

Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía

Étienne Balibar

University of California, Irvine
e.balibar@wanadoo.fr



Resumen

Este ensayo analiza la relación dialéctica entre los conceptos de democracia y de ciudadanía a la luz de los debates actuales, en los que se combinan una transformación de la tradición filosófica y una evaluación de las situaciones en que se cuestiona la distinción jurídica entre el «ciudadano» y el «nacional». A partir de consideraciones sobre las tensiones semánticas de las categorías griegas y latinas (*politeia*, *demokratia*, *isonomia*, *ius civitatis*), se analizan las aporías de la democracia, entendida como modelo o ideología, que filósofos como Jacques Rancière y Hannah Arendt nos permiten superar mediante la definición de la democracia como un proceso de insurrección permanente «anti-oligárquico» en lugar de un régimen estable. No es la propagación de la democracia, por lo tanto, lo que constituye el objeto primordial de la teoría política, sino la democratización de la democracia, de sí misma, especialmente en la forma de eliminación de la exclusión interna. Esta teoría se ilustra y se perfecciona aún más al referirse a los debates sobre la discriminación de clase y raza, las luchas violentas en busca del reconocimiento que afectan a las instituciones republicanas, las formas de ciudadanía nómadas o diaspóricas, y la relación entre derechos sociales y políticos.

Palabras clave: fronteras; ciudadanía; comunidad; democracia; emigrantes; soberanía.

Abstract. *Historical Dilemmas of Democracy and Their Contemporary Relevance for citizenship*

This essay discusses the dialectical relationship between the concepts of democracy and citizenship, by relating to current debates that combine a transformation of the philosophical tradition and an evaluation of situations where the legal distinction between the citizen and the national is challenged. Starting with considerations on the semantic tensions of the Greek and Roman categories (*politeia*, *demokratia*, *isonomia*, *ius civitatis*), it discusses the aporias of democracy as a model or an ideology, which philosophers like Jacques Rancière and Hannah Arendt allow us to overcome by defining democracy as a process of permanent antioligarchic insurrection rather than a stable regime. It is not the spread of democracy, therefore, that constitutes the primordial object of political theory, but the democratization of democracy itself, especially in the form of the elimination of its internal exclusions. This theory is illustrated and further refined by referring to debates about class and race discrimination, violent struggles for recognition affecting republican institutions, nomadic or diasporic forms of citizenship, and the relationship between social and political rights.

Keywords: borders; citizenship; community; democracy; migrants; sovereignty.

Sumario

| | |
|--|--|
| Democracia como origen, modelo e ideología | Ciudadanía diaspórica |
| <i>El odio de la democracia</i> de Rancière a discusión | Derechos sociales, derechos fundamentales |
| La «tradición perdida» de la insurgencia | Agradecimientos |
| Exclusión interna | Referencias |

Permítanme comenzar con algunas consideraciones terminológicas. Como sabemos, el término *ciudadanía*, al igual que sus equivalentes en francés o italiano (*citoyenneté*, *cittadinanza*), se deriva del *civitas* latino, pero con el sentido de *ius civitatis*, que se traduciría más exactamente como «droit de cité» en francés o «citizen's right» en inglés, posee varios significados, que el paso de un idioma a otro nos permite comprender mejor. Cuando muestro mi pasaporte o relleno un formulario de inmigración en Francia, se me pide que responda a una pregunta acerca de mi nacionalidad para la que el equivalente estadounidense es: «¿país de ciudadanía?». El francés «nationalité» o «national» no son lo mismo que «ciudadano» o «derecho de ciudadanía», mientras que los términos norteamericanos *citizen* o *citizenship* comprenden, en gran medida, ambos sentidos. Esto parece sugerir que en los Estados Unidos se confunde lo que los franceses distinguen: a saber, la noción de pertenencia a una determinada comunidad, prácticamente un Estado nacional, y los derechos y deberes del ciudadano como un individuo que participa en las actividades de la vida política. Debo confesar que ello fue para mí, como francés, una especie de problema cuando comencé a dar clases y conferencias en Estados Unidos. Me di cuenta de que se podía entender casi en sentido contrario: es el francés quien, en determinadas circunstancias, hace depender implícitamente la noción de ciudadanía de la posesión o adquisición de la nacionalidad, la cual se supone que es su condición natural, mientras que la típica pregunta de EE.UU., inventada en un país que tiene un larga historia, y también un mito, de convergencia de inmigrantes de muchos orígenes, también significa: ¿en qué país disfruta de los derechos de ciudadano? Este dilema semántico se mantuvo latente en la época del triunfo del Estado nacional como forma exclusiva o casi exclusiva de pertenencia política, donde la ciudadanía y la nacionalidad prácticamente coincidían de un modo que parecía indiscutible, o era visto como un resultado necesario de la historia. El tema ha adquirido una importancia creciente en la así llamada «constelación posnacional», un período en el que se pone cada vez más en cuestión la definición nacional de los ciudadanos, en particular desde el punto de vista de su contenido democrático.

Democracia como origen, modelo e ideología

El problema semántico, y su relación con las cuestiones de definición de los derechos y deberes, de hecho se remonta a los orígenes mismos de la tradición política occidental. Los términos ingleses *polity*, *politics*, *political* se derivan del griego *politeia*, que a su vez es un derivado de *polis*, «ciudad». En un famoso artículo, Émile Benveniste (1974) propone interpretar en un sentido filosófico fuerte los caminos opuestos que la terminología griega y la romana han seguido en su formación. Mientras que en griego el nombre de los ciudadanos, *politís*, y su calidad o capacidad, *politeia*, se derivan de ciudad, *polis*, con lo que ésta parece preexistir como realidad concreta y como comunidad individualizada, en Roma sucede todo lo contrario: el nombre de la ciudad, *civitas*, con su constitución interna o su sistema de derechos, deriva del nombre del ciudadano, *civis*. Esto parece sugerir que la ciudad es el producto de la acción común o la interacción de los ciudadanos, y no al revés. Aunque esta inversión podría iluminar ciertas antítesis profundas entre sus respectivas concepciones del patriotismo y el universalismo, no se pretende decir simplemente que los griegos pensasen y actuasen espontáneamente en términos holísticos —en los que el ciudadano no es más que una emanación de la totalidad que es la ciudad— mientras que los romanos serían espontáneamente más individualistas, y según ellos el todo se representaría como un resultado permanente de la acción de los individuos, que podríamos considerar como conciudadanos o co-ciudadanos. En realidad, lo que se muestra en el espacio translingüístico de la traducción, por así decirlo, son las tensiones de la noción de ciudadanía, que se refieren a la relación entre los individuos, la comunidad y el espacio o territorio. Podemos admitir, en términos clásicos, que el núcleo «político» de la noción de ciudadanía está formado por la interdependencia de las dos relaciones institucionales: la relación de los derechos y para los derechos de las personas o los colectivos, y la relación de los gobernantes y los gobernados (que no necesariamente designa una distribución fija de roles y estatus, sino un desempeño de funciones), lo que significa que los primeros son responsables ante los segundos, mientras que los segundos están obligados ante los primeros (Aristóteles, 1957). Como consecuencia, la noción de ciudadano se convierte en apenas separable de la representación de una comunidad de ciudadanos; una sociedad creada para lograr el bien común o incorporar un derecho común, como Cicerón (1994) lo expuso en su *República*. Con todo, la pregunta sobre la clase de espacio, abstracto y concreto, o sensible, en el que los ciudadanos actúan como una comunidad, y en qué medida su carácter de miembros de la comunidad es algo que se les impone, se les atribuye o simplemente heredan, o algo que ellos crean y recrean permanentemente a través de su acción común, del devenir común de su acción que expresa un determinado derecho, en el sentido de Spinoza de sensación de poder como capacidad (Smith, 1999), debe permanecer siempre abierta.

Ahora parece evidente que la dirección en que esta tensión constitutiva evoluciona es uno de los principales criterios de lo que llamamos «democracia»,

que solemos considerar una forma de constitución, entre otras, pero también diferente de cualquier otra: no solo porque sería más conveniente, o porque maximizaría algunas de las ventajas que los seres humanos buscan en la formación de las sociedades políticas (aunque probablemente no todos, o no todos ellos por igual y al mismo tiempo), sino porque permitiría reconocer y expresar abiertamente algunas de las condiciones y problemas de la política como tal, una tesis que se extiende a lo largo de la historia de la filosofía política, desde Aristóteles hasta los contractualistas, en particular, Spinoza y Rousseau, que pasa por el joven Marx de 1843, y que Jacques Rancière, tan crítico con la tradición de la filosofía política, ha recuperado a su manera. Pero en realidad, el nombre de *democracia* cubre ambigüedades que son sustantivas hasta el punto de que hacen casi imposible su uso sin declarar en qué sentido se utiliza, sobre todo en un período en que las acciones más cuestionables, ética y políticamente, se realizan en nombre de la democracia (¿pero realmente alguna vez ha sido diferente?). Y si no es cierto que el hecho de aclarar la historia y las funciones del nombre *democracia* produzca por sí mismo efectos políticos que cambien el orden de las cosas en el mundo, tal vez sea el caso, negativamente, de que sin esa aclaración ninguna política progresista es posible. Con el fin de cambiar el mundo hay que interpretarlo: lo que significa interpretación de sus (muchas) lenguas.

Lo menos que podemos decir es que, en este ámbito, reina una cacofonía horrible. Tomemos, por ejemplo, la publicación simultánea de dos ensayos recientes de grandes intelectuales famosos que también son especialistas con una vasta experiencia multidisciplinaria: *La democracia y sus raíces globales*, por Amartya Sen (2005), y *La Democracia en Europa: una historia de una ideología*, de Luciano Canfora (Canfora, 2006).

Sen hace observaciones muy interesantes sobre lo que es diferente y lo que es similar en las formas en que se plantean en el Norte y el Sur los problemas de la democracia. Escribió su ensayo después de la invasión estadounidense de Irak, cuyo fracaso anticipó, aunque esto no le impidió sugerir que, si bien éste era el camino equivocado para exportar un modelo de democracia al Medio Oriente, sin embargo el modelo democrático existía, y no se podía negar que se inventó en Occidente, en Europa y América del Norte, aunque se realizó imperfectamente en su propio espacio de origen. Aquí se incluiría la representación parlamentaria y el sistema de garantías constitucionales de los derechos y libertades de los individuos, y que esto merece ser adoptado en todo el mundo. Aun así, muchos de nosotros tenemos nuestras dudas, no tanto sobre la relación entre la democracia interna y el imperialismo externo (una historia tan antigua como la antigua Atenas y la Francia revolucionaria), como sobre el significado de la idea de modelo aplicado a la democracia, o la idea de que, una vez inventado, un modelo democrático se caracteriza por tener formas institucionales inmutables. De ser así, la tarea de la democracia sería entonces solo su generalización y perfeccionamiento.

En su ensayo exactamente contemporáneo (que formaba parte de una serie encargada por la Unión Europea en el momento de sus proyectos constitucio-

nales, y que provocó reacciones muy violentas), Canfora se remite a una fuente de inspiración que no solo es marxista, sino también muy rousseauniana, en el sentido del *Discurso sobre los orígenes de la desigualdad* (Rousseau, 1971). Canfora explica que la democracia, a lo largo de la historia, ha sido el nombre de una institución política que legitimaba las desigualdades y exclusiones. Este argumento no es tan simple como pudiera imaginarse —y en un sentido que no es incompatible con el argumento de Sen—, ya que también significa que en el mundo moderno, hoy más que nunca, el único procedimiento posible de legitimación de un régimen político se halla en su referencia a la democracia o al progreso democrático. Incluso si la democracia es la forma absoluta de la representación ideológica y la mistificación, debe de haber algo de verdad en ella, aunque sea solo la verdad de su propia legitimación. Y lo que tiene que ser legitimado es precisamente la constitución de la ciudadanía, una política o *politeia*, una *civitas*.

Ciudadanía y democracia no son lo mismo, pero están en una relación dialéctica. Con todas las limitaciones y tal vez con el sesgo cultural que acompaña a este tipo de etimología, es útil volver de nuevo a los griegos. Como Rancière (2007) recuerda, y aquí podríamos enumerar muchos otros autores, la gran paradoja histórica es que aquello que queremos llamar «democracia» en un sentido positivo no es lo mismo que lo que los griegos llamaban con ese nombre, al menos inicialmente (y Canfora, que es filólogo clásico, vuelve a la ambigüedad inicial). Para los griegos *demokratia* era un término peyorativo que se refería al elemento anárquico llevado a las ciudades aristocráticas cuando la masa o el pueblo, el *demos*, tenía de hecho el poder de tomar decisiones políticas, o se suponía que podía hacerlo a través de sus dirigentes, los llamados «demagogos» (hoy en día se llamarían «populistas»). Pero los griegos tenían otros nombres con los que se referían al valor de la igualdad en la política de una forma positiva, el más importante de los cuales sería *isonomía*, a menudo traducida en los tiempos modernos como «igualdad de derechos» o «igualdad ante la ley». De hecho, la mejor traducción para este término constitucional, ampliamente utilizado por los sofistas, los ideólogos semioficiales de la Atenas clásica, sería «igual libertad» o *equaliberty* en una sola palabra, como ya sugerí algo críticamente hace algunos años (Balibar, 1994). Entre los dos nombres, hay una cadena continua de significados que reconstruí paso a paso. Los romanos usaban indistintamente *aequum ius* o *aequa libertas* para referirse a *isonomía* (Cicerón, 1994; Nicolet, 1976). El althusseriano alemán Frieder Otto Wolf, un exmiembro del Partido Verde del Parlamento Europeo que también es un filósofo, con un importante libro sobre Hobbes, ha escrito un comentario de un folleto *leveller* de la revolución inglesa que aboga por la libertad igual (Wolf, 2000). Y así sucesivamente, hasta llegar a filósofos contemporáneos como John Rawls, que basa su *Teoría de la Justicia* sobre la noción de igualdad de la libertad, solo para explicar que entre los dos conceptos debe establecerse un orden lexicográfico, lo que significa que la libertad es una condición para la igualdad y tiene un valor absoluto, mientras que la igualdad no es una condición absoluta de la libertad y por lo tanto puede ser relativizada o limitada si su aplica-

ción se convierte en una amenaza para las libertades individuales y públicas (Rawls, 1999). Por supuesto, ésta es una visión partidista, en nombre del principio democrático. Es también una visión que da cuenta de la imposibilidad de la tradición filosófica al tratar el problema de la democracia en las mismas condiciones que el problema de cualquier otro régimen, por lo menos en la medida en que se esté preocupado por la cuestión de la ciudadanía, relacionando los deberes de los ciudadanos con la afirmación de sus derechos, y haciendo que los magistrados de la administración o los gobernantes a los que tienen la obligación de obedecer en última instancia respondan ante ellos de sus acciones.

El odio de la democracia de Rancière a discusión

En este punto podemos volver a la intervención de Jacques Rancière en los actuales debates sobre la democracia, y los enigmas de un criterio que no es un modelo, o que se puede presentar como un modelo únicamente a costa de convertirse en un instrumento de dominación, que trabaja como una máscara ideológica para la perpetuación de las desigualdades y exclusiones. Hay elementos en el discurso de Rancière (ahora un impresionante cuerpo de teoría e intervenciones críticas), que debo decir que me parecen discutibles. En su compromiso de desenmascarar las desviaciones conceptuales utilizadas por los filósofos políticos para transformar la *isonomía* radical en una forma buena de democracia (es decir, una democracia limitada o controlada), Rancière acusa una tendencia, me parece, a reemplazar el orden lexicográfico de los liberales por un orden lexicográfico inverso; la preferencia de la igualdad sobre la libertad: se sustituye al liberalismo por una forma de igualitarismo, quizá estratégicamente, como si las luchas del *demos*, la multitud popular, tratasen principalmente acerca de la desigualdad y la exclusión, y no también de la autonomía y contra la tiranía o el autoritarismo. Esto es tanto más paradójico cuanto que todas y cada una de las causas políticas que Rancière menciona como cuestiones democráticas implican ambos aspectos. Se le va la mano con un uso forzado de la categoría de ciudadanos y, en general, con un descuido de la dimensión institucional de la democracia, que creo que no puede dejarse de lado porque la igualdad también tiene que fijarse e inscribirse en las instituciones. El problema de las “instituciones republicanas” (Saint-Just, 1968) y sus efectos reales es el quid de la tradición revolucionaria, y la democratización de las instituciones, incluyendo las instituciones públicas, no debe confundirse con el problema de la construcción del Estado soberano.

Dicho esto (y admito que cada palabra o juicio merecen aquí ser discutidos), creo que Rancière ha hecho una aclaración fundamental en los usos de la categoría de democracia mediante la ampliación de una tesis que ya existía en algunos de los usos de la expresión «verdadera democracia» por parte del joven Marx (1843), él mismo inspirado por sus contemporáneos socialistas utópicos o comunistas, y quizás también en otras partes —ésta también fue, de hecho, la posición de Spinoza (2007): a saber, la idea de que la democracia, entendida de una manera radical, no es el nombre de un régimen político, sino

solo el nombre de un proceso que podríamos llamar tautológicamente la «democratización de la democracia» (o de lo que dice representar un régimen democrático), y por lo tanto el nombre de una lucha, una convergencia de las luchas por la democratización de la democracia—. El carácter esencial de estas luchas es que son necesarias no solo para conquistar nuevos derechos o para inventarlos históricamente (Lefort, 1981), sino incluso para preservar los derechos existentes o establecidos. En un sentido fundamental, la democracia nunca es algo que se tiene, que se puede presumir de poseer (por lo tanto alcanzar o conferir); es solo algo que colectivamente se crea y recrea. No se logra, sino que siempre viene o llega a ser; una proposición que sorprendentemente converge con la idea de los teóricos de la política para los cuales la ciudadanía está en sí misma siempre «en construcción» (Van Gunsteren, 1998). Antes de dar ejemplos, permítanme citar algunos pasajes típicos de Rancière de *El odio a la democracia* (2007).

En el último capítulo, Rancière se pregunta sobre lo que se entiende cuando se dice que vivimos en democracia. En sentido estricto, la democracia no es una forma de Estado. Está siempre por debajo y más allá de estas formas. Debajo, en la medida en que es el fundamento igualitario necesario, y olvidado necesariamente, del Estado oligárquico. Esto pone fin al debate sobre las diferencias de los regímenes (cuyos nombres clásicos eran *aristocracia*, *monarquía* y *democracia*, aunque autores modernos han inventado otros, que superan o desplazan la tipología antigua, como el *totalitarismo*). En cierto sentido, éste siempre fue un debate artificial o secundario. La formulación de Rancière recupera la idea de que no hay otra legitimación de un sistema político que la referencia a un origen democrático. Aristóteles ya sabía que la *politeia* sería ilegítima si los ciudadanos no estuvieran, en un momento dado, en condiciones de expresar su aceptación de la constitución, actuando como una comunidad en la que no solo todo el mundo tiene algo que decir, sino que además tiene una sola voz. Pero este momento de expresión popular puede ser transitorio, o puede ser virtual o simbólico (trascendental). Hobbes, que en un sentido razona como un demócrata radical, señaló todas sus consecuencias al inventar una fórmula para el contrato social que inmediatamente revocaba la decisión absoluta del pueblo en una alienación absoluta de su poder (y Rousseau intentó la reversión de esta inversión). Tales consideraciones no son ajenas a un análisis de los regímenes mixtos (democracias presidenciales como Francia o Estados Unidos, que combinan el poder ejecutivo monárquico con los controles y equilibrios oligárquicos) en los que muchos de nosotros vivimos hoy en día. Rancière escribe que la democracia es la actividad pública que contrarresta la tendencia de todos los estados a monopolizar y despolitizar la esfera pública. Cada estado es oligárquico..., pero la oligarquía puede dar más o menos espacio a la democracia; está invadida por la actividad democrática en mayor o menor grado. En este sentido, puede decirse que las formas o prácticas constitucionales de los gobiernos son más o menos democráticas. Lo que se propone Rancière es una visión dialéctica en la que los fundamentos reprimidos u olvidados pueden y deben volver a la vida del sistema político.

Esto no es incompatible con la perspectiva arendtiana de la acción pública, si bien Rancière (que comparte su predilección por las referencias griegas) se opone constantemente a sus puntos de vista sobre la autonomía de lo político con respecto a lo social.

Para que el sistema político, cuya legitimidad se basa en fundamentos democráticos, no se convierta prácticamente en su opuesto es necesario reconocer ciertas condiciones mínimas en las que un sistema representativo puede ser considerado democrático. De hecho, son bastante restrictivas, aunque Rancière escribe que no son extravagantes «y en el pasado, muchos pensadores y legisladores, movidos por amor al pueblo, las han considerado como medios posibles para mantener un equilibrio de poderes, disociar la representación de la voluntad general de la de los intereses particulares, y para evitar lo que consideraban como el peor de los gobiernos: el gobierno de los que aman el poder y tienen la habilidad de hacerse con él». Esta es la lista: «Mandatos electorales cortos y no renovables, el monopolio de los representantes del pueblo sobre la formulación de leyes, la prohibición a los funcionarios del Estado de convertirse en los representantes del pueblo, un mínimo de campañas y de costos de campaña, y la supervisión de la posible interferencia por parte de los poderes económicos en el proceso electoral.» Pero Rancière también añade: «Hoy todo lo que uno tiene que hacer para provocar hilaridad es enumerarlas». Con razón —porque lo que llamamos «democracia» es un funcionamiento estatal y gubernamental que es exactamente lo contrario—. En una palabra, es el acaparamiento de la *cosa pública* mediante una sólida alianza entre la oligarquía del Estado y la oligarquía económica. Como consecuencia, hay que admitir que no vivimos en democracias; pero no, como algunos autores afirman, porque estemos sometidos a una ley del gobierno biopolítico de excepción, porque vivamos en «campos de concentración». Vivimos en estados donde el poder de la oligarquía está limitado por un doble reconocimiento de la soberanía popular y de las libertades individuales. Conocemos las ventajas de este tipo de estados, así como sus limitaciones (Rancière se refiere en particular a Agamben, 2002).

La «tradición perdida» de la insurgencia

Es aquí, sin embargo, donde me gustaría complicar las cosas un poco más. Estoy de acuerdo en que la esencia de la situación política es un conflicto, una correlación de fuerzas cambiante. Por lo tanto, la democracia no es una realidad establecida, o una constitución en el sentido material del término, pero tampoco es un mero ideal: es más bien una lucha permanente por su propia democratización y en contra de su propia conversión en oligarquía y monopolio del poder. Diría, sin embargo, que nosotros, el pueblo, en el sentido simbólico del término, pero también en un sentido mucho más concreto y práctico, nosotros los ciudadanos, nosotros la opinión pública, rara vez somos conscientes de la medida en que la democracia oficial pasa a su reverso, prácticamente se restringe o se niega a muchos, e implica la aplicación de las leyes de excepción, si no el establecimiento de campos de concentración. No creo

que Rancière niegue eso. Lo que quiere evitar, y yo comparto esta preocupación, es una transformación del debate en una alternativa metafísica entre la verdadera democracia y campos de concentración, es decir, el totalitarismo generalizado o el mal, que en la práctica priva al conato democrático (como diría Spinoza) de sus posibilidades y sus objetivos concretos. En resumen, debemos estar de acuerdo en la necesidad, asociada simbólicamente al lema de *equaliberty*, de recuperar la tradición perdida de las revoluciones: la tradición de la primera modernidad, que sus protagonistas en Europa y en América del Norte y del Sur llamaron «insurgencia», si bien es cierto que en condiciones completamente diferentes.

Tomo la palabra *insurrección* en su sentido más amplio posible y, en particular, no sugiero una ecuación entre la insurrección y la violencia, aunque las formas violentas de la insurrección no siempre se puedan evitar. De hecho, es muy probable que la mayoría de movimientos insurreccionales del ciudadano contemporáneo se dirijan en contra de la generalización de las diversas estructuras de la violencia institucional, tanto militares como económicas, que son parte de la estructura oligárquica de los estados contemporáneos, y constituyen una parte esencial de los medios para lograr la monopolización del poder, la desposesión del pueblo. *Insurrección*, en ese sentido, sería el nombre general para una práctica democrática que construye la ciudadanía universal. Se puede hablar de una lucha permanente en la dirección de la democratización de las instituciones existentes, pero no exactamente de una línea de progreso, y menos aún de un modelo, porque esa lucha, que experimenta avances y retrocesos, nunca es homogénea. Su tendencia no puede reducirse a uno o dos criterios, tales como la representación o incluso la participación en el sentido de la democracia directa. Es imposible medir el carácter más o menos democrático de un Estado o un sistema político, o de un sistema social que abarca muchos estados como el orden internacional, con solo examinar la medida en que permite la representación o la participación, por muy importante que estos criterios puedan ser, sobre todo cuando se los niega o se han convertido en una burla de sí mismos. Existe una multiplicidad de criterios, que las luchas democráticas producen en la medida en que identifican sus objetivos, es decir, los puntos donde se suspende el carácter democrático de la ciudadanía, por así decirlo, entre lo necesario y lo imposible, pero también haciendo un llamamiento para una expansión cuyo contrario no sería una limitación simple, sino muy a menudo un retroceso y una destrucción de la democracia como la institución de la *equaliberty*.

Ahora quiero tratar de examinar, bastante esquemáticamente, tres ámbitos en los que creo que estas luchas por la democratización de la ciudadanía democrática están presentes. Al igual que muchos de nosotros, me di cuenta de su importancia a través de acciones y debates en los que estuve involucrado. No pretendo que esta lista sea exhaustiva, y soy consciente de que sus elementos no son totalmente separables, sino que se interfieren y superponen continuamente.

Exclusión interna

En primer lugar, quiero volver al debate sobre la exclusión, que ha sido activado por los conflictos en el Norte y el Sur en los últimos años. Éste fue el caso de los disturbios en los barrios populares franceses llamados «suburbios» en noviembre de 2005, que algunos han considerado levantamientos genuinos, aunque en una forma contradictoria (Balibar, 2006). En aquel momento, Robert Castel, que es sin duda la gran figura de la sociología de la izquierda francesa actual, publicó un artículo titulado «Discriminación negativa», que ahora se ha convertido en un libro con el mismo título en el que sus formulaciones iniciales están parcialmente transformadas (Castel, 2007). Inicialmente, al menos, Castel escribía que la categoría de exclusión resultó insuficiente para describir la situación de los jóvenes desempleados, en su mayoría de origen inmigrante (es decir, de África subsahariana y África del Norte) o de nacionalidad (o *nationalité*) francesa, que lucharon contra la policía. Esto encaja con el argumento de Loic Wacquant, que argumenta que las *banlieues* franceses no son exactamente guetos en el sentido americano (Wacquant, 2006). Escribe Castel:

Igual que la *banlieue* no es un gueto, el joven habitante de la *banlieue* no es un excluido, si se le da a la idea un sentido preciso: la exclusión, estrictamente, significa división de la población en dos categorías separadas, por la cual el excluido sería externo al juego social, ya que no disfruta de los derechos, las capacidades y los recursos que son necesarios para desempeñar un papel en la vida social colectiva... Los jóvenes en los suburbios tienen derecho a las prerrogativas que están asociadas a la pertenencia a la nación francesa: la ciudadanía política y la ciudadanía social. Independientemente de su origen étnico, la mayoría de los jóvenes en estos barrios son ciudadanos franceses, por lo tanto tienen garantizados los derechos políticos y la igualdad ante la ley, por lo menos cuando llegan a la mayoría de edad. Tocqueville decía que los derechos civiles representan la forma de la nobleza del pueblo en cuanto tal, y sabemos que hubo siglos de luchas para conquistarlos. No de inmediato para todos, sin embargo. No fue antes de 1945 que las mujeres se convirtieron en ciudadanas de pleno derecho en Francia, que iba por detrás de muchos otros países industriales a este respecto.

Así, según la primera formulación de Castel, los jóvenes ciudadanos franceses de origen inmigrante no serían excluidos en sentido estricto; y es más, tampoco lo serían porque participan de los derechos que en conjunto forman la ciudadanía social, derechos agregados por el Estado del bienestar a un tipo meramente «cívico» de ciudadanía: una protección otorgada por la ley contra los principales riesgos sociales. Esto llevó a Castel —a riesgo de malentendidos, como él mismo reconoció— a añadir que, en comparación con la situación de las poblaciones hambrientas en muchos lugares del planeta, la suya seguía siendo una situación relativamente privilegiada. Los jóvenes franceses de origen inmigrante reciente tampoco estaban radicalmente excluidos culturalmente: más bien compartirían una cultura específica que constantemente interfiere

con la cultura dominante, aunque de una manera polémica. *En resumen, no se encuentran fuera del sistema.*

Este argumento no iba dirigido a subestimar las profundas raíces sociales de descontento endémico en los suburbios. Simplemente rechazaba el uso laxo e inflacionario de la categoría de «exclusión» que sugiere que la situación social y política en la Francia de hoy es una mera reproducción de la oposición colonial entre el colonizador y el colonizado. Sin embargo, mi objeción se basa en gran medida en la referencia de Castel al caso de las mujeres, que creo que es reveladora y simbólica. Hace unos veinte años, la feminista y filósofa francesa Geneviève Fraisse publicó un libro en el que acuñó la expresión «democracia exclusiva» o «excluyente» (Fraisse, 1995). Describía una situación que podría remontarse a los conflictos políticos y culturales de la Revolución Francesa en torno a la cuestión de género —pero que se refiere también al presente, y no solo a los viejos tiempos— antes de que las mujeres recibieran oficialmente la ciudadanía política plena. El hecho de que, durante mucho tiempo desde la creación de las instituciones republicanas, los derechos de las mujeres estuviesen legalmente limitados (es decir, que su ciudadanía permaneciese pasiva) ha dejado una profunda huella, especialmente bajo la forma de una distinción rígida entre lo público y la esfera doméstica, y una imposibilidad práctica para las mujeres, si no para votar, al menos para actuar como representantes del pueblo en las instituciones políticas y para compartir las capacidades de gobierno en la vida social en general. Hoy en día seguiría siendo el caso si no fuera por una lucha permanente, que en cierto sentido nunca se acaba. En ese sentido, la categoría de exclusión —no una exclusión externa, sino interna— es legítima y necesaria, porque no describe una situación jurídica formal, sino una articulación concreta de los efectos combinados de ciertas representaciones, de las condiciones sociales y de las prácticas políticas. Los derechos oficiales existen; pero lo que importa al final es la plena autonomía en el ámbito de la acción pública, en los debates y los conflictos.

Es en este sentido que uso una versión ampliada de la noción de Arendt (1973) del «derecho a tener derechos»: debemos pasar por alto las limitaciones que impone a su propia fórmula, que hace tiempo que fueron superadas, con el fin de designar una capacidad activa para reclamar los derechos en la esfera pública o, dialécticamente, a no ser excluidos del derecho a reivindicar los derechos. Y creo que incluso en nuestras democracias oficiales muchos grupos se encuentran precisamente en este límite, que es una frontera simbólica y material entre los derechos mínimos (o de resistencia) y una negación directa de los derechos. Estos grupos podrían encontrarse fácilmente de nuevo en situaciones de privación extrema e impotencia, desarraigados de los territorios en los que se conceden derechos a los ciudadanos, o enviados de vuelta a los territorios donde la noción de ciudadanía se ve privada de todo contenido real. En realidad, a veces se encuentran en «campos», ya sea como refugiados o como sospechosos, o ambos (Mezzadra, 2004). Pero, como es el caso de los *sans-papiers* y los sin Estado o de los apátridas (Caloz Tschopp, 2000), también pueden encontrarse exactamente en el límite donde lo que está en juego

es una capacidad real de hablar y luchar públicamente por los derechos propios; por lo tanto, una capacidad de existir en sentido fuerte, que es el contenido esencial de la noción de Arendt de la política; es decir, el derecho a tener derechos.

Esto es, sin embargo, lo que a veces se vuelve muy problemático, por no decir imposible, a menos que se recurra a formas de violencia anti-institucional para imponer el reconocimiento o para «abrir la puerta por la fuerza», cuyo resultado puede ser —o tal vez inevitablemente sea— contraproducente, en una determinada correlación de fuerzas, para aquellos grupos que están sometidos a los efectos combinados de la discriminación de clase y la discriminación racial. En el caso de los manifestantes jóvenes de las *banlieues*, ambas discriminaciones tomaron formas radicales: la discriminación de clase tomó la forma de desempleo endémico; en concreto, una elección alienante entre desempleo y trabajo precario, y la discriminación racial tomó la forma de un orden genealógico en el que los hijos y nietos de los inmigrantes son eternamente representados como extranjeros e inmigrantes en flagrante contradicción con su situación jurídica. Todo ello se asocia a un imaginario social de inferioridad cultural y amenaza a la seguridad de los ciudadanos por parte de jóvenes africanos y árabes, como si un extraño, que no es ni siquiera un extranjero en términos jurídicos, se convirtiera de inmediato en un enemigo potencial. Irónicamente, tal descripción de los efectos combinados de la discriminación de clase y raza, que solo puedo resumir aquí, ilustra perfectamente lo que Castel describió como «efectos del desmantelamiento del Estado del bienestar en Francia» (y en general, en Europa) bajo el impacto de las políticas neoliberales, a saber, la producción de un *individualismo negativo*: una situación en la que los particulares deben actuar como contratistas independientes que maximizan su eficiencia al mismo tiempo que se ven privados de las condiciones sociales que permiten a los sujetos actuar de manera autónoma o seguir las reglas de la racionalidad utilitarista. Sugerí, además, que, al igual que existen formas de *individualidad negativa*, también hay formas de *comunidad negativa*, que surgen cuando la revuelta contra la exclusión violenta toma formas violentas en una circularidad mimética, y crea un estancamiento de las luchas por el reconocimiento y la participación política, que el sistema político puede manipular fácilmente (Balibar, 2007a). Y argumenté, en respuesta a algunos análisis poscoloniales simplistas, que incluso si el conjunto de discriminaciones de clase y raza en el espacio republicano francés ilustran las consecuencias duraderas de la opresión colonial de otros pueblos no europeos, mucho después de que las víctimas de la discriminación se hayan convertido en parte de la población europea, la categoría de los excluidos no puede usarse generalizada e indiscriminadamente o, por así decirlo, de manera globalizada. Es una categoría heterogénea en el sentido de que hay exclusiones globales y exclusiones locales que no son exactamente lo mismo. Sin embargo, resulta que muy a menudo los inmigrantes y sus descendientes se encuentran precisamente en la conjunción entre estas diferentes formas locales y globales de exclusión. Hoy se puede estar excluido de la esfera pública siendo un objeto de movilidad forzada, pero

también se puede estar excluido siendo, por así decirlo, un objeto de inmovilidad forzada, que es el caso de muchos ciudadanos pobres.

Ciudadanía diaspórica

Una reflexión sobre la articulación de las exclusiones locales y globales, como es natural, conduce a reflexionar sobre las luchas por la democratización que se concentran en la cuestión de la ciudadanía transnacional, lo que tentativamente he llamado «ciudadanía diaspórica» (en lugar de nómada), porque creo que el fenómeno de la desterritorialización y territorialización, como lo demuestra la creciente demanda para el control democrático de la vigilancia de las fronteras, son igualmente importantes (Balibar, 2003). Este es mi segundo ejemplo. Fue puesto en escena por la tendencia de los estados del Norte a regular de una forma puramente represiva el cruce de las fronteras por parte de los refugiados y trabajadores procedentes del Sur, librando una guerra secreta contra los inmigrantes ilegales al amparo de las operaciones policiales de control fronterizo (Dal Lago y Mezzadra, 2002). Esto, a su vez, produjo un colapso de las categorías de extranjero y enemigo, cuya distinción jurídica y moral fue una de las bases de la legitimidad del Estado nacional como institución política (Balibar, 2006). También contradice los principios de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948, que incluye una reciprocidad de la libertad de circulación y el derecho de residencia, la adquisición de la nacionalidad y el cambio de nacionalidad. Por lo tanto, nos obliga a formular preguntas críticas sobre el carácter efectivo y la función de tales nociones universalistas e individualistas de los derechos¹.

Cada libertad, en esto podemos estar de acuerdo con los teóricos liberales, implica algún tipo de regulación. Tiene que ser limitada para no perjudicar a sus propios beneficiarios o crear contradicciones insostenibles con otros derechos. Pero otra condición es también que, cuando estos derechos se presentan como libertades universales, las restricciones no constituyan una negación completa de las categorías específicas de las personas. Si la territorialidad, junto con la soberanía nacional, al final produce una exclusión real de la circulación de algunos individuos y grupos, esto va a destruir internamente la idea democrática de la representación universal y la soberanía del pueblo (Rigo, 2006). Tales consideraciones se apoyan en el ideal de la «soberanía nómada» en un espacio global, al menos como principio regulador para superar los aspectos represivos del Estado territorial. Una ciudadanía —al menos parcialmente independiente del territorio— que todavía incorpora un sistema completo de derechos subjetivos y objetivos, tales como el derecho de circulación y el derecho com-

1. Los siguientes párrafos están tomados de mi trabajo: «¿Hacia un ciudadano de la diáspora? Del internacionalismo a la cosmopolítica», expuesto el 8 de mayo de 2007 en Culturas en una Perspectiva Transnacional, la conferencia anual de los Encuentros Posdoctorales en Humanidades de Mellon de la Universidad de California en Los Angeles. Más tarde, el 17 de septiembre de 2007, se publicó como conferencia en el Departamento de Ciencia Política de la Universidad de Delhi.

plementario a la acogida en condiciones razonables, es un nuevo momento histórico en el progreso de la idea de ciudadanía (Carens, 1987). Esta ciudadanía elevaría el progreso de los ciudadanos al nivel cosmopolita mediante la atribución de un carácter más concreto a la idea kantiana de *hospitalidad* y evitaría las aporías de una federación mundial, o *Weltinnenpolitik*, que siguen afectando a la constelación posnacional en el sentido habermasiano, en la que la distinción entre espacio interno y espacio externo realmente no está mediada políticamente, sino cada vez más neutralizada y suprimida (véase el análisis en Benhabib, 2004).

Tales puntos de vista cosmopolitas pueden ser compatibles con las perspectivas republicanas o neo-republicanas que forman parte de la cultura cívica de los movimientos progresistas de las oligarquías democráticas de hoy. De hecho, ya hay elementos de descomposición interna en la «comunidad de ciudadanos» que representa el ideal de «pueblo» en los estados nacionales modernos, los cuales no son independientes de la globalización. De una manera que recuerda extrañamente a algunas consideraciones de Hegel en su *Filosofía del derecho* (1967, párr. 244 5) sobre las clases extremas que escapan a las posibilidades de integración en el Estado moderno, podemos observar que actualmente los estados capitalistas desarrollados también incluyen grupos «extremos», que tienden a apartarse de la vida cívica, aunque cada uno de una manera diferente. Por un lado, una nueva clase de propietarios transnacionales y ejecutivos se escapa del espacio de representación y conflicto (mientras mantiene cuidadosamente su influencia en los gobiernos), porque ya no tiene ningún interés hegemónico, en sentido gramsciano, en compartir con los demás ciudadanos las prácticas de la vida urbana, la educación, la cultura, la sanidad o el ocio. Por otro lado, hay una subclase de mano de obra precaria, muchos de cuyos miembros son extranjeros o son abandonados a una condición de extranjeros, y por lo tanto no pueden participar plenamente, en especial, de los derechos políticos. Se les expulsa de la esfera de la representación política con el fin de evitar que sus reivindicaciones de derechos sean oídas en el espacio público, lo que produce un aumento de la conflictividad social que también recrea un cierto tipo de acción política. Lo que hace posible esta exclusión es, sin duda, el hecho de que el conflicto social ahora se vuelve ya insostenible para muchos ciudadanos legales, no solo entre los ricos, sino entre los pobres, que se han convencido de que la competencia política es un juego de suma cero en que los derechos se pueden conceder a algunos solo si se retiran de los demás, o que su propia identidad está en peligro cuando otras identidades colectivas han sido reconocidas como componentes legítimos de la comunidad.

Las perspectivas de apertura de los derechos de los ciudadanos a los residentes extranjeros, junto con el pleno reconocimiento del derecho de circulación y en cierta medida del derecho de acogida, afrontan objeciones de gran alcance. Algunas son prácticas, pero otras son puramente ideológicas. Separar estos diferentes aspectos sobre la base de una reflexión renovada sobre los cimientos de la noción misma de participación individual en el sistema de gobierno es una tarea fundamental de la filosofía política. Estoy de acuerdo en

que una supresión total del control estatal de las fronteras, lejos de producir un mayor grado de libertad, daría lugar a lo que Deleuze (1990) llama «sociedad de control», cuya forma práctica podría ser un monstruoso sistema mundial de observación de los movimientos individuales y de la vida. Si no hubiera fronteras institucionales, las personas podrían tener la obligación de llevar pulseras electrónicas y sus movimientos podrían ser objeto de seguimiento permanente. Una noción más amplia de ciudadanía, por lo tanto, incluye no solo un «derecho a la escapada» (Mezzadra, 2006), sino también un derecho al anonimato, o a la personalidad incógnita o múltiple. Por otra parte, si aceptamos la idea de Arendt de que la comunidad política carece de bases ontológicas o naturalistas preestablecidas, pero que, a su vez, está basada en la reciprocidad de derechos y deberes entre sus participantes (Balibar, 2007b), es posible imaginar una nueva noción de ciudadanía en tanto que reciprocidad de derechos y deberes entre los sedentarios y los inmigrantes o nómadas. Esto significa que el pueblo no puede ser tomado como un concepto ya establecido, sino que consiste en una dialéctica permanente de *manque* (falta) y *devenir* o recreación (Deleuze, 1985). Parte de esta recreación implica reivindicaciones muy específicas de derechos, en particular sobre el control democrático de las fronteras, lo cual no solo involucra multilateralmente a los estados, sino también a las asociaciones privadas de ciudadanos y a los inmigrantes, aparte de los organismos internacionales de defensa de los derechos humanos.

Esto explicaría, espero, por qué al final he preferido la expresión «ciudadanía diaspórica» a «ciudadanía nómada» tan de moda. En parte, esto obedece a una convención. Lo que tengo en mente no es una «ciudadanía mundial» o una «ciudadanía del mundo», como si éste pudiera ser considerado en términos de una circunscripción única, sino una ciudadanía en el mundo, o una cantidad cada vez mayor de prácticas y derechos cívicos *en el mundo* tal como es, esto es, en el complejo sistema de espacios y movimientos que forman la realidad de lo que llamamos «el mundot, mundo para el que estamos tratando de inventar una civilización.

Derechos sociales, derechos fundamentales

Quiero terminar haciendo alusión a una tercera dimensión fundamental, que en cierto sentido continúa la discusión con Rancière y Arendt, en torno a la cuestión de los derechos sociales y su importancia política como componentes de la ciudadanía democrática. Lo que me sorprende al mirar retrospectivamente este gran debate del siglo XX en el campo de la filosofía política, es el hecho de que la oposición entre los dos bandos ha sido, en cierto sentido, establecida por la historia, pero solo de una manera negativa. Y es a partir de esta negatividad que, hoy, en las situaciones que se han vuelto críticas para la defensa de los derechos sociales casi en todas partes, es posible que queramos encontrar conclusiones prácticas.

La controversia se libró entre una concepción socialista, pero de inspiración evolutiva o progresista, y una concepción liberal a la que también se unieron

los teóricos de la llamada tercera vía. En un lado, tenemos a C.B. Macpherson (1973), que abogaba por un concepto de propiedad como «derecho a no ser excluido», y T.H. Marshall (1992), que inventó la noción de ciudadanía social. En el otro lado, encontramos a Isaiah Berlin (1980) o, en Francia, a Raymond Aron (1972), que acuñaron la oposición entre los derechos entendidos como libertades y los derechos entendidos como reivindicaciones (*droits libérés et droits créances*). Lo que estaba en juego no era si la protección y los derechos sociales debían ser incorporados a la legislación, sino si debían ser considerados derechos fundamentales, o los derechos fundamentales, en el mismo nivel del *habeas corpus* o la libertad de pensamiento y de expresión; es decir, si se consideraban bases normativas para el orden político, o para su constitución. Y por lo tanto, no se trataba solo de un debate sobre el contenido de determinados derechos sociales, como la educación, la protección frente a la enfermedad, la protección contra los efectos del desempleo y la falta de vivienda, el control de la natalidad, etcétera, sino de un debate acerca de la aparición de lo que Marshall en 1948 describió como una nueva etapa en la historia de la implantación de la ciudadanía, más allá de la garantía de los derechos civiles y el surgimiento del sufragio universal dentro de las fronteras nacionales.

La concepción de Marshall se puede llamar evolutiva y progresista, ya que sugiere que el reino de los derechos humanos universales está abierto a nuevos desarrollos, por lo que debe considerarse incompleto y abierto en un momento histórico dado. Esto es, hablando formalmente, mucho más compatible con una representación pragmática o «material» de la constitución, que incluye la posibilidad de enmiendas, que con una noción formal de la correspondencia simbólica entre los derechos del hombre y los derechos de los ciudadanos, encarnada en una formulación originaria cuasi sagrada. No debemos olvidar, sin embargo, que la posición de Marshall, cuando argumentaba a favor de una nueva figura de la ciudadanía democrática derivada de la incorporación de una multiplicidad de derechos sociales en un solo sistema jurídico, fue el resultado de una intensa lucha política y filosófica que tuvo lugar en Europa, sobre todo en Gran Bretaña, a finales de la Segunda Guerra Mundial. Había dos posiciones antitéticas sobre la cuestión de la protección de los trabajadores contra los excesos del capitalismo materializados en la Gran Depresión. Una basada en la noción tradicional de asistencia a los pobres, con la sociedad ayudando a su parte menos favorecida; y otra que triunfó, tal vez provisionalmente, con el Plan Beveridge, que fue incorporada en los programas de los partidos socialdemócratas, aunque nunca del todo, y que nunca llegó a alcanzar un valor constitucional; que veía los derechos sociales como derechos personales del ciudadano, que valían para todos, y que debían considerarse como una obligación pública por parte del estado (Sassoon, 1996). En lugar de crear un sistema de beneficencia pública o privada para proporcionar un mínimo de acceso a la vivienda, la alimentación, la educación y los servicios de salud a los necesitados, ello implicaba la instauración de los mismos derechos sociales para todos, lo cual se basaba en la suposición de que potencialmente cada individuo participa en la actividad social, por lo que ser benefi-

ciario de asistencia social no constituye una excepción o un estigma, sino una situación normal para cualquier trabajador miembro de la comunidad. Se podrían discutir algunos de los supuestos del punto de vista evolutivo de Marshall; en particular, la idea de que, históricamente, todos los derechos civiles vienen antes de la conquista de los derechos políticos (la soberanía del pueblo, el gobierno representativo, etc.), que a su vez deben alcanzarse antes de plantear la cuestión de los derechos sociales y la ciudadanía social. Me inclino a creer que estos diversos aspectos del problema de los derechos fundamentales son interdependientes, algo que se hace mucho más evidente cuando, en el curso del asalto a los derechos sociales de los sistemas democráticos, la destrucción de la ciudadanía social también representa una amenaza para la conservación de la base de los derechos individuales o personales. Así pues, la relación histórica entre los diferentes aspectos de la ciudadanía democrática que surgió progresivamente en el pasado se convierte, en la práctica, en una dialéctica en vez de una simple yuxtaposición.

En el otro lado de la división ideológica, una concepción liberal vio los derechos sociales y, *a fortiori*, la idea de ciudadanía social, no solo como económicamente ruinosa, ya que limitaba las operaciones de soberanía del mercado —equivalía a la interrupción de la autorregulación virtuosa del comportamiento económico competitivo—, sino también como una invasión de la libertad individual en nombre de la igualdad o la reducción de las desigualdades. La conclusión no fue siempre que se debían ignorar las demandas sociales, sino más bien que se debían determinar los derechos sociales desde el nivel político adecuado a la expresión constitucional de los derechos humanos en general. Este punto de vista parece que ha ganado una victoria histórica después de las vicisitudes de la guerra fría, lo que dio lugar a la transformación del liberalismo en neoliberalismo: por eso he dicho más arriba que la historia ha llevado este debate a una conclusión negativa. Pero la lección filosófica, no exenta de consecuencias políticas, es paradójica. *La cuestión de los derechos sociales se ha desencarcelado pero también se ha politizado radicalmente*. Esta es, en cierto sentido, una deriva extraña de la argumentación de Arendt sobre la relación entre la institución política de la ciudadanía, y su concepción política de los derechos humanos sin una naturaleza humana o una esencia metafísica. Desde su famoso análisis sobre la deshumanización de los refugiados y los apátridas, Arendt llegó a la conclusión radical de que si se priva a los individuos y los grupos del derecho a participar en una circunscripción, y por lo tanto de su derecho a reclamar los derechos de una manera general, también se destruyen los derechos de la persona —y al final se destruye al individuo—. Como sabemos, Arendt se oponía absolutamente a la idea de que los derechos sociales fuesen de carácter político en la acepción fuerte del término, y en este sentido no solo era republicana sino también liberal. Sin embargo, las experiencias contemporáneas de politización de la cuestión de los derechos sociales abren la posibilidad de aplicar el «teorema» de Arendt más allá de su ideología personal. Volviendo a lo que Castel llama «individualismo negativo», que yo interpreto también en términos de comunidad negativa, podemos desarrollar

la siguiente idea: cuando el desmantelamiento de los derechos sociales, o el bienestar, por limitado que sea, alcanza el nivel de «inseguridad social» generalizada, muchas personas se encuentran en una situación de doble vínculo en que se ven, al mismo tiempo, interpeladas como sujetos políticos internos y excluidas de la posibilidad de la participación política activa. Los derechos políticos degeneran y la sustancia de la ciudadanía —y en particular, la relación recíproca entre las obligaciones de los gobernados y la responsabilidad de los gobernantes— se vuelve virtual, si es que no es simplemente negada. A mi juicio, esto confirma totalmente lo que Rancière sugiere en términos de democracia; a saber, que, de hecho, la democracia es un proceso, una lucha permanente por la democratización de sus instituciones históricas. Esto demuestra que no hay algo así como un consenso sobre la democracia: la democracia real está basada necesariamente en el conflicto. Es una democracia conflictiva, incluso si tiene que hacerse una distinción entre los conflictos políticos y la guerra civil o, como Chantal Mouffe (2005) lo expresa provisionalmente, entre agonismo y antagonismo, entre el adversario político y el enemigo interior.

Aquí es donde la función política de la lucha de clases demuestra su carácter extremadamente sensible, ya que hay una guerra civil virtual en la lucha de clases, del mismo modo que hay una guerra civil virtual en los conflictos religiosos. Pero la historia demuestra con creces que las luchas de clases en la forma de movimientos sociales y prácticas revolucionarias, de insurrecciones colectivas en sus diversas expresiones, han sido los requisitos previos necesarios para el reconocimiento institucional de los derechos colectivos y para el surgimiento de una ciudadanía social en cuanto momento de progreso en la historia de la democracia. De hecho, resulta muy difícil de decir si fue la perspectiva de la ciudadanía social la que abrió la posibilidad de una organización de la lucha de clases, o si fue la capacidad de autoorganización, o de autonomía, de las luchas de clases la que expandió la ciudadanía más allá de sus límites burgueses, al menos en ciertos lugares, durante un tiempo determinado y dentro de ciertos límites. Lo más probable es que el *movimiento* se haya creado por un impulso de ambas partes.

Agradecimientos

Este ensayo fue presentado como ponencia en La Ciudadanía en el Siglo XXI, una conferencia del Programa de Postgrado de Estudios Culturales, que se celebró en la Universidad de Pittsburg, los días 17 y 18 de marzo de 2008. Se ha revisado para su publicación.

Referencias

- AGAMBEN, G. (2002). *Remnants of Auschwitz: The witness and the archive*. Brooklyn: Zone Books.
- ARENDT, H. (1973). *The origins of totalitarianism*. San Diego: Harvest Books.
- (2006). *On revolution*. Londres: Penguin Classics.

- ARISTOTLE (1957). *Aristotelis politica, recognovit brevique adnotatione critica instruxit* W.D. Ross. Oxford: Oxford University Press.
- ARON, R. (1972). «Pensée sociologique et droits de l'homme». En: *Etudes politiques*. París: Gallimard.
- BALIBAR, E. (1994). «Rights of man and rights of the citizen: The modern dialectic of equality and freedom». En: *Masses, classes, ideas: Politics and philosophy before and after Marx*. Nueva York: Routledge.
- (2003). *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*. París: Editions La Découverte.
- (2006). *Strangers as enemies: Further reflections on the aporias of transnational citizenship*. *Globalization Working Papers 06/04*, Working Papers Series, Institute on Globalization and the Human Condition, McMaster University, Hamilton, Ontario.
- (2007a). «Uprisings in the banlieues». *Constellations* (14) 1.
- (2007b). «(De)constructing the human as human institution: A reflection on the coherence of Hannah Arendt's practical philosophy». *Social Research*, 74 (3).
- BENHABIB, S. (2004). *The rights of others: Aliens, residents, and citizens*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BENVENISTE, E. (1974). *Deux modèles linguistiques de la cité*. In *Problèmes de linguistique générale*, vol. 2. París: Gallimard.
- BERLIN, I. (1980). *Concepts and categories: Philosophical essays*. Oxford: Oxford University Press.
- CALOZ-TSCHOPP, M.-C. (2000). *Les sans-état dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*. Lausana: Payot.
- CANFORA, L. (2006). *Democracy in Europe: A history of an ideology*. Trans. S. Jones. Oxford: Blackwell.
- CARENS, J.H. (1987). «Aliens and citizens: The case for open borders». *Review of Politics*, 49 (2).
- CASTEL, R. (2003). *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?* París: Editions du Seuil.
- (2007). *La discrimination négative : citoyens ou indigènes?* París: Editions du Seuil.
- CICERO, Marcus Tullius ([1928] 1994). *De re publica; De legibus*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press (with an English translation by C.W. Keyes).
- DAL LAGO, A. y MEZZADRA, S. (2002). «I confini impensati dell'Europa». En: *Europa politica. Ragioni di una necessità*. Friese, H.; Negri, A. y Wagner, P. (eds.). Roma: Manifestolibri.
- DELEUZE, G. (1985). *Cinéma 2. L'image-temps*. París: Editions de Minuit.
- (1990). Post-Scriptum sur les sociétés de contrôle en *Pourparlers*. París: Editions de Minuit.
- FRAISEE, G. (1995). *Muse de la raison. La démocratie exclusive et la différence des sexes*. Aix-en-Provence: Editions Alinéa.

- HEGEL, G.W.F. ([1920] 1967). *The philosophy of right*. Trans. T.M. Knox. Oxford: Oxford University Press.
- LEFORT, C. (1981). *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Paris: Editions Fayard.
- MACPHERSON, C.B. (1973). *Democratic theory: Essays in retrieval*. Oxford: Oxford University Press.
- MARSHALL, T. ([1950] 1992). *Citizenship and social class*. Londres: Pluto.
- MARX, K. ([1843] 1970). *Critique of Hegels Philosophy of right*. OMalley, J. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- MEZZADRA, S. (2004). «Citizenship in motion». *Makeworlds Paper 4*. <http://www.makeworlds.org/node/92>.
- (2006). *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*. Verona: Ombre corte.
- MOUFFE, C. (2005). *On the political*. Nueva York: Routledge.
- NICOLET, C. (1976). *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*. Paris: Gallimard.
- RANCIÈRE, J. (2007). *Hatred of democracy*. Trans. S. Corcoran. Londres: Verso.
- RAWLS, J. ([1971] 1999). *A theory of justice*. New rev. ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- RIGO, E. (2006). *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Unione allargata*. Roma: Meltemi editore.
- ROUSSEAU, J.-J. ([1761] 1971). *Discourse upon the origins and foundations of inequality among mankind*. Anonymously translated English publication. Filadelfia: Burt Franklin.
- SAINT-JUST (1968). «Fragment sur les institutions républicaines». En: *Oeuvres choisies*. Paris: Gallimard.
- SASSOON, D. (1996). *One hundred years of socialism: The West European left in the twentieth century*. Nueva York: The New Press.
- SEN, A. (2003). «Democracy as a universal value». *The New Republic*, 6 October.
- (2005). *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté nest pas une invention de l'Occident*. Paris: Editions Payot.
- SMITH, R.M. (1999). *Civic ideals: Conflicting visions of citizenship in U.S. history*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- SPINOZA, B. ([1676] 2007). *Theologico-political treatise*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VAN GUNSTEREN, H. (1998). *A theory of citizenship: Organizing plurality in contemporary democracies*. Boulder, Colo.: Westview.
- WACQUANT, L. (2006). *Parias urbains: Ghetto, banlieues, état*. Paris: La Découverte.
- WOLF, F.-O. y BENN, T. (2000). «The Levellers and the English democratic tradition». *Spokesman Pamphlet*, 92. Nottingham: Spokesman. Bertolt Brecht, Tales of Herr Keuner (1/2) Herr Keuner had little knowledge of human nature; he said, You only need to know human nature when its a question of exploitation. + Adam David Morton, Social Forces in the

Struggle over Hegemony: Neo- Gramscian Perspectives in International Political Economy (15/2) The state should be understood ... not just as the apparatus of government operating within the public sphere (government, political parties, military) but also as part of the private sphere (church, media, education) through which hegemony functions.

Étienne Balibar es profesor de la Universidad de California y profesor emérito de la Universidad de París 10-Nanterre. Formó parte, junto con Jacques Rancière y Alain Badiou, del núcleo más cercano a Althusser. Es autor de una importante obra de filosofía política, entre la cual destacan *La Crainte des masses*. Galilée, 1997; *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*. Editions de l'Aube, 1998; *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*. La Découverte, 2001; *L'Europe, l'Amérique, la Guerre. Réflexions sur la médiation européenne*. La Découverte, 2003; *Europe, Constitution, Frontière*. Éditions du Passant, 2005; *Très loin et tout près*. Bayard Centurion, 2007; *Violence et civilité : Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*. Éditions Galilée, 2010; *La proposition de l'égaliberté*. PUF, 2010.
