulder (CO), Westview Press, 1998, para quien la esencia de la ciudadanía es su «adquisición» *(citizenship in the making)*, y Jacques Rancière, para quien la democracia no es un «régimen político» sino un movimiento de reivindicación y de crítica de las oligarquías (*La haine de la démocratie,* París, La Fabrique, 2005 [trad. cast.: *El odio a la democracia*, Madrid, Amorrortu, 2006]).

52 Jacques Rancière, *La Mésentente*, París, Galilée, 1995 [trad. cast.: *El desacuerdo*: *política y filosofía*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996].

53 No solo esta cuestión no es ajena a la reflexión de los «Indígenas de la República», de quienes critiqué su modo de enfoque, a mi manera de ver unilateral, sino que probablemente forma parte de sus móviles: para aquellos de sus animadores que pertenecen a la más antigua generación (como Said Bouamama), en efecto se trata de veteranos de la «marcha de los *beurs*» y de «convergencia 84» que, hace ya más de veinte años, en nombre de «la igualdad», habían buscado sobre el terreno y ante la opinión pública la fórmula «alquímica» que convirtiera la violencia padecida y ejercida en dinámica de conquista de los derechos y de la ciudadanía.

54 Esta caracterización está presente incluso entre autores que conceden la mayor *importancia política* a las revueltas de los suburbios (y, conservando todas las proporciones, de los guetos), y ven en ellas el revelador privilegiado del dilema ante el cual se halla la sociedad capitalista tal como la «reestructuró» el neoliberalismo: refundación del Estado social o triunfo del Estado penal. Como Loïc Wacquant, *Parias urbains...*, *op. cit.*, p. 36.

55 Véase la historia de las relaciones entre «democracia» burguesa y «representación» tratada libro tras libro por Pierre Rosanvallon: *Le Sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, París, Gallimard, 1992 [trad. cast.: *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, México, Instituto Mora, 1999]; *Le Peuple introuvable. Histoire de la répresentation démocratique en France*, París, Gallimard, 1998 [trad. cast.: *El pueblo inalcanzable. Historia de la representación democrática en Francia*, México, Instituto Mora, 2004]; *La Démocratie inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, París, Gallimard, 2000 [trad. cast.: *La democracia inconclusa. Historia de la soberanía del pueblo en Francia*, trad. de Nicolás Suescún, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, 2006].

56 Tal como es presentado en los *Principios de la filosofía del derecho* de 1820, §§ 243-244. A Bertrand Ogilvie («Violence et représentation...», *op. cit.*) le debo el haber llamado mi atención sobre la necesidad de ese «retorno» desde Marx hasta *cierto* (momento de) Hegel.

57 Sobre esta categoría, cf. Étienne Balibar, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, París, Éditions de l'Aube, 1998 [trad. cast.: *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*, trad. de María Serrano, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004], y Robert Castel, *La inseguridad social*, *op. cit.*

58 Los periodistas de televisión, en un momento dado, se plantearon la cuestión de saber si la difusión de las imágenes de incendios nocturnos no relanzaba la dinámica, y decidieron proceder a una censura por lo menos parcial de sus reportajes.

59 Detención hipermediatizada de los presuntos agresores de un destacamento de CRS en patrulla nocturna en la *cité* de los Tarterêts de Corbeil-Essonnes el 25 de septiembre de 2006.

* Así en el original. *(N. del T.)*

60 Por lo que atañe a la región parisina, a menudo se observó que el «periférico» [Una autopista que circunvala a París. *(N. del T.)*] constituía una verdadera frontera: cf. el artículo de Serge Michel en *Le Monde* del 28 de abril de 2006: «Au-delà du périph', c'est l'Amérique».

61 Yo había analizado ya este proceso en *Droit de cité* (*op. cit.*, pp. 109 s., «L'impuissance du Tout-puissant»).

62 Tomo este término de Oliver Schwartz («Haut, bas, fragile. Entretien avec Annie Collovald», *op. cit.*), que a su vez lo toma de Louis Chauvel: *Le Destin des générations*, París, PUF, 1998.

63 Cf. una vez más Oliver Schwartz *(ibid.):* «Hubo una tendencia a oponer, por un lado, el movimiento de los suburbios del otoño de 2005, surgido de la relegación y la exclusión, y, por el otro, el movimiento anti-CPE presentado como un puro movimiento de clases medias. Pero a todas luces, en las manifestaciones anti-CPE, había numerosos estudiantes que no eran de las clases medias. Habían salido del "9-3", como se dice hoy, o del 91 "profundo" [...] habían salido de los "suburbios" [...]» (p. 51) [93 y 91 son dos departamentos franceses,

Seine-Saint-Denis el primero, Essonne el segundo. El movimiento anti-CPE obligó al gobierno a retirar el Contrato de Primer Empleo. *(N. del T.)*].

64 Es en esta diferencia de las lógicas, de los procesos políticos, en la que hay que insistir en primer lugar, y no en la heterogeneidad de las «bases sociales», hasta de las «poblaciones» involucradas, como lo hizo la prensa internacional y la clase política. En la revuelta de los suburbios participaron no solamente adolescentes no escolarizados sino también jóvenes desocupados llevados a la desesperación por la inutilidad de sus diplomas anulados por la discriminación en el empleo: cf. Hugues Lagrange, «Autopsie d'une vague d'émeutes», en *Emeutes urbaines et protestations*, *op. cit.*

65 Es posible coincidir totalmente con Nacira Guénif-Couilamas («Le balcon fleuri des banlieues embrasées», en *Mouvements*, n.º 44, *op. cit.*, pp. 31-35) en que el antagonismo de los chicos y las chicas en las *cités* fue mistificado y recubierto de estereotipos racistas (fundamentalmente antiárabes) por el discurso oficial y una parte de los intelectuales, en particular (como ya lo subrayaba Rada Ivekovic) para ocultar la *generalidad* de los prejuicios sexistas en la sociedad francesa, proyectándolos sistemáticamente «en el otro». Salvo por un voto piadoso, de esto no resulta que la violencia de los motines no sea poderosamente sexuada, y que eso no suscite un problema político insoslayable.

66 Insisto en este punto particularmente delicado: si es cierto que la revuelta de los suburbios no movilizó un discurso religioso, no es menos cierto que las asociaciones culturales con base religiosa, en primer lugar musulmanas, desempeñan y pueden desempeñar un papel de primer orden en la reconstitución de una representación y la actualización de las contradicciones de la experiencia colectiva, a costa de transformarse ellas mismas: antes de desgañitarse aquí por el riesgo de «comunitarismo», hay que preguntarse si no es ante todo el ostracismo el que refuerza el comunitarismo, y en qué condiciones la política podría transformar el comunitarismo en universalismo «cívico». El mismo interrogante vale para el otro espacio: por ejemplo por lo que respecta al movimiento de los «indígenas», eminentemente laico.

12. Hacia la co-ciudadanía

1 Texto inédito presentado, con el título: «¿Une citoyenneté nomade est-elle pensable?», en el coloquio «La liberté de circuler de l'Antiquité à nos jours: conceptes et pratiques», París, 21-24 de marzo de 2007, Collège de France y École Normale Supérieure, organizado por Claudia Moatti y Charles Kaiser.

2 Ya que de entrada el ciudadano es un «personaje filosófico», así como el «filósofo», en competencia con el «sofista», se define por su vecindad intelectual y su posición crítica respecto de la «ciudad»: como él, tiende a instituir al ciudadano, a reformarlo o a educarlo.

3 Sobre esta historia, y la manera en que coincide con la de las convenciones sobre los refugiados, cf. en particular el reciente libro de Seyla Benhabib, *The Right of Others. Aliens, Residents, and Citizens*, Cambridge, Nueva York, Cambridge University Press, 2004 [trad. cast.: *Los derechos de los otros. Extranjeros, residentes y ciudadanos*, trad. de Gabriel Zadunaisky, Barcelona, Gedisa, 2006].

4 Véase el estudio clásico de Gerald Stourzh, *Wege zur Grundrechtsdemokratie*, Viena, Boehlau, 1989.

5 Semejante estructura antagónica está, por supuesto, en el corazón de los textos constitucionales que instituyen simultáneamente, después de las revoluciones de la edad clásica, la libertad individual (*habeas corpus* como libertad de movimiento, resistencia a la opresión) y el derecho a la protección o a la seguridad, apelando a una regulación de sus ámbitos respectivos: cf. Gerald Stourzh, *Wege zur Grundrechtsdemokratie*, *op. cit.*

6 Cf. Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarism*, Nueva York, Harcourt, Brace & Co., 1968, partes II y III [trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, trad. de Guillermo Solana, Madrid, Alianza, 2006].

7 Véanse los trabajos de Ulrich Beck y la discusión resultante. Con demasiada frecuencia se desdeña ese aspecto de la «sociedad del riesgo» porque se considera implícitamente que la «residencia» es «normal», mientras que el «desplazamiento» sería excepcional o, en su punto límite, anormal.

8 Según el modelo de lo que hace Aristóteles en su *Física* para las categorías del devenir, el cambio, el movimiento, el desplazamiento, etc.

9 La dimensión lingüística y los problemas de «traducción» son esenciales: véase, por ejemplo, la evolución del sentido de la palabra alemana *Verkehr* desde la edad clásica: comercio, comunicación, tráfico...

10 Cf. Carlo Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bolonia, Il Mulino, 2001 [trad. cast.: *Espacios políticos. La edad moderna y la edad global*, trad. de Jorge Tula, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002].

11 Nigel Thrift, *Spatial Formations. Theory, Culture and Society*, Londres, Sage, 1996; Manuel Castells, *L'Ère de l'information*, 3 vols., París, Fayard, 1998-1999 [trad. cast.: *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, trad. de Carmen Martínez Gimeno y Jesús Alborés, Madrid, Alianza, 1997-1998]; Saskia Sassen, *Denationalization. Territory, Authority and Rights in a Global Digital Age*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2005.

12 Joseph Carens, «Aliens and Citizens: The Case for Open Borders», *The Review of Politics*, vol. 49, n.º 2, primavera de 1987.

13 Cf. Étienne Balibar, «Strangers as Enemies: Further Reflections on the Aporias of Trans-national Citizenship», conferencia en la Universidad McMaster, Hamilton, Canadá, 16 de marzo de 2006: *Globalization Working Papers* 06/04, Working Papers Series, Institute on Globalization and the Human Condition; Wendy Brown, «Porous Sovereignty, Walled Democracy» (Katz Lecture, University of Washington, 2009, en línea: http://simpsoncenter.org/sites/simpson/files/katz0708_brown.mp3).

14 Bruno Dumont, *La vie de Jésus* (1997); *Flandres* (2006); Dominique Manotti, *Lorraine connection*, París, Rivages, 2006 [trad. cast.: *Conexión Lorena*, trad. de Jorge Cabezas, Barcelona, Alba, 2009].

15 En apariencia, los territorios no son más que espacios administrativos abstractos, pero en realidad son «hábitats» y «climas» (una vez más se impone la referencia aristotélica, con su larga posteridad). Cf. Pierre-Noël Giraud, *L'Inégalité du monde. Économie du monde contemporain*, París, Gallimard, «Folio», 1996 [trad. cast.: *La desigualdad del mundo. Economía del mundo contemporáneo*, trad. de Elianne Cazenave Tapie Isoard, México, FCE, 2000].

16 Cf. «Sujets ou Citoyens? Pour l'égalité», reproducido en *Les Frontières de la démocratie*, París, La Découverte, 1992.

17 Alessandro Dal Lago, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milán, Feltrinelli, 1999.

18 Cf. Amiya Kumar Bagchi, *Perilous Passage*: *Mankind and the Global Ascendancy of Capital*, Oxford, Oxford University Press, 2006; «Immigrants, Morality and Neoliberalism», *Development and Change*, vol. 39, n.º 2, pp. 197-218, publicado en línea el 23 de abril de 2008 (Institute of Social Studies).

19 Sidi Mohammed Barkat, *Le Corps d'exception*, París, Amsterdam, 2005.

20 Piénsese en particular, en Francia, en la acción de la Red Educación Sin Fronteras, que interviene para proteger a los niños «sin papeles» escolarizados en Francia y amenazados de expulsión.

21 Gilles Deleuze y Félix Guattari, *Mille Plateaux (Capitalisme et Schizophrénie, ii)*, París, Minuit, 1980 [trad. cast.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, trad. de José Vázquez Pérez, Valencia, Pre-Textos, 1994]. De esta representación del progreso depende la construcción retrospectiva de toda una escala de valores, en la que los *mongoles* son «bárbaros» y los *romanos* del Mediterráneo o los *han* de China, a pesar de la crueldad tan grande de sus costumbres y de sus guerras de conquista, son considerados como «contribuidores a la civilización»... «Ubi solitudinem faciunt, pacem appelant», escribe Tácito en una frase famosa.

22 Cf. el libro de Enrica Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*, prefacio de Étienne Balibar, Roma, Meltemi, 2007.

23 Pero ¿qué ocurre con Roma? Así como lo muestra Yan Thomas en la conclusión de su libro *«Origine» et «commune patrie»*: *étude de droit public romain (89 av. J. C.-212 ap. J. C.)*, École Française de Rome, 1996, todo «ciudadano romano» está *doblemente inscrito* en forma particular y universal, en su ciudad «local» (nacional) y en la ciudad «imperial» (cosmopolítica): pero esto es inseparable de la índole restrictiva del derecho de ciudadanía (aunque sea progresivamente ampliado) y de su carácter *hereditario;* es justamente lo contrario de una apertura de la ciudadanía a los «migrantes» que viajan de la periferia hacia Roma.

24 Catherine Colliot-Thélène, «Pour une politique des droits subjectifs: la lutte pour les droits comme lutte politique», *L'Année sociologique* (2009), 59, n.º 1, pp. 231-258.

25 A la que confiere tendencialmente las características de un *lao* (el término homérico retomado por los Setenta para designar al «pueblo elegido» por oposición a los *goym*, los *ethne* o *naciones*) y que, una vez secularizado, en la época moderna subyace a todas las representaciones del Estado-nación en cuanto es investido de una misión universalista (ya sea la *deutsche Nation* de Fichte, la República francesa «laica e indivisible», o la democracia norteamericana con su *manifest destiny*, etc.). Como si, para neutralizar el «comunitarismo» étnico, hubiera que investir al pueblo en el sentido político de un sobreañadido de unidad casi teológica: cf. mi ensayo «Ideas of Europa», en *Iris*, European Journal of Philosophy, n.º I/1, Florencia, 2009.

26 En un ensayo anterior, suscitado por el ascenso del «populismo» del Frente Nacional francés y otras organizaciones semejantes en Europa, cuyo discurso político se basa esencialmente en la idea de una «preferencia nacional» que hay que salvaguardar contra la «amenaza» de la integración de los extranjeros en la ciudad, traté de mostrar cómo esta ficción es explotada para desarrollar el racismo de los ciudadanos más desprovistos de poderes reales frente a la máquina estatal («De la préference nationale à l'invention de la politique», *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, reed. aumentada, París, PUF, col. «Quadrige», 2002 [trad. cast.: *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*, trad. de María Serrano, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004]).

27 No soy yo el inventor de la expresión «ciudadanía nómada»: cf. Serge Proulx y André Vitalis (ed.), *Médias et mondialisation*: *vers une citoyenneté nomade*, Rennes, Apogée, 1999.

28 Thomas H. Marshall, *Citizenship and Social Class* [1.ª ed. 1950] (reed. Pluto Press, 1992 [trad. cast.: *Ciudadanía y clase social*, trad. de Pepa Linares, Madrid, Alianza, 1998]). Nunca será demasiada la sorpresa que me produce el hecho de que ese texto fundamental, estudiado en el mundo entero y considerado como un clásico de la filosofía política, ¡sigue sin ser traducido en francés! Véase también la excelente edición crítica prologada por Sandro Mezzadra (*Cittadinanza e classe sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2002), así como el intento de Ruggero D'Alessandro, que más bien se inspira en Foucault y Deleuze (*Breve Storia della cittadinanza*, Roma, Manifestolibri, 2006), de reabrir la cuestión de la historia de la ciudadanía moderna arrancándola a la «linealidad» postulada por Marshall.

29 Jürgen Habermas, *Die Normalität einer Berliner Republik* (*Kleine politische Schriften,* VIII), Frankfurt, Suhrkamp, 1995 [trad. cast.: *Más allá del Estado nacional*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, Madrid, Trotta, ^{4}2008]. Este obstáculo es en un sentido exactamente el que Seyla Benhabib se ocupa de despejar en la obra citada más arriba. Hay que observar que esta posición de Habermas comenzó a evolucionar en el sentido de un retorno a los principios del «derecho internacional» clásico (compensados por una crítica radical de la idea de soberanía y una defensa de la idea de constitucionalización de las normas internacionales) después del 11 de septiembre de 2001 y el desencadenamiento, por parte de los Estados Unidos, bajo la presidencia de George Bush junior, de la «War on Terror» (cf. *Der gespaltene Westen* [*Kleine politische Schriften*, X], Frankfurt, Suhrkamp, 2004).

30 Véanse los análisis de Saskia Sassen, *Territory, Authority, Rights*: *From Medieval to Global Assemblages*, Princeton (NJ), Princeton University Press, 2006, pp. 298 s., que plantea con justa razón la cuestión de la diferencia entre «transnacionalización» y «desnacionalización», y de la no existencia de una *global civil society*, distinguiendo cuatro *emergent global classes*. Reservo para otra ocasión la discusión acerca de si se puede utilizar el término de «clase» de manera puramente sociológica, sin referencia a un marco o un referente político y hasta institucional (cf. mi antiguo ensayo: «De la lutte des classes à la lutte sans classes», en Étienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Classe*. *Les identités ambiguës*, París, La Découverte, 1988, reed. 1997 [trad. cast.: *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991]).

31 Étienne Balibar, «*Uprisings in the* Banlieues», *Lignes*, n.º 21, 2006. Cf. *supra:* cap. 11, p. 425: «Significativamente, Hegel utiliza dos terminologías distintas para individualizar a los grupos sociales, su interdependencia y su conflicto: heredero de una tradición todavía premoderna, él llama "estados" (*Stände*, como para los estados del Antiguo Régimen) a los grupos reconocidos, incorporados al Estado por su representación corporativa o parlamentaria, y reserva el nombre de "clases" *(Klassen)* a los grupos *externos-internos*, o *marginales*, que tienen una capacidad de subversión o de disrupción del sistema, como son, en los dos extremos, el "populacho" *(Pöbel)*, pauperizado por la Revolución industrial y que vive de la asistencia, y, por el otro lado, los capitalistas financieros, cuya riqueza y actividades transnacionales desbordan las posibilidades de control del Estado».

32 Compárense estas perspectivas con la historia del «pasaporte interior», tal como la describe Gérard Noiriel: «Surveiller les déplacements ou identifier les personnes? Contribution à l'histoire du passeport en France de la I^{re} a la III^{e} Republique», *Genèses*, n.º 30, París, Belin, marzo de 1998, pp. 77-100.

33 Sandro Mezzadra, *Diritto di fuga*. *Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona, Ombre corte, 2006 (trad. inglesa de Taina Rajanti, 2004, en *ephemera:* http://www.ephemerajournal.org/sites/default/files/4-3mezzadra.pdf).

34 La universalización de los derechos a la residencia y a la circulación plantea el mismo problema «beveridgiano» que el de los derechos sociales, de los derechos a la salud, a la educación, etc., en los orígenes del *welfare state*: ¿derechos particulares, que cubran una asistencia a los pobres, o derechos universales, que «neutralicen» la diferencia social? La circulación es una relación social que engloba a la sociedad en su conjunto por la misma razón que el trabajo.

35 Había bosquejado esta antítesis en mi discusión del artículo de Mezzadra y Dal Lago, *I Confini impensati*

dell'Europa politica (en *Europa politica*. *Ragioni di una necessità,* Roma, Manifestolibri, 2002, bajo la dirección de H. Friese, A. Negri y P. Wagner, pp. 143-157). Cf. *L'Europe, l'Amérique, la Guerre*, París, La Découverte, 2003.

36 Jacques Bidet me hace observar que el punto de vista de la totalidad no puede ser evitado hasta el final, sobre todo si se tienen en cuenta problemas de interés general y de políticas públicas como aquellos que, cada vez más, va a imponer el agravamiento de los problemas ambientales, al que aludo más arriba en cuanto factor de intensificación de los desplazamientos de poblaciones. Se lo concedo por completo, pero estoy convencido de que esta totalidad va a seguir siendo una totalidad «dividida» o conflictiva, y no dará lugar a la emergencia de una soberanía universal. La cuestión de la *Weltinnenpolitik* va a volver a jugarse en ese nivel.

37 En particular para las correspondencias entre los «derechos del ciudadano» y sus «deberes», ya se trate de servicios cívicos o de impuestos, de elecciones o de otras formas de institución de la representación.

CIERRE
Resistencia – Insurrección – Insumisión

1 Lectura ofrecida el 17 de julio de 2007 en el Patio del Palacio de los Papas, Festival de Aviñon, en el marco del espectáculo de Frédéric Fisbach: «Feuillets d'Hypnos» de René Char. Referencias de los textos citados añadidos con posterioridad.

2 Se trata del Profesor Henri-Irénée Marrou, así designado por el General de Gaulle al replicar a su protesta contra el empleo de la tortura en Argelia.

* Grupo de Información y de Apoyo a los Trabajadores Inmigrantes. *(N. del T.)*

3 «Parce qu'il n'y a pas d'espèces humaines», llamamiento del 12 de junio de 2006 disponible en el sitio web: http://appel.rezo.net; véase también: www.monde-solidaire.org/spip/spip.php?article3308, que refiere las palabras de Ariane Ascaride, Étienne Balibar, Pascal Thomas, Jean-Pierre Alaux en nombre de los signatarios.

* Un movimiento de protesta contra la actitud represiva del gobierno de Gustáv Husák, constituido por un grupo de intelectuales y artistas, en la Checoslovaquia posterior a la Primavera de Praga. *(N. del T.)*

4 El *verlan* [Especie de jerigonza basada en la inversión de las sílabas de las palabras. *Verlan* es la inversión fonética de *à l'envers*, que significa «al revés», al igual que la versión rioplatense, cuyo mecanismo es similar: *vesre = revés*. *(N. del T.)*] es como la alegoría de lo que en otra parte llamé la «inversión performativa del nombre de la raza» («Capovolgimenti performativi del nome razza e dilemma delle vittime», *Iride*, XIX, n.º 49, Bolonia, Il Mulino, septiembre-diciembre de 2006). Cf. también Étienne Balibar: «*Uprisings in the* Banlieues», versión francesa en *Lignes*, n.º 21, noviembre de 2006 [cf. *supra*: cap. 11].

5 «Varias veces en la historia de la Francia contemporánea, la negativa a obedecer la exhortación del poder se tradujo en pensamiento y en escritura: Char, Camus y la Resistencia, Blanchot, Sartre y el derecho a la insumisión en Argelia, Foucault, Godard y la insurrección de Mayo del 68 [...]. Al suscitar la admiración o la execración, esos encuentros pertenecen hoy casi al mito. Uno tratará de decir lo que constituyó su singularidad, pero también —¿quién sabe?— todavía les reserva un porvenir».

* Titulado «Declaración sobre el derecho a la insumisión en la guerra de Argelia», fue firmado por intelectuales, universitarios y artistas y publicado el 6 de septiembre de 1960. *(N. del T.)*

6 Alain (Émile Chartier), *Le Citoyen contre les pouvoirs*, 1926 (edición electrónica: http://classiques.uqac.ca/classiques/Alain/citoyen_contre_les_pouvoirs/citoyen_contre_pouvoirs.html).

7 Cf. Sandra Laugier, «Le modèle américain de la désobéissance civil, de Thoreau à nos jours», *Multitudes*, n.º 24, primavera de 2006.

8 Jacques Derrida, *Voyous*: *deux essais sur la raison*, París, Gallimard, 2003 [trad. cast.: *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, trad. de Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2005].

9 Heródoto, *Historias* (III, 82 s.). Véase el comentario de Emmanuel Terray: *La Politique dans la caverne*, París, Seuil, 1990 [trad. cast.: *La política en la caverna*, trad. de Carina Battaglia, Buenos Aires, Ediciones del

Sol, 2009].

10 Étienne Balibar, «La proposition de l'égaliberté», *Conférences du Perroquet*, n.º 22, noviembre de 1989. Otra versión de la misma exposición apareció con el título «Droits de l'homme et droits du citoyen. La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté», en *Les Frontières de la démocratie,* París, La Découverte, 1992 [cf. *supra*: cap. 1].

11 Carta al rector Fabritius, 30 de marzo de 1673.

12 *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), nota 1: «Cuenta Heródoto que después del asesinato del falso Esmerdis, al haberse reunido los siete liberadores de Persia para deliberar sobre la forma de gobierno que darían al Estado, Ótanes se mostró grandemente partidario de la república; opinión tanto más extraordinaria en boca de un sátrapa cuanto que, además de las pretensiones al imperio que podía tener, los Grandes temen más que a la muerte una clase de gobierno que los fuerce a respetar a los hombres. Ótanes, como se puede suponer, no fue escuchado y, viendo que se iba a proceder a la elección de un monarca, él, que no quería obedecer ni gobernar, cedió voluntariamente a los demás concurrentes su derecho a la corona y pidió por toda indemnización ser libre e independiente, él y su posteridad, lo que le fue concedido. Aunque Heródoto no nos enseñara la restricción impuesta a este privilegio, habría que suponerla necesariamente; de otra forma, Ótanes, al no reconocer ninguna clase de ley y sin tener cuentas que rendir a nadie, habría sido todopoderoso en el Estado y más poderoso que el mismo rey. Pero no parecía que un hombre capaz de contenerse con tal privilegio en un caso semejante fuera capaz de abusar de él. En efecto, no se ve que este derecho haya provocado nunca la menor turbulencia en el reino, ni por el sabio Ótanes ni por ninguno de sus descendientes» [*Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, trad. Susana Cano Méndez, Madrid, Alba, 1996, p. 144].

13 Maquiavelo, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, libro I, caps. 4-5 [trad. de Ana Martínez Arancón, Madrid, Alianza, 1987].

14 Jacques Rancière, *La Mésentente*, París, Galilée, 1995 [trad. cast.: *El desacuerdo*: *política y filosofía*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996]; *La haine de la démocratie,* París, La Fabrique, 2005 [trad. cast.: *El odio a la democracia*, Madrid, Amorrortu, 2006].

15 Dominique Schnapper dio una bella presentación de la concepción republicana de esta noción: *La Communauté des citoyens*. *Sur l'idée moderne de nation*, París, Gallimard, 1994 [trad. cast.: *La comunidad de los ciudadanos*, trad. de Mar Guerrero y Jorge Vigil, Madrid, Alianza, 2001]; yo la discutí en «Une citoyenneté sans communauté?», en Étienne Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple,* París, La Découverte, 2001, pp. 93-126 [trad. cast.: *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa? Las fronteras, el Estado, el pueblo*, trad. de Félix de la Fuente Pascual y Mireia de la Fuente Rocafor, Madrid, Tecnos, 2003].

16 Cf. Gilles Deleuze y Claire Parnet, *Dialogues*, París, Flammarion, «Champs», 1996 (1.ª ed. 1977), pp. 151 s. [trad. cast.: *Diálogos*, trad. de José Vázquez, Valencia, Pre-Textos, 1980]. Sobre la política de Deleuze: cf. François Zourabichvili, «Deleuze et le possible (de l'involontarisme en politique)», en Eric Alliez (ed.), *Gilles Deleuze*. *Une vie philosophique*, París, Institut Synthélabo, col. «Les Empêcheurs de penser en rond», 1998, pp. 335-357.

17 Sobre el «pueblo faltante», cf. G. Deleuze, *Cinéma 2*. *L'image-temps*, París, Minuit, 1985, pp. 281 s. [trad. cast.: *La imagen-tiempo*. *Estudios sobre cine 2*, trad. de Irene Agoff, Barcelona, Paidós Ibérica, 1996].

18 Cf. Maurice Blanchot, *Écrits politiques 1958-1993*, París, Lignes, Éditions Leo Scheer, 2003, p. 35. (Lutero mismo repetía el *non possumus* de los apóstoles. Cf. mi ensayo «Blanchot l'insoumis», Actas del coloquio «Maurice Blanchot», Cérisy-la-Salle, julio de 2007: Christophe Bident *et al.* (eds.), *Blanchot dans son siècle*, Lyon, Sens public-Parangon/Vs, 2009).

19 Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, París, Minuit, 1969, pp. 184-185, 201-203 [trad. cast.: *Spinoza y el problema de la expresión*, trad. de Horst Vogel, Barcelona, Muchnik, 1975]: Françoise Proust discutió largamente la cuestión ontológica y ética de la resistencia a partir de una relectura de Spinoza: *De la résistance*, París, Cerf, 1997.

20 Cf. Jacques Rancière, «La cause de l'autre», en *Algérie-France*: *regards croisés, Lignes*, n.º 30, febrero de 1997.

21 Étienne Balibar, «État d'urgence démocratique», artículo del 19 de febrero de 1997, reproducido en *Droit de cité*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 1988, bajo el título «Sur la désobéissance civique», pp. 17-22 [trad. cast.: *Derecho de ciudad*. *Cultura y política en democracia*, trad. de María Serrano, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004].

22 Citado según *René Char, Cahier de l'Herne* dirigido por Dominique Fourcade, 1971, reed. 2007, p. 163.

Información adicional

Síntesis

Esta obra reúne dos series de ensayos escritos a lo largo de un período de veinte años (1989-2009): unos, filosóficos, se ocupan de la enunciación y la institución de los derechos fundamentales durante el proceso de las luchas de emancipación de la modernidad; otros son intervenciones en la actualidad política francesa acerca de acontecimientos que tuvieron una repercusión mundial por los problemas que ponían de manifiesto (en particular, la prohibición de los «signos religiosos» en los establecimientos escolares y los motines de los suburbios en 2005).

Su punto de encuentro es una problemática de las *antinomias de la ciudadanía* en cuanto institución de lo político que, por su relación originaria con la democracia, se ve obligada de manera permanente a replantearse las condiciones de legitimidad y de transformación que le son propias. Su horizonte es un proyecto colectivo de *democratización de la democracia*, única alternativa al proceso de «desdemocratización» puesto en marcha por la crisis del Estado nacional social y acelerado por la globalización neoliberal.

El compendio incluye la reedición del ensayo de 1989, *La proposición de la igualibertad*, cuyas formulaciones están asociadas al punto de vista «posmarxista» defendido por el autor en filosofía política, y culmina con un ensayo inédito sobre la «co-ciudadanía», en el que aplica a la circulación de los migrantes los principios de una democracia sin exclusiones. Entre ellos se insertan varios ensayos críticos (sobre Rancière, Esposito, Poulantzas, Arendt y Laclau) que bosquejan una de las corrientes más significativas y actuales en filosofía de la democracia.

Autor

Étienne Balibar (Avallon, Borgoña, 1942) se licenció en la Escuela Normal Superior de París, donde fue alumno de Louis Althusser. Se le considera uno de los máximos exponentes de la filosofía marxista francesa. Actualmente, es profesor emérito de la Universidad de París X-Nanterre y de la Universidad de California (Irvine), y profesor visitante en la Universidad de Columbia.

Entre otras obras, publicó *Para leer El capital*, en colaboración con Louis Althusser, Roger Establet, Pierre Macherey y Jacques Rancière (1965); *Spinoza y la política* (1985); *Raza, nación y clase*, con Immanuel Wallerstein (1988); *La filosofía de Marx*, (1993); *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia* (1997) y *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa? Las fronteras, el Estado, el pueblo* (2001).

Otros títulos

Cass R. Sunstein
Paternalismo libertario. ¿Por qué un empujoncito?

Antonio Valdecantos
Teoría del súbdito
El saldo del espíritu. Capitalismo, cultura, valores

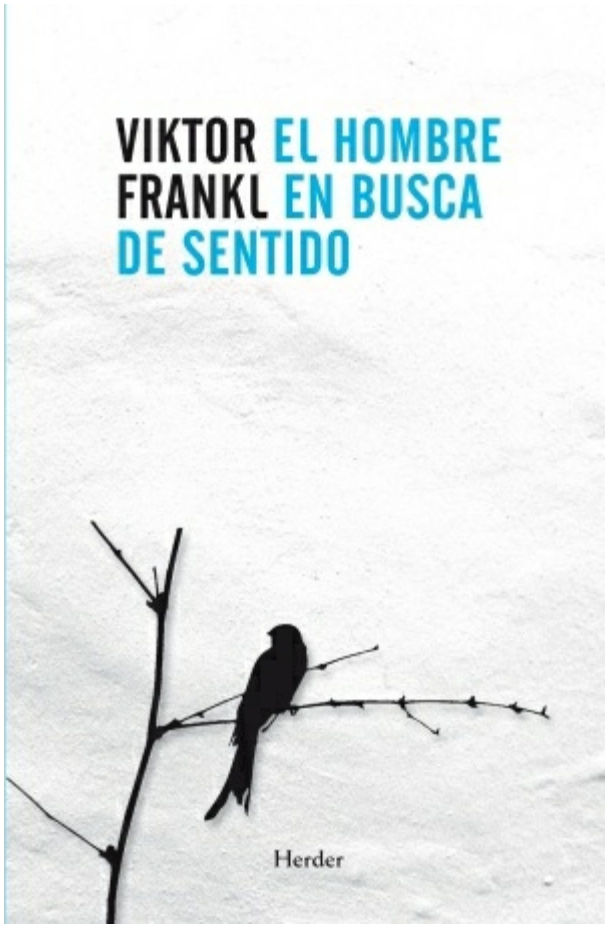
Jacques Rancière
El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética

Alessandro Ferrara
El horizonte democrático. El hiperpluralismo y la renovación del liberalismo político

Antonio Campillo
Tierra de nadie. Cómo pensar (en) la sociedad global

Wendy Brown
Estados amurallados, soberanía en declive

Judith Shklar
Los rostros de la injusticia


VIKTOR FRANKL
EL HOMBRE EN BUSCA DE SENTIDO
Herder

El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor
9788425432033
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

* Nueva traducción*

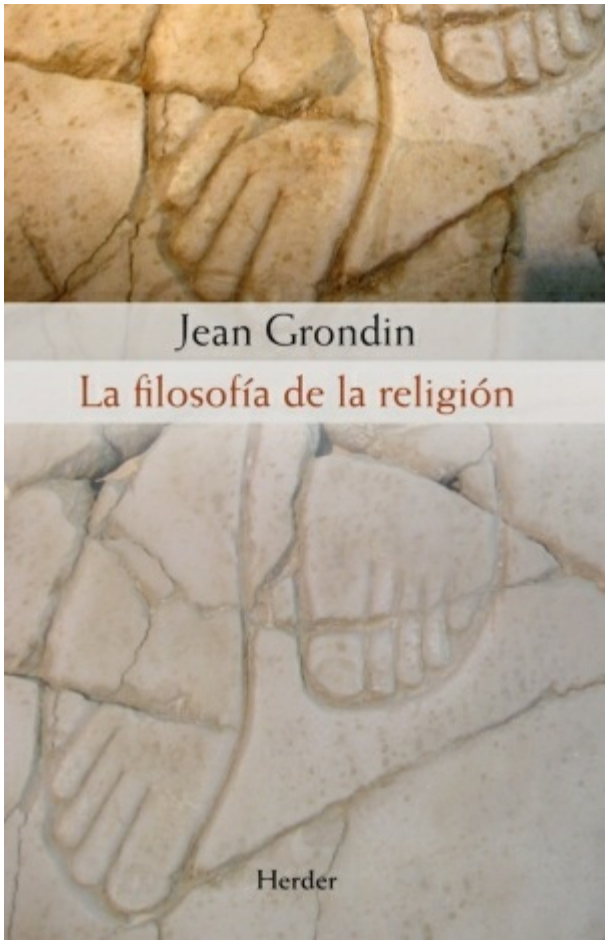
El hombre en busca de sentido es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración.

Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas.

La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros?

El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez libros de mayor influencia en Estados Unidos.

Cómpralo y empieza a leer


Jean Grondin
La filosofía de la religión
Herder

La filosofía de la religión

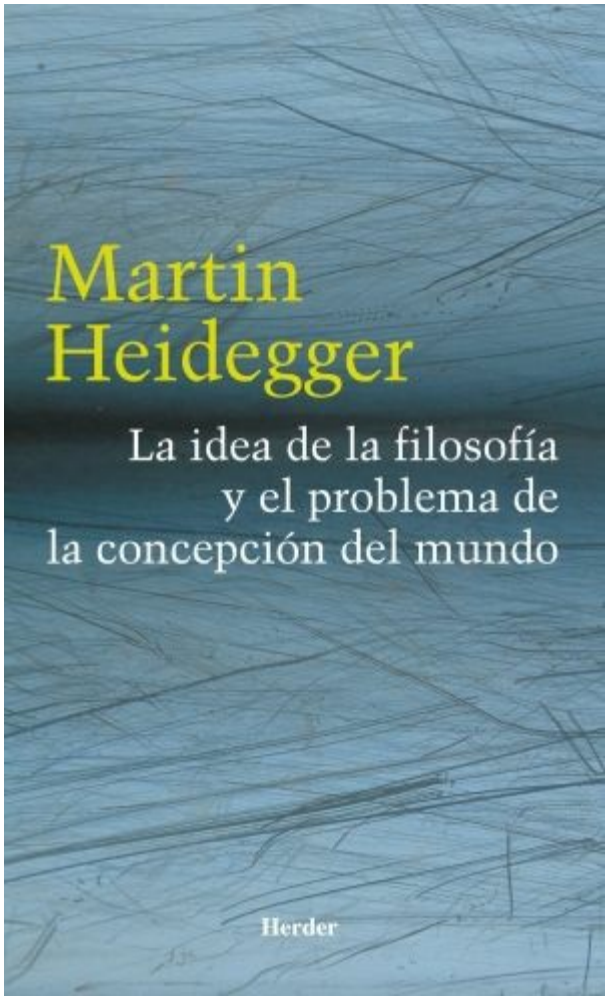
Grondin, Jean
9788425433511
168 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva.

La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

Cómpralo y empieza a leer


Martin
Heidegger
La idea de la filosofía
y el problema de
la concepción del mundo
Herder

La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin
9788425429880
165 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919- 923) como asistente de Husserl.

Cómpralo y empieza a leer


JESPER JUUL
NO
Decir no, por amor
Padres que hablan claro:
niños seguros de sí mismos
Herder

Decir no, por amor

Juul, Jesper
9788425428845
88 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común.

Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

Cómpralo y empieza a leer


Byung-Chul Han
La sociedad del cansancio
PENSAMIENTO HERDER
Dirigida por Manuel Cruz
SEGUNDA EDICIÓN AMPLIADA
Herder

La sociedad del cansancio

Han, Byung-Chul

9788425438578

120 Páginas

Cómpralo y empieza a leer

La segunda edición, ampliada con dos nuevos capítulos, del indiscutible bestseller de Byung-Chul Han, una de las voces filosóficas más innovadoras de los últimos años. En este ensayo Han expone una de sus tesis principales: la sociedad occidental está sufriendo un silencioso cambio de paradigma, un exceso de positividad que está conduciendo a una sociedad del cansancio.

Según el autor, toda época tiene sus enfermedades emblemáticas. Así, hay una época bacterial que toca a su fin con la invención del antibiótico. A pesar del manifiesto miedo a la pandemia gripal, actualmente no vivimos en la época viral. La hemos dejado atrás gracias a la técnica inmunológica. El comienzo del siglo XXI, desde un punto de vista patológico, no sería ni bacterial ni viral, sino neuronal. La depresión, el trastorno por déficit de atención con hiperactividad (TDAH), el trastorno límite de la personalidad (TLP) o el síndrome de desgaste ocupacional (SDO) definen el panorama de comienzos de este siglo. Estas enfermedades no son infecciones, sino estados patológicos que siguen a su vez una dialéctica, pero no una dialéctica de la negatividad, sino de la positividad, hasta el punto de que cabría atribuirles un exceso de esta última.

Cómpralo y empieza a leer

Índice

Portada 2
Créditos 3
Índice 4
PREFACIO 6
NOTA A LA EDICIÓN ESPAÑOLA 8
APERTURA. La antinomia de la ciudadanía 9
PRIMERA PARTE. ENUNCIACIÓN E INSTITUCIÓN DE LOS DERECHOS 36
1. La proposición de la igualibertad 37
2. La inversión del individualismo posesivo 63
3. Nuevas reflexiones sobre la igualibertad (Dos lecciones) 88
I. Derechos formales y materiales 89
II. Subjetividad y ciudadanía 104
SEGUNDA PARTE. SOBERANÍA, EMANCIPACIÓN, COMUNIDAD (ALGUNAS CRÍTICAS) 115
4. ¿Qué es la filosofía política? Notas para una tópica 116
5. Comunismo y ciudadanía: sobre Nicos Poulantzas 124
6. Arendt, el derecho a los derechos y la desobediencia cívica 141
7. Populismo y política: el retorno del contrato 158
TERCERA PARTE. POR UNA DEMOCRACIA SIN EXCLUSIÓN 165
8. ¿De qué son excluidos los excluidos? 166
9. Disonancias en la laicidad: el nuevo «caso de los velos» 174
10. Laicidad y universalidad: la paradoja liberal 185
11. Uprisings in the suburbios 192
12. Hacia la co-ciudadanía 216
CIERRE. Resistencia – Insurrección – Insumisión 231
OBRAS DE ÉTIENNE BALIBAR 246
Información adicional 292