

Ciudadanía

Ciudadanía

Étienne Balibar

Adriana Hidalgo editora

filosofía e historia / fundamentales

Desde los albores de la política en Occidente el significado de ser ciudadanos era todo lo contrario a algo unívoco y de amplio consenso. La modernidad transformó esta condición en algo aún más enigmático y conflictivo. Indisoluble de la democracia y de las reivindicaciones de igualdad y libertad en las que tiene su origen, la ciudadanía se redefine siempre dentro de la contradicción no resuelta entre la vocación universal de los principios y los dispositivos selectivos que regulan la pertenencia a una comunidad política. No todos son ciudadanos, incluso dentro de un mismo Estado-nación. Se ha dicho con agudeza que "algunas personas están en la sociedad, sin ser de la sociedad". La dinámica de inclusión y exclusión continúa produciendo asimetrías dramáticas, genera aperturas y clausuras sobre todo actualmente, en un momento de especial fragilidad del espacio público y de transformación de la soberanía nacional. Tal vez el concepto de ciudadanía supone demasiadas antinomias. En todo caso, Balibar no lo oculta, y sabe que renunciar a ellas equivaldría a negarse la posibilidad de idear nuevos modos de autonomía colectiva; en una frase, modos de democratizar la democracia. Con enorme lucidez, Étienne Balibar analiza la complejidad que hoy supone la ciudadanía.

En tiempos de profunda crisis global, la colección *fundamentales* de Adriana Hidalgo editora se dedica a tratar temas centrales del presente a través de destacados pensadores y científicos internacionales, especialmente convocados. Cada libro constituye una lúcida puesta al día, medular y concisa, que al mismo tiempo se propone combatir el desconocimiento cultural, científico y civil.

Universidad Alberto Hurtado
Biblioteca



000118454

323.04
B186c.E
1ª.ed c.2

ISBN: 978-987-1923-24-3



9 789871 923243

AH

AH

323.04
B196cE
1a. ed.
c-2

Étienne Balibar

Ciudadanía

Traducción de Rodrigo Molina-Zavala



J/101201703 108350
Adriana Hidalgo editora

Balibar, Étienne
Ciudadanía- 1ª. ed.
Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2013
236 p.; 17x12 cm - (filosofía e historia / fundamentales)
Traducido por: Rodrigo Molina-Zavallá
ISBN 978-987-1923-24-3
1. Filosofía Moderna. I. Molina-Zavallá, Rodrigo, trad. III. Título.
CDD 190

filosofía e historia / fundamentales

Título original: *Cittadinanza*
Traducción: Rodrigo Molina-Zavallá

Editor: Fabián Lebenglik
Diseño: Gabriela Di Giuseppe

1ª edición en Argentina
1ª edición en España

© 2012 Bollati Boringhieri editore, Torino
© Adriana Hidalgo editora S.A., 2013
Córdoba 836 - P. 13 - Of. 1301
(1054) Buenos Aires
e-mail: info@adrianahidalgo.com
www.adrianahidalgo.com

ISBN Argentina: 978-987-1923-24-3
ISBN España: 978-84-15851-06-6

Impreso en Argentina
Printed in Argentina
Queda hecho el depósito que indica la ley 11.723

Prohibida la reproducción parcial o total sin permiso escrito
de la editorial. Todos los derechos reservados.

Esta edición se terminó de imprimir en Altuna Impresores S.R.L.,
Doblas 1968, Ciudad de Buenos Aires, en el mes de agosto de 2013.

EXORDIO

Este ensayo, escrito especialmente para la Colección I Sampietrini¹ por pedido de mi amigo Giacomo Marramao, retoma elementos que han sido objeto de publicaciones anteriores o de intervenciones separadas en francés o en inglés, pero que aquí han sido revisados, reelaborados y estructurados para que funcionen como un todo. Estos son:

La conferencia “Politeía”, pronunciada el 12 de mayo de 2005 en ocasión del otorgamiento del diploma de Doctor Honoris Causa de la Universidad de Tesalónica.

La Cassal Lecture in French Culture: “Antinomies of Citizenship”, pronunciada el 12 de mayo de 2009 en el Institute of Germanic and Romance Studies de la Universidad de Londres (publicada en inglés en el *Journal of Romance Studies*, volumen 10, n° 2, verano

¹ Las respectivas traducciones en castellano del presente y otros ensayos de divulgación de pensadores europeos constituyen la colección *fundamentales* de Adriana Hidalgo Editora [N. de T.].

de 2010); asimismo corregida en el marco del ensayo introductorio de mi recopilación *La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques et philosophiques 1989-2009*, París, PUF, Collection Actuel Marx confrontation, 2010).

Las cuatro conferencias: "1968-2008, Forty Years Later: Of Insurrection and Democracy", impartidas como clases magistrales en el Birkbeck Institute for the Humanities, Universidad de Londres, del 6 al 15 de mayo de 2008.

La conferencia "Historical Dilemmas of Democracy and their Contemporary Relevance for Citizenship", pronunciada el 17 de marzo de 2008 en el coloquio Citizenship in the 21st Century, el programa de graduados en Estudios Culturales de la Universidad de Pittsburgh (publicada en inglés en *Rethinking Marxism*, volumen 20, nº 4, octubre de 2008).

Agradezco las invitaciones a las instituciones universitarias que me brindaron la oportunidad de bosquejar un aspecto u otro de la presente obra.

É. B.

1. Democracia y ciudadanía: una relación antinómica

Ciudadanía y democracia son dos nociones indisolubles, pero que resulta difícil mantener en una relación de perfecta reciprocidad. El lector de una obra que simplemente lleve el título *Ciudadanía* podría llegar a la conclusión de que la primera noción predomina sobre la segunda, y que la "democracia" allí sólo representa una calificación a la que se le atribuirá en último término un peso mayor o menor en su definición. Esas consideraciones de jerarquía —o como diría John Rawls "lexicográficas"— no son de ninguna manera secundarias. Estas abonan los debates que contraponen una concepción "republicana" (o neorepublicana) de la política a una concepción democrática (liberal o social). Es la comprensión misma de la *filosofía política*, y por consiguiente su crítica, la que de ellas depende, como recientemente lo han subrayado, cada uno a su manera, Jacques Rancière (1995) y Miguel Abensour (2006). Ahora bien, no sólo no intentamos subordinar aquí el análisis de la democracia al de la ciudadanía,

sino que sostenemos que la democracia, mejor aún, la “paradoja democrática”, conforme a la feliz formulación de Chantal Mouffe (2000), representa el aspecto determinante del problema alrededor del cual gravita la filosofía política, justamente porque ella vuelve *problemática* la institución de la ciudadanía.

La ciudadanía ha conocido diferentes figuras históricas, que bajo ningún concepto pueden ser reducidas unas a otras. No obstante, también debemos plantearnos entender aquello que se transmite *bajo ese nombre* y por medio de sus sucesivas “traducciones”. De una a otra siempre hay una analogía, que se refiere a la relación antinómica que la ciudadanía mantiene con la democracia como dinámica de *transformación de lo político*. Cuando calificamos de antinómica esta relación constitutiva de la ciudadanía que, además, la pone en crisis, nos referimos a una tradición filosófica occidental que ha insistido en particular en dos ideas: 1) la idea de la tensión permanente entre lo positivo y lo negativo, entre los procesos de construcción y de destrucción; y 2) la idea de la coexistencia entre un problema que nunca puede ser resuelto de manera “definitiva” y la imposibilidad de hacerlo desaparecer. Nuestra hipótesis de trabajo será justamente la de que en el centro de la institución de la ciudadanía,

la contradicción nace y renace sin cesar de su relación con la democracia. Y buscaremos caracterizar los momentos de una *dialéctica* donde figuran al mismo tiempo los movimientos y conflictos de una historia compleja, y las condiciones de una articulación de la teoría con la práctica.

También cabe decir que no hay nada de “natural” en la asociación de la ciudadanía con la democracia. En ella todo está históricamente determinado. Sin embargo, deseamos ampliar aquí un tema que, con matices, se desarrolla a lo largo de una tradición que va desde Aristóteles hasta Karl Marx, pasando por Baruch Spinoza. Aristóteles enuncia en el Libro III de la *Política* (1275a 32) que todo régimen político en el que existen ciudadanos que igualmente ejercen la “magistratura indeterminada” o “magistratura en general” (*arkhé aóristos*) conlleva un elemento democrático que no puede eliminarse a favor de otras formas de gobierno. Su objetivo es, sin embargo, conjurar los peligros de estas al transformar la democracia en “timocracia” (así denominada en la *Ética a Nicómaco*). En la época moderna el sentido de la argumentación será invertido por Spinoza, para quien (en el *Tratado Político* de 1677, inconcluso) la democracia no es tanto un régimen particular como sí la tendencia a conferirle

el poder a la multitud que perturba los regímenes monárquicos o aristocráticos, y por el joven Marx en su *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, de 1843, en la que enuncia explícitamente que la democracia –o el “poder legislativo”– es la “verdad de todas las constituciones”. Rancière (2005) retoma hoy esta tesis mostrando que ningún régimen puede conjurar el riesgo que representa la necesidad, en último análisis, de ser aceptado por el pueblo, quien puede decidir *obedecer o no obedecer*. Antonio Negri (1992) hace de esta tesis el hilo conductor de una teoría “afirmativa” del *poder constituyente* de la “multitud” que un Estado que monopoliza los instrumentos del poder siempre busca sustituir por las formas del *poder constituido*.

Creemos que esta fórmula fundamental debe *interpretarse* de un modo un tanto diferente a como lo hacen cada uno de estos autores, adoptando el punto de vista de la dialéctica: es la antinomia que se halla en el centro mismo de las relaciones entre ciudadanía y democracia la que constituye, en la sucesión de las figuras, el motor de las transformaciones de la institución política. Debido a esto, la expresión “ciudadanía democrática” sólo puede abarcar históricamente un problema recurrente, una puesta en juego de conflictos y de definiciones antitéticas; un enigma sin solución

definitiva: incluso si sucede periódicamente que, en el contexto de una *invención* decisiva, se proclama como la solución “al fin descubierta” (Marx, 1871); un “tesoro perdido” que debe ser reencontrado o reconquistado (Hannah Arendt).

Formulaciones de este tipo implican una determinada concepción de la filosofía política cuyos presupuestos y objeciones que plantea deberían examinarse en profundidad. Preferimos no involucrarnos directamente en esa clase de discusiones. No porque sean puramente especulativas: por el contrario, conllevan consecuencias prácticas. Pero queremos hacerlas surgir a partir de esta otra hipótesis: existen situaciones y momentos en los que la antinomia se vuelve especialmente *visible*, porque la doble imposibilidad de rechazar toda figura de la ciudadanía y de perpetuar una cierta constitución de esta resulta en el agotamiento del significado de la propia palabra “política”, cuyos usos dominantes se presentan entonces, ya sea como obsoletos, ya sea como perversos.

Parece que nos encontramos hoy en una situación de este tipo. Esto afecta muy hondamente definiciones y calificaciones que por mucho tiempo habían parecido incuestionables (como las de “ciudadanía nacional” o “ciudadanía social”), pero además, yendo

más lejos aún, afecta la categoría misma de *ciudadanía*, cuyo poder de transformación, es decir, la capacidad de reinventarse históricamente, parece de forma repentina aniquilada. Basados en esta cuestión plena de incertidumbres, examinaremos más adelante (a partir de la interpretación que de ella propone Wendy Brown) el modelo de la gobernanza “neoliberal” en cuanto proceso de “desdemocratización de la democracia”, acerca del que es preciso saber si es irreversible. Por nuestra parte, vemos en él una expresión del aspecto *destructor* inherente a las antinomias de la ciudadanía y por consiguiente la señal de un desafío ante el cual en la actualidad se halla toda tentativa de repensar la capacidad política colectiva.

Nos proponemos abordar varios aspectos de esta dialéctica.

El primero se refiere al alcance, todavía reconocible en los debates contemporáneos, de aquello que los griegos de la Antigüedad (en particular los atenienses, de cuyas instituciones Aristóteles fue un teórico) llamaban “constitución de ciudadanía” (*politeía*). Esta concepción precede a la aparición de una división entre sociedad civil y Estado, que instalará de un modo irreversible el cuerpo político en el régimen de la escisión. Pero hace surgir la doble cuestión del poder como “magistratura

ilimitada” de los ciudadanos y de sus obligaciones recíprocas como condición de su autonomía.

El segundo aspecto se refiere a la *huella* de las revoluciones “burguesas” conducidas en nombre de la *igual-libertad* (o *igualibertad*) en la historia de la ciudadanía moderna, definida como ciudadanía nacional (o ciudadanía del *Estado-nación*). Identificaremos esta huella como un factor diferencial entre insurrección y constitución, que de manera incesante plantea el tema de la institución de lo universal en la forma (y los límites) de una *comunidad* organizada por el Estado. Las contradicciones de este proceso son particularmente visibles en el enfrentamiento entre diferentes teorías y diferentes prácticas de la *representación*, ya que esta no es sólo una “autorización” de los *representantes*, sino un poder, o incluso una “acción” de los *representados*.

El tercer aspecto radica en la contradicción interna de la “ciudadanía social”, tal como esta se constituye —esencialmente en Europa— en el marco del Estado nacional-social (expresión que, para ser más precisos, preferiremos a las de *État-Providence*, *Welfare State*, o *Sozialstaat* utilizadas en los distintos países europeos).² Ello significa que esta figura de la ciudadanía representa

² Expresiones equivalentes a lo que en castellano suele denominarse “Estado de bienestar” [N. de T.].

desde el punto de vista histórico una conquista democrática, si bien dentro de ciertos límites, que a su vez impiden de modo paradójico una ulterior progresión, mientras que la idea de progreso le es, sin embargo, inherente. Es especialmente importante explorar esos límites (y extender su relevancia conceptual) en dos direcciones correlativas: la de la relación entre *ciudadanía* y *exclusión social* y la de la relación entre *ciudadanía* y *conflicto civil*.

El cuarto aspecto concierne entonces, en consecuencia, a lo que se ha tomado por costumbre considerar la respuesta “neoliberal” a la crisis del Estado nacional-social (o, si se prefiere, la contribución del neoliberalismo al desencadenamiento de esta crisis); en otras palabras, la promoción ilimitada del individualismo y del utilitarismo, y la privatización de las funciones y los servicios públicos. ¿En qué medida puede decirse que esta respuesta contiene un peligro mortal para la ciudadanía, no sólo en sus figuras *pasadas*, sino también en aquellas *por venir*? ¿En qué medida puede imaginarse que esta contenga, al menos negativamente, las premisas de una *nueva configuración* de la ciudadanía más allá de sus instituciones tradicionales (en particular la *democracia representativa*, que el neoliberalismo tiende a sustituir

por diversas formas de “gobernanza” y de “comunicación de masas”)? Esperamos confirmar aquí, por el contrario, el carácter insoslayable de la dialéctica ciudadanía/democracia, agregándole una alternativa entre la “desdemocratización” y la “democratización de la democracia” como *recurso* de la ciudadanía. Es a esta última noción a la que dedicaremos nuestra conclusión provisoria.

2. *Politeía*

La época en la que algunas naciones europeas o nacidas de la expansión europea se percibían a ellas mismas como el centro del mundo ha concluido. Diferentes críticas de la perspectiva eurocéntrica se han encargado de demostrar que las problemáticas de la filosofía política clásica no se aplican a “la mayor parte del mundo” (*most of the world*) (Chatterjee, 2004). Sin embargo, todavía debe ser posible conferirles a construcciones políticas pertenecientes a la tradición occidental el carácter de la universalidad. No en el sentido de una universalidad extensiva, territorial y globalizante, sino más bien en el sentido de una universalidad intensiva, que de manera ideal hace de las instituciones políticas el instrumento de una universalización de las relaciones sociales, el medio de reducir las barreras que separan a los ciudadanos y de invertir las dominaciones que los esclavizan. Incluso si, como es evidente, las dos perspectivas no pueden ser totalmente independientes una de la otra.

La actualidad les da a dichos interrogantes un carácter repentinamente más urgente y los concentra en torno a determinados términos neurálgicos que no son los más fáciles de traducir de una lengua a otra, incluso a pesar de que se refieren a un espacio histórico y cultural común. El término que se manifiesta con mayor evidencia es sin duda el de *constitución*, puesto que periódicamente se trata el tema de adoptar, conforme a los distintos procedimientos nacionales, una constitución para Europa y de señalar así, de modo solemne, su transformación en un conjunto autónomo, de novedosas características, sin verdaderos precedentes en la historia. La palabra italiana *costituzione* (equivalente a *constitution* en francés o en inglés) en alemán sería *Verfassung*, y en griego moderno, *syntagma*, lo que pone el acento en la construcción del cuerpo político, la reunión de sus partes y la producción institucional de la unidad o del interés público. Pero hay grandes posibilidades de que un espíritu de formación filosófica europea se sienta aquí conducido —a la vez por el sentimiento lingüístico y por la historia de los debates sobre la esencia de lo político y sobre su traducción jurídica— hacia otro término originalmente forjado por la Grecia antigua: el de *politeía*, que los latinos “tradujeron”

como *res publica*, y los ingleses de la edad clásica como *polity*, luego como *commonwealth*, adoptando alternativamente ambas etimologías antiguas. Es en torno a estos términos que se constituyó la representación, tan ampliamente compartida aún hoy, de una universalidad de la forma política y jurídica y de su movimiento de progresiva ampliación, de la ciudad al Estado-nación, y de este a los conjuntos posnacionales, incluso al espacio *cosmopolítico* como tal. Pero al mismo tiempo se plantea con agudeza la doble cuestión de saber en qué medida la relevancia de una categoría de ese tipo comporta un meollo de relevancia invariante, y si su transferencia fuera del marco ya muy distante de su elaboración inicial en realidad no conlleva una enorme parte de ilusión y de mistificación ideológica. Son estas las razones que, entre otras, nos llevan a un esbozo de reflexión acerca de la actualidad de la idea de *politeía*, especialmente en su concepción aristotélica, y acerca del carácter o los límites de su propia universalidad.

Quizás por primera vez desde que Aristóteles intentara describir las formas de organización de las ciudades de la Grecia antigua y de atribuirles una norma de equilibrio interno a la vez racional y conforme a la naturaleza, se presenta hoy la posibilidad

de pensar como las dos caras de un mismo problema –y entonces finalmente bajo un solo concepto que podría llamarse “constitución de ciudadanía”– los dos aspectos que se superponen estrechamente en la noción griega de *politeía*. Se trataba, por una parte, de la reciprocidad, la distribución y la circulación del “poder”, de la “autoridad” (*arkhé*) entre los titulares del derecho de ciudadanía, y, por otra parte, de la organización de las funciones de administración y de gobierno (o “magistraturas”) en un sistema de instituciones jurídicas. Esta coincidencia había sido materializada de manera efectiva por la *politeía* griega, si bien dentro de límites extremadamente estrechos y con la condición de ciertas exclusiones masivas. Pero la posterior evolución del Estado la había llevado a una irremediable disociación, como resultado de la constitución de soberanías territoriales y de la concentración de las poblaciones bajo identidades étnicas y religiosas exclusivas, casi hereditarias. Ahora bien, he aquí que dicha coincidencia vuelve a presentarse como una hipótesis de trabajo, una posibilidad en el marco de lo que se llama “globalización” y de las construcciones políticas posnacionales.

Una *posibilidad* evidentemente no es una *necesidad*, incluso puede ni siquiera ser una *probabilidad*, ya que

no es la tendencia dominante en la actualidad. Más bien estaríamos ante una proliferación y un fortalecimiento creciente de las fronteras, que determina además un cambio en su estatus. Pero esa también podría ser la cuestión que, de manera insistente, vuelve a agudizar las contradicciones y las aporías de la desterritorialización y de la reterritorialización de las relaciones de poder. Esa podría ser la cuestión que subyace a la alternativa multiforme a los procesos de neutralización y finalmente de destrucción de lo político ligados a la dominación de la economía capitalista de mercado y de la tecnología de las comunicaciones. La cuestión, pues, que corresponde al “bello riesgo” (*kalòs kíndynos*, decía Platón, *Fedón*, 114d) de una *continuación de lo político*, como renovación o reconstitución más allá del relativo agotamiento de sus formas propiamente modernas.

Es necesario explorar esta hipótesis preguntándonos sobre todo cómo puede sostenerse sin que parezca irreal la paradoja de una constitución de ciudadanía al mismo tiempo *abierta*, transnacional o “cosmopolítica”, y *evolutiva*, “expansiva”, para retomar la categoría gramsciana a propósito de la democracia (Gramsci, 1975); o también “por venir”, para retomar una insistente formulación en los últimos trabajos de

Jacques Derrida. Y entonces también necesariamente *conflictiva*. Una ciudadanía que aún tendría como inspiración el modelo de la *politeía*, pero al precio del viraje o de la inversión de la mayoría de los presupuestos antropológicos en los cuales se basaba.

2.1. *La constitución de ciudadanía y la invención de la democracia*

Partamos de nuevo de la importancia que tenía la *politeía* en el contexto de la ciudad griega, e intentemos delinear a grandes rasgos algunas de las tensiones que la caracterizaban, en particular en la presentación que de ella nos da Aristóteles. Es casi un lugar común entre los helenistas, los filósofos y los historiadores del derecho explicar que el significado de la palabra griega *politeía* no sólo asume contenidos diferentes de un autor a otro, sino que además el concepto se “bifurca” en semánticas heterogéneas. Se trata evidentemente de un anacronismo. Cuando Aristóteles emplea dos veces la palabra *politeía*, en dos contextos diferentes, el término abarca sin duda un significado complejo, evolutivo, pero es obvio que no implica sentidos radicalmente distintos. Este anacronismo es revelador de

la separación que se estableció entre la institución de lo político en el contexto de la ciudad griega, en particular la ateniense, al que se refiere Aristóteles, y en las condiciones del Estado-nación moderno, incluida su forma democrática, donde nos encargamos de retomarlo por nuestra cuenta para identificar aquello que distingue singularmente un “cuerpo político” de otros agrupamientos o asociaciones.

Citamos aquí a Francis Wolff, eminente especialista en el pensamiento del Estagirita, en su artículo “*Pólis*” del *Vocabulaire européen des philosophies* (2004): “la *pólis* no es ni la nación, ni el Estado, ni la sociedad [...] Lo que constituye a la *pólis* es la identidad de la esfera del poder (que para nosotros concierne al Estado) y de la esfera de la comunidad (que para nosotros se organiza en la sociedad), y es a esta unidad a la que cada uno se siente ligado (y no a la nación) [...] Es debido a esto que la *pólis* no es ni el Estado ni la sociedad, sino la ‘comunidad política’. Esta particularidad explica asimismo la dicotomía de los sentidos de *politeía*. Si el *polítes* es quien participa de la *pólis*, la *politeía* puede ser o bien el vínculo subjetivo del *polítes* con la *pólis*, es decir, la manera por la cual la *pólis* como comunidad se distribuye entre aquellos a quienes ella reconoce como sus participantes (la ciudadanía), o bien la

organización objetiva de las funciones de gobierno y de administración, en otras palabras, la manera por la cual el poder de la *pólis* se asegura colectivamente (el régimen, la constitución)”. Nuestro colega se refiere a la famosa tripartición de los regímenes políticos, ya sea que el poder sea ejercido por uno, por varios o por todos los ciudadanos, que desde hace mucho tiempo domina la filosofía política. Wolff evoca de modo implícito la fluctuación, cargada de juicios de valor, que afecta el nombre de cada uno de los regímenes (tiranía o monarquía, aristocracia u oligarquía, democracia o isonomía). Esto lo lleva a señalar el problema crucial para la interpretación del pensamiento de Aristóteles, es decir, el hecho de que este último utiliza todavía la misma palabra *politeía*, confiriéndole por ende, al menos en apariencia, un tercer significado, redundante o reflexivo, para designar el régimen constitucional “por excelencia”, que distribuye el poder entre todos los ciudadanos según la norma del “bien común” (*pròs tò koinòn symphéron*).

Sin embargo, podemos proponer otra lectura. El término *politeía* nunca tiene un solo significado, incluso si en francés o en italiano moderno estamos obligados a reflejarlo con una expresión compuesta, por ejemplo “constitución de ciudadanía”, tomando

“constitución” en su sentido completo: no sólo el de un texto jurídico, sino el de un proceso histórico constituyente, o de una formación social e institucional. Se trata siempre de “formar” o de “configurar” al ciudadano, portador de la acción política, definiendo un conjunto articulado de derechos, deberes y poderes, y prescribiendo las modalidades de su ejercicio. Es de esto de lo que se trata hoy más que nunca, por ejemplo, cuando hablamos de dotar a la Europa federal o confederal de una “constitución”, cualesquiera que hayan sido las formas más o menos insatisfactorias por las que este objetivo se ha buscado hasta el momento. En el fondo la validez, la coherencia, la solidez temporal de un proyecto semejante serán juzgadas de acuerdo a cómo la constitución defina nuevos derechos, nuevos deberes y nuevos poderes; de acuerdo a si consigue (o no) dar a luz una nueva figura histórica del “ciudadano”. No es seguro que esta se logre, es lo menos que podría decirse, aunque sólo fuera debido a la fragilidad del marco geopolítico en el cual se plantea el problema, al poderío de los intereses que se le oponen y a la violencia de las tensiones sociales que la afectan a partir de ahora en el contexto de la globalización económica. Pero está claro que, de lograrse, algo del poderío, de la energía intrínseca del viejo concepto

de alguna manera se vería reactivado, si bien con un contenido y un contexto totalmente diferentes.

Pero volvamos una vez más a la manera en que Aristóteles presentaba el significado de la *politeía* antigua, en particular en el Libro III de *Política*, donde este concepto es el objeto de una definición en tres tiempos, según una progresión dialéctica o una aproximación sucesiva que bien vale destacar. Esta progresión enuncia las siguientes tres características:

En primer lugar (la definición más general, más abstracta, dada por ejemplo en 1275a 30), una *politeía* existe, es decir que en efecto hay “ciudadanos” y en consecuencia un “derecho de ciudadanía”, allí donde los individuos que la constituyen y que se alternan ellos mismos en las diferentes posiciones de poder ejercen una *áoristos arkhé*: un poder ilimitado, permanente a lo largo del tiempo, aunque también indefinido en su objeto y sus modalidades, que hace de ellos los “soberanos”, los “amos” de la comunidad a la que ellos mismos pertenecen (*kýrioi* o *kyriótatoi*).

En segundo lugar (definición principal, diferenciadora, dada por ejemplo en 1277a 25), hay *politeía* para aquellos que, alternativamente y según las circunstancias, están en posición a veces de dar órdenes (*árkhein*), a veces de recibirlas (*árkhesthai*), por consiguiente

tanto mandan como obedecen, y entre quienes en ese sentido circula libremente el poder.

Por último, en tercer lugar (definición final, dada por ejemplo en 1282a 25 y ss., y retomada en el Libro V en 1301a 25), hay *politeía* allí donde los poderes o “magistraturas” (siempre *arkhai*) son distribuidos de manera “proporcional” (*isos*) entre los ciudadanos según sus competencias o sus capacidades en conformidad con la ley (*nómos*). Aristóteles expresa aquí lo que cree que es o quiere que sea la figura concreta y estable de la ciudad, que le permite conseguir efectivamente su propósito natural: el bien común o la posibilidad de la “buena vida” para los miembros de la ciudad.

Cada uno de los momentos de esta progresión, evidentemente orientada por la “preferencia” política que para Aristóteles debe basarse a la vez en la razón y en la naturaleza —lo que puede llamarse su toma de partido ideológica—, abre problemas fundamentales. Mencionemos estos problemas de manera esquemática, antes de pasar al examen de las razones por las cuales semejante formulación sintética del problema de la ciudadanía de algún modo se “perdió” cuando salió del marco de la ciudad, para continuar rondando espectralmente el espacio político como un ideal o una supresión.

En lo que respecta a la idea de la magistratura indeterminada (la *arkhé aóristos*), esta se asocia sin duda a una de las tesis más radicales de Aristóteles, que lo sitúa en la continuidad de las reformas inscriptas por la Atenas clásica bajo la categoría de la *isonomía*, lo acerca a algunos sofistas y lo opone claramente a Platón. En otras palabras, la idea de que la esencia o el fundamento de todo régimen *político* es la soberanía de sus propios ciudadanos. Sería contradictorio, dice Aristóteles, que en última instancia el poder no perteneciera a aquellos a quienes se busca beneficiar con su institución. Esta tesis no ha dejado de causar problemas: ha sido atacada de manera sistemática por las tradiciones políticas autoritarias en nombre de una u otra variante de la idea según la cual la masa de los ciudadanos es incapaz de gobernarse a sí misma. Sin embargo, por otra parte ha sido periódicamente reafirmada: por Nicolás Maquiavelo, por Jean-Jacques Rousseau, por el joven Marx, por Alexis de Tocqueville y, más cerca de nosotros, por Hannah Arendt. Finalmente, esta última ha terminado por presentarse como indisociable de la idea misma de un universalismo político. ¿Tiene esta tesis un carácter utópico, o siquiera puramente formal y simbólico? Ese podría ser el caso, pero Aristóteles le da de cualquier modo un

contenido preciso al decir que esta corresponde, para la masa de ciudadanos, a la *participación efectiva* en las dos grandes responsabilidades que son, por un lado el *buléuein*, la deliberación y la decisión en el marco de la asamblea del pueblo, y, por otro lado, el *krínein*, es decir, el ejercicio de las funciones judiciales. Aristóteles abre de esta manera la cuestión, para hablar con propiedad, no tanto de la división de poderes como la de saber si pueden existir dominios “reservados” de la vida política que *por naturaleza* escaparían a la competencia de los ciudadanos. Por otra parte, plantea la cuestión de saber si la soberanía del pueblo puede volverse puramente “representativa”, transformarse en una ficción jurídica, o si también debe comportar siempre una cuota de participación real, de ciudadanía “activa” o de autogobierno. Abre, pues, sin aportarle una respuesta definitiva, la cuestión de saber cómo se distribuye lo real y lo virtual en la idea de soberanía democrática.

En lo que respecta a la idea de alternancia entre los gobernantes y los gobernados (*tò dýnasthai kai árkhlein kai árkhesthai*, 1277a 25) y a la correspondiente idea moral según la cual es obedeciendo que se aprende a dar órdenes y ejerciendo las responsabilidades o la autoridad que se aprende a obedecer (1277b 8-10) —lo que hablando con propiedad forma la virtud (*areté*)

del ciudadano—, esta coloca en el centro de la ciudadanía los mecanismos de la *reciprocidad*. Constituye entonces ya una afirmación fuerte de aquello que luego, en un lenguaje mucho más romano, llamamos la igual-libertad, no sólo como estatus sino como práctica. Aristóteles invierte aquí en una condición positiva la enunciación negativa, polémica, que Heródoto (alumno de los sofistas) en su *Historia* (III, 83) había puesto en boca del príncipe persa Otanes: a falta de una distribución igual del poder, no quiero ni ordenar ni obedecer (*oúte gàr árkhlein oúte árkhesthai ethélo*). Dicho de otra manera: ¡democracia o anarquía! Pero esta concepción de la igual-libertad como reciprocidad de los poderes y de las obligaciones se acompaña inmediatamente de una *limitación* radical de la ciudadanía. La reciprocidad no puede existir, en efecto, más que entre aquellos que son iguales *por naturaleza*. Es lo que, en la interpretación de Aristóteles y de sus contemporáneos, instala en el corazón de lo político un mecanismo de discriminación basado en la explotación de la diferencia antropológica: la diferencia de los sexos, la diferencia de las edades, la diferencia entre las habilidades manuales y las capacidades intelectuales por cuanto esta justifica en particular la institución de la esclavitud (Aristóteles sabía muy bien que en Atenas

una clase importante de ciudadanos eran los campesinos o los artesanos, pero mantuvo la idea aristocrática, llevada al extremo por Platón, de que en el trabajo manual como tal hay algo de “servil”).

Aquí no sólo se abre un problema: se abre también un abismo. El principio que instituye la universalidad intensiva, o cualitativa, del *dêmos* comporta un mecanismo cuantitativo de exclusión en apariencia insalvable. Y sabemos que, muy lejos de atenuar esta tensión, la transformación por el universalismo moderno de la igual-libertad de los ciudadanos en *derechos del hombre y del ciudadano* en el contexto nacional, por el contrario, la lleva al extremo. Sin duda esta no es un obstáculo para que, a costa de luchas y de movimientos sociales, categorías enteras de excluidos —como las mujeres y los obreros— terminen por convertirse o volver a ser ciudadanos; pero, como contraparte, entraña que los excluidos de la ciudadanía (y así como antes los hubo también hoy sigue habiendo) sean representados y por así decirlo “producidos” por medio de toda suerte de mecanismos institucionales y disciplinarios, como seres humanos imperfectos, “anormales” o monstruos situados en las márgenes de la humanidad.

Todavía no hemos salido, y quizás ni siquiera estemos cerca de salir, de esta contradicción. Es necesaria

una revolución política, pero también moral y filosófica —muy lejos de ser alcanzada incluso a pesar de que su principio esté claramente formulado en obras como las de Hannah Arendt (1951)—, para llegar a la idea del “derecho a los derechos” universal y, mejor aún, a la idea de que la *politeía* no consiste en instituir la reciprocidad sobre la base de una igualdad dada, preexistente o así supuesta, sino en extender la esfera de la igualdad, en producirla de forma activa como una “ficción”, transgrediendo sin cesar los límites impuestos por la “naturaleza” (o aquello que se presenta con ese nombre, es decir, la tradición). Sin duda no es casual que esta “inversión dialéctica” de la formulación tradicional de los *derechos del hombre y del ciudadano*, en su enunciación filosófica, provenga de una mujer, por lo demás gran lectora de los griegos y de su oposición entre *nómos* y *phýsis*.

Por último, en lo que respecta a la concepción de la ley (*nómos*) como “reparto” proporcional de las magistraturas o de las responsabilidades cívicas, una tensión análoga se pone de manifiesto, que en la práctica no puede ser independiente de la tensión entre reciprocidad y exclusión, pero que de ninguna manera nos interesa confundir con esta última. Aristóteles aquí parece regresar a aquello que ya antes

había concedido a propósito de la *arkhé aóristos*: es decir que se propone limitar los efectos de la soberanía del *nómos* en nombre de las exigencias racionales del bien común y del buen gobierno. Para decirlo con la terminología convincente de Jacques Rancière: no sólo todos los ciudadanos, nominalmente soberanos, no poseen una parte igual en el ejercicio de los poderes instituidos, y en particular de los poderes de decisión, sino que desde este punto de vista existen necesariamente los “sin parte”, o individuos y categorías cuya parte es negada, y para quienes las ocasiones de obediencia predominan siempre por sobre las ocasiones de mando y de iniciativa, la pasividad sobre la actividad. Ese parece ser el precio que debe pagarse por la instauración del consenso, del equilibrio o de la *homónoia*, de la estabilidad política. O mejor dicho, es el precio exigido por la instauración del consenso en lugar del conflicto (la lucha de clases en sentido general, pero asimismo la lucha entre “mayorías y “minorías” de toda naturaleza), y entonces por *la supresión de estos conflictos fuera del espacio público*. Con la salvedad –hemos aprendido a reconocerlo– de que el conflicto suprimido siempre resurge, termina por imponerse de nuevo, de ser necesario desplazándose a otros terrenos, de manera productiva o destructiva.

Quizás dentro de ciertos límites y bajo ciertas formas, la aceptación y el reconocimiento del conflicto en la esfera pública constituyen una condición de posibilidad del equilibrio institucional mismo, en todo caso de un equilibrio “dinámico”. Esa era por lo menos la tesis de Maquiavelo, a la que la coyuntura actual, a escala nacional o continental, pero sobre todo mundial, parece darle una renovada actualidad. No obstante, también aquí es necesario observar que la tensión inherente al concepto de *politeía*, lo que podría llamarse su factor “diferencial” entre actividad y pasividad, o entre democracia y oligarquía, no ha sido de ninguna manera resuelta por la historia de las constituciones modernas, sino más bien llevada a un nivel superior.

En realidad todo depende del modo en el que se instituye positivamente la soberanía del pueblo. El constitucionalismo moderno ha tendido no sólo a hacer de ella un principio de legitimación para los mecanismos representativos de delegación del poder, sino a subordinarla en su ejercicio –en razón de los riesgos de anarquía y de perversión totalitaria que ella conlleva– a normas fundamentales metajurídicas, deducidas de principios de equilibrio entre los poderes o de garantías de los derechos individuales, evidentemente necesarios, pero en apariencia adquiridos de una vez

y para siempre. Sin embargo, es necesario decir que quizás hay otra manera de concebir la cuestión de las reglas y de las garantías a las que la soberanía del pueblo debe someterse, en una suerte de autolimitación de su poder, que es la condición de su racionalidad (por oposición a una concepción teológica o mística de la soberanía). Esta alternativa es, por ejemplo, la que indica Claude Lefort en términos de *invención continua* de la democracia. No se trata de invertir la idea de constitución a favor de la idea de insurrección, sino de hacer vivir la potencia insurreccional de la emancipación en el seno de la constitución política. Se trata pues de concebir las “cartas de derechos fundamentales” (la primera de las cuales es la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano) como la expresión simbólica del conjunto de poderes conquistados por el pueblo a lo largo de su historia, la totalidad de sus movimientos de emancipación y el punto de apoyo de nuevas invenciones antes que la coraza de un orden establecido, que a priori limita las futuras luchas por la libertad y la igualdad.

2.2. Autonomía o autarquía de lo político

Antes de dar un último paso, será de provecho introducir aquí una consideración epistemológica. Las propuestas precedentes no sólo representan un modo de constitución de la ciudadanía en la modalidad de lo universal y —dialécticamente— el indicio de tensiones muy profundas inherentes a la universalidad misma. Expresan también una idea de la *autonomía de lo político*, pero lo hacen en la forma y bajo la condición de la *autarquía de la pólis*, de la “comunidad de los ciudadanos”. Y esta comporta a su vez dos aspectos simétricos, que cierta tradición crítica, en particular marxista, ha tendido a percibir como el anverso y el reverso de un mismo movimiento de *idealización de la política*. Sin embargo, no es seguro que estos caminen exactamente con el mismo paso. ¿Hasta qué punto se puede conseguir disasociarlos?

Por una parte, la autonomización de la política instala a esta última en un plano de inmanencia que corresponde a una desteologización radical, o a una crítica de toda fundamentación trascendental. La *politeía* es un sistema de relaciones que los ciudadanos mismos establecen entre ellos, porque provienen del desarrollo de sus propios conflictos de intereses y de

valores. Esta relación no se somete a ninguna autoridad trascendental, ni siquiera a la Idea del Bien (Platón), o a la Idea de la Humanidad hipostasiada en “Gran Ser” (Auguste Comte) o en “comunidad de fines” (Immanuel Kant), por lo tanto a ningún principio de unidad que se impusiera a todos y no perteneciera a nadie. O, con mayor precisión, el único principio eminente es la comunidad misma, como totalidad, la *pólis* a la que los ciudadanos pertenecen porque la instituyen.

Sin embargo, por ese camino oscilamos hacia el aspecto simétrico. La autarquía debe entenderse en el sentido de un aislamiento al menos relativo con respecto al mundo exterior, al *kósmos*, y a la *oikouménē* (tierra habitada) en cuyo seno las comunidades históricas se dispersan y se individualizan. Pero debe entenderse también en el sentido de una independencia o de una liberación cultural respecto de las condiciones materiales de la vida, de la producción y de la reproducción humana, confinándolas eventualmente, con todas las prácticas correspondientes (el trabajo, la sexualidad y la maternidad, la educación de los niños), a una esfera doméstica de exclusión interior, acerca de la cual antes se mencionó que había coincidido históricamente con la institución del patriarcado y de la esclavitud.

Adviértase que, en el plano filosófico, la construcción de esta autonomía de lo político en la figura apremiante de la autarquía corresponde exactamente al desdoblamiento del *nómos* y de la *phýsis* que se encuentra en el corazón del pensamiento griego, y en torno al cual se disponen sus diferentes tendencias, como en torno a un punto de herejía. La vida pública atañe al *nómos* o a la institución, y las actividades domésticas forman su condición natural. Observemos de igual modo que junto al mencionado fenómeno de la globalización, los dos sentidos de la autarquía de alguna manera se han fusionado: hablar de las condiciones materiales de la existencia de una *politeía* –tanto si estas conciernen a la economía del trabajo y de los intercambios como a la bioeconomía y a la biopolítica de las poblaciones y a la supervivencia de la especie humana– es ipso facto hablar de las relaciones que cada comunidad de ciudadanos entabla con el conjunto de las otras sociedades humanas (incluidas las más “primitivas”) y que la determinan a partir de entonces desde adentro. Esto es así, ya sea que se trate de su composición de clase y de sus conflictos sociales, o de sus modos de comunicación y de desarrollo cultural. En otros términos, al *fusionar* tendencialmente unas con otras, las limitaciones

autárquicas de la *politeía* también han explotado de forma irremediable en su condición de fronteras. Ninguna sociedad, ninguna *pólis* en el sentido metafórico del término, podrá construirse en adelante (si alguna vez ese fue el caso) dentro de tales límites, salvo que sea de manera imaginaria. Sólo puede existir como una ciudad abierta a sus diferentes “exterioridades”, que la condicionan interiormente, lo que parece ser una contradicción en los términos. O, si se prefiere, la idea de la autonomía de lo político como autonomización de la acción colectiva y como relación en sí radicalmente secular, inmanente al cuerpo político (sistema de relaciones sociales y dinámica de conflictos internos), no puede tener sentido en la actualidad más que con la condición de que renuncie de una vez y para siempre al mito de la autarquía y a los que la acompañan (desde la autoctonía hasta la intraducible especificidad de cada cultura). Lo político debe arrojarse sin garantías ni certezas a la aventura de una formación de la comunidad de ciudadanos que por principio sería abierta, pero que no por esto renunciaría ni a la idea del derecho, ni a la de obligación, ni a la de distribución de poderes y de participación colectiva o *self-government*. Como lo demuestran los debates sobre la ecología y la “planetariedad”, de

ellos resulta también una profunda transformación, evidentemente inacabada, de la oposición entre la naturaleza y la institución (o entre *phýsis* y *nómos*), que algunos filósofos políticos tienden a operar en el sentido de un nuevo naturalismo, mientras que otros, por el contrario, extraen de ella un argumento a favor de un artificialismo generalizado.

2.3. *La politeía y el debilitamiento del Estado*

Regresemos pues al objetivo planteado al comienzo. Una vez más, no se trata de proponer recetas o de suministrar respuestas, sino de formular una pregunta que nos sirva de hilo conductor. ¿Podríamos suponer que el cuestionamiento de las figuras estatales nacionales de la ciudadanía al que hoy asistimos, paradójicamente vaya a reabrir las dialécticas inherentes al concepto de *politeía* o, dicho de otro modo, vaya a reactivar el tema de saber cómo mantener al mismo tiempo las exigencias de reciprocidad en el reconocimiento de los derechos —aquello que de manera anticipada estamos tentados de llamar “presión de igual-libertad”— y las exigencias de regulación del conflicto social, de autolimitación del ejercicio del poder?

Nada parece más alejado de nuestras perspectivas europeas actuales, y sin embargo podemos esgrimir dos líneas de argumentos, negativos y positivos.

Negativamente, se advertirá que hemos realizado un muy largo ciclo histórico, a través de las formaciones imperiales, urbanas y por último estatales, en las que el principio de la ciudadanía se ha perdido y reconstituido de manera alternativa, identificándose con la construcción nacional, como bien lo muestra el uso de términos tales como *citizenship* en el inglés o *Staatsbürgerschaft* en el alemán moderno. En la forma urbana medieval y renacentista, el principio de la ciudadanía en la concepción antigua sobrevivió como excepción histórica: dan cuenta de ello los análisis de Max Weber (1922) a propósito de la ciudad (*Stadt*), que él define como una forma de “dominación ilegítima”, en otras palabras, una institución de poder sin garantía trascendental, siempre expuesta a la inminencia de la insurrección. Pero este ciclo, aun en toda su complejidad, ha contribuido de manera fundamental a traducir la ciudadanía al lenguaje del Estado, o a subordinarla al funcionamiento del Estado. Así, “el pueblo” tiende a volverse una función del Estado. Le es incorporado, incluso asimilado: “*Ich, der Staat, bin das Volk*” [Yo, el Estado, soy el pueblo], escribió

Friedrich Nietzsche en una frase de una terrible ironía al comienzo de *Así habló Zaratustra* (1883), en el momento mismo cuando la “división del mundo” entre los imperialismos europeos era sancionada por el Congreso de Berlín. Los constitucionalistas modernos (atacados en este punto por Antonio Negri) han tomado por costumbre definir el “poder constituyente” no como una potencia insurreccional, sino como una función estatal, por ejemplo un derecho a revisar la constitución en la forma y dentro de los límites que ella misma fija, o a renovar de manera periódica el personal político.

Por supuesto, esta evolución supone un sentimiento colectivo muy profundo que identifica a los individuos y los cuerpos sociales intermedios con la comunidad estatal superior. Esto no comporta sólo aspectos represivos o patológicos, sino que representa innegablemente una *alienación*, en el sentido que la filosofía le da a este término, incluso en los Estados más “libres”. Esta alienación, con sus dos facetas de protección y de obligación, alcanza su punto máximo con la forma más evolucionada del Estado-nación europeo como *comunidad pasiva de ciudadanos*: el Estado de democracia social, o, como diremos más adelante, el Estado “nacional-social”, incluso si sabemos que tal

Estado —allí donde este existió y en la medida en que existió— ha sido el resultado de una confrontación secular con movimientos sociales y políticos que representaban formas de ciudadanía activa, e incluso formas de reivindicación insurreccional. La reivindicación activa de la ciudadanía traducía la permanencia del conflicto al seno de la esfera estatal formalizada. Es esto lo que podría ayudarnos a decir, en última instancia, que en la configuración estatal de lo político no hay democracia en el sentido puro o ideal del término, pero siempre puede haber en ella procesos de democratización, lo que en la realidad puede ser aún más importante.

Pero ¿hasta qué punto, hasta cuándo y por ende dentro de qué límites hay democratización? Es algo bien difícil de responder. Al menos parece claro que eso depende de las capacidades de supervivencia de ese conjunto en el cual la identificación colectiva con el Estado, y el desarrollo de la burocracia como intermedio entre los ciudadanos y sus propias prácticas, se combinan con las prácticas y los movimientos de lucha social organizada, la mayoría de las veces en el ámbito nacional. Los resultados son necesariamente ambivalentes. Desde este punto de vista es en extremo revelador que las instituciones del movimiento

obrero revolucionario siempre hayan comenzado por el internacionalismo para acabar en el nacionalismo. Los movimientos de solidaridad con las luchas de emancipación anticolonialistas no han cambiado nada ellas mismas de manera duradera. Pero tal vez este conjunto alcanza sus límites en la actualidad, en todo caso de repente manifiesta una debilidad interna extrema, mal camuflada por la proliferación de las burocracias y de las instancias jurídicas supranacionales. Esto se ha visto cuando la Unión Europea exigió a sus ciudadanos nominalmente soberanos (pero de segundo grado) que ejercieran su función constituyente según los códigos estatales, mientras que ella misma no es otra cosa que el fantasma de un Estado, puesto que no conlleva ningún elemento de identificación colectiva de veras eficaz y puesto que, por otro lado, a pesar de la crisis económica, no debe enfrentarse a ningún movimiento social generalizado susceptible de transnacionalizar el conflicto político. Una estructura semejante quizás prefigure la forma de supervivencia de la institución estatal de la ciudadanía que se halla ante nosotros, en nuestro porvenir, y representaría de hecho, bajo el nombre de *gobernanza*, una forma de *estatismo sin Estado*. Entonces, hay grandes posibilidades de que el debilitamiento de la ciudadanía estatizada en

la forma nacional sólo desemboque en el vacío, o en una reacción antipolítica, por ejemplo bajo la forma de populismo y de nacionalismo exacerbado.

Dicho de otra manera, asistimos a una oscilación de la ecuación secular entre la *politeía* y el Estado (o el *imperium*), y esta oscilación por sí misma no abre todavía ninguna renovación de la dinámica democrática: en todo caso con certeza no abre un regreso liso y llano a las formas autárquicas y comunitarias preestatales. Corresponde más bien a una fase de extremo peligro para la tradición democrática que podría ocupar nuestro horizonte por un período muy largo. Pero, repitámoslo, lo que la crisis no vuelve necesario, y tal vez no favorece, no lo impide sin embargo de manera fatal. E incluso en cierto sentido esta hace resurgir su urgencia con mayor vigor. Es, pues, la condición negativa de una reaparición del problema de la *politeía*.

2.4. *La sociedad civil: ¿nuevo lugar de la politeía?*

¿Cuál sería la condición positiva? Aquí, es necesario ser más hipotéticos todavía, para no decir especulativos. Debemos preguntarnos qué formas pueden tomar, o están tomando, procesos constituyentes o elementos

de ciudadanía posestatal necesariamente separados, o incluso divididos en los extremos del espacio político, pero que tienen la vocación de volver a unirse, o en los cuales puede trabajarse para que vuelvan a unirse. ¿Dónde encontrar o buscar tales elementos?

Una respuesta por mucho tiempo en boga, sobre la cual podían coincidir al menos verbalmente filósofos marxistas o posmarxistas, teóricos de los “movimientos antisistema” y pensadores liberales, llevaba el nombre de *sociedad civil*. No podría negarse que esta respuesta permitió actualizar fenómenos políticos característicos de nuestra época y en particular nuevas dimensiones de la ciudadanía activa, no reducibles al formalismo estatal y al marco nacional (Cohen y Arato, 1992). Es muy importante subrayar a este respecto el *desfase* que hace que el Estado, en lo esencial, permanezca encerrado en la forma nación o simplemente intente transponerla al nivel superior, mientras que la sociedad civil es percibida y se despliega de modo transnacional, a través de las fronteras, en cuanto sociedad de comercio, en todos los sentidos del término clásico, a pesar de los obstáculos presentados por la heterogeneidad de las lenguas y de las culturas (o haciendo de esto el punto de apoyo para la creación de nuevas formas de comunicación).

Evidentemente podríamos preguntarnos aquí si la categoría de “multitud”, del modo en el que la emplean hoy Michael Hardt y Antonio Negri (2004), no se trata de una simple radicalización (y también una idealización) de esta respuesta, como lo sugiere su simetría con la noción de *imperium*. No obstante, lo que se opone a una lectura tan simple es, en primer lugar, el hecho de que estos autores inscriben en su concepto de multitud una división entre fuerzas constituyentes y formas sociales impuestas por el desarrollo capitalista, y, por lo tanto, una descomposición antes que una autonomización de la sociedad civil. En segundo lugar, está el hecho de que para ellos el imperio, al que se opone (“resiste”) la multitud, no es una estructura puramente privada o corporativa, sino que engloba al Estado (incluso si este, en conformidad con una tradición marxista a la que, en este punto, Negri y Hardt son absolutamente fieles, desde su punto de vista no cumple más que una función de la estructura capitalista). Estado y sociedad civil no permanecen exteriores el uno con respecto a la otra. En tercer lugar, está el hecho de que el principio de la resistencia y de la potencia propio de la multitud es finalmente buscado *más acá* de las relaciones y las instituciones constitutivas de la sociedad civil, en una “ontología de las fuerzas

productivas” de carácter vitalista o, como lo dicen extrapolando la terminología de Michel Foucault, “biopolítico”. La potente y sugestiva elaboración de Negri y Hardt contribuye, entonces, a problematizar la idea de sociedad civil como nuevo lugar de la política más que a imponerla como una evidencia.

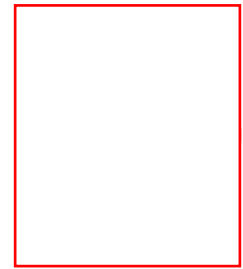
La identificación de la futura *politeía* con una potencia de la sociedad civil como nueva sociedad política, hacia la que empujan al mismo tiempo realidades actuales y palabras antiguas, conlleva, en efecto, varios inconvenientes. El primero de ellos es que la categoría de sociedad civil comprende también fuerzas, instituciones y tendencias que no sólo no tienen nada de democrático, sino que no tienen nada de político en el sentido en que hemos intentado recuperar este término a partir de su origen. Esas son, en esencia, las fuerzas y las estructuras del mercado capitalista, que hoy han abarcado no sólo la producción y la comercialización de los bienes materiales, sino aquellas de la vida (o del cuidado, *care*) y de la cultura. Estas fuerzas que dominan la sociedad civil constituyen la materia, pero de manera evidente también la antítesis o el obstáculo a los movimientos cívicos futuros. No se trata tanto de destruirlas como de controlarlas, y por ende de oponerse a ellas de manera de canalizar las

potencias económicas al servicio del bien común de la sociedad y, aún más allá, de las diferentes sociedades que componen la humanidad. Lo que deberíamos incluir positivamente, entre los factores de reconstitución de la *politeía* más allá del Estado o, mejor dicho, del monopolio y de la crisis del Estado, no es pues la sociedad civil como tal, sino el factor diferencial de las tendencias dentro de la sociedad civil, en particular el enfrentamiento de las lógicas del interés público y del interés privado que allí sucede.

La referencia a la sociedad civil, entendida como una suerte de fetiche o de *shibboleth*, tiene un inconveniente más que podemos tratar de convertir en ventaja o en sugerencia positiva. Consiste en excluir o en aparentar excluir formas institucionales y organizaciones que no son infraestatales o privadas, sino, por el contrario, supraestatales. Pensamos aquí ante todo no en las alianzas, en las federaciones y confederaciones de Estado, sino en las organizaciones jurídicas, económicas, ecológicas o sanitarias mundiales encargadas de la seguridad colectiva y de la lucha contra el desarrollo desigual, desde las Naciones Unidas hasta la Organización Mundial de la Salud y los Tribunales Penales Internacionales, pasando por el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional. Como es natural,

para poder inscribir potencialmente tales instituciones —que encarnan al menos de manera virtual una suerte de “comunidad sin comunidad”, una instancia de regulación de los conflictos de intereses de la humanidad que no estaría fundada en la pertenencia y en la autarquía, sino en la reciprocidad generalizada— en una constitución de ciudadanía, sería necesario poder vislumbrar en esa constitución una democratización radical de la que estamos muy lejos. Ya que a su vez esta presupone ciertamente no la disolución del vínculo de las instituciones con los Estados de los que en lo esencial en la actualidad surgen, sino un paso decisivo “más allá del Leviatán” (Marramao, 1995) hacia el reparto y la relativización de la soberanía estatal. Vemos con suficiente claridad cuáles son las poderosas fuerzas que van a resistir de modo encarnizado, incluso de manera violenta, a semejante inversión de la correa de transmisión entre *imperium* estatal y *auctoritas* internacional, o planetaria. En otros términos, esto presupone que las organizaciones internacionales obtienen una autoridad *cosmopolítica* independiente de la autoridad de los Estados, y por ello enraizada en prácticas y procedimientos de intervención, modalidades de cooperación, de participación, de delegación del poder y de representación que atraviesan el nivel

estatal, volviendo a descender por debajo de él para reencontrarse con las propias comunidades de ciudadanos y recibir de ellas una parte de su impulso, en el momento justo cuando, jurídicamente, se instalan por sobre dicho nivel. Hoy podemos plantear esta cuestión aunque no podemos resolverla. Pero la historia no sólo (se) plantea cuestiones que puede resolver... O quizás sólo podrá resolverlas planteándolas de otra manera.



3. *Aequa libertas*

Después de este intento de abordar en un primer recorrido hipotético las cuestiones contemporáneas llevando hasta sus últimas consecuencias la idea de una *politeía* en cuanto constitución de ciudadanía, podemos dirigir ahora la mirada hacia una segunda genealogía de antinomias de la ciudadanía democrática: lo que hemos llamado la *huella de la igualdad-libertad*, entendiendo por esta palabra compuesta el ideal cívico de las revoluciones burguesas que marcan históricamente el tempo de la modernidad. No olvidemos que burgués y ciudadano son al comienzo dos términos sinónimos en razón de su etimología (un *bürger* es un ciudadano en el marco de un burgo libre). Su diferencia, subrayada por Rousseau (1762) y luego por Hegel (1820), de hecho nunca llega a abolir esta correlación.

Marx, quien justamente había llevado la escisión rousseauniana y hegeliana entre el burgués y el ciudadano al punto de la ruptura, acostumbraba afirmar

que la modernidad política avanza sobre la escena histórica “vestida a la antigua usanza” o, más precisamente, “a la romana”. Eso debe hacernos recordar que la *aequa libertas* y el *aequum ius* son nociones romanas de las que en particular se servía Cicerón para indicar la esencia del régimen que llamaba *res publica*: “*et talis est quaeque res publica, 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?*” [cualquier forma de Estado es tal cual sea la naturaleza o la voluntad del que lo rige. Por ello, la libertad no tiene morada en otra ciudad que en la que el poder supremo pertenece al pueblo; y es tan cierto el hecho de que no hay nada más dulce que la libertad como el de que si no es igual para todos ni siquiera es libertad. Ahora bien, ¿cómo es posible que sea igual para todos?] (*República*, I, XXXI). Su pensamiento político se inscribía en una tradición jurídica propia de las instituciones romanas, pero también en una teorización de la *humanitas* proveniente del cosmopolitismo estoico, que, a través de su reformulación cristiana, en la época moderna desembocó en las filosofías del derecho natural.

Lo crucial de su utilización, sin embargo, es el momento de “revolución” que inaugura la modernidad política, por medio del cual el “derecho igual” se convierte en el concepto de un nuevo tipo de universalidad (Gauthier, 1992). Esta, pues, se construye esencialmente como una doble unidad de contrarios: unidad del hombre y del ciudadano, que se presentan como nociones coextensivas a pesar de todas las restricciones prácticas que afectan la distribución de los derechos y los poderes; unidad (o reciprocidad) de los conceptos mismos de libertad y de igualdad, percibidos como las dos caras de un mismo poder constituyente, a pesar de la permanente tendencia de las ideologías políticas burguesas (que de manera genérica podemos llamar liberalismo) a conferirle al primer término una prioridad epistemológica o incluso ontológica, al hacer de ella el “derecho natural” por excelencia, a la que responde la tendencia socialista —contraria— a privilegiar la igualdad. La primera tendencia puede ilustrarse por lo que John Rawls llama “el orden lexicográfico” inherente al principio de la igual-libertad; la segunda, por el caso de Jacques Rancière, en su radical oposición entre la democracia como afirmación del “poder de cualquiera” y las instituciones educativas y representativas, que son otras tantas tentativas de limitar el principio de la primera.

3.1. *Insurrección y constitución*

Lo particularmente interesante es el elemento de tensión que surge de esta doble unidad de contrarios: este permite comprender por qué las reivindicaciones de poderes ampliados para el pueblo o la emancipación en relación a la dominación que se traduce en nuevos derechos revisten de modo inevitable un carácter insurreccional. Al reivindicar al mismo tiempo la igualdad y la libertad, se reafirma la enunciación que se encuentra en el origen de la ciudadanía universal moderna. Y, sin duda, cuando el poder político es conquistado de un modo revolucionario, que implica un cambio de régimen (por ejemplo el clásico pasaje de la monarquía a la república) o la reducción de una clase dominante forzada a renunciar a sus privilegios, esta reafirmación encuentra su expresión simbólica más sobresaliente. Pero la *petitio juris*, o el movimiento de emancipación ligado a la reivindicación de los derechos, puede manifestarse de formas infinitas a través de movimientos populares, de campañas democráticas, de formaciones de partidos duraderos o limitados en el tiempo. Esta comporta una correlación de fuerzas violenta o no según sean las condiciones, el uso o el rechazo de las formas jurídicas y de las instituciones

políticas existentes. Alcanza con pensar aquí en la diversidad de las historias nacionales en Europa por la conquista de los derechos civiles, políticos y sociales, o en la multiplicidad de formas adoptadas por la descolonización en el siglo XX, o en la concatenación de los episodios de guerra civil y de los movimientos por los derechos civiles de los negros durante más de un siglo en Estados Unidos, etcétera.

A pesar de la diversidad de estos fenómenos, se advierte que el conflicto en última instancia siempre es determinante, porque la igual-libertad no es una disposición originaria, y porque los dominantes jamás ceden sus privilegios o su poder de forma voluntaria, incluso si les sucede, bajo la presión de los acontecimientos, que son tomados por la embriaguez de la fraternidad (es el ejemplo simbólico de la noche del 4 de agosto de 1789. Pero ¿sucedió de modo heroico tal como lo relata la imaginación republicana?). Siempre se necesita de las luchas, y más aún se necesita que se afirme una legitimidad de la lucha, lo que Jacques Rancière llama la parte de los sin-parte, que le confiere una significación universal a la reivindicación de aquellos que han sido mantenidos al margen del bien común o de la voluntad general. Lo que vemos emerger aquí es una ausencia esencial del pueblo como

cuerpo político, un proceso de universalización que pasa por el conflicto y por la negación de la exclusión referida a la dignidad, la propiedad, la seguridad y generalmente a los derechos fundamentales. El momento insurreccional caracterizado de ese modo mira a la vez hacia el pasado y hacia el porvenir. Hacia el pasado, porque remite a la fundación democrática de toda constitución que no obtiene su legitimidad de la tradición, de una revelación o de la mera eficacia burocrática, por muy decisivas que sean estas formas de legitimación en la construcción de los Estados; hacia el porvenir, porque ante las limitaciones y las negaciones que afectan la realización de la democracia en las constituciones históricas, el regreso *a la* insurrección (y el regreso *de la* insurrección, conjurado durante un tiempo más o menos largo) representa una posibilidad permanente. Que esta posibilidad se concrete o no es, por supuesto, un problema diferente, que no puede ser objeto de ninguna deducción *a priori*.

Pero si la comunidad política se funda en la articulación de la ciudadanía con distintas modalidades insurreccionales de emancipación o de conquista de la universalidad de los derechos, esta reviste de modo inevitable una forma paradójica: con exclusión de todo consenso, no es ni realizable como una unidad

homogénea de sus miembros, ni representable como una totalidad consumada. No obstante, la comunidad política no puede disolverse en la imagen individualista de un agregado de sujetos económicos y sociales cuyo único vínculo sería la “mano invisible” de la utilidad, o la interdependencia de las necesidades, ni en aquella imagen, contraria, de una “guerra de todos contra todos”, en otras palabras, de un antagonismo generalizado de los intereses que, como tal, sería lo “común”. Entonces, en cierto sentido los ciudadanos (o los conciudadanos) de la igual-libertad no son ni amigos ni enemigos. Su relación es de tipo agonístico. Nos acercamos aquí a lo que Chantal Mouffe ha propuesto llamar la “paradoja democrática” (a la que volveremos más adelante), pero también estamos en el umbral de las formas en las cuales una institución de la ciudadanía que permanece en esencia antinómica puede manifestarse en la historia, a medida que cambian los nombres, los espacios o los territorios, las formaciones ideológicas y los relatos históricos asociados a su reconocimiento por sujetos que ven en ella su horizonte político y su condición de existencia.

3.2. *Ciudadanía y nacionalidad*

¿Por qué ese carácter esencialmente inestable, problemático, “contingente” de la comunidad de ciudadanos no es más evidente (o no se manifiesta con mayor frecuencia)? ¿Por qué cuando se manifiesta con facilidad se lo señala como un desmoronamiento de la ciudadanía? Sin duda se debe, en particular, al hecho de que en la época moderna las nociones de ciudadanía y de nacionalidad han sido prácticamente identificadas en lo que puede considerarse como la ecuación fundadora del Estado republicano moderno, tanto más indiscutida y aparentemente indestructible cuanto que el Estado mismo no deja de reforzarse y cuanto que sus justificaciones míticas, imaginarias y culturales proliferan.

¿Acaso no es posible vislumbrar, sin embargo, que el ciclo histórico de la soberanía del Estado-nación llega a su fin, como parece ser el caso hoy, de tal suerte que el carácter también contingente de esta ecuación se vuelva evidente? En efecto, se trata de una ecuación históricamente determinada, relativa a ciertas condiciones locales y temporales, expuesta a la descomposición o a la mutación. Es innegable que la soberanía absoluta del Estado-nación, en cuanto potencia económica

y militar, o incluso en su capacidad de controlar los movimientos y las comunicaciones de sus propios ciudadanos, es fuertemente cuestionada en el mundo actual; pero no es innegable que estos procesos de transnacionalización revistan la misma importancia en todos lados y que la percepción que se tiene de ellos en Europa sea generalizable. Es muy probable que, por ejemplo, vista desde China en el momento en que esta intenta construirse como una nueva nación hegemónica regional e incluso mundial, la perspectiva sería muy diferente, tanto desde el punto de vista semántico como histórico. Pero de todos modos estamos en el momento cuando se hace visible (una vez más) que el interés nacional o la identidad nacional no son como tales, por sí solos, factores de unidad de la comunidad de ciudadanos, o que la ecuación de la ciudadanía y la nacionalidad es en esencia precaria.

Sin embargo, la reflexión no puede detenerse allí. Porque por muy eficaz que haya sido la forma nación en la historia moderna, no es más que una de las formas históricas posibles de la comunidad de ciudadanos, cuyas funciones, por otra parte, no absorbe nunca y cuyas contradicciones jamás neutraliza. Lo que importa ante todo es comprender que la ciudadanía en general, como idea política, implica ciertamente una

referencia a la comunidad (puesto que al igual que una ciudadanía *sin institución*, la idea de una ciudadanía *sin comunidad* es prácticamente una contradicción en los términos), y sin embargo no puede tener su esencia en el consenso de sus miembros. De aquí se desprende la función estratégica que cumplen en la historia términos como *res publica* o *commonwealth*, pero también se desprende su profundo equívoco. Esos ciudadanos como tales son siempre conciudadanos (o co-ciudadanos, confiriéndose mutuamente los derechos de los que gozan): la dimensión de reciprocidad es constitutiva. En un célebre artículo, Émile Benveniste (1974) había demostrado en el siglo pasado que desde el punto de vista filológico esta prioridad de la reciprocidad sobre la pertenencia se explica mejor con la pareja latina *civis-civitas* que con la pareja griega *pólis-polítes*, ya que la raíz semántica es, por una parte, el estatus del individuo en relación (el conciudadano), por la otra, la preexistencia nominal del todo por sobre sus miembros. Esta divergencia tiene consecuencias políticas y simbólicas considerables, que pueden leerse por igual en los descendientes modernos de ambos discursos. Pero es necesario sobre todo interpretarla como una tensión interna, presente en todos lados, y que da lugar a una oscilación permanente.

Entonces, ¿cómo podrían existir los ciudadanos por fuera de una comunidad, sea esta territorial o no, imaginada como un hecho natural o como una herencia cultural, definida como un producto de la historia o como una construcción de la voluntad? Ya Aristóteles, según hemos visto, proponía una justificación fundamental de la comunidad, inaugural para la filosofía política misma: lo que liga entre ellos a los ciudadanos es una regla de reciprocidad de derechos y de deberes. Digámoslo mejor, es el hecho de que la reciprocidad de los derechos y de los deberes implica al mismo tiempo *la limitación del poder de los gobernantes y la aceptación de la ley por los gobernados*. Para el Estagirita la garantía de esta reciprocidad residía en el intercambio periódico de las posiciones de gobernante (*árkhon*) y de gobernado (*arkhómenos*), pero este principio le parecía precisamente cargado de peligros ultrademocráticos. Con posterioridad, la tradición política no ha dejado de buscar elaborar, como consecuencia, la idea de una constitución mixta en la que la reciprocidad y la jerarquía se encuentren “conciliadas” o “compuestas”. Los magistrados son pues responsables ante sus comitentes, y los ciudadanos de a pie obedecen la ley que ellos han contribuido a elaborar, ya sea directamente o por representantes interpuestos.

Sin embargo, esta inscripción de la ciudadanía en el horizonte de la comunidad no es de ningún modo sinónimo de consenso o de homogeneidad, sino todo lo contrario, puesto que los derechos que esta garantiza han sido conquistados, es decir que han sido impuestos a pesar de la resistencia opuesta por quienes detentan privilegios, intereses particulares y poderes que expresan tantas dominaciones sociales. Puesto que han sido (y deben volver a ser) *inventados* (como dice Lefort, oponiéndose en este punto a la corriente dominante del liberalismo y del republicanismo) y puesto que sus contenidos, del mismo modo que los de los deberes o las responsabilidades correspondientes, se definen a partir de esa relación conflictiva.

3.3. *Política y antipolítica: el dilema de la institución*

Llegamos de este modo a una característica esencial de la ciudadanía moderna, que es también una de las razones por las cuales su historia no puede presentarse más que como un movimiento dialéctico incesante. Evidentemente es muy difícil hacer concordar la idea de una comunidad que no está disuelta ni reunificada con una definición puramente jurídica o constitucional, pero

no es imposible concebirla como un proceso histórico gobernado por una ley de reproducción, de interrupción y de transformación permanente. Es la única manera de comprender la temporalidad discontinua y la historicidad de la ciudadanía como institución política. La ciudadanía no sólo debe ser atravesada por crisis y tensiones periódicas, sino que es intrínsecamente frágil o vulnerable: es por esta razón que a lo largo de su historia ha sido destruida y reconstituida en varias ocasiones, en un marco institucional nuevo. Como constitución de ciudadanía, está amenazada y desestabilizada, incluso deslegitimizada (como bien lo había visto Max Weber) por la potencia misma que forma su poder constituyente (o de la cual es la figura "constituida"): la capacidad insurreccional de los movimientos políticos universalistas que buscan conquistar derechos todavía inexistentes, o ampliar los existentes, de modo de hacer que la igualdad pase a los hechos. He aquí por qué es necesario hablar de un factor diferencial entre insurrección y constitución que ninguna representación puramente formal o jurídica de la política puede resumir.

Si eso 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, dada de una vez y para siempre, de la ciudadanía. Y del mismo modo estaríamos obligados a sustituir la idea de *invención* por la idea de una *conservación* de la democracia. Pero una democracia que tiene por función conservar una cierta definición de la ciudadanía es también, sin dudas, por esta misma razón incapaz de resistirse a su propia “desdemocratización”. En la medida en que la política se relaciona con la transformación de las realidades existentes, con su adaptación a entornos cambiantes, con la formulación de alternativas en el seno de evoluciones históricas y sociológicas en curso, el concepto de *conservación* no sería político sino antipolítico.

Es importante mostrar, en oposición a toda definición prescriptiva o deductiva de la política, que la ciudadanía no ha cesado de oscilar entre la destrucción y la reconstrucción a partir de sus propias instituciones históricas. El momento insurreccional asociado al principio de la igual-libertad no es sólo fundador, es también el enemigo de la estabilidad de las instituciones. Y si admitimos que representa, por medio de sus realizaciones más o menos completas, lo universal dentro del campo político, deberemos convenir en que no existe nada en la historia que se parezca a una apropiación o a una instalación en el

“reino” de lo universal, del modo 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 cuando el hombre se convertía en los hechos en portador de lo universal que ya él mismo era por destino.

Si combinamos la idea de este factor diferencial entre insurrección y constitución con la representación de una comunidad sin unidad, en vías de reproducción y de transformación, la dialéctica a la que llegamos no resulta puramente especulativa. Los conflictos que conlleva pueden ser muy violentos, y sobre todo afectan tanto al Estado como, ante él o en su interior, a los movimientos de emancipación mismos. Es por este motivo que ya tampoco podremos quedarnos con la noción de institución, todavía muy general, de la cual nos hemos servido hasta ahora, ya que esta aún elude la contradicción principal. Volveremos a este punto al intentar una reflexión más profunda sobre las relaciones entre la institución y el conflicto. Pero antes es necesario precisar aquello que resulta, en concreto, del hecho de que la institución se desarrolla, en la modernidad, sobre todo en la forma del Estado nacional y de sus diferentes aparatos.

3.4. *Estado, representación y educación*

Si hasta ahora nos hemos referido muy poco al Estado, no ha sido para descartar el análisis de instituciones específicamente estatales, sino, por el contrario, para señalar mejor, si ello es posible, lo que la identificación de las instituciones políticas con una construcción estatal nacional les agrega a las antinomias de la ciudadanía. ¿Es menester considerar que la sujeción de la política a la existencia y al poder de un aparato de Estado no hace otra cosa que intensificar las antinomias sin cambiar su naturaleza? ¿O bien es necesario admitir que esa identificación desplaza las antinomias hacia un terreno por completo distinto, donde la dialéctica de los derechos y los deberes, de las órdenes y la obediencia, ya no se presenta en los mismos términos, de suerte que las categorías heredadas de la antigüedad no cumplirían otra función más que ser una máscara, una ficción de lo político? En la misma línea de Hegel, Marx no se encontraba lejos de pensarlo.

Como antes señalamos, la noción de constitución ha sufrido muy hondas transformaciones en el curso de su desarrollo histórico en el marco nacional, vinculadas con la creciente importancia del Estado y de su

influencia en la sociedad, antes y después de que se generalizara la dominación del modo de producción capitalista a la cual el Estado mismo contribuye directamente por una “acumulación primitiva” en extremo violenta (Marx, 1867). Las constituciones antiguas se centraban en la distribución de los derechos entre las categorías de la población, en las reglas de exclusión y de inclusión, las modalidades de elección y de responsabilidad de los magistrados, la definición de los poderes y de los contrapoderes. Por consiguiente, eran en esencia constituciones materiales que producían un equilibrio de los poderes y a las que les faltaba la neutralidad trascendental conferida por la universalidad de la forma jurídica. La distinción entre constitución formal (fundada en la jerarquía de las leyes, de los reglamentos y de sus fuentes) y constitución material (fundada en el equilibrio de los poderes, de los cuerpos sociales y políticos, en el conflicto regulado de las clases y de los actores políticos) tiene una larga historia que puede remontarse a los críticos de las teorías contractualistas (Hume, Montesquieu, Hegel) y, más lejos aún, a los debates sobre la constitución mixta. En la época moderna, esta fue retomada y defendida en particular por Carl Schmitt (1928) y algunos de sus lectores, sobre todo italianos (Mortati, Negri).

Por el contrario, las constituciones modernas son constituciones formales, redactadas en el lenguaje del derecho, lo que corresponde —como bien lo ha considerado 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 práctica” más allá de sus divisiones y de su estar inacabado (Kelsen, 1920). El constitucionalismo nacional moderno combina entonces la *declaración performativa* de la universalidad de los derechos (y la garantía judicial contra su violación) con un *nuevo principio* de separación de gobernantes y gobernados que Catherine Colliot-Thélène (en su comentario sobre la tesis weberiana que afirma la predominancia tendencial de la legitimidad burocrática por sobre los otros tipos de legitimidad) llama “el principio de la ignorancia del pueblo”. También podríamos decir, en el aspecto institucional, “el principio de la incompetencia del pueblo”, cuya “capacidad de representación” es su producto contradictorio. Su genealogía se remonta hasta el mecanismo representativo de la autorización del soberano en su condición de único actor político, que forma el meollo de la construcción de Thomas Hobbes en el *Leviatán* (capítulos 16 y 17). Continúa por la idea hegeliana según la cual

la representación de la sociedad civil en el Estado requiere de la intervención orgánica de una clase universal constituida por intelectuales que además de ser funcionarios públicos son portavoces de los intereses de la sociedad (Hegel, 1820). Esta idea se halla cerca de la concepción liberal que hace de la propiedad y de la capacidad (fundada en el conocimiento) las dos fuentes de la ciudadanía activa, como lo ha demostrado en particular Pierre Rosanvallon (1985 y 1998). Más cerca de nuestra época, de manera más burguesa y en consecuencia más pragmática, el “principio de incompetencia” ha sido sistematizado por los teóricos de la “democracia elitista” (en especial por Schumpeter) que han dominado la ciencia política a partir del comienzo del siglo XX (en respuesta al gran “miedo a las masas” provocado por el socialismo y el comunismo) y han identificado el “régimen democrático” no sólo con la delegación del poder, sino con la competencia entre políticos profesionales en el “mercado” de la representación.

Vemos de este modo cuán agudas deben ser las contradicciones entre participación y representación, y entre representación y subordinación en la ciudadanía moderna, y por qué el factor diferencial entre insurrección y constitución se desplaza en particular

hacia el funcionamiento de los sistemas de educación nacional. Muchos de nuestros contemporáneos, sin ignorar sus flagrantes imperfecciones, consideran el desarrollo de un sistema público de educación como una conquista democrática fundamental y una condición previa a la democratización de la ciudadanía. Pero también sabemos que democracia y meritocracia están aquí en una relación extraordinariamente tensa. El Estado burgués que combina la representación política con la educación de masas se abre virtualmente a la participación del "hombre común" o del "ciudadano cualquiera" en el debate político y, por eso mismo, al cuestionamiento de su propio monopolio del poder. En correspondencia con su eficacia en la reducción de las desigualdades, el Estado contribuye a la inclusión de categorías sociales que no tenían acceso a la esfera pública y, por ende, al establecimiento de un "derecho a los derechos" (según la famosa expresión arendtiana).

Pero el principio meritocrático que rige estos sistemas de educación (y que forma un todo indisoluble con la forma escolar misma: ¿qué sería, en efecto, un sistema de educación generalizada no meritocrático?, la utopía escolar siempre ha corrido tras este enigmático objetivo) 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 de los asuntos públicos. En todo caso, la mayoría de los ciudadanos no sabría participar de ellos en un pie de igualdad con los magistrados contratados (y "reproducidos") en función de su saber o de su competencia, lo que Pierre Bourdieu había llamado la *nobleza de Estado*. Al crear una jerarquía de saber que es también una jerarquía de poder, eventualmente redoblada por otros mecanismos oligárquicos, el principio meritocrático excluye legítimamente la posibilidad de que una nación soberana se gobierne a sí misma. Da lugar a una huida hacia adelante en la que la representación no deja de comulgar con el elitismo y la demagogia. Se sabe que ese 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 (Michels, 1911), a las cuales Antonio Gramsci intentó responder con su teoría de los intelectuales orgánicos, que volvía a poner contra el Estado burgués la tesis hegeliana de la clase universal y de sus funciones hegemónicas.

3.5. Democracia y luchas de clases

De este modo, al recordar algunos de los mecanismos que les confieren un carácter de clase a las constituciones de ciudadanía del mundo contemporáneo, no queremos solamente indicar la existencia de un abismo entre principios democráticos y realidades oligárquicas, sino también plantear la cuestión del modo en el cual los propios movimientos insurreccionales son afectados por ese abismo. Sin duda, no es necesario presentar aquí demasiados argumentos que justifiquen la idea de que las luchas de clases han jugado un rol democrático esencial en la historia de la ciudadanía nacional moderna. Con toda seguridad, 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”) han entrañado el reconocimiento y la definición por la sociedad burguesa de ciertos *derechos sociales* fundamentales, que el desarrollo del capitalismo industrial hacía a la vez más urgentes y más difíciles de imponer, contribuyendo así al nacimiento de una ciudadanía social. Pero también se debe, en una relación directa con lo que hemos llamado la huella de la igual-libertad, al hecho de que esas luchas a su modo han realizado una *articulación*

entre el compromiso individual y el movimiento colectivo que está en el corazón mismo de la idea de insurrección. Es un típico aspecto de la ciudadanía moderna, cuyo valor es indisociablemente ético y político, que los derechos del ciudadano son ejercidos por los sujetos individuales aunque son conquistados a través de los movimientos sociales capaces de inventar, en cada circunstancia, las formas y los lenguajes apropiados de la solidaridad. De manera recíproca, es esencialmente en la acción colectiva para la conquista o la ampliación de derechos donde ocurre la subjetivación que autonomiza al individuo y le confiere en forma personal una “potencia de actuar”. La ideología dominante no quiere saber nada de todo esto, o lo presenta de una manera contraria, al sugerir que la actividad política colectiva es alienante, para no decir esclavizante o totalitaria, por su propia naturaleza.

Por mucho que nos resistamos a este prejuicio, sin embargo no podemos hacernos ilusiones, ya sea que las luchas de clase organizadas estén inmunizadas por naturaleza contra el autoritarismo interno que proviene de su transformación en contra-Estado, y entonces en contra-poder y contra-violencia, ya sea que representen un principio de universalidad ilimitada o incondicional. El hecho de que en gran medida

el movimiento obrero europeo y sus organizaciones de clase hayan permanecido ciegos a los problemas de la opresión colonial, de la opresión doméstica de las mujeres o de la dominación que se ejerce sobre las minorías culturales (cuando no han sido directamente racistas, nacionalistas y sexistas), a pesar de los esfuerzos que forman como una insurrección dentro de la insurrección, ciertamente no se debe para nada al azar. Hace falta explicarlo no sólo por tal o cual condición material, por tal o cual corrupción o degeneración, sino debido a que la resistencia y la protesta contra formas de dominación u opresión determinadas se basan siempre en el surgimiento y la construcción de contra-comunidades que tienen sus propios principios de exclusión y de jerarquía: *"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..."* [Sabemos que la opresión y la dominación tienen muchos rostros y que no todos son el resultado directo o exclusivo del capitalismo global [...] por cierto, es posible que algunas iniciativas que se presentan a sí mismas como alternativas al capitalismo global sean ellas mismas una forma de opresión...],

escribe hoy Boaventura de Sousa Santos (2005), uno de los principales teóricos del altermundialismo. Toda esta historia —a menudo dramática— capta nuestra atención sobre la finitud de los momentos insurreccionales o, dicho de otro modo, sobre el hecho de que no existe algo así como las universalidades emancipatorias absolutamente universales, que escapen a las limitaciones de sus objetos. Las contradicciones de la política de emancipación que se sustenta en la igual-libertad se trasladan y se reflejan en el seno de las constituciones de ciudadanía más democráticas, contribuyendo por eso mismo, al menos de un modo pasivo, como veremos más adelante, a la posibilidad de su desdemocratización.

4. De la ciudadanía social al Estado nacional-social

Intentemos ahora explicitar el nexo de contradicciones específicas que se anudan en torno al problema de la incorporación de los derechos sociales a la ciudadanía en el siglo XX. Es evidente que la importancia del asunto 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 considere hoy la política en el “norte” o en el “sur”. Pero por una parte el Estado nacional-social tuvo en la segunda mitad del siglo XX una contraparte en el sur bajo la forma de la problemática del desarrollo (expuesto también este a la crisis en el contexto del neoliberalismo). Y, por otra parte, el tema de los derechos sociales no se limita a una región del mundo. Puede pensarse que, incluso bajo formas diferentes, se hace sentir en todos los sitios donde el desarrollo del capitalismo tiene por contraparte una profundización de las desigualdades. La crítica del constitucionalismo formal dispara en todos los casos

una cuestión de la democracia conflictiva que es preciso discutir de manera universal, es decir, comparativa (Samaddar, 2007).

Comencemos por la relación entre la “ciudadanía social” y las transformaciones de la función representativa del Estado, esto es, de los modos de organización de la política misma. Esta cuestión tiene una complejidad fascinante, es por ello que se encuentra en el origen de un debate cuyo fin no estamos cerca de ver. Y los desarrollos recientes de la crisis económico-financiera, y de sus posibles o probables repercusiones en la composición social y las relaciones políticas en las diferentes regiones del capitalismo globalizado llegan en el momento justo para ponernos en guardia contra las conclusiones precipitadas o puramente especulativas... El debate se refiere en especial a la interpretación de las transformaciones en la composición de clase de las sociedades de capitalismo desarrollado, donde los derechos sociales han sido ampliados y codificados a lo largo del siglo XX, y de sus repercusiones políticas más o menos reversibles. No es fácil saber si la noción de ciudadanía social, recién admitida y muy lejos de haberse generalizado, ya pertenece en forma definitiva al pasado, y en qué medida la crisis en la que la hundió el desarrollo de la globalización liberal ha destruido

las capacidades de los sistemas sociales de resistirse al desarrollo de aquello que Robert Castel (1995) llama “formas negativas” de la individualidad, o “individualismo negativo”. Así como tampoco es fácil decir si este último coincide con una interrupción sin fin posible de los avances de la democratización o, de un modo más dialéctico, con una intensificación de sus conflictos y de su incertidumbre interna, debida a la creciente dificultad para reivindicar los derechos a organizarse en formas colectivas de masa.

La ciudadanía social, desarrollada en el siglo XX sobre todo en Europa occidental (y en menor medida en Estados Unidos), ¿puede considerarse una innovación o invención potencialmente universalizable que pertenece a la historia de la ciudadanía en general? La pregunta se plantea en particular en la obra de Thomas Humphrey Marshall y en la de sus comentaristas: Sandro Mezzadra en Italia (vuelve a situar la cuestión de la ciudadanía social en el marco de las migraciones internacionales), pero también Margaret Somers en Estados Unidos (quien combina la inspiración de Marshall con una noción arendtiana del derecho a los derechos). La noción de ciudadanía social fue definida por Marshall inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial 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: inseguridad y pauperización, exclusión de la educación y del reconocimiento social (que poco a poco afectan asimismo a toda la población que vive del trabajo asalariado y cuya existencia no está socialmente garantizada por las rentas de la propiedad).

Esta cuestión aquí permanecerá en parte abierta, pues su respuesta completa está supeditada a un análisis de los desarrollos históricos del capitalismo que excede las posibilidades de este ensayo. No obstante, presumiremos que hay en la trayectoria de la ciudadanía social, en razón del modo por el cual esta cristaliza una tendencia inscrita en la forma misma de la lucha de clases entre capital y trabajo, una cuestión irreducible cuyo alcance es general. Podría decirse que es la cuestión de los “reinicios” de la ciudadanía en relación con los “ciclos políticos” del capitalismo. Es esta la cuestión que la crisis actual agudiza y cuyas raíces lleva a buscar para imaginar sus posibles evoluciones. Aquí, tres puntos parecen suscitar la discusión: el primero se refiere a la aparición de una ciudadanía social en tanto que se distingue de un simple reconocimiento de derechos sociales, o le confiere a este una dimensión

universalista. El segundo se refiere a la modalidad bajo la cual, incorporándose a una forma estatal (la del Estado nacional-social), las luchas que acompañan la reivindicación de esos derechos son a la vez politizadas y desplazadas, o inscriptas en una dinámica de desplazamientos del antagonismo de clases que autoriza una regulación (pero que también puede desembocar en una crisis). El tercero se refiere a la complejidad de las relaciones históricas que se forjan entonces entre la idea del socialismo (en sentido general) y la democracia, cuyos objetivos son sobre todo la representación del progreso como proyecto político y el valor de la acción pública como modalidad de institución de lo colectivo. Esta cuestión no siempre ha sido examinada en su relación con el problema de la ciudadanía (salvo por socialistas revisionistas como Eduard Bernstein). Nos corresponderá, entonces, mostrar en las siguientes páginas de este trabajo por qué este es el punto de vista más esclarecedor del tema que nos ocupa.

4.1. *Derechos sociales y ciudadanía social*

Quizás lo más importante sobre el modo en el que se constituyó la ciudadanía social a mediados

del siglo XX es el hecho de que esta no se haya concebido como un simple mecanismo de protección o de garantía contra las más dramáticas formas de pobreza (o los efectos de exclusión de los pobres con respecto a la posibilidad de acceder a una vida familiar “decente” según las normas burguesas, que había obsesionado a la crítica social del siglo XIX), sino como un mecanismo de solidaridad universal a escala del cuerpo político y del Estado. Este debate crucial entre una concepción particularista y paternalista, y una concepción universalista igualitaria está bien resumido por los historiadores de la socialdemocracia (Sassoon, 1996). El debate marcaba el punto culminante de encendidas controversias cuyos términos se remontan a los debates 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. En *Nacimiento de la biopolítica*, Michel Foucault (2004) recuerda que en las polémicas de la época el Plan Beveridge de 1942 fue asimilado al nazismo por los precursores del neoliberalismo, como Friedrich Hayek (1944). Se verá con claridad si alternativas tan violentas se trazan a propósito del “ingreso ciudadano” que ciertos teóricos contemporáneos proponen instituir para responder a

la generalización de la precariedad y hacer constar el desacople entre los derechos sociales y la asignación de los individuos a una identidad profesional única.

En efecto, el mecanismo de solidaridad creado en una medida más o menos extendida por el *Welfare State* se refería virtualmente a todos los ciudadanos y abarcaba a toda la sociedad, es decir que en él los ricos y los pobres tenían igual derecho. Este punto tiene una importancia capital no sólo simbólica, sino también económicamente. Más que decir que los pobres eran en esa época tratados como los ricos, sería mejor decir que los ricos eran tratados como los pobres, sobre la base de la universalización de la categoría antropológica de “trabajo” en cuanto carácter específico de lo humano. La mayor parte de los derechos sociales garantizados o conferidos por el Estado en efecto estaban condicionados por la participación más o menos estable de los individuos activos en una profesión que de ese modo les confería un estatus reconocido en el conjunto de la sociedad. De alguna manera el trabajo se convertía así, en lugar de la familia (o compitiendo con ella), en la base de la sociedad. Este punto es asimismo fundamental para explicar por qué hablamos de *ciudadanía social*, incluyendo un componente democrático, y no lisa y llanamente de *democracia*

social. Por supuesto, las divisiones de clase subsisten y el capital (privado o público) mantiene el control de las operaciones de producción y de inversión. Se advertirá que uno de los problemas más graves que plantea esta ampliación de la ciudadanía asociada con una verdadera revolución antropológica se refiere a la igualdad de los sexos, teniendo en cuenta que la mayor parte de las mujeres todavía eran “socializadas” en Europa y en Estados Unidos a mediados del siglo XX en su condición de esposas de trabajadores activos, y de esa manera sometidas a ellos. El acceso a la actividad profesional se convirtió pues en una de las grandes vías de emancipación femenina. Pero así también la sobreexplotación de las mujeres, por medio del establecimiento de la doble jornada de trabajo, profesional y doméstica; y su desvalorización, por medio del establecimiento de profesiones “femeninas”, como enseñanza primaria, enfermería, secretariado, etc., que reproduce la segregación en el seno del espacio público: lo que Geneviève Fraisse (2001) ha llamado el sistema de los “dos gobiernos”.

Es importante señalar el lazo al menos indirecto, tanto económico como ideológico, que asociaba la protección social y la prevención de la inseguridad de la vida (de la que Marx había hecho una de las

características centrales de la condición proletaria) con un programa político de reducción de las desigualdades. Este lazo era tan poderoso que, hasta la aparición del neoliberalismo, ningún partido podía, al menos de forma verbal, 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 simbólico o la deslegitimación del monopolio cultural de la burguesía que garantiza su acceso exclusivo a las capacidades, además del acceso a las propiedades) y del establecimiento del impuesto progresivo, que alcanza al mismo tiempo los ingresos del trabajo y los del capital. El capitalismo clásico había ignorado por completo este mecanismo de redistribución que, se sabe, hoy se halla cada vez más desgastado, acarreado como contraparte lo que se denomina "crisis fiscal del Estado" (O'Connor, 1973), que a su vez es utilizada para justificar la limitación o la eliminación de los derechos sociales.

Son estas correlaciones las que hacían que el nuevo sistema político que tendía a crearse (en estrecha relación con los programas socialdemócratas, incluso cuando la decisiones fueran tomadas por dirigentes

de derecha) no se redujera a un mero conjunto enumerativo de derechos sociales, y menos todavía a un sistema paternalista de protecciones sociales conferidas desde arriba a individuos vulnerables, percibidos como beneficiarios pasivos de la ayuda social (aun cuando los ideólogos liberales no dejaban de presentarlo de ese modo, para llegar a la conclusión de que era necesario vigilar de forma permanente los abusos de la seguridad social y gerenciar su atribución con "espíritu ahorrativo"). En suma, la cuestión es saber qué queda en la actualidad de ese universalismo, aunque su principio no sólo sea denunciado por los teóricos del neoliberalismo, sino también minado por dos fenómenos concurrentes: la relativización de las fronteras nacionales dentro de las cuales este había sido tendencialmente instituido (en algunos países del norte), y por lo tanto la ampliación de la competencia mundial entre los trabajadores; y la desestabilización de la relación profesional entre trabajo e individualidad (o, si se quiere, la retirada de la categoría antropológica de "actividad" como fundamento del reconocimiento social en beneficio de las categorías de "empresa" y de "comunicación", incluso la de "cuidado").

4.2. *Constitución material*

Las instituciones de la ciudadanía social hacían del conjunto de los derechos sociales por ella legitimados en cuanto derechos fundamentales, una realidad fluctuante, más frágil todavía que otras conquistas democráticas, ya que esta dependía de una correlación de fuerzas históricas y quedaba sometida a alternativas de avance y de retroceso, en el contexto de una asimetría estructural entre el poder del capital y el del trabajo, a la cual en verdad nunca se le quiso poner fin. Señalaremos 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 nunca estuvo inscripto en la “norma fundamental” en el sentido de Kelsen, es decir, en la parte medular de la constitución formal que garantiza los derechos fundamentales. Evidentemente esta apreciación debe ser matizada en función de las historias nacionales particulares: la Constitución francesa y sobre todo la italiana de la posguerra (1945) incorporaron una referencia a los derechos al trabajo y a la protección social en el marco de una concepción ampliada del poder público. El caso inglés es particular pues no existe una constitución

escrita, a pesar de que tuvo la conceptualización más pujante del nuevo tipo de ciudadanía. El caso alemán es especialmente complejo e interesante: la política social se remonta a Otto von Bismarck y, más allá de las trágicas vicisitudes de la República de Weimar, del nazismo y de la partición del país entre los bloques de la Guerra Fría, reparte la ciudadanía social entre un modelo de coestión liberal del capitalismo y un modelo de socialismo autoritario.

Por esta razón es conveniente volver a apelar a una noción de constitución material aplicada a la ciudadanía, la que instituye un equilibrio de poderes entre las clases sociales que está indirectamente sancionado por la ley (o de manera más general, por la *norma*) a diferentes niveles, pero representa en esencia una correlación contingente de derechos y de movimientos sociales que se encuentran ellos mismos más o menos institucionalizados. Sin duda, hay un notable fondo de verdad en la idea ampliamente compartida por los marxistas según la cual la “concesión³ keynesiana” consistía en intercambiar el reconocimiento de los

³ En francés, *compromis*, también traducido en este trabajo como “acuerdo de concesiones mutuas” (no necesariamente equivalentes o simétricas), como “formación de compromiso”, o simplemente “arreglo” [N. de T.].

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 parte de la clase obrera de las perspectivas de derribar al capitalismo (y entonces de alguna manera el fin del proletariado en el sentido subjetivo, ese que para Marx era portador de la idea y el proyecto revolucionarios). Como lo había visto muy bien el propio John Maynard Keynes, las condiciones de posibilidad de esta concesión eran a la vez *internas* para los países del capitalismo desarrollado y *externas* (o geopolíticas), en la medida en que remitían al “miedo al comunismo” experimentado por las burguesías occidentales luego de la Revolución de Octubre (1917) y del establecimiento del “socialismo en un solo país”.

La consecuencia de este regateo histórico fue una neutralización relativa de la violencia del conflicto social, permanentemente buscada, pero que no era sino una de las caras de la moneda. Hoy vemos, con el retroceso y a la luz del contraste que procura el nuevo ciclo de proletarianización –denominado por Castel, Negri y otros como la aparición del “precarizado”– en el cual el desequilibrio de las fuerzas sociales a escala mundial se combina con la calcificación del sistema de la ciudadanía social, que las luchas simple y llanamente,

no habían desaparecido. Es desde este punto de vista en particular que importa subrayar el carácter heterogéneo del “momento 68” y su dimensión antisistémica al mismo tiempo que su transversalidad antiautoritaria (Wallerstein, Arrighi *et al.*, 1989). Las grandes luchas de clases de los años setenta marcaron el comienzo del fin de ese equilibrio, al mismo tiempo que una nueva revolución tecnológica y un empuje hacia la hegemonía del capitalismo financiero, incluso antes del derrumbe del “socialismo real” y la aceleración de la globalización económica. Pero es seguro que la violencia de las luchas tuvo también la tendencia a desplazarse a otros terrenos, evitando la confrontación política directa entre las clases: el de la guerra entre las naciones, el de los enfrentamientos “culturales” poscoloniales y el de la “anomia” social en el sentido durkheimiano; en otras palabras, de la violencia “irracional” individual o colectiva, que le sigue a la imposición de todo sistema “micropolítico” de normas de moralidad y de racionalidad de comportamiento.

Pero es en un nivel todavía más general en el que es necesario inscribir el funcionamiento de la ciudadanía social bajo el signo de un desplazamiento del antagonismo cuyo operador (y por un tiempo, el beneficiario) es el Estado nacional-social. El fenómeno característico de

la autolimitación de la violencia de las luchas (en el que puede verse un efecto de civilidad burguesa) se explica por la relativa eficacia de un modelo de organización política en el cual se combinan la acción parlamentaria y la extraparlamentaria. Pero a su vez este modelo sólo puede comprenderse en el marco de un doble desplazamiento tendencial, inscripto en las condiciones de posibilidad del sistema político:

a) Desplazamiento de las definiciones de derechos fundamentales de la esfera del trabajo propiamente dicho, o —en términos marxistas— de la *producción*, hacia la esfera de la *reproducción* de la fuerza de trabajo; esto es, hacia formas y condiciones de la existencia individual y familiar que hoy reciben el nombre de cuidado o *care*, a pesar de que hace un tiempo se hablaba de *servicio*. La segunda puede ser, en efecto, el objeto de una normalización consensuada, mientras que la primera difícilmente pueda serlo, o si lo es, sería en una correlación de fuerzas siempre precaria. Por esto es de suma importancia reflexionar acerca del modo por el cual las luchas que tienen como objetivo la organización del trabajo, las formas de la autoridad taylorista, la resistencia de los colectivos obreros a la atomización capitalista de la fuerza del trabajo se desarrollaron *antes y después del 68*. El capital defini-

tivamente desestabilizó la correlación de fuerzas en su provecho al lanzar la “globalización desde abajo”, es decir, al recurrir de forma masiva a la fuerza de trabajo inmigrante, marginada o excluida por las organizaciones históricas de la clase obrera, en el contexto de una competencia poscolonial. La descolonización antiimperialista misma deviene funcional desde este punto de vista;

b) Desplazamiento del antagonismo social al plano de las relaciones internacionales, entre sistemas estatales. La fractura en dos campos del mundo de la Guerra Fría actúa de manera ambivalente: por un lado, asocia 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, pero también los campesinos, los empleados y los intelectuales ideológicamente ganados para el comunismo. Peligro que incita a los representantes políticos del capitalismo nacional a buscar un acuerdo de concesiones mutuas con la clase obrera organizada y, de manera más general, a desarrollar su propio modelo de “progreso social” (siguiendo las recomendaciones de Keynes, Roosevelt y otros estrategas históricos de la burguesía). Por otro lado, la fractura permite colar una división ideológica en el

seno del movimiento obrero, entre comunismo y anti-comunismo, que retoma y abarca otras separaciones (sindicalismo laico y cristiano, obreros calificados y no calificados, nacionales e inmigrantes, etc.). Desde luego, el carácter antidemocrático cada vez más visible del sistema soviético refuerza grandemente esa división.

Con el fin de la Guerra Fría y el auge de la globalización financiera, el miedo social cambia de campo: ya no son tanto los capitalistas quienes temen a la revolución, sino que son los obreros quienes temen al desempleo y a la competencia de los inmigrantes. Así, las relaciones de fuerza que subyacían desde el "exterior" a la constitución del Estado nacional-social son desestabilizadas en el momento en el que también aparecen, en su interior, los límites de su universalismo.

4.3. Socialismo nacional y democracia

Esta esquemática reseña de los problemas históricos que podemos relacionar con la categoría de ciudadanía social nos conduce pues a la tensión característica entre conflicto e institución. En efecto, es ella la que expresa la persistencia de una dimensión política, la continuación por otros medios de la dialéctica entre

insurrección y constitución. Cualquiera que sea la innegable realidad de las preocupaciones sociales y morales de la burguesía, es completamente insuficiente representarse el surgimiento de la ciudadanía social como una concesión filantrópica 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 del propio capitalismo de regular el libre juego del mercado, que amenazaba con destruir la integridad de la fuerza de trabajo de la que depende la producción de plusvalía. Es tal vez el límite de los análisis de Robert Castel: inspirados en el fondo en una concepción sociológica (durkheimiana) de la sociedad como un organismo expuesto a los procesos de desagregación y de anomia que engendra el capitalismo salvaje, maximizan la reacción reguladora del poder público y minimizan la dinámica del conflicto de clase; en consecuencia, la contribución específica del movimiento obrero a 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. Hay desde ya notables excepciones a esta ceguera: por ejemplo, Nikos Poulantzas en Francia y

Claus Offe en Alemania, pero quienes precisamente ya no son marxistas ortodoxos.

Entonces no hay dudas de que estos dos factores actuaron con eficacia en las transformaciones del contenido de la ciudadanía en los países capitalistas desarrollados donde ocurrían las luchas de clases organizadas, pero fue necesario también un tercer elemento en competencia con ellos para provocar su combinación. En la actualidad, puede afirmarse que ese elemento fue el socialismo, en la variedad de sus corrientes, formulaciones y organizaciones. En efecto, el socialismo no es sólo una ideología, menos todavía una doctrina teórica. Es un complejo histórico institucional en el que, en los siglos XIX y XX, se produce una gama de tendencias: socialismo *conservador* o *autoritario* (cuya figura consumada coincidirá con los partidos-Estado del bloque comunista), socialismo *reformista* (o socialdemócrata), socialismo *utópico* o *mesianico* (esencialmente en la forma de una crítica a los dos anteriores, con fundamento cristiano o libertario).

El Estado que instituyó de manera más o menos completa la ciudadanía social debe definirse desde una perspectiva histórica como *un Estado a la vez nacional y social*. Entendemos por ello que su programa de reformas sociales era concebido y llevado a cabo por

definición dentro de las fronteras nacionales, con la protección de una soberanía nacional (lo que significa que no podría existir sin un grado suficiente de autonomía y de independencia económica). Pero como contraparte, el Estado-nación sólo ha podido superar sus propias contradicciones, internas y externas, a condición de universalizar los derechos sociales. Este fue precisamente el caso en los momentos de crisis profunda, cuando lo político como tal vacila, como en las condiciones de la "guerra total" del siglo XX. Es esencialmente la experiencia de la guerra la que en Europa hizo atravesar al movimiento obrero el umbral decisivo de la representatividad y la capacidad de negociación. Reclamada durante mucho tiempo por el movimiento obrero, la proclamación de los derechos sociales como derechos fundamentales sólo tuvo lugar tras la finalización de las dos guerras mundiales en las que los trabajadores cayeron muertos por millones combatiendo unos contra otros... Hay una profunda ironía o ardid de la historia, puesto que el objetivo del socialismo europeo desde el comienzo había sido impedir la guerra.

Así se explicará el nexo que se establece entre los dos atributos del Estado (lo nacional y lo social), y que conduce a que cada uno llegue prácticamente a ser el presupuesto del otro. Pero es necesario dar un paso

más. El elemento socialista de la política moderna encarna, por una parte y por un cierto tiempo, el lado insurreccional de la ciudadanía. Entonces es también el portador de una tendencia a la democracia radical: al encontrarse integrado a un horizonte de nacionalismo, no se confunde lisa y llanamente con él, excepto cuando coyunturas de crisis social y moral aguda hacen surgir un discurso y una política totalitarios.

Es esta distancia o esta diferencia, mantenida en el seno del Estado nacional-social, la que le ha permitido —por un tiempo— al socialismo nacido en el siglo XIX contribuir a la formación de una esfera pública y política, relativamente autónoma tanto con respecto al Estado y a sus instituciones parlamentarias como con respecto a la sociedad civil y a sus operaciones mercantiles o contractuales. El socialismo, en este sentido, es la cubierta común a toda una serie de contradicciones evolutivas. Sin haber alcanzado jamás sus objetivos últimos de superación del capitalismo, permanece como un proyecto o un programa de reformas, cuestionado al mismo tiempo desde adentro y desde afuera. Pero, como horizonte de expectativas interiorizado por las masas, no ha dejado de reavivar el conflicto en medio de la institución que articula capital y trabajo, propiedad privada y solidaridad, racionalidad mercantil

y estatal, y de ese modo ha contribuido a que la esfera pública sea también una esfera política en un sentido fuerte. Oskar Negt y Alexander Kluge (1972) han dado una interpretación radical de esta antinomia en su excelente libro sobre la experiencia política del movimiento obrero en respuesta a la teoría habermasiana de la esfera pública burguesa. No obstante, esta se circunscribe a ciertos límites, puesto que, como hemos dicho, la ciudadanía social debía articularse con la reproducción de relaciones capitalistas de propiedad, y las luchas políticas debían inscribirse en el marco de una neutralización relativa del antagonismo. Por lo tanto, el Estado se dotaba de aparatos de reproducción del consenso político, e impedía que los adversarios se transformaran en enemigos (reservándose la facultad de volver a usar represión directa cuando la “autonomía” obrera alcanzaba proporciones incontrolables en la escala de la sociedad toda). Esto también quiere decir que la sociedad debía ser reconfigurada como proceso de normalización generalizada de las conductas individuales. Pero a la vez el sistema tendía a congelar la relación de las fuerzas sociales y a instalarla en un acuerdo de concesiones mutuas que terminaría por resultar insoportable tanto para los dominantes como para los dominados.

4.4. *La antinomia del progreso*

Es conveniente recomenzar desde este punto para comprender lo que hoy se presenta como una verdadera *antinomia del progreso*, de la que la historia de la ciudadanía social nos propone una ilustración casi perfecta. Efectivamente, sólo la perspectiva de un progreso ilimitado, es decir, el deseo colectivo idealizado de conseguir en los hechos una igualdad de oportunidades para todos en la sociedad, pudo mantener la presión que tendía a recortar los privilegios y mantener en jaque las inveteradas formas de dominación al ampliar el espacio de las libertades para la masa. Aunque no por eso los límites de los avances están menos inscriptos en la constitución material, donde se combinan lo nacional y lo social, la reproducción de las capacidades de acumulación del capital y la generalización de los derechos sociales, y la ética de la acción colectiva y el conformismo mayoritario. Las conquistas democráticas han sido bien reales en el marco del Estado nacional-social, y han formado otros tantos momentos progresistas de su construcción (en ocasiones bajo formas cuasi insurreccionales, como el Frente Popular de 1936 en Francia). Pero cada vez han sido seguidas de una reafirmación de

sus límites estructurales, bajo la guisa de despreciables contrarreformas o de represiones más violentas.

Para nuestro análisis de la crisis que hoy conoce la noción misma de ciudadanía social y de las formas que reviste el desmantelamiento programado del Estado social, es decisivo saber quién es el responsable de esta crisis que afecta tanto la seguridad del empleo como la cobertura universal de salud, la democratización del acceso a la enseñanza superior y la liberación doméstica o profesional de las mujeres, y finalmente el principio representativo. ¿Es principalmente el resultado de un ataque lanzado desde el exterior por el capitalismo, sustentándose en las exigencias de una economía cada vez más transnacionalizada, en la que la lógica financiera predomina por sobre la lógica industrial? ¿O bien es el resultado de las contradicciones internas de la ciudadanía social, y del hecho de que esta última haya alcanzado sus propios límites históricos? La perspectiva de un avance continuo en el camino de los derechos fundamentales (Stourzh, 1989), en particular en lo que concierne a la articulación entre la autonomía del individuo y la solidaridad, chocaría así no sólo contra los intereses de los grupos sociales dominantes y del sistema de explotación a los que se opone, sino también contra su propia limitación inmanente.

Puede afirmarse que el socialismo de los siglos XIX y XX es prisionero de una fusión entre el *progresismo* y el *estatismo*. Está atrapado en la aporía de la democracia conflictiva, a la que volveremos: indisociable de la permanencia del conflicto, pero asimismo de la institucionalización de sus fuerzas, de sus organizaciones y de sus discursos como componentes de una esfera “pública” que se identifica con la comunidad nacional. El resultado es completamente paradójico en lo que se refiere a la topografía marxista de la política, pero también susceptible de hacerles frente a sus críticas liberales: la politización de los temas sociales, denunciada como una degradación de la autonomía de la política por neorrepblicanos incluso hostiles al capitalismo como Arendt, no sólo no deroga sino que refuerza el dualismo entre política y policía (Rancière). Con la consecuencia, en particular, de que la extensión de los ámbitos de invención e intervención de la política no se hace tanto del lado del trabajo, al que permanecen simbólicamente ligados los derechos, como del lado de la “reproducción”: familia, cultura, servicios públicos. Es a ese lado al que se dirigirá la ofensiva del neoliberalismo, luego de haber quebrado las resistencias obreras en los lugares de producción por medio de una combinación de nuevas tecnolo-

gías, de reorganización individualista del sistema de profesiones y de la circulación de la mano de obra a través de las fronteras.

Como se advierte, esta hipótesis que pretende ser más dialéctica no llega a abolir de ningún modo la valoración de los antagonismos sociales, pero nos aparta de la representación de una conspiración de los capitalistas malévolos (o, variante muy popular en toda una parte de la Europa “latina”, del modelo anglosajón del capitalismo de empresa). Se trata también de una hipótesis más política, en el sentido de que propone esquemas de inteligibilidad donde no sólo intervienen estructuras, sino acciones colectivas: las clases populares del norte que se han beneficiado de conquistas sociales importantes (en su condición de clases asalariadas), y vuelven a encontrarse hoy poco a poco privadas de su seguridad y de sus posibilidades de mejorar, no aparecen en este proceso histórico como simples víctimas. Han sido y siguen siendo, en cierta medida, actores, cuya capacidad de pesar en su propia historia depende de condiciones internas y externas cambiantes, en particular del modo en que se representan a sí mismas el sistema en el cual actúan, y los colectivos que les confieren prácticamente el poder de actuar. Esta es la hipótesis correcta, que

nos permitirá llamar de inmediato la atención sobre algunos aspectos de lo que hoy se llama neoliberalismo. Nos basaremos para ello en la interpretación del neoliberalismo que propuso Wendy Brown en su ensayo "Neo-liberalism and the End of Democracy" [Neoliberalismo y el fin de la democracia], cuya influencia se hace sentir fuertemente en los debates que están teniendo lugar en el seno del ámbito "crítico" de la teoría política (Brown, 2005). Pero antes debemos hacer una pausa, luego de esta primera serie de investigaciones genealógicas, para examinar e ilustrar dos cuestiones de alcance general: para comenzar, la relación entre ciudadanía y exclusión, seguida de la cuestión de la democracia conflictiva, ya mencionada en varias ocasiones.

5. Ciudadanía y exclusión

Si es cierto que la tensión constitutiva entre las categorías de democracia y de ciudadanía atraviesa toda la historia de la institución política, parece que semejante configuración a la vez desemboca todo el tiempo en la consideración de las exclusiones de la ciudadanía (como ha sido señalado de manera sucesiva a propósito de los esclavos, de las mujeres, de los obreros asalariados, de los sujetos coloniales) y no alcanza aún a emprender un análisis general del problema. No muestra acabadamente si se trata de un conjunto arbitrario de casos históricos heterogéneos, independientes unos de otros, o bien, por el contrario, de una misma característica que se repite y se desplaza de una estructura social a la otra. Ahora bien, es un hecho que en las discusiones contemporáneas relativas a la política de la era posnacional y posliberal, por razones que es necesario intentar comprender, la categoría de exclusión ha tendido a suplantarse la de desigualdad y a generalizarse, contribuyendo así, al mismo tiempo,

a oscurecer las cuestiones de ciudadanía y a concretarlas.

Lo que aquí concentrará más fuertemente nuestra atención es la relación paradójica que se establece en la época moderna entre un concepto de ciudadanía universalizado —a la vez en el sentido de que se basa en principios universales y en el sentido de que atraviesa las diferencias entre regímenes políticos y tradiciones culturales— y ciertas formas de exclusión interior. Estas aparecen al mismo tiempo como constitutivas y contradictorias desde el punto de vista de la definición de ciudadanía. La abolición de dichas formas exige entonces más que el simple levantamiento de una restricción en la aplicación de un derecho: precisa de una mutación en la interpretación de los principios mismos.

5.1. *Exclusión, desigualdades, discriminaciones*

Los debates concernientes a la exclusión de ciudadanía no son recientes. Rancière (1995) cita una frase de Louis de Bonald que afirma que “determinadas personas están *en* la sociedad sin ser *de* la sociedad”. No sabríamos decirlo mejor. En Occidente estos debates han resurgido con más fuerza luego de los mo-

tines nacidos o favorecidos por la segregación étnica en los suburbios y los guetos urbanos de los últimos años de las grandes ciudades del norte (en particular de París y Londres) o del sur (Balibar, 2010). Como es natural, la generalización sociológica causa problemas. En su análisis de los motines de 2005, Robert Castel expresaba la opinión de que el término exclusión no es del todo pertinente, porque los jóvenes desocupados de origen africano o magrebí que se enfrentaron con la policía poseían la ciudadanía francesa en el sentido jurídico del término. Castel prefería la categoría de “discriminación negativa”. Por su parte Loïc Wacquant (2006) afirmaba que los suburbios no son guetos en el sentido estadounidense, en la medida en que las comunidades de origen extranjero no constituyen un espacio históricamente separado de la ciudad. Entonces Castel (2007) escribía: “del mismo modo que el suburbio no es un gueto, el joven inmigrante de un suburbio no está ‘excluido’, al menos si quiere dársele un sentido preciso al concepto: exclusión en sentido estricto implica una división de la población en dos categorías estancas, que hace que los excluidos estén al margen del juego social, sin los derechos, ni las capacidades, ni los recursos necesarios para ejercer un rol en la comunidad [...] los jóvenes de los

suburbios se benefician siempre de varias prerrogativas relacionadas con su pertenencia a la nación francesa: la ciudadanía política y la ciudadanía social. Independientemente de sus orígenes étnicos, la mayoría de los jóvenes de los ‘barrios suburbanos’⁴ son ciudadanos franceses, así pues, en principio gozan de los derechos políticos y de la igualdad ante la ley, al menos cuando alcanzan la mayoría de edad. Tocqueville acostumbraba decir que los derechos cívicos representan una forma de nobleza conferida al pueblo como tal. Sabemos que fueron necesarios siglos de luchas para obtenerlos, y todavía ni siquiera es así para todo el mundo. Las mujeres en Francia obtuvieron el derecho al voto recién en 1945, bastante después que la mayor parte de los países industrializados”. De este modo, con respecto a los jóvenes ciudadanos franceses de origen extranjero, no podría hablarse propiamente de excluidos, incluso si son objeto de discriminaciones de clase, de edad y de raza, porque en todos los casos gozan de los beneficios de los derechos fundamentales cuyo conjunto constituye la ciudadanía social.

No obstante, Castel ha debido reconocer que se correría aquí un riesgo de equívoco: sin duda, comparados

con poblaciones que, en otros lugares del planeta, están expuestas a la hambruna o a la deportación, los jóvenes “inmigrados” resultan estar de cierto modo protegidos del riesgo social. Aun desde el punto de vista cultural, no se sitúan, propiamente hablando, en el exterior de la sociedad: por el contrario, contribuyen a crear en ella una “hibridación cultural”. Pero si semejante argumentación debe ponernos en guardia contra usos vagos y enfáticos de la categoría de exclusión, en particular aquellos que sugieren que las contradicciones de la ciudadanía actual no hacen otra cosa que reproducir las antiguas oposiciones entre ciudadanos y sujetos en los imperios coloniales, esta no podría borrar el carácter estructural de dichas contradicciones. Aquí podemos recurrir a la comparación, de la cual el mismo Castel se sirve, con lo que diez años antes Geneviève Fraisse (1995) había llamado, a propósito de la situación de las mujeres en el espacio republicano, la “democracia exclusiva”. Fraisse remontaba su genealogía hasta los conflictos de la Revolución francesa acerca de la atribución de las mujeres a la ciudadanía pasiva por oposición a la ciudadanía activa de los hombres (coincidiendo con la institución de la representación del pueblo como fundamento del Estado), cuyas consecuencias continúan

⁴ Cités en el original. Barriadas de los suburbios, usualmente habitadas por personas de bajos recursos e inmigrantes en viviendas sociales [N. de T.].

haciéndose sentir más allá del acceso de las mujeres a la ciudadanía formalmente "igual". El hecho de que durante un muy largo período la discriminación estuviera inscripta en el corazón de la instituciones políticas dejó una huella profunda, en particular en la forma de una rígida separación entre la esfera pública y la esfera doméstica, al asignarle a cada uno de los sexos un rol social diferente, y al negarle en los hechos al sexo femenino la capacidad de gobierno (ofreciéndole a modo de "compensación" el dominio de la casa). Aquí no se trata, precisamente, de exclusión exterior, sino de exclusión interior, y este concepto no se relaciona sólo con un estatus jurídico, sino con su combinación con representaciones y prácticas. La importancia de los derechos formales es innegable, pero su relación con el uso, con la disposición del poder o de la "potencia de actuar" (*empowerment* [empoderamiento]) no lo es en menor grado.

5.2. *La cuestión del derecho a los derechos*

Es en este sentido que podemos proponer una ampliación de la noción arendtiana del "derecho a los derechos": con la condición de superar los límites

que de manera arbitraria Arendt le había impuesto. Desde hace ya mucho tiempo, el uso político de esta fórmula de hecho ha desbordado su definición estrictamente normativa, pasando del poder constituido (el derecho a los derechos resulta de la pertenencia a una comunidad política existente, en particular a un Estado-nación) al poder constituyente: se trata de la capacidad activa de reivindicar derechos en un espacio público, o, mejor aún, dialécticamente, de la posibilidad *de no ser excluida del derecho a luchar por sus derechos*. Y es contra este obstáculo contra el que tropiezan muchos de los grupos sociales en nuestras democracias, incluso liberales, al experimentar el límite fluctuante entre la resistencia (de la cual podría decirse que es el derecho mínimo) y la exclusión (que es el no-derecho). Si precisamente no hubiera resistencia, en sus diversas formas (no necesariamente violentas), dichos grupos podrían encontrarse excluidos por completo, desplazados fuera de los territorios donde adquirieron derechos formales, protecciones jurídicas; enviados a territorios donde no hay, de hecho, ciudadanía activa; e incluso llevados a situaciones en las que la libertad y la supervivencia están en juego. Y, en efecto, es a veces, en el seno mismo de las democracias, en campos de refugiados o de reagrupamientos para

migrantes clandestinos donde se tiene la oportunidad de encontrarlos (Caloz-Tschopp, 2004). Pero por lo general es en *el límite* mismo, allí donde lo que está en cuestión es la verdadera posibilidad de expresarse o de reivindicarse, y, por consiguiente, de *existir políticamente*. Ahora bien, ese es precisamente el horizonte de la reflexión de Arendt acerca de la condición de los individuos y de las comunidades sin Estado, en la cual se basa su elaboración de la idea del derecho a los derechos.

La existencia como resistencia no siempre es posible, o más bien no siempre es posible sin tener que recurrir a una violencia antiinstitucional, que apunta a forzar el ingreso al espacio de la ciudadanía y del reconocimiento social. La misma violencia de la protesta también puede revelarse por completo contraproducente en razón de la correlación de fuerzas y de sus efectos *boomerang* en el sentimiento de pertenencia de los propios excluidos. En el caso de los motines urbanos, conducidos sobre todo por jóvenes, se agregan las discriminaciones de clase y de raza: una toma la forma de lo que irónicamente se denomina “desempleo preferencial”, elección alienante entre desempleo y precariedad que reconstituye al proletariado en sentido tradicional; la otra toma la forma de un “esquema genealógico”,

en virtud del cual los descendientes de extranjeros siempre se consideran a sí mismos como extranjeros (o inmigrados), en flagrante contradicción con la ley republicana. A ello vienen a agregarse los efectos de un imaginario colectivo que hace del joven inmigrante un potencial enemigo interior, que amenaza a la comunidad en su seguridad así como en su identidad cultural o religiosa (incluyendo los casos en que esa identidad religiosa es oficialmente la “laicidad”). El efecto combinado de las exclusiones interiores de clase y de raza ilustra pues perfectamente aquello que Castel mismo había definido como el *individualismo negativo* resultante del desmantelamiento del Estado nacional-social por las políticas neoliberales: una situación en la cual se les exige a los individuos que se comporten como “emprendedores” de su propia vida, en busca de la máxima eficacia, y todo eso privándolos de las condiciones sociales que les permitirían hacer valer su autonomía. A lo que debe agregarse que si hay formas de *individualidad negativa*, también hay, como salta a la vista, formas de *comunidad negativa*, que surgen cuando, en un círculo mimético, la revuelta contra la violencia de la exclusión toma ella misma formas violentas que neutralizan su eficacia, o que el sistema dominante puede manipular con facilidad y explotar

para usar como justificación de su propia política de seguridad. La Francia poscolonial (o más en general toda Europa) brinda una ilustración cotidiana de todo lo anterior: en ella encontramos al mismo tiempo convertidas más o menos por completo en diferencias de clase la sucesión de discriminaciones seculares ejercidas contra el sujeto de la dominación colonial y las nuevas variedades de ciudadanía pasiva que resultan del debilitamiento de los movimientos sociales y de su impotencia para transformar la sociedad. La categoría de exclusión resulta entonces irremediabilmente compleja, heterogénea, pero también representa un sitio privilegiado de sobredeterminación para las actuales contradicciones de la ciudadanía.

5.3. *Política y territorialidad: las fronteras*

Ahora debemos hacer una digresión teórica que permite al mismo tiempo captar las dimensiones filosóficas de la idea de exclusión interior e inscribirlas en una teleología de la ciudadanía como forma de lo político. Lo que buscamos es una hipótesis de trabajo que permita comprender lo que justifica (y en qué términos) la extensión de la categoría de exclusión al

punto de que abarque todos los fenómenos de negación de la ciudadanía que van desde la discriminación hasta la eliminación.

Respecto de este punto es provechoso comenzar explicitando la metáfora territorial que subyace a la categoría de exclusión. De este modo, Deleuze y Guattari (1980) por una parte; y Carlo Galli (2001) por la otra, aunque desde perspectivas muy diferentes, han subrayado en particular que toda práctica política está *territorializada*. Esta identifica o clasifica a los individuos y a las poblaciones en función de su capacidad de ocupar un espacio, o de ser admitidos en él. Pero, por otro lado, la incorporación a un territorio tiene como condición casi trascendental una situación de reconocimiento mutuo de los individuos y de los grupos, ya sea en el sentido de pertenencia a una misma "comunidad", ya sea en el sentido de la participación en un "comercio", es decir, en comunicaciones e intercambios, ya sea incluso, en un extremo, en el sentido del enfrentamiento en el seno de un mismo conflicto o de una misma lucha. En razón de esta doble determinación por el territorio y por el reconocimiento, la exclusión en cuanto fenómeno político general tiene un estatus muy parecido al de la frontera, que aísla o protege a las comunidades,

pero también hace posible las comunicaciones y cristaliza los conflictos. Como la frontera, la exclusión constituye por excelencia, en el campo de lo político, un fenómeno bifronte, histórico y simbólico. Pero desde esta perspectiva comporta un aspecto muy profundamente anfibológico, lo que significa que las dos caras no cesan de intentar prevalecer una por sobre la otra. Fenómenos empíricos, históricos, de territorialización o de desterritorialización (como los desplazamientos de poblaciones, las migraciones, las fortificaciones de fronteras, las barreras a la comunicación) se transforman en determinaciones de lo universal, en otras palabras, en regímenes de derecho y de acceso al derecho. Distinciones que atañen al ámbito simbólico, como las diferencias antropológicas de sexo, edad y cultura, cuyo conjunto caracteriza a la humanidad como especie, se convierten en instrumentos materiales (más o menos constringentes) para asignarles territorios a los individuos y a los grupos, y para regular su circulación. En el fondo llegamos aquí al hecho epistemológico fundamental de que categorías espaciales como el territorio, la residencia, la propiedad del suelo, pero simultáneamente el viaje, el nomadismo y el sedentarismo, son asimismo determinaciones constitutivas de la ciudadanía. El

hecho de que estas circulen de modo imprevisible entre lo empírico y lo trascendental, lo histórico y lo simbólico, por lo tanto debe ser incorporado a nuestra definición de la institución política.

Se trata de observaciones abstractas, pero cuya importancia es inmediata cuando se quieren estudiar fenómenos de exclusión interior: en su definición más general, esta significa que una frontera exterior se halla redoblada por una frontera interior, o incluso que una condición de extranjero se encuentra proyectada hacia dentro de un espacio político o de un territorio nacional de manera tal que crea en él una alteridad que no puede ser asimilada (como sucede con los esclavos o los inmigrantes); o significa, por el contrario, que una categoría antropológica se ve afectada por un suplemento de interioridad y de pertenencia, de modo que repele al extranjero hacia afuera (como en la apropiación de las mujeres en cuanto portadoras de la identidad nacional, de su reproducción o de su pureza, etc.). En los dos casos, para decirlo con Michel Foucault, los "espacios otros" o heterotopías vienen a perturbar la homogeneidad del espacio comunitario o por el contrario a reforzarla, para marcar la posición excepcional ocupada por el otro hombre, y a prevenirse simbólica e institucionalmente contra él. Lo que en

la práctica puede ocurrir sólo con la intervención de reglas de inclusión y de exclusión. Es a nivel de estas reglas (en parte implícitas, en parte declaradas) que deben plantearse las siempre difíciles cuestiones de la continuidad y de las variaciones entre las figuras del extranjero, del paria, del monstruo, del subhombre, del enemigo interior, del exiliado...

A partir de allí podemos regresar de forma crítica a las nociones de pertenencia y de ser en común que son, desde sus antiguas figuras, presupuestas por la idea de ciudadanía, pero que no dejan de transformarse. Parece ser evidente que la exclusión política (o la exclusión *politizada*) es la otra cara de la constitución de una comunidad inclusiva. Pero la diversidad de ejemplos por considerar es inquietantemente variada: no todos revisten de manera tan visible la figura de una separación trazada por una frontera. Así, esto se da cuando las personas se encuentran excluidas del comercio mismo, o de la comunicación, de la traducción, de la movilidad; fenómenos que en el mundo actual, caracterizado por la intensificación de flujos de información, de circulación de bienes y de personas, resultan tan discriminatorios como la imposibilidad de acceder a un territorio o el hecho de ser expulsados de él. Todos estos términos no remiten tanto al

fenómeno estático de la existencia de las comunidades políticas y de su relación histórica con territorios determinados, como a un fenómeno de segundo grado, más dinámico, que es la relación entre las comunidades, el intercambio de bienes, de signos y de individuos que las constituyen recíprocamente, y la mayor o menor libertad que este intercambio confiere a los individuos en relación a las pertenencias comunitarias: entre los polos extremos de una *adherencia* inmutable y de una *adhesión* voluntaria. Estos atestiguan, pues, aunque a menudo sea en el registro de la alienación y de la violencia, el hecho de que la existencia de las comunidades políticas no implica tan sólo una relación *con ellas mismas*, o sea, un principio de pertenencia o derecho a participar en la vida colectiva, sino también un reconocimiento externo del otro y por el otro, con una completa reciprocidad o sin ella.

Esta consideración sin duda es crucial para comprender en qué sentido los Estados-nación modernos, para afirmar su carácter de comunidades políticas soberanas, no sólo mantener unos con otros relaciones comerciales y establecer un derecho internacional que rijan las alternancias entre la guerra y la paz, sino (como se ve en particular en la elaboración que de ellas propone Kant), han debido construir sobre esta

doble base un “cosmopolitismo” de nuevo tipo, dotado de una función metajurídica. El ciudadano del mundo (*Weltbürger*), que constituye la contraparte concreta (como comerciante, como “intelectual” de la *República de las letras*, aun como exiliado o refugiado político-religioso) de la constitución jurídica de los Estados-nación (lo que Schmitt llama el *jus publicum europaeum*, que tiene como condición de posibilidad la dominación europea y el reparto colonial del mundo), no es el miembro imaginario de una *civitas* o de una *pólis* sin exterior, cuyos límites coincidirían con la extensión del universo, sino que es, por el contrario, un *ser de relación*, circulante (o no) entre los territorios y los Estados. Es entonces sobre esta base que es necesario preguntarse qué resulta contradictorio —qué nuevas posibilidades de reconocimiento, qué nuevas violencias interiores y exteriores— de las transformaciones contemporáneas del comercio o del derecho internacional, cuando la circulación de personas, la dispersión de las comunidades culturales y la inversión de los flujos de población que siguieron a la colonización se convierten en fenómenos de masas.

5.4. Reglas de inclusión y reglas de exclusión

Si como consecuencia es cierto que en su relación con el territorio como el “espacio político” más abstracto que forma el horizonte de la ciudadanía siempre existe esta reciprocidad problemática entre pertenencia y comercio, entre ser en común y ser en relación, es necesario entonces pensar la inclusión y la exclusión como los índices de una inestabilidad esencial de la comunidad de ciudadanos, que incesantemente requiere nuevas garantías que la ponen a ella misma en peligro, o a partir del hecho de que las condiciones de posibilidad están siempre infinitamente más cerca de ser condiciones de imposibilidad. Más precisamente podemos formular tres tesis relativas a la inclusión y a la exclusión en general:

Primera tesis. No hay procedimiento institucional de exclusión sin una regla, ya sea una regla de derecho o un dispositivo práctico, sociológico. Pero la regla de exclusión debe ser lo contrario a una regla o a un sistema normativo de inclusión. De allí el alcance estratégico de las nociones de pertenencia y participación, lo que los politólogos en ocasiones llaman con su cinismo característico la admisión al “club” de la ciudadanía. Es importante conservar en la memoria

esta correlación de reglas (o normas) de inclusión y de exclusión para no imaginarse que la violencia, omnipresente en estos temas, se sitúa únicamente del lado de la exclusión. *La inclusión puede ser igual de violenta*, ya sea que tome la forma de “conversión” o de asimilación forzosa (en todo caso apremiante, bajo pena de “muerte social”). El *compelle eos intrare* [obligarlos a entrar] no desapareció con el declive del poder político de las iglesias de “forzar la adhesión con miras a la salvación”, teorizado por san Agustín a partir de una frase del Evangelio: sólo asumió otras formas más seculares o más cotidianas. La antropología cultural nos ha enseñado a discernir este elemento de violencia, conscientemente organizada o no, que se encuentra en todo proceso de colonización (interior o exterior), pero también de aculturización y por ende de educación, por cuanto la educación es la asimilación de los individuos a una cultura socialmente dominante o común.

En realidad, es necesario tener en cuenta una doble violencia inherente a la correlación de inclusiones y exclusiones. Y por lo tanto hace falta plantear el problema de una civilización de la civilización misma, o de una civilización que enfrente moral y políticamente su propio “malestar” (Freud), su propio elemento

de violencia o de barbarie. Desde ese punto de vista, podría plantearse que la ciudadanía es una regulación política de esta violencia, que le concede un mayor o menor espacio, pero que nunca la suprime del todo. Es fundamental analizar y evaluar las formas más o menos simétricas de la violencia. Puede suceder que las condiciones que definen la pertenencia identifiquen ipso facto la no pertenencia (como en el escenario ideal de la relación entre “ellos” y “nosotros”). Podríamos imaginar que, en los Estados modernos, la “nacionalidad” funciona de forma simple cuando instituye a la vez la equivalencia entre ciudadanía y nacionalidad que antes habíamos definido como “fundadora”. Pero las cosas son mucho más complicadas en la práctica, puesto que hay toda suerte de grados en la ciudadanía activa (incluso allí donde no existen de modo oficial ciudadanías “disminuidas” o de “segunda clase”, como en los regímenes de *apartheid* y, más en general, de colonización), y sobre todo una zona gris en la que figuran individuos que no están ni completamente incluidos ni completamente excluidos (como existen “extranjeros no expulsables” de un territorio dado, y sin embargo “no regularizables”, por ejemplo por razones de lazos familiares). Lo que de nuevo significa que las reglas de inclusión no son lisa

y llanamente lo contrario de las reglas de exclusión. Y que de golpe la relación constitutiva entre comunidad y exclusión puede ponerse en funcionamiento en sentido inverso: en lugar de que una definición preexistente de la comunidad conduzca simplemente a discriminar a los ciudadanos y a los no ciudadanos, la realidad está hecha de un conflicto no resuelto, en permanente evolución, que se despliega en lo medular entre las bambalinas de la ciudadanía (o en *otra escena* de la política) y que tiene por objeto las violencias discriminatorias, las desigualdades de estatus y de derechos, cuya “materia” antropológica es sexual, racial, religiosa, cultural... En medio de ese conflicto, la comunidad institucional viene acompañada por una “comunidad imaginada” (Anderson, 1983), así como como la frontera exterior viene acompañada de una frontera interior (Fichte, 1807), pero también se transforma políticamente, ya sea en el sentido de una restricción o de una ampliación.

Segunda tesis. De lo anterior resulta una consecuencia que nada tiene de puramente especulativo, pero que se aplica a diario en la experiencia política: exclusión e inclusión no describen tanto reglas o situaciones fijas como puestas en juego de conflictos a través de los cuales, en cierto modo, la ciudadanía re-

fleja sus propias condiciones de posibilidad. Si alguien está excluido de la ciudadanía de forma radical, en particular en calidad de lo que hemos llamado “exclusiones interiores”, eso nunca significa que esta persona simplemente queda fuera de la comunidad, como a un extranjero se le puede denegar una visa o una carta de naturalización (lo que, sabemos, se aplica siempre a discreción). Eso quiere decir que está excluido de la inclusión, dicho de otra manera, de un estatus, pero, más profundamente, de un poder o de una capacidad. La fórmula arendtiana del “derecho a los derechos” es una reflexión no sobre la *institución* de la ciudadanía, sino sobre el *acceso* a la ciudadanía o, mejor aún, sobre la ciudadanía como acceso y como conjunto de procedimientos de acceso (Van Gunsteren, 1998).

Evidentemente, es necesario comprender la fórmula como una unidad de contrarios en el sentido dialéctico. Lo que Arendt misma desarrolló, a causa de las circunstancias (y de las peligrosas analogías que se esforzaba por establecer entre diferentes tipos de dominación y de eliminación característicos de la modernidad), fue sobre todo el *lado negativo*: el hecho de que los individuos sin Estado sean privados por la fuerza del derecho fundamental (o de la personalidad), que es la condición de todos los otros. Pero hay

también un *lado positivo* o más bien *afirmativo*, ese que tenemos en cuenta cuando definimos la ciudadanía activa como una forma de participación que ya se manifiesta en la reivindicación del acceso (o de la pertenencia). Entonces, esta no se basa en un derecho existente, sino que lo constituye o le impone su reconocimiento. Por simetría con la fórmula precedente, podríamos decir por lo tanto que estamos tratando con una exclusión de la exclusión, o con una inclusión que implique una negación de la negación.

Tercera tesis. Pero a su vez la consideración de una relación dinámica entre inclusión y exclusión, al mismo tiempo conflictiva y reflexiva, nos conduce a contemplar el aspecto más concretamente político de este dilema: el que implica la entrada en escena de sujetos y de relaciones entre sujetos. Las variaciones de la inclusión y de la exclusión no son procesos impersonales: son relaciones de fuerzas ejercidas por instituciones y aparatos de poder sobre los sujetos individuales o colectivos. La pregunta que conllevan nunca es sólo de la forma: *¿quién está excluido de qué* (de qué pertenencia, de cuáles derechos)?, pero siempre es también de la forma: *¿quién excluye* (de qué, de dónde)?

Aquí, evidentemente, las experiencias de la segregación racial y del sexismo adquieren una función

paradigmática. Si la comunidad política funciona como un club en el cual se puede ser admitido o al cual se puede denegar el acceso, cabe preguntarse cómo sus “miembros de derecho” fueron cooptados, cómo decidieron las reglas de admisión y cómo se traduce su participación activa en la preservación de esas reglas. Dicho de otro modo, hay buenas razones para hacer la historia política de la comunidad de los ciudadanos desde el punto de vista de sus momentos de apertura o de cierre. Las implicaciones prácticas son evidentes: no hay exclusión de las mujeres de la ciudadanía completa (que implica el ejercicio de las responsabilidades políticas y profesionales), o de ciertos derechos civiles, sin la constitución de una ciudadanía que funcionó (y continúa funcionando) como un “club de varones”, cuyos individuos (masculinos o no) se esfuerzan a diario en hacer respetar las reglas, inscribiendo la igual-libertad dentro de una frontera interior presentada como “natural”, como “tradicional” o como “socialmente necesaria”. La misma constatación se aplica, *mutatis mutandi*, a los fenómenos de discriminación racial y cultural que levantan una barrera (unas veces simbólica, otras veces material) e impiden a determinados seres humanos el acceso a la ciudadanía, o a la plenitud de sus derechos; fenómenos que afectan a

la institución política en todos los países del mundo, incluyendo las naciones democráticas liberales.

Todo esto significa que es *la comunidad misma la que excluye*, no sólo en la forma de reglas y de procedimientos burocráticos, sino en la forma de un consenso entre sus miembros, más o menos políticamente “motivado”. En términos claros, es necesario decir que *son siempre ciudadanos*, que “se saben” y “se imaginan” como tales, *quienes excluyen de la ciudadanía* y quienes, así, “producen” *no ciudadanos de manera que puedan representarse su propia ciudadanía como una pertenencia “común”*. Pero a esta consecuencia radical, que implica que la ciudadanía en cuanto exclusión de la exclusión se basa en una lucha, sin embargo es necesario aportarle en seguida dos precisiones, si no dos atenuantes. En primer lugar, el grado de participación de los ciudadanos de una comunidad en la exclusión de los no ciudadanos nunca es uniforme: conlleva grados e incluso excepciones, protestas o transgresiones del consenso. Luego, la participación de unos en la exclusión de otros raramente es *directa*, sino que es sobre todo *indirecta, delegada* de alguna manera a las instituciones de la ciudadanía que “representan” a los ciudadanos o surgen de su autorización. Esto significa asimismo que la gestión de las exclusiones constituye

una cláusula implícita de esta representación o delegación de poder. Muy a menudo, lo sabemos, en la institución democrática de la ciudadanía, es a la ley a la que le corresponde proveer una sanción trascendental a toda suerte de categorizaciones sociales y de procedimientos administrativos, o convertir distinciones culturales, ideológicas y sociológicas en reglas universales, “normativas”.

Desembocamos aquí en otro aspecto de la conflictividad inscrita en el inestable equilibrio entre los procesos de inclusión y exclusión, por cuanto ponen en juego las relaciones de la sociedad, del Estado y de la ley. Debido a que la participación de los ciudadanos en la exclusión de los no ciudadanos pasa por una delegación del poder al Estado, la línea de demarcación entre los dos tipos de hombres está santificada o *santuarizada*. Pero dado que el Estado y la ley encargados de realizar la discriminación son ellos mismos autoridades frágiles, cuya legitimidad puede ser cuestionada o cuya soberanía puede tambalear, la regla de exclusión es permanentemente expuesta a usos perversos. Se ve en especial en las sociedades contemporáneas donde el racismo y la xenofobia no resultan tanto de conflictos de intereses reales entre comunidades cultural o históricamente extrañas, como

de mecanismos de proyección de las angustias sociales de la mayoría. Lo que “exigen” de forma más o menos explícita los nacionales, por ejemplo, cuando reclaman un endurecimiento de las medidas de exclusión dirigidas contra los inmigrantes, o lo que la extrema derecha francesa llama la “preferencia nacional”, es un garantía a priori contra la discriminación o la degradación del estatus social de las cuales a su vez temen ser las víctimas, sobre todo si son pobres o socialmente desfavorecidos. Hay naturalmente enormes diferencias de grado en estos fenómenos, que nunca son automáticos, aunque tienen la suficiente regularidad ya que se reactivan de manera periódica en circunstancias de “crisis”, como para que pueda verse en ellos el índice de una inquietante afinidad entre el “populismo” y la ciudadanía democrática misma. La *zona gris* de la que hablamos antes aparece entonces no sólo como una zona de indecisión entre la inclusión y la exclusión, sino como una zona en la que la exclusión es indirectamente reclamada al Estado representativo por una cuasi comunidad de semiciudadanos, o de ciudadanos inseguros de sus derechos y de su reconocimiento.

5.5. *Concepto de lo político y antropología de la ciudadanía*

Las consideraciones anteriores simplifican, sin duda, una reflexión histórica completa acerca de las relaciones entre la ciudadanía y la exclusión. No obstante, puede esperarse que den inicio a un desplazamiento en nuestra forma de comprender el “concepto de lo político”, cuya famosa definición schmittiana expuesta en *Der Begriff des Politischen* (Schmitt, 1932) constituiría a la vez una de las referencias obligadas y su modelo negativo. En efecto, no se trata de generalizar o de actualizar la idea según la cual la “distinción entre el amigo y el enemigo” definiría la especificidad de lo político por oposición a otras esferas de la actividad humana, sino más bien de explicar por qué, en circunstancias determinadas, esta distinción llega a expresar la totalidad de los dispositivos que articulan comunidad y exclusión, al mismo tiempo que demuestra ser incapaz de considerar todo el sistema de diferencias que estas abarcan. Para precisar estos dos puntos, describiremos lo que por excelencia constituye la paradoja de la antropología política específicamente asociada al desarrollo de la ciudadanía nacional moderna.

1) ¿De qué modo explicar que la ciudadanía moderna, refundada en principios universalistas, no sólo no pone fin a toda forma de exclusión interior, sino que tiende a crear nuevas y a conferirles una justificación ella misma universal, o trascendental? El principio de la igual-libertad plantea que, dentro de los límites de su propia comunidad o de su “pueblo” políticamente constituido, todo individuo es el igual, si no el semejante, a todo otro, y ninguno puede ejercer sobre otro una autoridad arbitraria, discrecional. Pero la historia de los códigos civiles y de las constituciones burguesas es la historia de las discriminaciones que no se fundan tan sólo en la “utilidad común” (siguiendo la expresión de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, artículo primero: “los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común”), sino en una marginación en el seno de la propia humanidad. El rechazo de la desigualdad de estatus, tradicional o convencional, se pagaría entonces con una exclusión aún más radical, puesto que se legitima en la concepción misma de lo universal.

2) Es necesario entonces suponer que la extensión en general de los derechos del ciudadano a “todo aquel que tenga un rostro humano” (Fichte, 1793)

y su sustento en los “derechos del hombre”, que no representan tanto un origen natural como una garantía trascendental del acceso a la ciudadanía, no sólo constituyen una justificación para la eliminación de las discriminaciones (o para la lucha por su eliminación), sino también una causa de su reconducción y de su ampliación más allá de los límites anteriores, si bien bajo una forma nueva. Ya que los individuos o los grupos no pueden ser excluidos de la ciudadanía en razón de su estatus o de su origen social, estos deben ser excluidos precisamente *en cuanto hombres*: tipos humanos diferentes de otros. Y lo chocante es que ese mecanismo de exclusión, en sí mismo universalista, no desaparece a medida que el discurso “fundador” del derecho natural cede su lugar a un constitucionalismo puramente jurídico, en el cual las prácticas de gobierno remiten a fundamentos que dependen del derecho o de la ciencia (o más a menudo de su combinación). Por el contrario, se diversifica y se vuelve coextensivo a la sociedad, en el marco de lo que Foucault llamó una “biopolítica”. La única explicación es que hay una correlación estructural entre el modo de constitución de las comunidades políticas modernas “universalistas” (sobre todo, la *nación*) y la transformación de las *diferencias antropológicas* en

general (diferencia de sexos, diferencia de edades, diferencia de capacidades intelectuales, diferencia entre lo normal y lo patológico, etcétera) en principios de exclusión, lo que le confiere al “humanismo” moderno un tenor intensamente contradictorio.

Como demostró Foucault en una serie de estudios de los cuales se puede (y se debe) discutir el detalle de los análisis, pero cuyo principio constituye un corte epistemológico irreversible, la universalidad trascendental de la especie y la función discriminante y discriminatoria de las diferencias antropológicas no son incompatibles, sino que forman las dos caras de un mismo discurso que comienza con la filosofía y la política de las Luces (como ya se ve en la construcción de la antropología kantiana) (Kant, 1795). Pero Foucault también muestra, en especial en el ejemplo de la “anormalidad”, que esta correlación siempre es problemática: no sólo porque en el universalismo de los “derechos del hombre” hay un recurso ideal del que pueden tender a apropiarse todas las categorías víctimas de la exclusión, sino porque el trazado de la línea de exclusión es intrínsecamente inestable y en el fondo, inhallable. Es de este modo que la categoría de lo “anormal” no deja de oscilar entre referencias psiquiátricas y referencias criminológicas, al igual

que la marginalización de los “anormales” es terreno de disputa entre los aparatos médico y judicial. Sería necesario intentar aquí una comparación con los análisis de Arendt (1951) sobre la relación contradictoria que existe en los siglos XIX y XX entre el cierre de la ciudadanía instituido en un marco nacional y el universalismo del acceso a los derechos proclamado por el Estado-nación (con la notable excepción de su prolongación imperial y colonial, donde ya no existen ciudadanos sino “sujetos”, o *subject races*).

De aquí la posición extrema y, sin embargo, reveladora que ocupan a este respecto en la historia de los Estados modernos los *Estados racistas* como la Alemania nazi o la Sudáfrica del *apartheid*, porque tienden (a nivel local, de forma provisional, pero con consecuencias exterminadoras dramáticas) a reducir la contradicción a uno solo de sus términos, desarrollando un programa de purificación o de segregación radical de la especie. Sabemos que los programas de eugenesia (por ejemplo, la esterilización forzada de los individuos “anormales”) fueron aplicados a lo largo de todo el siglo XX tanto en las socialdemocracias nórdicas como en numerosos estados de Estados Unidos (entre ellos, California). Como han observado los teóricos de la Escuela de Fráncfort (Adorno

y Horkheimer) o críticos de la modernidad como Zygmunt Bauman, esta tendencia nihilista o radicalmente antihumanista no es tan exterior al humanismo moderno como para que no pueda conformar su otra cara (o su otra escena), normalmente más o menos suprimida. Debajo de la esfera política siempre hay también una esfera *impolítica* (Esposito, 1993).

Esto nos lleva a sugerir que puede haber una tendencia a la superposición de los modelos de exclusión que se justifican en términos idealistas, apelando a una definición del hombre que lo predestina a la ciudadanía, y de los modelos que se justifican en términos materialistas y positivistas, identificando características fisiológicas o psicológicas que marcarían la inferioridad de las capacidades de determinados humanos (según la época de que se trate: mujeres, trabajadores manuales, anormales, extranjeros y colonizados o inmigrantes). En la situación actual, que somete la representación clásica de la ciudadanía nacional a violentas tensiones, ciertas situaciones de exclusión ilustran el modelo del “estado de excepción normalizado” teorizado por Giorgio Agamben a partir de Schmitt (Agamben, 2003), pero otras remiten simplemente a una imposibilidad cuasi trascendental de representar la comunidad (o lo común), ya sea en términos de interés, ya sea en

términos de derechos y de obligaciones recíprocas (Nancy, 1983).

Todo la cuestión radica en saber si los actores colectivos de la globalización, que podríamos describir como “ciudadanos por venir” del espacio cosmopolítico, buscarán mayoritariamente hacerla evolucionar hacia un modelo de “gobernanza” transnacional de las discriminaciones y de las exclusiones o, por el contrario, hacia un nuevo universalismo tan “igualitario” como sea posible. Es por esto que cuestiones concretas como el derecho a la circulación y a la residencia (que va más allá de la “hospitalidad” individual de la cual Kant hacía el contenido principal del cosmopolitismo) revisten un alcance determinante para la evolución de la noción misma de “ciudadano”. O bien esos derechos esencialmente transnacionales son reconocidos no sólo como “derechos del hombre” (lo que ya hace, con algunas salvedades, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948), sino como componentes de la ciudadanía política; o bien la “gobernanza” posnacional se traduce en una segregación y una represión incrementada de los nómades y de las poblaciones de la diáspora. Eso significaría que la soberanía de los Estados se concentra en su función propiamente policial de control de las fronte-

ras y de los desplazamientos de poblaciones, y les deja eventualmente a los organismos internacionales y a las ONG el cuidado de la administración del enorme problema “humanitario” que constituye la creciente masa de “no ciudadanos” que no son, en cuanto tales, *ni de aquí ni de otro lugar*. Desembocaríamos así en una forma particularmente violenta, y probablemente inestable, de transformación de la universalidad intensiva en universalidad extensiva, en la cual se construye una “ciudadanía posnacional” fundada en las redes de comunicación y de comercio globalizadas (como propone en especial Saskia Sassen), pero al precio de una generalización simétrica de la regla de exclusión.

6. La aporía de una democracia conflictiva

Desde el momento en que volvemos a cuestionar la idea de una ciudadanía basada en el consenso, o que busca una forma superior de consenso comunitario, esto supone reflexionar acerca de las relaciones que la democracia mantiene con la lucha o el conflicto. Es muy posible que la noción de una “democracia conflictiva” siga siendo ineluctablemente aporética, al menos si se la considera sólo desde un punto de vista institucional. Pero eso significaría, precisamente, que esta hace posible un examen crítico del papel de las instituciones en política.

La principal fuente de reflexión y de discusión sobre este tema en los últimos años es la relectura, a partir de la obra fundadora de John Greville Agard Pocock (1975), de los análisis que, en sus *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*, Maquiavelo le dedica al fortalecimiento de la forma republicana a través de un proceso de desarrollo y de representación del conflicto social en las instituciones romanas de la

época republicana. Cuando, al término de sucesivas revueltas contra los patricios y el orden establecido, los “pobres” o el “pequeño pueblo” ven cómo se les concede una representación específica en el seno del Estado, que les permite bloquear de una manera más o menos completa a políticos contrarios a sus intereses, siguiendo el modelo del tribunal de la plebe, surge un nuevo tipo de constitución material, que ya no es asimilable a la “constitución mixta” de los teóricos antiguos. En un sentido, es exactamente lo contrario. Buscando interpretar el tipo de Estado que se organiza a mediados del siglo XX en los países europeos (en particular en Francia e Italia), donde la ciudadanía social es impuesta por la presión de partidos comunistas oficialmente revolucionarios pero que en la práctica luchan por imponer reformas, el politólogo francés Georges Lavau empleó precisamente la expresión “función tribunicia”, que se ha vuelto clásica en ciencias políticas. El ejercicio del poder tribunicio moderno contribuye, a fin de cuentas, a la estabilización del Estado-nación, pero a través de una forma específica de organización de las luchas de clases. No hace falta apresurarse a describirla como una traición o como un doble juego. Antes, es necesario analizarla como un ejemplo característico de los

“efectos no intencionales” de la práctica política. Sin la perspectiva utópica revolucionaria (o su equivalente parcial en los países de socialdemocracia, que puede llamarse el “espíritu de escisión”), las luchas de clases no son lo suficientemente masivas ni duraderas como para forzar a la burguesía a un arreglo, y sobre todo la esfera pública no se convierte en el lugar de un verdadero conflicto. El arreglo, más o menos ventajoso para una de las partes, es un resultado aleatorio, no un objetivo deliberado. No supone la convergencia de los intereses.

En realidad, esta idea maquiaveliana es retomada periódicamente por la filosofía política, unas veces para describir la esencia de las *fases de transición*, o de inestabilidad, entre regímenes y “dominaciones” heterogéneas; otras, para intentar comprender lo que hace que la “*democracia*” no sea un “*régimen*” como los otros, tanto desde el punto de vista de sus críticos como de sus defensores. Así pues abarca algunos de los dilemas más profundos inherentes a la idea de una “constitución de ciudadanía” o de una “forma republicana” de la política.

6.1. *Violencia y contraviolencia*

Es conveniente en primer lugar señalar aquí, como continuación del capítulo anterior, que existe una relación compleja entre las ideas de *exclusión* y de *conflicto*. Muchas formas de exclusión son inmediata o potencialmente conflictivas, en la medida en que generan resistencias, reivindicaciones de igualdad y políticas de represión. Pero, por otro lado, la exclusión de la esfera política, donde se decide la legitimidad de las acciones colectivas, es una manera muy eficaz de neutralizar el conflicto, o de reprimir aquellas de sus formas que vuelven a cuestionar la distribución del poder y su utilización. De manera provisional al menos (pero esta provisionalidad puede durar mucho tiempo), la exclusión reduce a la impotencia a los que desafían a quienes detentan el poder. Es particularmente obvio cuando procedimientos de segregación o de *apartheid*, de descalificación y de vigilancia se combinan para limitar la participación política a los miembros de una "élite" o de una "comunidad dominante", sea a escala nacional, sea en un marco imperial o transnacional. Lo que la antropóloga Philomena Essed llama la "preferencia por lo idéntico" (*preference for sameness*), a menudo ligada al nacionalismo y al racismo

poscolonial, funciona en la práctica en el mismo sentido. Entonces, no se trata tan sólo de apartar de la participación política "casos" o "sujetos" individuales, sino de ejercer una *contraviolencia preventiva* y, como consecuencia, impedir que el conflicto social (o cultural) ascienda hasta la forma política propiamente dicha, manteniéndolo al nivel de lo que Gramsci denominaba la modalidad "corporativa".

A esta altura se esbozan cuestiones tan complejas como importantes, en especial:

1) la cuestión de saber cómo se establece la relación entre el *conflicto* y la *violencia*, en la teoría y también en la historia. La misma represión preventiva del conflicto no sólo es la mayoría de las veces en extremo violenta, es decir que supone la utilización disimétrica de todos los instrumentos (policiales, jurídicos, ideológicos) de la potencia institucional; esta implica también (de manera más arriesgada) la *manipulación de la violencia* que no puede ser enteramente prevenida, y que se expone por consiguiente a la punición legítima (como se advierte en la mayor parte de los recientes ejemplos de violencia urbana);

2) la cuestión de saber cómo se puede pensar y organizar la exclusión en *un espacio sin fronteras*, que no tendría exterior o, mejor, que sería *pura exterioridad*,

como es el caso del espacio planetario en la era de la globalización del mercado, donde los Estados tienden, cada vez más, a ponerse al servicio de la circulación de las mercaderías y de los intereses financieros. Quizás es justamente en estas condiciones en las que la *exclusión interior* debe volver a convertirse en una producción de “hombres descartables” (Ogilvie, 2012) o de “no personas” (Dal Lago, 1999) que son expuestas sin cesar a la eliminación en una o en otra forma. En todos los casos, ya se trate de manipulación de la violencia de los excluidos o de su eliminación a través de un proceso de despersonalización, es la posibilidad misma de la acción política la que es neutralizada o destruida, al pasar del nivel colectivo al nivel individual. Es por este motivo que semejantes situaciones constituyen un límite extremo de la democracia, pero también revelan, por contraste, que la esencia de la democracia es maximizar la capacidad de acción política para los ciudadanos. “Ciudadanía activa” es la expresión tautológica que designa esta capacidad.

Con el telón de fondo de esta condición negativa, podemos examinar entonces las tres aporías inherentes a la idea de una democracia conflictiva: 1) la aporía de la relación entre *conflicto* y *legitimidad* de la institución; 2) la aporía de los *diferentes tipos de conflictos políticos*

susceptibles de cumplir una función “constituyente”, según se presenten como simétricos o disimétricos en términos de poder y de intereses; 3) la aporía de las formas históricas de regulación o de neutralización del conflicto, y de la relación que estas entablan con las figuras antitéticas de la “servidumbre voluntaria” y de la “desobediencia civil”.

6.2. Liberalismo, pluralismo y representación del conflicto

Aún si su análisis debe quedar incompleto, es necesario comenzar volviendo a la cuestión de principio que subyace a la aporía de una institucionalización del conflicto, porque posee la clave de las razones que hacen que en un sentido la democracia –si, para hablar con propiedad, se trata de un régimen– deba presentarse como un régimen “imposible”, pero también paradójicamente como un régimen que no puede ser eliminado. Sin duda, podríamos plantear que la democracia, en general, es el “régimen” que *hace que el conflicto sea legítimo*, si bien con motivaciones y en grados muy desiguales. Como es evidente, todo depende de las formas, de las causas, de las modalidades

del conflicto, y de los medios que pueden ser empleados para limitarlo o suspenderlo. Entoces estamos tentados a decir que, si la democracia puede *llegar a ser* un régimen político, es en la medida en que consigue legitimar el conflicto dentro de ciertos límites, a fin de evitar que este conduzca a la autodestrucción de la comunidad, por medio de la figura privilegiada, real o metafórica, de la “guerra civil”. La antítesis entre la *pólis* y la *stásis* se vuelve aquí el modelo recurrente.

Pero a su vez esta proposición es susceptible de considerables variaciones en su realización, cuya importancia teórica no se nos debería escapar. Esas variaciones no se refieren sólo a la amplitud de posibilidades abiertas al conflicto, sino sobre todo a la finalidad de su regulación, según se trate de favorecer su expresión como realidad constitutiva de la vida democrática o, por el contrario, de comprimirla tanto como sea necesario para llegar a la imposición de una regla (en particular de una regla de derecho) y a la manifestación de una autoridad. En otros términos, la democracia se nos presenta como esa máquina institucional que transforma los conflictos sin abolirlos lisa y llanamente, haciéndolos pasar de una función destructiva a una función constructiva, o incluso de una forma salvaje a una forma “civilizada” o “civil”

que puede ser controlada desde dentro o desde fuera (el *conflitto civile* de Maquiavelo, en oposición a la “guerra civil”) (Gaille-Nikodimov, 2004).

Obsérvese que estas dos formulaciones no abarcan exactamente el mismo concepto: la primera es lógicamente más “fuerte”, porque hace pensar en un conflicto referido a intereses o a ideologías que puede ser configurado como una *contribución* a la existencia de la democracia, del que esta es en suma el momento propiamente “político”; mientras que la segunda es más “débil”, porque adhiere a la idea negativa de que las reglas democráticas (por oposición a las reglas autoritarias, o totalitarias) se adaptan mejor a la “moderación” de las luchas sociales a largo plazo (lo que tiene todas las chances de representar lógica y políticamente un *círculo*: si se comprueba que las “luchas democráticas” son justamente aquellas que se prestan a una moderación institucional, en otras palabras, que ya han neutralizado sus propios “excesos”). Es aquí, evidentemente, donde se vuelve crucial distinguir entre varios tipos de conflictos (como hacen historiadores y sociólogos como Charles Tilly o Ralf Dahrendorf, o filósofos como Chantal Mouffe, sin olvidar los análisis fundadores de Georges Simmel), no sólo en razón de su carácter más o menos violento,

sino en razón del tipo de “fuerzas” y de “actores” colectivos que estos introducen en política.

En este punto es esencial recordar que semejante noción –ya sea “débil”, ya sea incluso “fuerte”– del conflicto no es de ningún modo extraña a la tradición liberal. Por el contrario, esta última desarrolla en su propio seno una multiplicidad de interpretaciones sobre el conflicto. En cuanto doctrina política, como señaló en particular Raymond Aron (1965), el liberalismo se caracteriza por su insistencia en la importancia del *pluralismo* en política. Ahora bien, para que el pluralismo no sea un concepto vacío, falto de realidad, es difícil pensarlo independientemente de cierto grado de antagonismo o, mejor, de *agonismo*, bien sea en la forma de una competencia entre ideologías rivales, o en la forma de un conflicto de intereses sociales. Este principio no se confunde con el de la representación, pero no es exclusivo de ella. Históricamente la insistencia en el pluralismo ha estado ligada a las figuras antitéticas del despotismo (aun el “ilustrado”), del absolutismo, del totalitarismo, a las cuales, en la realidad o en la imaginación, incluso en el mito, el liberalismo pone fin. Así puede comprenderse por qué este bascula entre la idea “optimista” según la cual el pluralismo comporta un

valor positivo, o una virtud expansiva, que hace del conflicto (en especial del conflicto de opiniones) el medio para crear la libertad política; y la idea “pesimista” según la cual el pluralismo es aquello que debe protegerse permanentemente contra los peligros que lo amenazan desde el interior o el exterior (en lo esencial, es esta la visión de Karl Popper) (Popper, 1945). Aquí sería fundamental mostrar cómo, desde Spinoza hasta Rawls o Habermas, el discurso político liberal de cierta manera no ha dejado de *restringir* el alcance y el campo de los conflictos susceptibles de entrar en el “juego” del pluralismo y de su propio agonismo, antes de que este sea reabierto de una forma mucho más incierta por la irrupción de las cuestiones del multiculturalismo (Kymlicka, 1995).

En el *Tratado teológico-político* de 1670, Spinoza había propuesto una estrategia democrática que presupone que todas las convicciones religiosas pueden ser concebidas como tantos métodos de los que se sirven los individuos para disponerse ellos mismos a la “obediencia”, es decir, al reconocimiento de la primacía de los intereses comunes, tal como los enuncia la república, por sobre las “ambiciones” particulares o privadas. Se trata ciertamente de una regla limitativa, pero que no prescribe nada relativo a la naturaleza de

las ideologías que combaten unas contra otras, y de los intereses que ellas expresan (en esto la concepción de Spinoza se distingue con claridad de la idea de tolerancia defendida por Locke en la misma época). En Rawls (1993) se lee la idea de que la comunidad de ciudadanos supone un “consenso por superposición” (*overlapping consensus*), que establece reglas para la moderación de los conflictos resultantes de la oposición entre “concepciones sustanciales” del *bien*. Dicho de otro modo, corrientes de opinión, laicas o religiosas, que no se conforman con buscar el bien o la virtud siguiendo criterios formales, como la “posibilidad de transformar una máxima personal en ley universal de la humanidad”, a la manera de Kant, sino que quieren darle un *contenido* determinado, en particular un modo de vida “bueno” o “justo”. Para Rawls, este consenso es el equivalente moral de una cierta idea de la racionalidad o de la justicia como establecimiento de una racionalidad colectiva; pero a su vez tiene necesidad de ser garantizado o reproducido, lo que le corresponde a la ley y, sobre todo, a la educación. Finalmente, en Habermas encontramos una descripción del pluralismo que también tiene un valor normativo: el pluralismo tiene como condición de posibilidad el hecho de que los “partidos” del

conflicto social e ideológico acepten todos someterse a las reglas de la *argumentación política*, ya que es esta argumentación en un espacio público la que permite pasar de un antagonismo *irreductible*, que desemboca en la descalificación de una de las posiciones presentes (y eventualmente en la eliminación de aquellos que la defienden), a un régimen de debate o de comunicación, cuyo ideal ético es el consenso de todos los ciudadanos acerca de la legitimidad de tal o cual política (eventualmente al precio de acuerdos de concesiones mutuas consentidos por tal o cual partido).

En Rawls como en Habermas, quizás incluso ya en Spinoza, que son todos racionalistas a pesar de la distancia que separa sus concepciones de la “razón”, encontramos el presupuesto implícito de que el consenso (o al menos su *posibilidad* siempre preservada) debe concluir por prevalecer sobre la expresión de la contradicción, o debe transformar, “superar” esta expresión. De aquí la formulación típica de la que se sirve Spinoza en el *Tratado político* (III, §2): en una república libre, el poder pertenece en última instancia a una “multitud libre” que actúa “como si ella fuera conducida por una única alma”. El “como si” (*veluti*) es sin duda alguna fundamental: marca la distancia entre una “unanimidad” impuesta o imaginada sin

conflicto y una “comunidad” resultante de la regulación del conflicto “bajo la conducción de la razón”. Pero la consecuencia es el retorno indefnido de una aporía propia del liberalismo: en el punto crítico, cuando el conflicto excede las formas de expresión puramente simbólicas, las convenciones del “debate” colectivo, los canales institucionales existentes para la representación de los intereses contradictorios, por ende las posibilidades de gobierno y de obediencia, la “racionalidad” política ya no es sostenible, y se regresa a la alternativa de la neutralización del conflicto o su represión. Un conflicto que amenaza el orden constitucional, por muy flexible y abierto que se presente a sí mismo, ya no depende de las “reglas del juego” pluralista: es entonces incompatible con el liberalismo. Esta contradicción es independiente de la cuestión de saber si el origen del conflicto está en relaciones de clase, en antagonismos religiosos, en diferencias “culturales” o de “raza”, o en una combinación sobredeterminada de estos factores, como en general sucede. Pero, inversamente, ¿puede decirse que un conflicto “canalizado” por medio de reglas que le imponen contribuir a un consenso, o traducirse en intercambio de argumentos, es todavía un conflicto *real*, y no una *ficción* jurídica? El conflicto *limitado*, o

incluso *autolimitado*, ¿no excluye de antemano todo lo que, en una sociedad dada, corresponde a verdaderos desafíos políticos: las luchas de liberación, las reivindicaciones emancipadoras, las revueltas contra la injusticia o la desigualdad, esto es, las transformaciones históricamente significativas?

Una discusión de esta clase, sin embargo, debe ser precisada, ya que parece desatender demasiado la diferencia entre lo “social” y lo “político”. Ahora bien, en realidad en la época moderna esta siempre se halla involucrada en los diversos modelos de institución del conflicto. El liberalismo, que desde este punto de vista aparece como una forma extrema, sugiere que los elementos de conflictividad —ya se trate de *intereses* o sobre todo de *opiniones*— provienen de la “sociedad civil”. Es decir, que se enraízan en las *actividades sociales de los individuos*, y que precisamente es necesario “expresarlos” o “representarlos” en el lenguaje y en las formas de la “sociedad política” para autorizar su resolución, en otras palabras, hacer compatibles tendencias en un inicio incompatibles. La función principal del Estado sería justamente velar por esta transformación. Pero, una vez más, puede objetarse que “actores” colectivos comprometidos en un conflicto son históricamente decisivos cuando han reducido

al mínimo la distancia entre sus intereses sociales y sus objetivos políticos (o cuando han encontrado una expresión política *directa* para sus intereses sociales), y no dan por descontado que el Estado existente cumplirá una función de árbitro entre las opiniones o los intereses sociales antagonistas. Toda vez que el antagonismo “politiza lo social” y, a la inversa, como es sin lugar a duda el caso en las luchas de clases, el Estado deja de ser imparcial, surge como *parte interesada* en el conflicto, o por lo menos predispuesto a ciertas soluciones antes que a otras (precisamente aquellas soluciones que preservan su forma, sus instituciones): forma parte, pues, de la correlación de fuerzas. Para decirlo de modo más explícito: los actores históricos son aquellos que *cambian* la relación de lo social con lo político, imponen el reconocimiento de intereses y de necesidades no sólo como “intereses particulares”, sino como *intereses generales de la sociedad*, potencialmente universalizables, y de ese modo transforman los procedimientos de establecimiento del consenso, los criterios de racionalidad política, es decir, la función misma del Estado. La aparición de la ciudadanía social al final de una larga fase histórica de luchas de clases, y de enfrentamientos entre el movimiento obrero y el Estado “burgués” (o incluso “liberal”), es un ejemplo

privilegiado de este proceso. Un conflicto que puede llamarse “real” o “efectivo” nunca se conforma con respetar las reglas establecidas, puesto que su objeto es precisamente la constitución y el contenido mismo del pluralismo.

6.3. *Democracia como dominación ilegítima y pluralismo agonístico*

Entonces es necesario admitir que todo conflicto político efectivo conlleva un elemento de *ilegitimidad*. Y si la democracia y el conflicto mantienen un vínculo constitutivo, es indispensable decir que la democracia es, en un sentido bien delimitado, un “régimen de poder ilegítimo” (lo que es otro modo de decir que esta no se trata de un “régimen” en el mismo sentido que otros). Esa era precisamente la tesis esbozada por Max Weber en diferentes pasajes de su obra póstuma, inconclusa, *Economía y sociedad* (que de hecho es un tratado general de antropología y de teoría práctica).

Por un lado Weber define formalmente la “legitimidad” (*Geltung*) de una dominación o de un poder sea cual fuere como la *probabilidad* (*Chance*) *de hacerse obedecer*, o de ver que sus “órdenes” son

ejecutadas o su “autoridad”, respetada (lo que vale, en particular, para la autoridad de la *ley*). Esta definición ya es en su esencia conflictiva o agonística, puesto que sugiere que la legitimidad resulta de un equilibrio inestable entre tendencias a la obediencia y tendencias a la desobediencia (o, si se la considera en toda su extensión, conlleva una proporción determinada de casos de obediencia y de desobediencia). Para que la palabra tenga un sentido, evidentemente es necesario que los primeros prevalezcan (o que sean “normales”) y que los segundos sean residuales (o excepcionales). Pero lo propio de una relación de este tipo es que en determinadas circunstancias puede verse invertida, cuando la excepción se convierte en la regla. Es por este motivo que semejante definición se inscribe en una tradición “realista” o “pragmática”, en la que también figuran pensadores como Spinoza (cuya otra cara aquí descubrimos, y para quien la obediencia es un objetivo pragmático del Estado *indiferente a los motivos* que la originan en los sujetos, lo que también es, señálemoslo, una manera de ampliar el campo de la libertad de conciencia), o más próximos a nosotros como Foucault, para quien todo “poder” es una relación inestable con los “contrapoderes” o con las “resistencias”, de las que se sirve para reforzarse, pero

que pueden también, en ciertas circunstancias, prevalecer sobre él y engendrar otra figura institucional.

Pero eso no es todo, ya que Weber —como es sabido— inscribe esta definición formal en una tipología histórica de las formas de dominación que es asimismo una problemática de la modernización de las sociedades políticas. Señalaremos a este respecto la importancia del modo de dominación que Weber llama “burocrático”, no sólo porque lo asocia al desarrollo del derecho y de la economía capitalista (que generaliza el “cálculo racional” de costos y de beneficios de las acciones individuales o colectivas), sino porque su presupuesto es típicamente la “ignorancia del pueblo”, que —la mayoría de las veces sin ser consciente de ello— delega a los expertos su capacidad de apreciación de la realidad (sin perjuicio de rebelarse, llegado el caso, contra las consecuencias de sus decisiones). Aún si, como recordamos antes, este abismo está compensado por sistemas de educación y de reclutamiento “meritocrático” de los expertos, o incluso por la *publicidad* de sus deliberaciones (raramente completa en nuestras democracias burguesas y cada vez más reducida en el marco de la “gobernanza” globalizada), debe subsistir un elemento de contradicción entre el sentido “igualitario” de la idea de democracia, y las características

“oligárquicas” del conocimiento especializado.⁵ Esto permite al mismo tiempo comprender que los ciudadanos se someten “normalmente” a la burocracia del Estado, y que en situaciones de crisis, de desconfianza popular y de deslegitimación de los poderes establecidos, esos mismos ciudadanos recrean el conflicto rechazando de manera “irracional” el conocimiento especializado que pretende encarnar la racionalidad.

Sobre todo, es preciso agregar a las nociones precedentes la descripción —en parte histórica, en parte alegórica— de una democracia entendida como “dominación ilegítima” del pueblo (o de la masa del pueblo) que propone Weber en su interpretación de la historia de las *ciudades-Estados*, desde las ciudades antiguas (en Grecia y en Roma) hasta las ciudades italianas de la Edad Media y del Renacimiento. Esta descripción se basa implícitamente en la interpretación que Maquiavelo había propuesto en *Discursos sobre la primera década de Tito Livio* acerca del lugar y de las acciones de la “plebe” o del *popolo minuto*: a la vez amenaza real para el monopolio del poder político en las manos de la oligarquía o de los “patricios” (una amenaza que se transforma llegado el caso en verdaderas insurrecciones), y positivamente construcción de un contrapoder que le pone coto a la

⁵ El autor usa la palabra *expertise* [N. de T.].

tiranía de una minoría. En efecto, para Maquiavelo, el pueblo “menudo” no busca ejercer el poder por sí mismo, sino sólo “no ser dominado” u oprimido. Desde el punto de vista de Weber, esta historia ilustra *a contrario sensu* las implicaciones de su concepto de legitimidad: una dominación que, en cuanto tal, no puede excluir la desobediencia (o cuyas leyes tienen tantas chances de ser obedecidas como desafiadas, discutidas, transformadas) es por definición “ilegítima”. Lo que equivale, de manera riesgosa, a introducir en la idea misma de democracia un elemento de ciudadanía “anárquica” que sería, sin embargo, la condición de posibilidad de su institución. Tal elemento es evidentemente lo que el constitucionalismo liberal intenta siempre excluir o ignorar: la manifestación periódica o permanente, abierta o latente, de una conflictividad que no se reduce a las reglas de la representación o de la comunicación, que permanece *en exceso* en relación a todo consenso, o empuja el agonismo más allá de los límites de un pluralismo “coherente”. Pero ese exceso que no es controlable a priori sería no obstante la condición de la institución de la democracia porque les permite a los conflictos *reales* entrar en un ciclo de legitimación y de deslegitimación del poder. Se advierte que se trata de una formulación notablemente realista, pero tam-

bién muy ambivalente: en Weber, cuya antropología política está por otro lado fundada en la idea de una lucha (o “guerra”) permanente entre los “valores”, esta traduce a la vez una admiración por las revoluciones o las insurrecciones, y una puesta en guardia contra los peligros de desestabilización del Estado inherentes a la democratización radical que libera las fuerzas antagónicas. Sabemos que lo que aquí le preocupaba a Weber no sólo era la historia antigua, sino la crisis política contemporánea a la guerra europea y a las revoluciones socialistas. Reencontramos la idea propuesta por Chantal Mouffe: la democracia es una *forma paradójica* de la política, porque un “agonismo” puro es de alguna manera imposible, o insostenible. Lo que de forma desesperada el agonismo busca inscribir en la ciudadanía misma no es una *complementariedad* del conflicto (o de la lucha) y de la institución (o del orden), sino más bien una *inmanencia de cada término en el otro*, que obliga a cada uno a definirse por su contrario: todo conflicto puede ser subsumido en una institución, pero toda institución es el lugar potencial de una insurrección por venir.

Es aquí que Mouffe se refiere a Schmitt y a su “concepto de lo político” basado en la distinción permanente entre amigo y enemigo. Pero en realidad está más cerca

de Weber y, como consecuencia de ello, de Foucault, cuando este en “*Defender la sociedad*” (1997a) sugiere regresar a la famosa fórmula de Carl von Clausewitz (“la guerra es la continuación de la política por otros medios”) y ver en la política la “continuación de la guerra por otros medios”. El criterio schmittiano es un criterio de *politización* de las actividades humanas, que en principio puede aplicarse a todos los ámbitos (incluidos los de la religión o del arte). Schmitt parte del antagonismo para establecer una línea de demarcación entre “campos”, de tal suerte que, para cada uno de ellos, la solidaridad o el efecto de comunidad *interna* sean máximos, mientras que, *entre ellos*, la hostilidad o la incompatibilidad son igualmente maximizadas. Por supuesto, esta concepción del conflicto (basada en una comparación entre las luchas de clases y el nacionalismo) tiene también un significado institucional. Postula que la función del Estado es *internalizar todas las solidaridades* (en la forma privilegiada de un “pueblo homogéneo”, que el fascismo buscará incluso “crear”) y *externalizar todas las formas de hostilidad*, lo que en primer lugar implica subordinar todo conflicto al imperativo de la unidad nacional, y luego instituir cada vez que sea necesario un “estado de excepción” por medio del cual los “enemigos internos” pueden ser

identificados, eliminados o al menos reconducidos por la fuerza al interior de la unanimidad. Entonces, el criterio schmittiano comienza por afirmar un primado o una autonomía de lo político que pone el conflicto por sobre el Estado y su poder separado, pero en seguida se invierte en su contrario, para hacer del Estado el actor soberano encargado de distribuir la “guerra” o la hostilidad entre sus dos teatros correlativos: el de la guerra interna y el de la guerra externa. En esta inversión, que puede asumir la forma de un proceso infinito si se comprueba que la frontera entre el interior y el exterior no es definible de una vez y para siempre, el pluralismo como tal es evidentemente inhallable. Mouffe desearía evitar esta consecuencia, por tal razón busca definir un uso “atemperado” de Schmitt, donde la idea de agonismo sirve para rectificar una concepción liberal de la política como reino de la argumentación y de la norma jurídica sin verdadera *alternativa política*, mientras pone a distancia el momento “decisionista” cuando el Estado *se apropia del conflicto*, para definir su desenlace en el sentido de un cierto “orden” político conservador o contrarrevolucionario.

En Foucault las cosas son más complicadas. En la década de 1970, el filósofo francés partió de una presentación puramente “agonística” que aplicaba la idea

de la política como metamorfosis de la guerra a toda suerte de esferas de poder (o de “poder-saber”), asimismo estructuradas por el enfrentamiento entre el poder y las resistencias, las legalidades y las ilegalidades, las instancias de autoridad y de transgresión, y sin remitir a ningún “poder arbitral” último. Pero sin dudas no por casualidad, a continuación evolucionó hacia una problemática más general de la “gubernamentalidad”: significativamente, esta se ejerce al mismo tiempo a nivel del individuo y a nivel colectivo de un “social” que incluye al Estado, pero que jamás puede ser absorbido en su monopolio de poder. En esta nueva concepción, parece que la conflictividad “pura” ya no tiene lugar. Eso corresponde también a la idea de que la forma por la cual identificamos un elemento de conflicto constitutivo de la política es siempre *indirecta*: es a través del análisis de la transformación de las relaciones de poder por las resistencias que ellas inducen, y que son necesarias para su constitución misma, que identificamos lo que Foucault (1975) llamó “el estruendo de batalla”. Esa es ciertamente la esencia de su posición: el conflicto es irreductible, pero nunca es “puro” o “absoluto”, fuera de toda regla o de todo “juego”. Y ni siquiera queda dentro de los límites de un *agón*. Es por esto que los sujetos al igual que las

sociedades oscilan entre momentos de pluralismo, o de *reconocimiento de las diferencias*, y momentos de *normalización*, que imponen modelos de conducta homogéneos, coercitivos.

6.4. *Institución y conflicto como relación disimétrica*

Entonces nuestra discusión no nos permite salir de la aporía. Pero conlleva un resultado filosóficamente relevante: no hemos descubierto ninguna posibilidad milagrosa de identificar la institución y el conflicto, o de conducir uno de los términos bajo el imperio del otro sin privarlo, de hecho, de su contenido. Es necesario pues que permanezcamos en la idea de una “democracia conflictiva” que es como un horizonte que retrocede sin cesar ante su propia determinación. Pero esto conlleva también lecciones positivas:

1) El esquema político-metafísico de la “subsunción” *de una materia en una forma política* (todavía utilizado por Maquiavelo) es inoperante. El único esquema que podíamos usar es el de *la unidad de los contrarios*, o del equilibrio aleatorio, que oscila entre los dos polos abstractos de una ciudadanía sin conflicto civil, y de un conflicto sin institución (lo que

conforma, en todas las épocas, el contenido de los mesianismos revolucionarios o apocalípticos).

2) La discusión acerca de esta interminable oscilación que resulta de la unidad de los contrarios nos lleva a reformular y a comprender mejor el significado de las *polaridades inherentes al concepto de lo político*: insurrección y constitución, poder constituyente y poder constituido, luchas sociales espontáneas y luchas sociales organizadas, etcétera. Ninguna de estas formulaciones se superpone exactamente a las otras, en particular porque provienen de historias filosóficas distintas (la tradición revolucionaria, las antinomias de la construcción estatal que quiere encarnar la “soberanía del pueblo”, las vicisitudes de las “revueltas antiautoritarias”, entre otras). Eso no impide que tengan en común un vínculo característico entre lo *posible* y lo *real* (o, como diría Hegel, *lo efectivo*). En todos los casos, pasar de lo posible a lo real es también pasar de una ciudadanía “dispersa” a una ciudadanía “intensificada” o “activada”, *transformar las modalidades del conflicto*, para darle una forma política o hacer de él una “formación social” histórica.

Es en este sentido que el conflicto es constitutivo de la política: no existe una forma *única* o incluso *típica* de conflictividad social y de su expresión política. Por esta

razón los modelos propuestos por Maquiavelo (basado en la idea de “poder tribunico” del pueblo “menudo”, o de los gobernados), por Hegel (basado en la idea de una “lucha por el reconocimiento”, de la que hoy se hace derivar toda una problemática de la justicia), por Marx (basado en la idea de la lucha de clases como principio de subversión del orden estatal por el antagonismo social), por Weber (basado en la idea de una “dominación ilegítima” que subyace a las dominaciones legítimas), por Foucault (basado en la idea de una resistencia inherente al poder, cuyas potencialidades de autonomía a su vez es necesario “gobernar”), e incluso por Schmitt (basado en la idea de un efecto *boomerang* de la distinción amigo/enemigo contra la constitución misma de la comunidad política), tienen todos algo que proponer para pensar esta *transformación incesante*, que le impide a lo político encontrar una forma definitiva. La imposibilidad de la institución del conflicto como “solución” del problema de la ciudadanía democrática no impide, al contrario, que la historia de la ciudadanía no esté hecha del *conflicto de las instituciones*, el cual evoluciona de una regulación a otra, ya sea de manera progresiva (ampliando la igual-libertad), ya sea de manera regresiva (reduciendo o eliminando sus posibilidades, por ende la ciudadanía misma).

A lo anterior podemos agregar que todas estas figuras experimentadas por los filósofos tienen en común que inscriben en el conflicto sobre el cual teorizan una *disimetría* esencial: no hay conflicto político “igual”, sobre todo el conflicto por la igualdad. La simetría, podría decirse, sea esta la de los “adversarios”, o la de las instancias del espacio político (la sociedad, el Estado), contiene en sí misma un peligro mortal de neutralización de la política y de la ciudadanía “activa” misma. Esto se ha visto con claridad en la historia del socialismo contemporáneo, que comienza con el esfuerzo del movimiento obrero (y de la clase obrera misma) por salir de su posición “subalterna” y superar la exclusión (se trate de la exclusión de los derechos sociales elementales o de la representación política), para acabar en la simetría del combate “clase contra clase”, y sobre todo entre los “Estados burgueses” y los “Estados proletarios”, constituidos en “campos” simétricos a escala internacional. Una buena parte del interés que algunos teóricos contemporáneos muestran por Maquiavelo cuando reivindican la “democracia radical” proviene evidentemente de los instrumentos conceptuales y simbólicos que él provee para pensar un “devenir democrático” en el cual la simetría es diferida de forma indefinida.

Ahora nos interesaremos, por medio de una discusión de la tesis de Wendy Brown sobre la “desdemocratización” operada por el neoliberalismo, en la renovada dificultad que en la actualidad experimenta la ciudadanía para mantener abierta esta dialéctica entre la institución y el conflicto.

7. Neoliberalismo y desdemocratización

En primer lugar, recordaremos la tesis de Wendy Brown (2005) que sostiene que entre el liberalismo y el neoliberalismo existe una diferencia esencial. La autonomía relativa de las esferas económica y política, insalvable para el liberalismo clásico puesto que fundaba la tesis de la exterioridad relativa del Estado —“guardia nocturno” o “gendarme”— en relación a la economía, ya es a todas luces obsoleta. En consecuencia, se hace posible combinar la desregulación del mercado con permanentes intervenciones del Estado o de otras “agencias” de poder en el campo de la sociedad civil e incluso en la intimidad de los sujetos, que tienden a “crear” a un nuevo ciudadano desde cero, gobernado únicamente por la lógica del cálculo económico. El Estado se desentiende de la producción, del cuidado de las infraestructuras, de los servicios sociales, incluso de la investigación científica, pero está más que nunca comprometido en una “antroponomía”, que tiende a normalizar la sociedad

utilizando para ello la mediación de toda una serie de organizaciones de la sociedad civil.

7.1. Una discusión con Wendy Brown

Brown nos propone, entonces, un cuadro de las combinaciones entre discurso libertario y programas de moralización y sumisión desde la vida privada hasta la influencia religiosa, que se aplican de manera más o menos brutal a partir de la “revolución thatcheriana” y “reaganiana” de la década de 1980 en Occidente. Esta parte de su análisis parece muy convincente y puede ser completada por otras contribuciones a la crítica del paradigma neoliberal provenientes de ámbitos muy diversos. Todas se basan en el estudio de la manera en la que se hallan generalizados los criterios de “rentabilidad” de las actividades privadas o aun públicas que se suponía que caían fuera del cálculo económico en el modelo capitalista clásico, y *a fortiori* en el *Estado nacional-social*: por ejemplo, la educación, la investigación científica, la calidad de los servicios públicos o el desempeño de la administración, el nivel general de la salud pública y de la seguridad, la función judicial (una lista que todavía podría extenderse más).

Pero no alcanza con coincidir en esta descripción, también es necesario discutir la tesis filosófica de la que viene acompañada: el neoliberalismo no es sólo una ideología, es una mutación de la naturaleza misma de la política, producida por actores que se sitúan en todos los ámbitos de la sociedad. Es en realidad el nacimiento de una forma en extremo paradójica de la actividad política, puesto que no sólo tiende a neutralizar tan completamente como sea posible el elemento de *conflictividad* —esencial para su figura clásica—, sino que quiere privarla de antemano de todo significado, y crear las condiciones de una sociedad donde las acciones de los individuos y de los grupos (incluso cuando son *violentas*) dependan de un único criterio: la utilidad cuantificable. Por consiguiente, de hecho, no se trata tanto de política como de *antipolítica*, de neutralización o de abolición preventiva del antagonismo sociopolítico. Para dar cuenta de ello, siguiendo a Thomas Lemke (2001: 190-207), Brown propone generalizar la categoría de *gubernamentalidad*, del modo en que Foucault la desarrolló en el contexto de una genealogía del poder en la época moderna, y conducirla a sus consecuencias extremas: “*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 these 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 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 on to "responsible", "rational" individuals [...] [with the aim of] encourag[ing] individuals to give their lives a specific entrepreneurial form'" [Este modo de gubernamentalidad [...] convoca a un sujeto 'libre' que delibera de forma racional acerca de los cursos de acción alternativos, elige y asume la responsabilidad

por las consecuencias que sus actos producen. De este modo, argumenta Lemke, 'el Estado conduce y controla a los sujetos sin asumir responsabilidad alguna por ellos'; en cuanto 'emprendedores' individuales en todos los aspectos de la vida, los sujetos se vuelven completamente responsables por su bienestar, y la ciudadanía se reduce a tener éxito en este tipo de emprendimiento. Los sujetos neoliberales son controlados *a través de* su libertad, no tan sólo [...] porque la libertad dentro de un orden de dominación puede ser un instrumento de esa dominación, sino debido a la *moralización* neoliberal de las consecuencias de esa libertad. Esto significa que la defección del Estado de ciertas áreas y la privatización de ciertas funciones estatales no equivale al desmantelamiento del gobierno, sino que, antes bien, constituye una técnica de gobierno, la técnica que caracteriza, en efecto, la gobernanza neoliberal, en la cual la acción económica racional extendida a toda la sociedad reemplaza las acciones estatales directas o sus disposiciones. El neoliberalismo desplaza 'la competencia reguladora del Estado hacia individuos "responsables", "racionales" [...] [con el propósito de] alentarlos a que les den a sus vidas una específica forma emprendedora"' (Brown, 2005).

Recordemos que debe entenderse “gubernamentalidad” en el sentido que le da Foucault: es el conjunto de prácticas por medio de las cuales una conducta “espontánea” de los individuos puede ser modificada, lo que equivale a ejercer un poder sobre su propio poder de resistencia y de acción, ya sea por la aplicación de métodos “disciplinarios” (por ende, inevitablemente coercitivos a la par que productivos), ya sea por la difusión de modelos de conducta éticos (por lo tanto, culturales). ¿Por qué plantear que hay, con respecto a esto, un desafío del neoliberalismo a las definiciones “tradicionales” de la política? ¿Cómo justificar esta idea de un rebasamiento de la “política de clase” tanto como del “liberalismo”, para el cual Brown emplea el término de *desdemocratización*, y que constituye asimismo una amenaza mortal para la idea de “ciudadanía activa” del republicanismo clásico? Es que aparentemente el neoliberalismo no se ha conformado con justificar una retirada de lo político, sino que se ha dado a la tarea de redefinirlo en su vertiente “subjetiva” tanto como en su vertiente “objetiva”. Dado que las condiciones de posibilidad de *la experiencia política* colectiva, o las presiones económicas que pesan sobre un creciente número de individuos de todas las clases sociales, y los sistemas de valores o las concepciones

del “bien” y del “mal” conforme a los cuales juzgan sus propias acciones, son afectados simultáneamente, Brown puede hablar de una *nueva racionalidad* en el sentido filosófico de este término.

Semejante generalización entraña, sin embargo, varios problemas.

En primer lugar, es necesario que nos detengamos en el *diagnóstico de crisis* de los sistemas políticos tradicionales, liberales o autoritarios. La descripción de Brown implica considerar esta crisis no como un simple episodio de malestar en un proceso cíclico, de los que ya ha habido muchos, sino como un hecho irreversible después del cual ya no será posible regresar a modalidades de acción del pasado. Aun cuando estamos de acuerdo sobre este punto, quedan al menos dos maneras de interpretar las figuras de la subjetividad que de él derivan.

En una primera hipótesis, se trataría de un *síntoma negativo* correspondiente a la descomposición de estructuras tradicionales de dominación y de resistencia a la dominación (incluso si la “tradición” de la que se trata aquí es de hecho de reciente formación, es decir, un producto de la “modernización” de las sociedades industriales) (Wallerstein, 1995). Por sí misma esta descomposición no conduce a ninguna forma de vida en

sociedad que sea sustentable, pues más bien lleva a una situación inestable (que podría llamarse “anómica”, a la manera de la escuela durkheimiana, o describirse en términos de “estado de excepción”, en una perspectiva schmittiana), donde los desarrollos más contradictorios se tornan posibles, de forma imprevisible.

Brown misma, 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 de los sujetos al capitalismo, o de la adecuación de la conducta individual a la política del capital. La hipótesis que antes concebimos —la de una crisis de la ciudadanía social en cuanto modelo de configuración de lo político, una crisis que no provendría sólo de la “revancha de los capitalistas” o del deterioro de la correlación de fuerzas entre el socialismo y sus adversarios, sino de la evolución de las contradicciones internas de la ciudadanía social— asume aquí toda su importancia. Semejante hipótesis nos expone a concebir la posibilidad de regímenes políticos que no sean sólo *mediocrementemente democráticos* (en los límites compatibles con una reproducción de las estructuras de desigualdad: lo que Boaventura da Sousa Santos

llama *low intensity democracy* [democracia de baja intensidad]); o *antidemocráticos* (conforme al modelo de las dictaduras, los regímenes autoritarios o del fascismo histórico); sino, en realidad, *a-democráticos*, en el sentido de que los valores inherentes a las reivindicaciones de los derechos universalizables (que hemos agrupado bajo el nombre de igual-libertad) ya no desempeñan ningún papel en su funcionamiento y su desarrollo (incluso en su condición de fuerzas de resistencia o de oposición).

¿Es por esta razón que el discurso de los “valores democráticos” y de la “difusión de la democracia” (incluso de su “exportación”) se ha vuelto tan penetrante en nuestros días? Oficializado y banalizado, este discurso ya no tiene en la práctica ninguna función discernidora, y forma parte integrante de la descomposición de la ciudadanía. Si tal cambio está efectivamente en marcha, convendrá hablar del ingreso en una “poshistoria”, al mismo tiempo que en una “pospolítica”, que sea tomado con mayor seriedad que las visiones del “fin de la historia” popularizadas por Francis Fukuyama en el momento del desmoronamiento del sistema soviético en Europa, que se basaban, por el contrario, en la idea de un triunfo del liberalismo en su forma clásica.

Pero no es seguro que la discusión pueda limitarse a este diagnóstico. La cuestión se plantea, por una parte, saber lo que, en la interpretación del fenómeno de *desdemocratización*, refleja una *particularidad de la sociedad y de la historia estadounidenses* que no es inmediatamente generalizable: Brown indica que su análisis se basa en el valor paradigmático del caso estadounidense. Podríamos estar tentados a relacionarlo con el hecho de que Estados Unidos –por razones geopolíticas (la hegemonía que ha ejercido en el mundo capitalista desde mediados del siglo XX) tanto como culturales (que se remontan hasta los orígenes de su ideología de la “frontera”, por ende hasta su carácter de sociedad “individualista” colonial)– no ha sido justamente el lugar característico de formación de la ciudadanía social y del Estado nacional-social, a pesar de la hondura de las tendencias igualitaristas subrayadas por de Tocqueville y de la intensidad de las luchas de clase en el período del *New Deal*, que hoy tienden a olvidarse. En particular, en Estados Unidos el principio de la *universalidad de los derechos sociales* nunca ha sido plenamente reconocido. En cambio –como lo indica en especial Margaret Somers (2008)–, las oscilaciones entre fases de “regulación” y de “desregulación” estatal han sido allí excepcionalmente

brutales. Es evidente que no puede reprochársele a Brown que no haya tenido en cuenta de antemano la crisis financiera que, desde 2008, revela la existencia de factores de inestabilidad y de contradicción radicales en el corazón del modelo neoliberal de Ronald Reagan y Margaret Thatcher (adoptado de manera más o menos completa por los políticos de la “tercera vía” que le sucedieron). En realidad, no se trata tanto de una estabilización del capitalismo contemporáneo como de una crisis permanente o de una crisis como régimen normal. Lo que nos conduce tendencialmente hacia el lado de la otra hipótesis de interpretación: la de un síntoma de disolución.

El ensayo de Brown, recordémoslo, en su forma original, es de 2003. Precede entonces a las reflexiones más recientes de economistas “críticos” acerca de la constitución de una sociedad enteramente basada en el *endeudamiento*, así como las *reacciones* políticas provocadas por los primeros desarrollos de la crisis. De este modo Frédéric Lordon muestra cómo se articulan, a partir de Estados Unidos, la política de “titularización” de los créditos dudosos que permiten construir los superrendimientos de colocaciones financieras y la completa liberación del crédito al consumo que permite transformar en deudores de

por vida a los hogares sin recursos estables. Con el desarrollo de las crisis de las “deudas soberanas” en Europa, y especialmente en Grecia, esta sujeción al riesgo financiero vuelve a afectar a los Estados y su capacidad de gobierno. De ahí, somos llevados a analizar otra dificultad inherente a las críticas a la innovación neoliberal en cuanto origen de la *antipolítica*, en la medida en que le confieren a la idea de desdemocratización una dimensión propiamente apocalíptica.

7.2. Escatologías positivas y negativas

Lo que aquí nos sorprende, a un siglo y medio de distancia, son las analogías y las diferencias perceptibles entre las tesis de Wendy Brown y lo que podríamos llamar la *pesadilla de Marx*. Se sabe que en un “capítulo inédito” de *El capital* que finalmente no incorporó, en el momento de su publicación (1867), al libro primero en el cual debía figurar, Marx había esbozado una noción de “subsunción real” (o “sumisión real”: *reale Subsumtion*) de la fuerza de trabajo en la relación capitalista. ¿Por qué Marx decide descartar este análisis, aunque llevaba hasta sus últimas consecuencias una hipótesis central para su propio análisis del capital en

su condición de relación social? Sin duda, tanto por razones políticas como científicas. Las implicaciones habrían 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, Marx tendría que haber regresado a la alternativa de un debilitamiento de la política o de una solución mesiánica que surgiera de la destrucción de las condiciones mismas de la política, de las cuales no había dejado de alejarse desde sus propuestas juveniles acerca de la “descomposición de la sociedad civil-burguesa”. La “sumisión real” entrevista por Marx en el *capítulo inédito* significa que el capitalismo ya no es sólo un sistema de “consumo de la fuerza de trabajo”, cuyo objetivo es maximizar su productividad por el desarrollo de diversos “métodos” de explotación de los obreros o de extorsión del plustrabajo, sino que se convierte en un sistema de *(re)producción de la fuerza de trabajo misma en cuanto mercancía*, que tiende a conformarse a sus “cualidades” para volverlas “utilizables” y “maneables” en un sistema de producción determinado, condicionando las “capacidades”, las “necesidades” y los “deseos” de los individuos. Sabemos también que Herbert Marcuse había intentando proveer la contraparte psicosociológica de esas tesis marxistas

en *El hombre unidimensional* (1964) al mostrar que el pronóstico muy general de Marx a partir de entonces había entrado en la realidad cotidiana, en particular en la “civilización del consumo” al modo estadounidense.

Aquí, la visión de Marx es bien apocalíptica: la extinción de la política, dimensión constitutiva de la historia pasada, se produce como el resultado de una lógica económica llevada al extremo. De igual modo, el discurso de la desdemocratización, hoy inspirado por Foucault, ve en esta extinción el resultado de cierta lógica de poder y de la invención de una nueva “racionalidad” cultural. Es obvio que las dos representaciones son hostigadas por la cuestión de saber cómo las sociedades modernas producen a su manera la *servidumbre voluntaria*: ya no —como en la exposición clásica de Étienne de La Boétie (1576)— en cuanto efecto de la fascinación creada por una figura “soberana” de la autoridad (el Uno o el Monarca), sino en cuanto efecto “racional” o “racionalizable” de tecnologías anónimas, de micropoderes y de conductas cotidianas que son tanto los de los “dominantes” como los de los “dominados” ubicados en una cierta normalidad. De allí el cortocircuito que se produce desde entonces entre análisis de la cotidianidad y análisis de la excepción (o del estado de excepción).

Es por esta razón que en la teoría crítica contemporánea se observa un regreso general a los temas apocalípticos, inspirados en cierta tradición marxista o en referencias muy distintas: desde la idea de que la historia a partir de ese momento se pasa al reino del “simulacro” ontológico o de lo “virtual”, hasta la idea de que la política convertida en “biopolítica” asumió una dimensión autodestructiva que hace de la “vida desnuda” el horizonte de toda sujeción al poder. Son, respectivamente, las temáticas de Jean Baudrillard y de Giorgio Agamben. En un sentido, Negri y Hardt (*Imperio*, luego *Multitud* y *Commonwealth*) representan el intento más interesante para *revertir en positivo* esos temas apocalípticos, a partir de una interpretación de lo “virtual” como *inmaterialidad del trabajo*, pero al precio de una extensión ilimitada de la categoría de lo “biopolítico”. El análisis de los procesos histórico-políticos en curso se halla entonces “entrapado” entre dos escatologías: una, nihilista; la otra, redentora. Vacilamos en cuanto a si todavía debemos valernos de las lecciones “analíticas” de Maquiavelo, de Marx o de Weber.

Pero la cuestión de los procesos contemporáneos de desdemocratización requiere otras discusiones que resultan capitales en la perspectiva de una descomposición

del Estado nacional-social que hemos adoptado aquí, ya sea que consideremos que se trata de una causa individualizable o más bien de una situación de crisis creciente de la que sacan partido otras fuerzas. Es indudable que hay un vínculo intrínseco entre esa inversión del curso de la reivindicación democrática y la intensificación de los procedimientos de *control* de la existencia individual, del desplazamiento geográfico, de las opiniones, de las conductas sociales, los cuales recurren a tecnologías cada vez más sofisticadas, con base territorial o comunicacional, nacional o transnacional. En relación a esto, Deleuze habló de la aparición de una “sociedad de control”. Pensemos en las técnicas de “marcación” y “fichaje” de los individuos denunciadas, en particular, por Agamben. Esas técnicas están en vías de extenderse a una suerte de censo generalizado, “en tiempo real”, de los usuarios de internet (incluida la intermediación de las “redes sociales” como Twitter o Facebook, que comienzan por vender los “perfiles” de los usuarios individuales a las sociedades comerciales). Pero pensemos también en los métodos de clasificación psicológica aplicados a la observación de niños desde el punto de vista de su “peligrosidad” futura, que en Francia se ha propuesto que se generalice en los establecimientos escolares (no sin suscitar polémica); o en las nuevas formas de diag-

nóstico psiquiátrico de la conducta en detrimento del diagnóstico clínico. Son aún más destructivos desde el punto de vista del ataque perpetrado a la “propiedad de sí mismo” que constituía el fundamento de la subjetividad del “ciudadano” clásico.

7.3. *Del individualismo al populismo*

No debemos olvidar sobre todo que hay una contraparte *positiva* al desarrollo de estos procedimientos de control, pero en un sentido esta no es menos incompatible con la forma *política* de la ciudadanía. Se trata del desarrollo de una nueva ética individualista del cuidado de sí (*self-care*), en la cual es importante que los sujetos moralicen su propio comportamiento sometién dose al criterio de máxima utilidad o del devenir productivo de su individualidad. Me parece que no siempre se reconoce lo suficiente que Foucault en sus últimos años desarrolló *irónicamente* el tema del “cuidado de sí”, a la vez en un último gesto de ruptura con su formación filosófica de juventud y en una perspectiva crítica con respecto a la proliferación contemporánea de las “tecnologías del sí”. Si ignoramos este contrapunto, nos exponemos a

atribuir de forma abusiva su obra a la ética neoliberal, pospolítica. Este es, por lo menos, el objeto de una batalla entre varios legados que se lo disputan. Foucault no es ciertamente un “socialista”, pero su individualismo radical no concierne, sin embargo, al utilitarismo (que por otra parte es, a su manera, un conformismo, si no un colectivismo, puesto que su móvil es la conducta “imitativa” de los consumidores y de los espectadores).

El reconocimiento del lado oscuro que comporta esta ética confirma lo que Robert Castel, en particular, había descrito como un *individualismo negativo*, que asocia con el 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 las generaciones a una “comunidad de ciudadanos”. El individuo “desafiliado” (o *desincorporado*) –por ejemplo, un joven proletario desempleado y sin perspectiva de empleo estable, ya sea de origen inmigrante o no– es un sujeto a quien se le dirigen permanentemente conminaciones contradictorias. Debería comportarse como un “emprendedor de sí mismo” siguiendo el nuevo código de valores neoliberales, de manera que exhiba una autonomía cuyas condiciones de posibilidad le son

al mismo tiempo retiradas o inaccesibles. Suzanne de Brunhoff (1986) ya recordaba que es a Hayek (1944) a quien se le debe la reformulación del principio del *Homo oeconomicus*: cada individuo debe comportarse como un pequeño banco. Brown por su parte toma prestada de Lemke la idea de una racionalidad neoliberal que alienta a los individuos a “dar a su vida una forma de empresa”. Podemos preguntarnos si el desarrollo de la “ciudadanía ética” y del “voluntariado” –que en Italia, por ejemplo, tiende localmente a paliar el desmantelamiento de la seguridad social, a menudo utilizando para ello las tradiciones de caridad y de solidaridad de las organizaciones católicas e incluso comunistas (Muehlebach, 2012)– bastará para revertir esas tendencias, sobre todo si se agravan por un cambio de coyuntura económica y un desplazamiento de las actividades productivas hacia otras regiones de la economía-mundo.

De esto surge la desesperación, pero también una extrema violencia dirigida tanto contra sí mismo como contra los demás: la violencia misma de la *desvalorización*. Surge también una búsqueda de comunidades compensatorias, con frecuencia fundadas en el imaginario de la omnipotencia colectiva (o, como dirían Jacques Derrida y Roberto Esposito, de la “autoinmunidad”).

Tales comunidades son tan *negativas e imposibles* como lo son las individualidades producidas por el desmantelamiento de la ciudadanía social, o tan *negativas e imposibles* como tendencialmente se han vuelto las comunidades estatales. Estas comunidades pueden construirse idealmente con una base local, bajo la forma de “grupos” etnoculturales o microterritoriales (Body-Gendrot, 2001). O bien pueden proyectarse en un espacio mundial, por medio de las redes de comunicación que las controlan mientras ellas las utilizan globalizando el imaginario religioso o racial (poscolonial). A no ser que consigan –por medio de las revueltas locales (comunicándose entre ellas por internet), espontáneas (pero herederas de la experiencia de generaciones anteriores de militantes)– “dialectizar” esas oposiciones.

De ese modo resurge igualmente la cuestión de las formas y de la función que cumple el “populismo” en el espacio político contemporáneo. Ernesto Laclau (2005) tiene razón en exigir que el populismo en general no sea estigmatizado o amalgamado con el fascismo: no sólo porque, bajo ese nombre típicamente “proyectivo”, es en general la *participación de las masas en la política* la que es objeto de una verdadera interdicción, sino porque en un sentido, es forzoso admitirlo, ya no habría “pueblo” en política sin un

“populismo”, como no puede haber “nación” sin un “nacionalismo”, o “común” sin un “comunismo”. Y, en cada caso, el problema se produce por la ambivalencia que revisten estos nombres de la acción colectiva. Ciertas formas de populismo, a pesar de su equivocidad o quizás a causa de ella, aparecen como la condición de una generalización del discurso político que rebasa (o integra) la particularidad de las reivindicaciones propias de diferentes movimientos de emancipación que cuestionan una multiplicidad heterogénea de formas de dominación. La tesis de Laclau busca reformular de ese modo lo que Gramsci había llamado “hegemonía”. Laclau hizo de ella el *concepto mismo* de la política democrática. Si tiene razón acerca de este punto, será necesario admitir que el espectro del populismo siempre ha rondado la dialéctica entre insurrección y constitución, tanto para bien como para mal. Es muy posible. Y es quizás, reflexionando mejor, una de las razones que conducen a Rancière a desconfiar de ciertas consecuencias o utilizaciones de su propia fórmula que define la democracia por la “reivindicación de la parte de los sin-parte”.

Pero debemos asimismo plantear la pregunta opuesta, para la cual no habría 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 vuelve (y sigue siendo) el marco de una movilización a favor de objetivos *democráticos*? ¿Qué distingue la igualdad, o la igual-libertad, incluso utópicas, de una lógica de la *equivalencia* entre las imágenes y los discursos de los que se sirven diferentes grupos para identificarse con un mismo “bloque en el poder”? ¿Cuándo es necesario 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 reclamadas por la pauperización o la desocialización, la producción de los “individuos negativos”, la estigmatización y la exclusión de los portadores de la alteridad o de la extranjería? ¿Pero estas dos ramas de la alternativa están alguna vez realmente *separadas*, de suerte que la práctica política colectiva ya no debería *disociarlas en la práctica*, al desplegar una capacidad de movilización y una capacidad de civilización por medio de un imaginario determinado de la ciudadanía?

7.4. *Crisis de la representación y contrademocracia*

No podría separarse semejante discusión referida a los efectos ambivalentes de la conjunción entre afiliación y desafiliación, incorporación comunitaria y exclusión interior, individualismo negativo y positivo, de la discusión que se refiere a la *crisis de la representación* en los sistemas políticos contemporáneos. Este es otro aspecto de las transformaciones de lo político que puede atribuirse al neoliberalismo. Miles de páginas han circulado a propósito de lo que, tal vez, se ha vuelto el lugar común privilegiado de la ciencia política contemporánea. Lejos están de ser todas baladíes desde el punto de vista de una *crítica de la política en la época del “fin de la política”*; ya que sería demasiado prematuro, y reduccionista, como en una determinada vulgata marxista (o rousseauiana), confundir la cuestión de la representación en general con la del *parlamentarismo*, que no representa más que uno de sus aspectos y formas históricas posibles.

Es en su calidad de garantía de los sistemas políticos pluralistas que la representación parlamentaria ha sido planteada por la ciencia política liberal como la piedra de toque de la democracia en oposición a las diversas variantes del “totalitarismo” que buscan encarnar la

unidad orgánica de la comunidad en un “pueblo del pueblo” mítico: la nación, la raza o la clase. Aquí podemos plantearnos completar y actualizar las propuestas que adelantamos en los capítulos precedentes. El interés del trabajo de Pierre Rosanvallon, por ejemplo, reside, sin cuestionar este postulado, en su estudio sistemático de los presupuestos y los límites de aplicación de la representación parlamentaria, en especial en el caso francés (Rosanvallon, 2006). En definitiva, es eso lo que lo conduce a tratar de incorporar a la democracia parlamentaria, en esencia “inacabada”, todas las formas de “contrademocracia” fundadas en la participación directa de los ciudadanos en la administración o la decisión, como tantos mecanismos correctores, compensatorios de la “desconfianza” de los ciudadanos (o de la pérdida de legitimidad que la afecta). Exactamente opuesto es el recorrido de teóricos como Yves Sintomer (2007) o James Holston (2008), quienes, partiendo de ejemplos del sur tanto como del norte (los jurados de ciudadanos de Berlín, los presupuestos participativos de Porto Alegre, las municipalidades faveladas de San Pablo), intentan explorar los caminos concretos de una ciudadanía insurgente (*insurgent citizenship*), cuya institución representativa no es más que un polo, aunque este sea indispensable.

Pero es en su condición de mecanismo de expropiación de la capacidad política directa de los ciudadanos (su competencia general, su derecho a la palabra, su capacidad de decisión: todo lo que Aristóteles llamaba la “magistratura ilimitada”) que la “representación” ha sido criticada en cuanto tal por el comunismo o por el anarquismo.

No obstante, la crisis del parlamentarismo no tiene nada de nuevo, y algunos de sus síntomas son tan antiguos como su establecimiento (en particular la corrupción de los “representantes del pueblo”, que se encuentran en posición de intermediarios entre sus mandantes, los grupos de interés económico, las administraciones y quienes detentan el poder del Estado; y las reacciones antiparlamentarias llamadas precisamente “populistas” que ella engendra). Pensamos en los *rotten boroughs* [burgos podridos] de la historia parlamentaria inglesa del siglo XVIII cuando leemos los recientes desarrollos de la controversia acerca de las malversaciones de subvenciones por parte de los parlamentarios británicos... O en el escándalo de Panamá (1892), cuando se descubrió que los partidos políticos franceses de derecha y de izquierda habían sido financiados por las “retrocomisiones” del tráfico de armas y de la explotación petrolera en África o en el Sudeste Asiático...

Mucho más interesante sería, desde el punto de vista de una reflexión sobre las antinomias de la ciudadanía, una discusión acerca de la *crisis de la representación como tal*, más allá del mecanismo parlamentario, en cuanto capacidad colectiva de los ciudadanos de delegar su poder a representantes a cada nivel de la institución donde se formula la exigencia de una función pública (lo que los antiguos llamaban justamente una “magistratura” o un “oficio”), y de controlar los resultados de esa delegación. Porque ella forma parte de los derechos fundamentales de los ciudadanos “libres e iguales”, inventados o generalizados por la modernidad a través de las revoluciones “burguesas” (Urbinati, 2006). En otros términos, es necesario regresar en una perspectiva democrática, es decir, *desde abajo*, a la cuestión fundamental que Hobbes, en los albores de la filosofía política moderna, planteaba *desde arriba*, desde el punto de vista de una identificación plena entre la “esfera pública” (el *commonwealth*) y el “poder soberano”: la cuestión de un procedimiento colectivo de consecución del poder en la forma de su traspaso, o de su comunicación. Lo que equivale a encontrar la dialéctica entre “poder constituyente” y “poder constituido”, y entre insurrección y constitución, esta vez más allá del Estado o sustrayendo su monopolio polí-

tico, antes que por su posición de “fundamento”. No podemos fijar a priori ningún límite o frontera interior a esta dialéctica que en esencia vuelve a cuestionar el postulado de la “ignorancia del pueblo”. El pueblo que no se conforma con elegir a sus representantes, sino que los controla efectivamente, es por necesidad el depositario de una competencia, y no sólo de una opinión. No olvidemos que en la tradición republicana un maestro, un policía o un juez, sean funcionarios del Estado o no, son “representantes del pueblo” tanto como un diputado, siempre que las modalidades de su selección y los efectos de su acción puedan ser objeto de un control democrático (lo que, reconozcámoslo, se hace de manera muy desigual). Pero semejante representación entra en una “constitución de ciudadanía” sólo si, por su parte, los ciudadanos como un todo tienen una verdadera capacidad de deliberación y de juicio de valor sobre la acción de los magistrados.

La crisis de la institución política designada por el término general de “desdemocratización” entonces no consiste sólo en la desvalorización de tal o cual forma de representación, sino en la descalificación del principio mismo de la representación. Porque, por un lado, se supone que esta se ha convertido en inútil, “irracional”, merced al surgimiento de formas de “gobernanza” que

permitirían calcular y optimizar los programas sociales y los procedimientos de reducción de los conflictos, en función de su utilidad; y, por otro lado, se proclama más que nunca que la representación es una forma política impracticable y peligrosa, mientras que la responsabilidad del “ciudadano-sujeto” se define ante todo en términos de conformidad en relación a la norma social y de desviación que debe controlarse, pero que sobre todo no se debe expresar o dejar que se exprese dándole una “voz” (lo que quiere decir que “el odio a la representación” es también una forma del “odio a la democracia”). A la gobernanza neoliberal no le interesa la reducción del conflicto como tal: por el contrario, esta tiende a relegarlo a zonas “sacrificadas” porque no son (momentáneamente) “explotables”, allí donde son apartados los “hombres descartables” (Ogilvie, 2002). Más que a reducir el conflicto, la gobernanza neoliberal tiende a instrumentalizarlo, por consiguiente a exacerbarlo en ciertas “zonas” y a descalificarlo, o sea, a reprimirlo, en otras cosas. En resumidas cuentas, de ese modo el conflicto es a la vez “particularizado” y “suprimido”, pero de todos modos violentamente desprovisto de su rol constituyente, que implica el acceso de todos los antagonismos y de sus portadores a la esfera pública.

8. Democratizar la democracia

En varias ocasiones, en las páginas precedentes hemos empleado la expresión “democratización de la democracia”. En la actualidad esta expresión es reivindicada por teóricos tan diferentes como los defensores de la “tercera vía” entre el liberalismo y el socialismo (Anthony Giddens, Ulrich Beck) y los portavoces del “altermundialismo” (Boaventura de Sousa Santos). Pero tiene un origen más antiguo, y puede designar el *movimiento* que, reuniendo los orígenes “insurreccionales” de la ciudadanía (la magistratura ilimitada del pueblo, la propuesta de la igual-libertad, la reivindicación del “derecho a los derechos” contra la exclusión en sus diferentes formas, la “función tribunicia” de los conflictos y las luchas), le confiere la forma de un devenir institucional. Asimismo, se presenta como el nombre genérico de una resistencia activa a los procesos de “desdemocratización” en marcha, que son una manera de *cerrar* la historia de la ciudadanía y del “concepto de la política” que ella

designa. Entonces ha llegado el momento, a guisa de conclusión, de buscar una síntesis de esta perspectiva.

Volvamos, para comenzar, a la pregunta inicial: ¿por qué asociar de forma estrecha las nociones de ciudadanía y de democracia, aun cuando su relación sólo remite, al parecer, a problemas sin solución? ¿Y acaso la paradoja no se redobra desde el momento en que el término democracia se banaliza por completo sirviendo para abarcar casi todas las políticas interiores y exteriores (incluso todas las “policías”), y en especial el agotamiento de las “capacidades” y las “virtudes” tradicionalmente asociadas con la figura histórica del “ciudadano”? ¿Es necesario alcanzar ese consenso verbal, en el nombre de una democracia “verdadera” o de una “esencia” de la democracia a la que habría que llegar, contra sus perversiones o sus versiones debilitadas? ¿Se trata, bajo la fachada de una terminología dominante que ha terminado por suplantarse todos los nombres de la emancipación o de la resistencia al orden establecido, de contrabandear algunas otras categorías (como socialismo, o incluso comunismo, pero también populismo o nacionalismo)? ¿O muy por el contrario, de intentar revertir su significado más acuñado? Reconocemos que todas estas preguntas se plantean, y que las propuestas adelantadas en

esta conclusión tienen también el carácter de una experimentación sobre el sentido de las palabras y la importancia de su uso. La situación se complica todavía más si se admite, como hicimos antes, que ciertos problemas cruciales de la democracia (en especial el de la “distancia” fluctuante entre pluralismo y conflicto) son compartidos con la tradición liberal, y que, en consecuencia, no podría trazarse una línea neta de demarcación entre las dos actitudes cívicas: la “democrática” y la “liberal”.

Es cierto que, en nuestros días, una crítica al orden establecido que apunte en especial a la concentración del poder en manos de una oligarquía financiera puede tener muy buenas razones para defender el liberalismo, o para mostrar que el uso dominante de la referencia liberal se ha vuelto casi por completo contra los objetivos de sus teóricos clásicos (ya se trate de Tocqueville, Stuart Mill, o incluso Montesquieu o Weber). No sólo es posible observar un “giro autoritario” y que pone el énfasis en la “seguridad” en el funcionamiento de los regímenes que se presentan como democracias liberales, afectando al mismo tiempo el goce de los derechos civiles y los límites del pluralismo, que había constituido el pundonor del liberalismo como “sociedad abierta” (Popper, 1945): dan fe de esto las

legislaciones y los procedimientos de excepción en Estados Unidos luego del 11 de septiembre de 2001, o aun las restricciones generalizadas al derecho de libre circulación, la “fabricación” de poblaciones “ilegalizadas” a partir de los flujos migratorios (Dal Lago, 1999). Además, las temáticas del conservadurismo social y político (como la del “individuo peligroso”, analizada por Foucault) se reconstituyen en el seno del liberalismo oficial en nombre de la “defensa de la sociedad” y de la “multiplicación de los riesgos”, lo que conduce a confundir una vez más las categorías del delincuente y del rebelde o del indignado. De igual modo, el pluralismo es cuestionado en nombre de su propia defensa, en particular en los ámbitos “cultural” y “religioso”, a menudo reactivando la vieja idea según la cual la libertad no debe favorecer a los “enemigos de la libertad”. Una buena parte de las ideologías críticas de la historia (en especial el marxismo) se encuentra demonizada. Pero sobre todo desde el descubrimiento de Samuel Huntington (1996) de que la palabra en apariencia conciliadora de “multiculturalismo” ocultaba de hecho un “choque de civilizaciones” potencialmente destructivo para los valores occidentales de libertad individual, muchas “religiones universales” (y muy particularmente el islam) se hallan excluidas *a*

priori de la multiplicidad de opiniones tolerables en el espacio público (y *a fortiori*, de las fuentes legítimas de compromiso político). El aumento de la intolerancia sin duda es mundial, y Occidente no posee ningún privilegio a este respecto, pero sí es el que, muy especialmente, pretende difundir el modelo de una sociedad democrática.

La crisis del liberalismo (que se presenta con facilidad, según hemos visto, como la aparición de un neoliberalismo) no es ajena pues a reflexiones acerca de las relaciones de la ciudadanía y de la democracia, por el contrario, conduce directamente allí. Pero la crisis sugiere que estas se inscriban en una perspectiva “estratégica” antes que en una perspectiva “constitucional” esencializante, siguiendo la vieja tradición de la tipología de “régimenos” políticos, que se remonta a Platón y a Aristóteles, y que en nuestros días se ha desplazado hacia la oposición entre democracia y totalitarismo. La palabra “estrategia” aquí no designa un ardid, un desvío retórico o un simple cambio de uso de las categorías contra su uso dominante (como ocurría, en cierta medida, en la tradición marxista cuando hablaba de “conquista de la democracia”), sino más bien un intento de comprender el sentido del desplazamiento permanente de las referencias

institucionales del término “democracia”. Es pues un intento de hacer que evolucione su uso dominante, tomando en serio las alternativas históricas que abarca. Podría muy bien no creerse en una “esencia” eterna de la ciudadanía cuya forma hubiera sido “inventada” de una vez y para siempre por la *politeía* antigua o por la “revolución de los derechos del hombre”, y sostener que existe un *hilo conductor* que va de un uso al otro, así como un vínculo entre los movimientos de “democratización de la democracia” que surgen en la actualidad (por ejemplo, el movimiento de los *indignados*⁶ españoles, el de la “primavera árabe” o el de *Occupy Wall Street*) y la “huella” dejada por las insurrecciones del pasado, incluso las antiguas. Estas insurrecciones pasadas constituyen en un sentido condicionamientos simbólicos que “sobredeterminan” los condicionamientos materiales de las situaciones actuales (en especial las situaciones sociales). Es por tal razón que el abandono de los términos “democracia” y “ciudadanía” no sería tanto una renovación de la política como una dimisión ante las tareas a las que esta se enfrenta hoy para encontrar las formas de autonomía colectiva correspondientes a las condiciones de la globalización. En este punto podemos estar de acuerdo con Jacques

Rancière, quien muestra el carácter indisoluble de la relación entre “concepto de la política” y “concepto de la democracia”. Pero debemos asimismo distanciarnos de él (o incorporar sus intuiciones radicalmente igualitaristas a un marco más dialéctico) para indicar que la antipolítica (a la cual, haciendo un juego hábil respecto de su etimología, le reserva el nombre de “policía”) no es una realidad ajena a la política (y por ende a la democracia), sino una contratendencia que le es interior, y de la que ella busca de forma constante disociarse y diferenciarse. Es la realidad de ese conflicto interno cuyas figuras evolucionan sin cesar la que justifica, a nuestro modo de ver, el recurso a la “ciudadanía” además de la democracia, o mejor aún, en estrecha correlación con ella.

En muchos aspectos el problema terminológico que aquí se plantea es comparable a aquel que se le planteaba a Marx (y que lo hizo dudar), en el período clave de su “crítica a la política” (entre la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, de 1843, y el *Manifiesto comunista*, de 1848), entre la idea de un *conflicto político* (o lucha de clases), que corresponde a la “conquista de la democracia”, y la de un movimiento social en esencia “apolítico”, que pondría “fin al Estado político” en cuanto poder “separado” de las actividades y de las

⁶En castellano en el original [N. de T.].

reivindicaciones de la población o del *dêmos*. Nos parece que aquí encontramos algo análogo a la *disimetría* del conflicto que se refiere al mismo tiempo al ejercicio del poder y a la forma de las instituciones, cuya importancia habíamos subrayado en Maquiavelo y en sus exégetas contemporáneos.

Todo esto nos conduce a incorporarle “estratégicamente” a la idea de “democratización de la democracia” una dimensión de ciudadanía *reflexiva*, relacionada con las luchas de su propia historia. Esta obtiene así la validez de un “concepto de la política” en potencia, pero con la condición de distinguirse muy bien de otros usos contemporáneos de esta expresión, que de ella hacen más bien una “tercera vía” o una formación de compromiso entre el orden establecido en materia de propiedad y de representación y la transformación revolucionaria. Por eso intentaremos caracterizar una concepción crítica de la ciudadanía fundada en esta fórmula por medio de siete “tesis” o proposiciones teóricas.

Primera proposición. La democratización de la democracia no designa *ni* un proceso de perfeccionamiento del régimen “democrático” existente *ni* un Estado que “trasciende” virtualmente todo posible régimen (del modo, por ejemplo, en que Derrida (2003) explica que la democracia está “siempre por venir”, lo que la convierte

en un sinónimo de la justicia incondicionada cuya expectativa excede toda posibilidad jurídica o institucional). Pero designa una diferencia en relación a las prácticas actuales de la política o, mejor aún: un “rasgo diferencial” que desplaza las prácticas políticas de modo de afrontar abiertamente la falta de democracia de las instituciones existentes, y de transformarlas de forma más o menos radical. El ciudadano activo es el agente de esta transformación. Es por ello que siempre conserva un vínculo con las nociones de insurrección y de revolución, no en el sentido de un simple acontecimiento violento o pacífico que interrumpe la continuidad institucional, sino en el sentido de un proceso que recommienza sin cesar, cuyas formas y objetivos dependen de condiciones históricas cambiantes.

Segunda proposición. Sin semejante transformación permanente, no existe verdadera democracia a secas, salvo como recuerdo, como mito o como medio de propaganda. Pero tal transformación debe, por su parte, transgredir los límites y las formas institucionales reconocidas. Debe, según la expresión de Claude Lefort, comportar una “invención democrática”. No hay pues nada semejante a un *statu quo* en materia de ciudadanía: esta o bien avanza”, es decir que enuncia nuevos derechos fundamentales, al mismo tiempo

“derechos del hombre” y “derechos del ciudadano”, y los hace pasar de manera más o menos rápida a las instituciones (así, la seguridad social, el derecho al trabajo, la ciudadanía para los extranjeros, etc.); o bien experimenta una regresión, lo que equivale a decir que pierde derechos adquiridos (que incluyen los “derechos del hombre”), o que estos se transforman en su contrario, siguiendo diferentes modalidades antipolíticas autoritarias, burocráticas, discriminatorias, asistenciales. Allí se trata de una condición material tanto como ideológica, que afecta la relación secreta entre los dispositivos de poder y las ideologías de masa (que van desde el populismo hasta la servidumbre voluntaria), y las alternancias entre politización y despolitización de la ciudadanía. Eso significa, para decirlo con claridad, que un dispositivo constitucional nuevo posee un contenido “cívico” sólo en la medida en que aporte más derechos y más participación o representación de los intereses y de las opiniones de los ciudadanos que aquel al cual reemplaza: hoy vemos en Europa, de manera dramática, el alcance de esta exigencia. Pero también significa que la democracia, en cuanto se identifica con su propia democratización continua, exige una deconstrucción de las separaciones y las exclusiones que habían sido institucionalizadas

bajo su nombre (aquí nuevamente el ejemplo de las mujeres y de los extranjeros es preponderante).

Este es el problema que en todas las épocas enfrentan los nuevos movimientos sociales, todavía no reconocidos, o que fluctúan entre la esfera “privada” y la esfera “pública”. Es también el problema con el que deben medirse los viejos movimientos sociales (en nuestros días, el sindicalismo y, más en general, las organizaciones del movimiento obrero), que luchan por defender una forma de ciudadanía democrática amenazada (la ciudadanía social y sus correlatos en términos de protección social universal o de derecho al trabajo, que “politizan” lo social tanto como “socializan” la política). Todavía más fundamental es el problema que concierne a la transformación de las fronteras nacionales, en un sentido como tal democrático (es decir, en especial en el sentido de una circulación de los programas y de los actores entre los territorios), y por consiguiente a la superación de la soberanía puramente nacional, no sólo como soberanía estatal, sino como soberanía “del pueblo”. Es inútil volver a insistir *in extenso* en la importancia que reviste tal transgresión de la clausura territorial y comunitaria para hacer entrar de veras en el campo de la política (y no sólo de la “gobernanza”) las cuestiones planetarias

urgentes del medio ambiente, de las migraciones, de la utilización de los recursos o los “comunes”, de la prevención de los conflictos étnicos, etcétera.

Tercera proposición. La lección común de las dos proposiciones anteriores puede resumirse al retomar una fórmula que había surgido de los debates de la socialdemocracia en el siglo XIX y que se había visto desacreditada a la vez por los partidarios del liberalismo y por los del marxismo revolucionario. Esa fórmula fue anticipada por Eduard Bernstein (el padre del “revisionismo” marxista) en su libro de 1899 *Las premisas del socialismo (Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie)*, en los siguientes términos: “El objetivo final (*Endziel*) no es nada, el movimiento (*Bewegung*) lo es todo” (Bernstein, 1899). Esta tesis no carecía de afinidades con la noción de “revolución permanente” fugazmente defendida por Marx en los años inmediatamente posteriores a las revoluciones democráticas (nacionales y socialistas) de 1848 y su fracaso, del cual Marx esperaba que los pueblos europeos se recuperarían con rapidez.

Para hablar con propiedad, Bernstein no era un reformista en el sentido de que buscara un acuerdo de concesiones mutuas con el capitalismo (en todo caso no más de lo que Vladímir Ilich Lenin lo será durante

el período de la Nueva Política Económica, NEP), sino más bien un teórico de la transformación de la correlación de fuerzas entre las clases. Su fórmula nos importa aquí porque vincula la cuestión del umbral de transformación efectiva de un régimen social y político dado con la cuestión de la articulación de las luchas por la democracia y contra el capitalismo (que más tarde Gramsci llamará, desde el punto de vista de su forma ideológica, una “hegemonía”). Esta sugiere por lo tanto que se tenga en cuenta la correlación históricamente ambivalente que existe entre el desarrollo del capitalismo y el de la ciudadanía en algunas partes del mundo (y quizás progresivamente en el mundo entero, mediante formas específicas) (Chatterjee, 2004), pero también sugiere con más radicalidad la idea de que el capitalismo puede ser obligado a incorporar derechos que contradicen su lógica. Toda la dificultad radica en saber si tal transformación de la correlación de fuerzas puede llegar a dar lugar a relaciones no mercantiles no residuales o compensatorias (como la nueva beneficencia neoliberal), sino expansivas: si no a islotes de comunismo, en el antiguo sentido de un “modo de producción” que organiza la totalidad de la sociedad (y abole la política), al menos sí a lo que Negri y Hardt en particular llaman “comunes” (que

no sólo son bienes comunes, sino también prácticas de la comunidad). Esto vuelve a incorporar a la problemática de la ciudadanía un elemento de crítica del capitalismo que viene de la tradición marxista, pero invirtiendo su modo de inserción en el curso de las transformaciones históricas, y haciéndolo cambiar su estatus de “resultado” por el de “medio” o, mejor, de “fuerza motriz”. Estamos tentados de aplicar en este contexto la idea de una “revolución dentro de la revolución”, de la cual Régis Debray se había servido para caracterizar la Revolución cubana en la época en que esta parecía prometer un reinicio de las luchas de liberación de los pueblos latinoamericanos.

Cuarta proposición. Una democratización de la democracia implica pues, en sentido estricto, una prioridad acordada al objetivo positivo de transformación del concepto y de las prácticas de la ciudadanía, de “invención democrática”, por sobre el objetivo negativo de resistencia y de oposición a las legislaciones y a los regímenes no democráticos. Pero eso no quiere decir, evidentemente, que esta pueda ignorar cambios de régimen o de correlaciones de fuerzas que hacen retroceder los fenómenos de desdemocratización. Digámoslo mejor: paradójicamente, siempre es el elemento inventivo, afirmativo (una nueva concepción de la ciudadanía,

un cambio de las modalidades de luchas individuales y colectivas que constituyen la actividad política), el que condiciona el elemento negativo, o la capacidad de resistencia a las políticas antidemocráticas y a los ataques institucionales contra la igualdad de derechos y contra las libertades. Reencontramos en esto una de las lecciones esenciales de los movimientos insurreccionales de 1968 en todo el mundo (a menudo ocultada tanto por sus críticos como por sus participantes), que podríamos intentar explayar de esta manera:

a) La democracia no se importa desde fuera de ninguna sociedad, de ningún Estado, sino que se crea o se recrea ella misma a partir de prácticas políticas o –según la expresión propuesta por Engin Isin y Greg Nielsen (2008)– de “actos de ciudadanía” que la hacen existir de forma material. No obstante, circunstancias históricas “excepcionales” (guerras, crisis económicas, derrotas, derrocamiento de una dictadura o un régimen totalitario, etcétera) constituyen condiciones negativas en las cuales la urgencia de actos de ciudadanía es experimentada más vivamente, y su contraste con la “ciudadanía pasiva”, o la pasividad sin ciudadanía, se torna más manifiesta.

b) La transformación democrática de una sociedad o de un sistema económico (como el capitalismo) por

medios o procedimientos no democráticos, incluso antidemocráticos, es radicalmente imposible. Es la lección de las tragedias de la historia del comunismo y del socialismo del siglo XX (y por ende de los debates acerca de la “dictadura del proletariado”, en los cuales el conflicto político vuelve a ser presentado en una dimensión de *simetría* en beneficio de una teoría y de una práctica de organización que instituyen un “contra-Estado” de cara al “Estado”), así como de los movimientos de liberación nacional antiimperialistas. Se impone de nuevo la idea de que una fuerza o un movimiento político sólo pueden democratizar la sociedad si ellos mismos son, tendencialmente, más democráticos que el sistema al cual se oponen, tanto desde el punto de vista de sus objetivos como de su funcionamiento interno.

c) Si bien esta formulación parece ser puramente negativa, en especial debido a sus referencias históricas, en realidad es esencialmente positiva o “afirmativa”, puesto que significa que una lucha por la democracia es al mismo tiempo una experiencia de ciudadanía democrática, un intento de ampliar los espacios de libertad y de igualdad. Es una dimensión esencial de los movimientos “insurreccionales” o de los procesos “revolucionarios” del pasado que también

se encuentran en las luchas contemporáneas de los diferentes grupos “subalternos”: su potencia de actuar (*empowerment* en inglés) no es solamente la inversión de una correlación de fuerzas externas, es asimismo una capacidad interior para liberarse de las trabas de la disciplina y para prefigurar entre sus propios militantes el igualitarismo de una comunidad de ciudadanos deliberante, que toma decisiones y que actúa.

Quinta proposición. Una democratización de la democracia no es entonces sólo el nombre de una transformación de las instituciones, de las estructuras o de las relaciones de poder; es también el nombre que puede dársele a un trabajo de los ciudadanos respecto de ellos mismos, en una situación histórica dada. Apunta a superar obstáculos externos, “objetivos”, pero también internos, “subjetivos”, que se les presentan a la acción y a la participación políticas. Incluso Marx era sensible a esta dimensión de la emancipación cuando, luego del fracaso de las revoluciones de 1848, explicaba en su correspondencia que los obreros necesitarían más tiempo para “educarse en la revolución” que querían hacer. Este proceso puede parecer circular, o en todo caso enigmático. En la terminología de Foucault (1982), corresponde al pasaje de la *sujeción* a la *subjetivación*, en cuanto modalidad

del “gobierno de sí mismo”, de la que nada dice que deba ser puramente individualista. En último análisis, implica una salida de la “servidumbre voluntaria”, cuya figura Étienne de La Boétie había alzado frente al gobierno republicano, volviendo contra su objetivo inicial la crítica de Platón de la tiranía. La servidumbre voluntaria puede ser causada por el *miedo*, que es, sin duda alguna, uno de sus instrumentos más poderosos: pensamos en la descripción de Hobbes del terror y del temor religioso (*awe*) inspirados por el poder desproporcionado del soberano. Pero entonces corre siempre el riesgo de convertirse en revuelta. La servidumbre voluntaria puede tener por causa la ideología, desde la influencia de la educación hasta la de los aparatos de propaganda y de los medios masivos que condicionan la opinión pública. Por último, puede resultar de la libertad misma o, más bien, de ciertos usos de la libertad que separan al individuo de las condiciones de su propia acción, según el modelo de la descripción que hace Marx de la “libertad” del trabajador asalariado, que puede proyectarse a todos los efectos del individualismo en la política actual, multiplicados por el hecho de que estos son indisolubles de un conformismo de masa alimentado por el reino del consumo y de los medios masivos

comerciales (como desde el origen sostuvieron los teóricos de la Escuela de Fráncfort).

Es esta relación intrínsecamente conflictiva entre la democracia y la servidumbre voluntaria la que explica por qué tantos teóricos de la ciudadanía democrática han hecho de la *desobediencia civil* uno de los criterios fundamentales de la “virtud” del ciudadano, siempre y cuando este se reserve naturalmente el discernimiento y la evaluación de las circunstancias: porque la desobediencia civil comporta a la vez la capacidad de regenerar la libertad política y la de destruirla, de manera antinómica, en particular cuando pasa —como indica Hannah Arendt (1972)— del ejercicio de un “derecho” individual al de una “estrategia” colectiva de resistencia a la tiranía.

Sexta proposición. Una democratización de la democracia es entonces esencialmente una lucha en muchos frentes o, con una terminología menos bélica, una actividad que se despliega en muchos “escenarios”. El interés por un análisis de la ciudadanía como el que hemos propuesto, que hacía intervenir de manera sucesiva la insurrección, la conquista de la ciudadanía social y las aporías de la institución del conflicto, es el de sugerir una compleja intrincación de varios movimientos cuya convergencia no es automática:

movimientos por la ciudadanía “activa”, la participación política y el levantamiento de las exclusiones (ya sean las de los pobres o las que explotan las diferencias antropológicas); movimientos por la “contrademocracia” (Rosanvallon) o, mejor aún, contra los efectos antidemocráticos del monopolio del conocimiento especializado y de la representación; en último lugar, movimientos que tienden a transformar en conflicto abierto (y por eso, en exigencia de reconocimiento) las resistencias y las exigencias de justicia de los grupos sociales “excluidos de la distribución del poder” por su carácter monopolístico. Todos estos movimientos, sin importar si se fundan en una condición de clase o en la impugnación de otras relaciones de dominación, no son pues “constituyentes” más que a condición de que también sean “insurgentes”. Actúan de alguna manera en oposición a las “garantías constitucionales” en las que insiste siempre el liberalismo, puesto que intentan conjurar el riesgo inherente a una “soberanía” popular que sería demasiado limitada, y no excesiva.

De lo que se desprende la proposición que sirve de recapitulación:

Séptima proposición. La insurrección, en sus diferentes formas, es la modalidad activa de la ciudadanía:

aquella que la inscribe en actos. Entonces podemos decir que el “resultado final” es de hecho una función del “movimiento”, que es la verdadera modalidad de existencia de la política. Pero no podemos creer que hay un “justo medio” entre la insurrección y la desdemocratización, o la degeneración de la política. La insurrección se llama “conquista de la democracia” o “derecho a tener derechos”, pero siempre tiene por contenido la búsqueda (y el riesgo) de la emancipación colectiva y de la potencia que les confiere a sus participantes, en contra del orden establecido que tiende a reprimir esta potencia. El momento actual de la historia de las instituciones de la ciudadanía ilustra con elocuencia la radicalidad de esta alternativa y la incertidumbre que conlleva.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abensour, Miguel, *Hannah Arendt contre la philosophie politique?*, París, Sens & Tonka, 2006.

Adorno, Theodor W. y Horkheimer, Max, *Dialektik der Aufklärung*, 1947; trad. cast.: *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969.

Agamben, Giorgio, *Stato di eccezione*, Turín, Bollati Boringhieri, 2003; trad. cast.: *Estado de excepción*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2004.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Nueva York, Verso, 1983; trad. cast.: *Comunidades imaginarias. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE, 1993.

Arendt, Hannah, *The Origins of Totalitarianism*, Nueva York, Harcourt-Brace, 1951; trad. cast.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974.

—, *On Revolution*, Nueva York, Viking Press, 1963; trad. cast.: *Sobre la revolución*, Madrid, Alianza, 2005.

—, “On Civil Disobedience”, en *Crises of the Republic*, San Diego (CA), Harcourt-Brace, 1972; trad. cast.: *Crisis de la república*, Madrid, Taurus, 1973.

Aristóteles, *Política*, Madrid, Gredos, 1999.

Aron, Raymond, *Démocratie et totalitarisme*, Paris, Gallimard, 1965; trad. cast.: *Democracia y totalitarismo*, Barcelona, Seix Barral, 1968.

Balibar, Étienne, *Droit de cité. Culture et politique en démocratie*, Paris, PUF, 2002²; trad. cast.: *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2004.

—, *La Proposition de l'égaliberté. Essais politiques, 1989-2009*, Paris, PUF, 2010.

Bauman, Zygmunt, *In Search of Politics*, Cambridge, Polity Press, 1999; trad. cast.: *En busca de la política*, México, FCE, 2002.

Benveniste, Émile, “Deux modèles linguistiques de la cité”, en *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris, Gallimard, 1974; trad. cast.: *Problemas de lingüística general 2*, México, Siglo XXI, 1979.

Bernstein, Eduard, *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie*, Stuttgart, 1899; trad. cast.: *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia. Problemas del socialismo, el revisionismo en la socialdemocracia*, México, Siglo XXI, 1982.

Blanchot, Maurice, *La Communauté inavouable*, Paris, Éditions de Minuit, 1983; trad. cast.: *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 1999.

Body-Gendrot, Sophie, *Les Villes. La fin de la violence?*, Paris, Presses de Sciences Po, 2001.

Bordes, Jacqueline, *Politeia dans la pensée grecque jusqu'à Aristote*, Paris, Les Belles Lettres, 1982.

Bosniak, Linda, *The Citizen and the Alien. Dilemmas of Contemporary Membership*, Princeton, Princeton University Press, 2006.

Bourdieu, Pierre, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Éditions de Minuit, 1989; trad. cast.: *La nobleza de Estado*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2013.

Brown, Wendy, “Neo-liberalism and the End of Liberal Democracy”, en *Edgework. Critical Essays on Knowledge and Politics*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2005.

Brunhoff, Suzanne de, *L'Heure du marché. Critique du libéralisme*, Paris, PUF, 1986.

Caloz-Tschopp, Marie-Claire, *Les Étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, Paris, La Dispute, 2004.

Cassin, Barbara (dir.) et al., *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Éditions du Seuil/Le Robert, 2004.

Castel, Robert, *Les Métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, París, Fayard, 1995; trad. cast.: *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*, Buenos Aires, Paidós, 1998.

—, *La Discrimination négative. Citoyens ou indigènes?*, París, La République des idées/Éditions du Seuil, 2007; trad. cast.: *La discriminación negativa. ¿Ciudadanos o indígenas?*, Barcelona, Hacer, 2010.

—, *La Montée des incertitudes. Travail, protections, statut de l'individu*, París, Éditions du Seuil, 2009; trad. cast.: *El ascenso de las incertidumbres*, Buenos Aires, FCE, 2010.

Cicerón, Marco Tulio, *Sobre la república*, Madrid, Gredos, 1984.

Cohen, Jean y Arato, Andrew, *Civil Society and Political Theory*, Cambridge (MA), The MIT Press, 1992.

Colliot-Thélène, Catherine, *La Démocratie sans "demos"*, París, PUF, 2011.

Costa, Pietro, "Civitas". *Storia della cittadinanza in Europa*, 4 vol., Bari, Editori Laterza, 1999-2001.

Chatterjee, Partha, *The Politics of the Governed*, Nueva York, Columbia University Press, 2004.

Dal Lago, Alessandro: *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milán, Feltrinelli, 1999.

De Sousa Santos, Boaventura (ed.), *Democratizing Democracy. Beyond the Liberal Democratic Canon*, Nueva York, Verso, 2005; trad. cast.: *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*, México, FCE, 2004.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix, *Mille Plateaux (Capitalisme et Schizophrénie, II)*, París, Éditions de Minuit, 1980; trad. cast.: *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-textos, 1988.

Deleuze, Gilles, "La société de contrôle", en *Pourparlers*, París, Éditions de Minuit, 1990; trad. cast.: *Conversaciones, 1972-1990*, Valencia, Pre-textos, 1995.

Derrida, Jacques, *Voyous*, París, Éditions Galilée, 2003; trad. cast.: *Canallas: dos ensayos sobre la razón*, Madrid, Trotta, 2005.

Dostaler, Gilles, *Keynes et ses combats*, París, Albin Michel, 2005.

Duso, Giuseppe, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi del concetto*, Milán, Franco Angeli editore, 2003².

Esposito, Roberto, *Nove pensieri sulla politica*, Bolonia, Il Mulino, 1993; trad. cast.: *Confines políticos: nueve pensamientos sobre política*, Madrid, Trotta, 1996.

Essed, Philomena, "Racisme et préférence pour l'identique. Du clonage culturel dans la vie quotidienne", en AA.VV., *Actuel Marx. Le racisme après les races*, n° 38, novembre de 2005.

Fichte, Johann Gottlieb, *Beiträge zur Berichtigung der Urteil des Publikums über die französische Revolution*, Danzig, Verlag Ferdinand Troschel, 1793.

—, *Reden an die deutsche Nation* (1807), Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2008; trad. cast.: *Discurso a la nación alemana*, Madrid, Aguilar, 1977.

Foucault, Michel, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975; trad. cast.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2008.

—, "Le sujet et le pouvoir" (1982), en *Dits et Écrits*, IV (1954-1988), París, Gallimard, 1994; trad. cast.: "El sujeto y el poder", en *Revista Mexicana de Sociología*, México, UNAM, vol. 50, n° 3, julio-septiembre de 1988, pp. 3-20.

—, "Il faut défendre la société". *Cours au Collège de France* (1975-1976), París, Gallimard-Seuil, 1997a; trad. cast.: "Defender la sociedad". *Curso en el Collège de France* (1975-1976), México, FCE, 2002.

—, *Les Anormaux. Cours au Collège de France* (1974-1975), París, Gallimard-Seuil, 1997b; trad. cast.:

Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975), México, FCE, 2001.

—, *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France* (1978-1979), París, Gallimard-Seuil, 2004; trad. cast.: *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France* (1978-1979), México, FCE, 2009.

Fraisse, Geneviève, *Muse de la raison. Démocratie et exclusion des femmes en France*, París, Gallimard, 1995; trad. cast.: *Musa de la razón: la democracia excluyente y la diferencia de sexos*, Madrid, Cátedra/Universitat de València, 1991.

—, *Les Deux gouvernements: la famille et la Cité*, París, Gallimard, 2001; trad. cast.: *Los dos gobiernos: la familia y la sociedad*, Madrid, Cátedra/Universitat de València, 2003.

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

Galli, Carlo, *Spazi politici: l'età moderna e l'età globale*, Bolonia, Il mulino, 2001; trad. cast.: *Espacios políticos. La edad moderna y la edad global: léxico de política*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

Gauthier, Florence, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution, 1789-1795-1802*, París, PUF, 1992.

Giddens, Anthony, *The Third Way. The Renewal of Social Democracy*, Malden (MA), Polity, 1998; trad. cast.: *La tercera vía: la renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus, 1999.

Gramsci, Antonio, *Quaderni del carcere*, Valentino Gerratana (ed.), Turín, Einaudi, 1975; trad. cast.: *Cuadernos de la cárcel*, México, Ediciones Era, 1981.

Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlín, Luchterhand, 1962; trad. cast.: *Historia y crítica de la opinión pública*, México, Gustavo Gilli, 1986.

—, *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Fráncfort, Suhrkamp, 1998; trad. cast.: *La constelación posnacional: ensayos políticos*, Barcelona, Paidós, 2000.

Hardt, Michael y Negri, Antonio, *Empire*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 2000; trad. cast.: *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.

—, *Multitude. War and Democracy in the Age of Empire*, Nueva York, Penguin, 2004; trad. cast.: *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Madrid, Debate, 2004.

—, *Commonwealth*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University, 2009; trad. cast.: *Commonwealth. El proyecto de una revolución común*, Madrid, Akal, 2011.

Hayek, Friedrich, *The Road to Serfdom*, Chicago, University of Chicago Press, 1944; trad. cast.: *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza, 2000.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín, 1820; trad. cast.: *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004.

Hobbes, Thomas, *Leviathan or The Matter, Forme and Power of a Common Wealth Ecclesiasticall and Civil*, Londres, Andrew Crooke, 1651; trad. cast.: *Leviatán*, Buenos Aires, Losada, 2004.

Holston, James, *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*, Princeton-Woodstock, Princeton University Press, 2008.

Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Nueva York, Simon & Shuster, 1996; trad. cast.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona, Paidós, 1997.

Isin, Engin F. y Nielsen, Greg Marc (ed.), *Acts of Citizenship*, Londres-Nueva York, Zed Books Ltd., 2008.

Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf*, Königsberg, F. Nicolovius, 1795; trad. cast.: *Hacia la paz perpetua: un esbozo filosófico*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.

Kelsen, Hans, *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tubinga, J.C.B. Mohr, 1924; trad. cast.: *Esencia y valor de la democracia*, Barcelona, Labor, 1977.

Kymlicka, Will, *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1995; trad. cast.: *Ciudadanía multicultural: una teoría liberal de los derechos de la minoría*, Barcelona, Paidós, 1996.

La Boétie, Étienne de, *Discours de la servitude volontaire* (1576), París, Gallimard, 2008; trad. cast.: *Discurso de la servidumbre voluntaria*, Madrid, Trotta, 2008.

Laclau, Ernesto, *On Populist Reason*, Londres-Nueva York, Verso, 2005; trad. cast.: *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

Lavau, Georges, *À quoi sert le Parti communiste français?*, París, Fayard, 1981.

Lefort, Claude, *L'Invention démocratique*, París, Fayard, 1981; trad. cast.: *La invención democrática*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1990.

Leggewie, Claus, *Multi Kulti: Spielregeln für die Vielvölkerrepublik*, Berlín, Rotbuch Verlag, 1990.

Lemke, Thomas, "The Birth of Bio-politics: Michel Foucault's Lecture at the Collège de France on Neo-liberal Governmentality", en *Economy and Society*, vol. 30, n° 2, mayo de 2001.

Maquiavelo, Nicolás, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito-Livio* (1531), Gian Mario Anselmi (ed.), Turín, Bollati Boringhieri, 1993; trad. cast.: *Discurso sobre la primera década de Tito Livio*, en *Obras políticas*, Buenos Aires, El Ateneo, 1952.

Marcuse, Herbert, *One dimensional man*, Boston, Beacon, 1964; trad. fr.: *L'Homme unidimensionnel*, París, Éditions de Minuit, 1968; trad. cast.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1970.

Marramao, Giacomo, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità nella filosofia politica*, Turín, G. Giappichelli, 1995.

Marshall, Thomas Humphrey, *Citizenship and Social Class and other Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950; trad. cast.: *Ciudadanía y clase social*, Madrid, Alianza, 2007.

Marx, Karl, "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie: Kritik des Hegelschen Staatsrechts" (1843), en *Deutsch-Französische Jahrbücher*, vol. 1-2, París, febrero de 1844, pp. 71-85; trad. cast.: *Escritos de juventud*, *Obras Fundamentales* 2, México, FCE, 1981, pp. 319-438.

—, *Das Kapital, Kritik der Politischen Oekonomie*, Hamburgo, Otto Meissner, 1867; trad. cast.: *El capital*, 3 t., Madrid, Siglo XXI, 1975-1981.

—, *The Civil War in France: Address of the General Council of the International Working-Men's Association*, Londres, 1871; trad. cast.: *La guerra civil en Francia*, Moscú, Editorial Progreso, 1977.

—, *Erstes Buch. Der Produktionsprozess des Kapitals. Sechstes Kapitel. Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Moscú, Arkhiv Marksa i Engelsa, 1933, vol. II (VII), pp. 4-266; trad. fr.: *Un Chapitre inédit du Capital*, París, U.G.E., 1971.

Mezzadra, Sandro, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona, Ombre Corte, 2001; trad. cast.: *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2005.

Michels, Robert, *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Leipzig, Werner Klinkhardt, 1911; trad. cast.: *Los partidos políticos. Un estudio sociológico de las tendencias oligárquicas de la democracia moderna*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

Mortati, Costantino, *La costituzione in senso materiale*, Milán, Giuffrè, 1940; trad. cast.: *La constitución en sentido material*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000.

Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, Londres, Verso, 2000; trad. cast.: *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003.

Muehlebach, Andrea, *The Moral Neo-Liberal. Welfare and Citizenship in Italy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2012.

Nancy, Jean-Luc, *La communauté désœuvrée*, París, Éditions de Minuit, 1983; trad. cast.: *La comunidad desobrada*, Madrid, Arena Libros, 2001 y *La comunidad inoperante*, Santiago de Chile, LOM-ARCIS, 2000.

Negri, Antonio, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Carnago, SugarCo, 1992; trad. cast.: *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Madrid, Libertarias/Prodhuft, 1994.

Negt, Oskar y Kluge, Alexander, *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und Proletarischer Öffentlichkeit*, Fráncfort, Suhrkamp, 1972.

Nicolet, Claude, "Citoyenneté française et citoyenneté romaine. Essai de mise en perspective", en *La nozione di "Romano" tra cittadinanza e universalità* (Seminario Internacional de Estudios Históricos Da Roma alla Terza Roma), Roma, Università degli Studi di Roma La Sapienza, Documenti e studi, Edizioni Scientifiche Italiane, 21-23 de abril de 1982.

Nietzsche, Friedrich W., *Also sprach Zarathustra: eine Buch für Alle und Keinen*, vol. 1, Chemnitz, Schmeitzner, 1883; trad. cast.: *Así habló Zaratustra: un libro para todos y para nadie*, Madrid, Alianza, 1972.

O'Connor, James, *The Fiscal Crisis of the State*, Nueva York, Saint Martin's Press, 1973; trad. cast.: *La crisis fiscal del Estado*, Barcelona, Península, 1981.

Ogilvie, Bertrand, *L'Homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, París, Éditions Amsterdam, 2012.

Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, Madrid, Gredos, 1986.

Pocock, John Greville Agard, *The Machiavelian Moment, Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; trad. cast.: *El momento maquiavélico. El pensamiento político florentino y la tradición republicana atlántica*, Madrid, Tecnos, 2008.

Popper, Karl, *Open Society and its Enemies*, Londres, Routledge & Sons, 1945; trad. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1957.

Rancière, Jacques, *La Mésentente: politique et philosophie*, París, Éditions Galilée, 1995; trad. cast.: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

—, *La Haine de la démocratie*, París, La fabrique, 2005; trad. cast.: *El odio a la democracia*, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 2006.

Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University, 1971; trad. cast.: *Teoría de la justicia*, México, FCE, 1979.

—, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press, 1993; trad. cast.: *Liberalismo político*, México, FCE, 1995.

Riesenberg, Peter, *Citizenship in the Western Tradition. Plato to Rousseau*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1992.

Rosanvallon, Pierre, *Le Moment Guizot*, París, Gallimard, 1985.

—, *Le Peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, París, Gallimard, 1998; trad. cast.: *El pueblo inalcanzable: historia de la representación democrática en Francia*, México, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 2004.

—, *La Contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance*, París, Éditions du Seuil, 2006; trad. cast.: *La contrademocracia: la política en la era de la desconfianza*, Buenos Aires, Manantial, 2007.

Rousseau, Jean-Jacques, *Du Contrat Social* (1762), *Œuvres complètes*, t. III, París, Bibliothèque de la

Pléiade/Gallimard, 1964; trad. cast.: *El contrato social*, Madrid, Aguilar, 1969.

Samaddar, Ranabir, *The Materiality of Politics*, vol. 1: *The Technologies of Rule*; vol. 2: *Subject Positions in Politics*, Londres, Anthem Press, 2007.

Sassen, Saskia, *Territory, Authority, Rights: From Medieval to Global Assemblages*, Princeton, Princeton University Press, 2006; trad. cast.: *Territorio, autoridad y derechos: de los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*, Buenos Aires, Katz, 2010.

Sassoon, Donald, *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*, Barcelona, Edhasa, 2001.

Schmitt, Carl, *Verfassungslehre*, München-Leipzig, Duncker & Humblot, 1928; trad. cast.: *Teoría de la constitución*, Madrid, Editorial Revista de Derecho Privado, 1934.

—, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien* (1932), Berlín, Duncker & Humblot, 1963; trad. cast.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza Editorial, 1991.

—, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des "Jus Publicum europaeum"* (1950), Berlín, Duncker & Humblot, 1997; trad. cast.: *El "nómos" de la Tierra:*

en el derecho de gentes del "Jus publicum europaeum", Granada, Editorial Comares, 2002.

Sintomer, Yves, *Le Pouvoir du peuple*, París, Éditions La Découverte, 2007.

Smith, Rogers M., *Civic ideals: Conflicting Visions of Citizenship in US History*, New Haven, Yale University Press, 1997.

Somers, Margaret, *Genealogies of Citizenship: Markets, Statelessness, and the Right to Have Rights*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Spinoza, Baruch, *Tractatus theologico-politicus* (1670), Hamburgo, Henricus Künrath, 1670; trad. cast.: *Tratado teológico-político*, Madrid, Alianza, 1986.

—, *Tractatus Politicus* (1677), en *Opera posthuma*, Ámsterdam, Jan Rieuwertsz, 1677; trad. cast.: *Tratado político*, Madrid, Alianza, 1986.

Stourzh, Gerald, *Wege zur Grundrechtsdemokratie. Studien zur Begriffs- und Institutionengeschichte des liberalen Verfassungsstaates*, Viena, Böhlau Verlag, 1989.

Urbini, Nadia, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2006.

Van Gunsteren, Herman, *A Theory of Citizenship. Organizing Plurality in Contemporary Democracies*, Boulder (CO), Westview Press, 1998.

Wacquant, Loïc, *Parias urbains: Ghetto, banlieues, État*, París, Éditions La Découverte, 2006; trad. cast.: *Parias urbanos: marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*, Buenos Aires, Manantial, 2001.

Wallerstein, Immanuel, Arrighi, Giovanni y Hopkins, Terence, *Antisystemic Movements*, Londres-Nueva York, Verso, 1989; trad. cast.: *Movimientos antisistémicos*, Madrid, Akal, 1999.

Wallerstein, Immanuel, *After Liberalism*, Nueva York, New Press, 1995; trad. cast.: *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI, 1996.

Weber, Max, *Die Stadt* (MWG 1/22-5), en *id.*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1921/1922; trad. cast.: *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE, 1964.

Wolff, Francis, "Pólis" en *Vocabulaire européen des philosophies*, Barbara Cassin (dir.), París, Seuil/Le Robert, 2004.

ÍNDICE

Exordio	5
1. Democracia y ciudadanía: una relación antinómica	7
2. <i>Politeía</i>	16
2.1. La constitución de ciudadanía y la invención de la democracia	21
2.2. Autonomía o autarquía de lo político	34
2.4. La sociedad civil: ¿nuevo lugar de la <i>politeía</i> ?	44
3. <i>Aequa libertas</i>	51
3.1. Insurrección y constitución	54
3.2. Ciudadanía y nacionalidad	58
3.3. Política y antipolítica: el dilema de la institución	62
3.4. Estado, representación y educación	66
3.5. Democracia y luchas de clases	72
4. De la ciudadanía social al Estado nacional-social	76
4.1. Derechos sociales y ciudadanía social	80
4.2. Constitución material	86
4.3. Socialismo nacional y democracia	92
4.4. La antinomia del progreso	98
5. Ciudadanía y exclusión	103
5.1. Exclusión, desigualdades, discriminaciones	104
5.2. La cuestión del <i>derecho a los derechos</i>	108

5.3. Política y territorialidad: las fronteras	112
5.4. Reglas de inclusión y reglas de exclusión	119
5.5. Concepto de lo político y antropología de la ciudadanía	129
6. La aporía de una democracia conflictiva	137
6.1. Violencia y contraviolencia	140
6.2. Liberalismo, pluralismo y representación del conflicto	143
6.3. Democracia como dominación ilegítima y pluralismo agonístico	153
6.4. Institución y conflicto como relación disimétrica	162
7. Neoliberalismo y desdemocratización	167
7.1. Una discusión con Wendy Brown	168
7.2. Escatologías positivas y negativas	178
7.3. Del individualismo al populismo	183
7.4. Crisis de la representación y contrademocracia	189
8. Democratizar la democracia	195