UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO

Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales

DOCTORADO EN CIENCIA POLÍTICA

TÍTULO DE LA TESIS:

La emancipación en la teoría política contemporánea. Política, tiempo y subjetivación en Étienne Balibar y Jacques Rancière

AUTORA: Lucía Vinuesa

DIRECTOR: Eduardo Rinesi

CO-DIRECTORA: Beatríz Dávilo

DIRECTOR DE COTUTELA: Patrick Savidan

FECHA:

Marzo de 2022

Rosario

Resumen

La tesis que presentamos constituye el resultado de una investigación doctoral desarrollada en los últimos cinco años que se inscribe en el horizonte de un problema a la vez político y conceptual: cómo pensar la emancipación en términos filosófico-políticos a finales del siglo XX y comienzos del XXI. En ese marco, abordamos la obra de Étienne Balibar y Jacques Rancière buscando trazar las redes conceptuales a través de las cuales ese problema se articuló en la tópica de estos autores.

Sin embargo, las trayectorias teórico-conceptuales y políticas de Rancière y Balibar no resultan claramente iluminadas si no se las reconduce al suelo arqueológico de la filosofía francesa de los años ’60, fuertemente marcado por la tensión entre estructura y sujeto. En este sentido, la figura de Louis Althusser es clave: formados en su juventud en el círculo althusseriano, la producción de aquellos no puede ser interpelada en profundidad sin partir de la reconstrucción de una escena polémica cuyas líneas fundamentales de confrontación teórica pasan, primero, por el debate entre Althusser y el humanismo marxista, y luego, por la revisión de las posiciones de los miembros de ese círculo a la luz de la reconfiguración de las perspectivas filosóficas sobre la política suscitadas por el Mayo francés. En este contexto, el contrapunto con Althusser adquiere centralidad porque permite dar cuenta de una nueva modalidad de la práctica filosófica articulada con el acontecimiento y comprometida con una lógica de elaboración conceptual concebida como punto de apoyo para las luchas políticas.

Para abordar el vínculo entre acontecimiento, elaboración conceptual y emancipación, nuestro acercamiento a la obra de Balibar y Rancière pone el foco en tres categorías: historia, política y sujeto. Este abordaje permite dar cuenta de la singular lectura que ambos autores despliegan tanto en torno a la tradición de la filosofía moderna como a las disputas políticas que les son contemporáneas, y que ha contribuido a delinear una perspectiva un tanto anfibia de análisis de lo político que se mueve incesantemente entre la transformación y la emancipación.

Summary

The thesis we present is the result of a doctoral research developed over the last five years that is inscribed on the horizon of a problem that is both political and conceptual: how to think emancipation in philosophical-political terms at the end of the twentieth century and the beginning of the twenty-first. In this framework, we approach the work of Étienne Balibar and Jacques Rancière, seeking to trace the conceptual networks through which this problem was articulated in the topic of these authors.

However, the theoretical-conceptual and political trajectories of Rancière and Balibar are not clearly illuminated without tracing them back to the archaeological ground of French philosophy in the 1960s, strongly marked by the tension between structure and subject. In this sense, the figure of Louis Althusser is key: trained in their youth in the Althusserian circle, their production cannot be questioned in depth without starting from the reconstruction of a polemical scene whose fundamental lines of theoretical confrontation pass, first, through the debate between Althusser and Marxist humanism, and then, through the revision of the positions of the members of that circle in the light of the reconfiguration of philosophical perspectives on politics raised by May 68. In this context, the counterpoint with Althusser acquires centrality because it allows us to account for a new modality of philosophical practice articulated with the event and committed to a logic of conceptual elaboration conceived as a point of support for political struggles.

In order to address the link between event, conceptual elaboration and emancipation, our approach to the work of Balibar and Rancière focuses on three categories: history, politics and subject. This approach allows us to account for the singular reading that the two authors deploy both around the tradition of modern philosophy and the political disputes that are contemporary to them, and which has contributed to delineate a somewhat amphibious perspective of analysis of the political that moves ceaselessly between transformation and emancipation.

Agradecimientos

Este trabajo, que comenzó como una inquietud teórica mientras escribía mi tesina de grado, fue posible por una serie de condiciones y el apoyo de algunas personas sin las cuales no podría siquiera imaginar haberlo concluido. Por este motivo, aprovecho este espacio que nos deja el orden académico como la oportunidad de dedicar unas palabras de amor y agradecimiento. A Eduardo Rinesi, que no solo se constituyó en mi director y maestro, haciendo de cada encuentro y reunión de trabajo, un momento de reflexión, de cuestionamiento y de inspiración, sino que fue de quien aprendí otros modos de transitar la academia, de pensar lo que hacemos, del compromiso y el afecto docente. A Beatriz Dávilo por su dedicación, su lectura atenta, comprometida y siempre amable. A Patrick Savidan que supo recibirme y alojarme en ese mundo desconocido que fue para mí la Universidad francesa, e iluminarme en algunos puntos esenciales de esta tesis. A Cecilia Lesgart, a quien admiro y de quien aprendo a diario, por su acompañamiento en estos años oficiando de directora académica y de amiga.

Una mención ineludible al Estado Argentino que financió este proyecto a través de una beca doctoral del CONICET, y una del Ministerio de Educación a través del Programa *Saint-Exúpery* que me permitió realizar una primera estancia de investigación en París, fundamental para este trabajo, durante tres meses del 2019, en los que pude visitar los Archivos Jacques Rancière del *Institut Mémoires de l'édition Contemporaine* (IMEC) y consultar bibliotecas especializadas. A Étienne Balibar, que en esa oportunidad me recibió una tarde de diciembre y charló conmigo durante casi tres horas, por su hospitalidad y generosidad enorme.

A la Secretaría de Investigación y Posgrado de la Facultad de Ciencia Política y RRII, por su predisposición constante y, especialmente, por su colaboración para poder entablar un Convenio de Cotutela con la Universidad de Paris-Este (UPEC). A Osvaldo Iazzetta y Oscar Madoery por su compromiso con nuestras trayectorias doctorales. A la Escuela Doctoral de la UPEC y al *Laboratoire Lettres, Idées, Savoirs* por alojarme y brindarme la posibilidad de realizar una segunda estancia de investigación desde el mes de mayo hasta octubre del 2021.

A mis compañerxs del PEGUES, a Beatriz Porcel, Ileana Beade y al resto de la cátedra de Problemática Política. A mis amigxs de la Cátedra Libre Spinoza,

por nuestros intercambios, por sus lecturas y por la pasión que compartimos. A Mariana Berdondini y Gastón Souroujón, de quienes aprendo muchísimo, por su escucha y por la amistad. A Lourdes Lodi por su confianza y su generosidad.

A mis amigas, a todas y cada una de ellas, cuyas palabras, con frecuencia, son todo lo que necesito para poder y para seguir. A Celi y Flor por acompañarnos en todo este proceso, por esas charlas infinitas que, entre mates y vinos, ayudaron a resolver problemas metodológicos, amorosos y alguna que otra neurosis. A Cami por la amistad hermosa que construimos entre Rosario y Buenos Aires. A Max, Adriano y Marta, mi familia al otro lado del charco, en quienes encontré una amistad maravillosa y grandes interlocutores en toda esta aventura que fue escribir la tesis entre dos orillas.

A mi familia, especialmente a mis viejxs y hermanxs, sin quienes nada de todo esto hubiese sido posible. Por su sostén y su amor incondicional.

Índice

Resumen 2

Agradecimientos 4

Introducción 9

I. Problema de investigación 16

II. Antecedentes 23

III. Justificación 27

IV. Consideraciones metodológicas 27

V. Organización general de la tesis 38

Parte I 41

Capítulo 1: Momento, problema y acontecimiento 42

I. Los años sesenta: acontecimiento y el sujeto en cuestión 42

II. Mayo 68: nudo gordiano del momento político de la filosofía francesa contemporánea 50

III. Derivas revolucionarias y la vuelta al orden: entre la resistencia de los años setenta y la melancolía de los ochenta 57

IV. La crisis del marxismo y el retorno de lo político 68

Capítulo 2: Althusser y el Círculo d'Ulm 76

I. Contradicción "compleja-estructural-desigualmente-determinada". Acerca de la especificidad dialéctica marxista 86

II. Tiempo histórico y el concepto de historia 89

III. *Reproducción*, necesidad de la contingencia e *ideología*. La difícil tarea de la práctica política entre la reproducción, la transformación y el "proceso sin sujeto" 102

IV. De la práctica teórica a la toma de partido en filosofía, ¿y después? Derivas de una filosofía crítica 110

Capítulo 3: Balibar y Rancière lectores de Marx 121

I. Emancipación en el Joven Marx 121

II. "Manuscrito del 43" y la verdadera democracia 126

III. La crítica del 44 y la cuestión del proletariado como sujeto político 133

IV. Emancipación política y emancipación humana: la crítica a la *Cuestión judía* 141

VI. Rancière *crítico* de Marx 149

VII. Balibar y la filosofía de Marx 158

VIII. Actualidad y reconfiguración del comunismo en Balibar y Rancière 169

Parte II 179

Capítulo 1: Los usos de la historia y las medidas del tiempo en la obra de Jacques Rancière 180

I. Lecciones en tiempos de anacronismos 189

II. La historia de los archivos 196
III. Sujetos de la historia....204
IV. Anacronismo, tiempo e irrupción....213
V. *Faire l'histoire, faire de l'histoire* : antigua oposición entre los que hacen y los que piensan....215
Capítulo 2: Historia, necesidad y *devenir* en Étienne Balibar....221
I. Modo de producción, modo de sujeción: esquemas teóricos y análisis concretos..229
II. Las formas de la historia: nación, democracia, política y violencia....235
III. Devenir histórico, temporalidad y *conatus*: una introducción al problema de la emancipación....244
IV. Balibar lector de Spinoza: La teoría del *conatus* como potencia emancipadora..246
Parte III....274
Capítulo 1: Política, estética y subjetivación a partir de Jacques Rancière....275
I. Política y policía....283
II. Entre el *Demos*, la clase y el proletariado: nombres impropios y subjetivación política....290
III. Democracia, política y emancipación....302
IV. Política y filosofía: entre la crítica, las lecciones y la emancipación intelectual..308
Capítulo 2: Las dimensiones de la política entre la emancipación y la civilidad: ciudadanía, democracia e insurrección....315
I. La proposición de la *igualibertad* 327
II. Ciudadanía y democracia....332
III. Civilidad, insurrección emancipadora y democratización....342
IV. Modo de sujeción, ideología y ontología *transindividual* 352
Conclusiones....364
Referencias bibliográficas: 375
Étienne Balibar....375
Jacques Rancière 378
Bibliografía general....381
Índice analítico 394

Quiero señalar otra contradicción: los nacionalistas simulan venerar las capacidades de la mente argentina pero quieren limitar el ejercicio poético de esa mente a algunos pobres temas locales, como si los argentinos sólo pudiéramos hablar de orillas y estancias y no del universo.

Jorge Luis Borges

El escritor argentino y la tradición

Introducción

El carácter político de la categoría de emancipación es reciente en la historia de las ideas. En efecto, es solo desde la década de 1960 que la noción adquiere el sentido que hoy podemos atribuirle. De acuerdo a la descripción del libro de conceptos históricos básicos de Otto Brunner, Werner Conze y Reinhart Koselleck ([1978] 1997), en la Antigüedad "emancipación" era un término técnico del derecho romano que comprendía la transición entre la autoridad paterna sobre los jóvenes y su independencia reconocida por el derecho civil. La emancipación podía concederse o no: es decir, no era del orden de la necesidad. Con el tiempo pasará a formar parte del derecho consuetudinario. La historia de esta palabra es la de la expansión de su significado, pero este sentido de liberación se mantiene aún hoy cuando hacemos referencia a procesos de emancipación de mujeres o de trabajadores, para mencionar solo dos ejemplos. A través del uso reflexivo del verbo *emancipar*, el adjetivo y el sustantivo se vuelven casi insignificantes: la cesión de derechos por parte del magistrado se convierte en una autoliberación (inicialmente moral-teológica y socio-psicológica) y así el significado de la palabra se va transformando hasta designar una exigencia de abolición de las diferencias legales de un grupo. Esta evolución explica el sentido político que adquiere la palabra hacia el siglo XVIII, y da cuenta, a su vez, de una doble entrada: la emancipación como algo que hacen los afectados por una cierta relación de subordinación o dependencia y quienes la otorgan.

En su origen etimológico, el verbo *emancipar* proviene de la palabra latina *emancipare*, verbo jurídico que significa sacar a un hijo de la patria potestad de su padre. En principio constituía un castigo, ya que el joven emancipado perdía todo su derecho a heredar cualquier bien. La palabra se compone del prefijo e-, ex-, lo cual da cuenta de una idea de separación de un interior a un exterior, de la raíz del vocablo *mancipium*, palabra que se compone de *manus* –"mano", pero con la connotación de poder, posesión, y de la raíz con apofonía del verbo *capere* —coger, tomar—. El *mancipium* es todo lo que el padre tiene "tomado en su mano, cogido en su poder", tanto los derechos de titularidad sobre los miembros de su familia, incluidos aquí los esclavos, como

los bienes de su unidad familiar. Por ello, emancipar se entiende como sacar a alguien de la situación en la que está "cogido en un poder".

En el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora [1994] (2004), la entrada de la noción de emancipación reenvía a la de liberación (y de allí, naturalmente, a la noción de libertad). En principio, liberación parece ajustarse mejor con el "concepto negativo" de libertad (Berlin, [1958] 2001), es decir, con la idea de "libertad de" o "respecto a", que con el "concepto positivo" de "libertad para". De este modo, la liberación se presenta como un movimiento hacia la adquisición de libertad frente a algún género de coacción, sea la que pueda ejercer algún semejante o la que pueda derivarse de algún fenómeno de carácter más o menos "impersonal". Luego, el artículo aclara que en épocas más recientes, en el campo de la filosofía, se utilizó la noción de liberación desde un concepto positivo de libertad (por ejemplo para pensar la liberación de minorías o de la mujer).

Entonces, un primer sentido de la palabra tiene una connotación jurídica. En la tradición de la filosofía la emancipación no aparece como una categoría relevante hasta la revolución francesa, cuando asume un carácter eminentemente político y ya no se limita al derecho (y dentro de este al de familia). Si tomamos por caso el modo en que Kant, en su célebre ensayo *Qué es la ilustración*[1], presenta la emancipación política, esta indica un movimiento de salida de la minoría de edad. Luego, la palabra aparece con fuerza en relación con las revoluciones de fines del siglo XVIII, especialmente la norteamericana y la francesa, y de todo el siglo XIX (la de 1830, la de 1848 y la comuna del 71). En este recorrido, la voz de Karl Marx nos interesa particularmente[2]. En *La cuestión*

[1] Por parte de uno de los máximos exponentes del Iluminismo, la emancipación aparece como la *salida* del hombre de su minoría de edad. Nos referimos a la respuesta ensayada por Kant a la pregunta "¿Qué es la ilustración?" [1784] (1978). Minoría de edad por la cual el hombre es "autoculpable" y se relaciona con la incapacidad (o cobardía) para servirse del propio entendimiento, es decir, remite a la necesidad de guía de otro en la elaboración de juicios de la razón. Dos aspectos querríamos señalar. En principio, el modo en que la emancipación se presenta como un imperativo categórico del hombre al tiempo que da cuenta del carácter extensible al género humano de la capacidad de entendimiento. Luego, el lugar preeminente de la libertad como elemento insustituible para avanzar en el proceso de la ilustración.

[2] Si tomamos como referencia el *Dictionnaire critique du marxisme* (Bensunssan & Labica, [1981] 1998) la categoría de emancipación no forma parte de los "conceptos rectores" [*concepts gouverners*], a saber: acumulación, alianza, clase, dialéctica, formación económica social, hegemonía, imperialismo, práctica, relaciones de producción, transición, entre otros. Tampoco es uno del "campo ideológico" [*environnements idéologique*]: alienación, hegelianismo, anarquismo, proudhonismo, utopía. La noción de emancipación participa de un momento político de las Luces, la revolución francesa y la americana, y en términos de fuentes toma el *Contrato social* de Rousseau y el *Tratado Político* de Spinoza.

judía, el error principal de Bauer, escribe Marx en *Sobre la cuestión judía*, es haber confundido de manera acrítica la emancipación política con la emancipación humana. Si tomamos la distinción entre el joven Marx y el Marx maduro podemos rastrear el desplazamiento con su manera de pensar la emancipación, que no es una categoría central del marxismo pero que permite mostrar, en principio, un Marx que esgrimió una crítica a la antropología filosófica idealista, para luego concentrarse en una crítica política en que aparece la emancipación casi identificada con el comunismo.

Es en los textos de juventud donde Marx presenta el problema de la emancipación humana, tanto en relación con la religión como con la filosofía y, principalmente, con el Estado. En su problematización de la emancipación política y humana, Marx escinde en dos al hombre. Por un lado, reconoce al hombre civil portador de derechos políticos y, por el otro, al ser genérico de *Sobre la cuestión judía*, que, rápidamente, pasa a nombrarse bajo el significante proletariado. Si en un primer momento habla de la emancipación de la religión y de la emancipación política, avanza hasta alcanzar el punto de no retorno en el que la emancipación humana aparece ligada a la "verdadera democracia", a la revolución social y, finalmente, al *proletariado* como sujeto-objeto de la historia.

Como veremos a través del análisis de la crítica a *La cuestión judía*, la emancipación política oculta su realidad negativa porque es alienación en y por lo político. Por este motivo es que puede designarse su necesaria inversión positiva: la emancipación social-humana, como primer nombre del comunismo. En *Sobre la cuestión judía* la emancipación social-humana es un modo de organización del "hombre real", como "ser genérico", en su "vida empírica", su "trabajo individual", sus "relaciones individuales". En la Introducción a *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* ([1844] 1982) Marx afirma que el proletariado "no puede emanciparse sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo emanciparlas a todas ellas; que es, en una palabra, la pérdida total del hombre y que, por tanto, sólo puede ganarse a sí misma mediante la recuperación total del hombre. Esta disolución de la sociedad como una clase especial es el proletariado". La emancipación se liga a una clase, y fundamentalmente a una que es universal.

Esta ecuación incorpora los términos de emancipación, de contra-alienación y de revolución, presente también en la *Crítica del derecho del Estado*

de Hegel escrita durante el verano de 1843 (1843 [1927] 1982). La emancipación humana universal se presenta como un equivalente a la idea de revolución radical y de revolución de un pueblo que coincide con la emancipación de una clase particular. Hay un pasaje entre la emancipación política y la emancipación social. En este sentido, la crítica mencionada a la emancipación política no es una supresión de esta en favor de la emancipación social, sino un *paso* de una a la otra, y es allí, según los autores del *Dictionnaire critique du marxisme,* donde radica la enorme potencia de los textos políticos del joven Marx. Desde este momento y durante todo el siglo XX, la emancipación acompañó los movimientos obreros y se erigió como bandera roja de la lucha obrera y comunista pero lo hace unida a la idea de revolución, como lo vemos en la carta a la Asociación Internacional de trabajadores [1864], donde la emancipación es el fin del proceso revolucionario.

La *Crítica del derecho del Estado de Hegel* también llamado *Manuscrito del 43,* mencionada en el párrafo anterior, se publica por primera vez en 1927 y da lugar a una revisión del marxismo imperante de la II y la III internacional, caracterizadas por el positivismo y el evolucionismo. En ese momento habilita una vuelta filosófica a Marx, a valorar lo que él aporto a la tradición de la filosofía y la filosofía política. Esto mismo sucede hacia la década de 1960 y 1970, con el llamado "redescubrimiento" de sus críticas, que en este momento alimentó la tentativa de desarrollar una filosofía y una política de la revolución democrática o de la democratización de la revolución en el seno del comunismo "real" (Balibar É. , 2001). Y, a finales de 1990, cuando la lectura de esta *Crítica* remonta la discusión a los orígenes mismos de la filosofía política, a las aporías entre la comunidad y las instituciones políticas, en una corriente que nos lleva desde Rousseau, pasando por Spinoza, hasta el propio Marx, el concepto de emancipación permite considerar al mismo tiempo, y con sus tensiones, la constitución de la ciudadanía y la combinación institucional. Este retorno a los orígenes de la filosofía política convive con los efectos de las luchas de clases en las instituciones estatales, especialmente en los modelos que conocemos como "Estado social" (o Estado de Bienestar) del siglo XX, que pusieron un límite al desenfreno del mercado libre del liberalismo. En este sentido, revisitar este Marx demócrata pero al mismo tiempo revolucionario, demócrata del pueblo siempre en acto, o de la democracia verdadera, se condice con un clima de época que da

cuenta de un protagonismo inusitado de la filosofía política en su corriente "jacobina" o republicana democrática *à la* Maquiavelo, presente, como veremos, tanto en Jacques Rancière como en Étienne Balibar.

Ahora bien, y para retomar el hilo del análisis de los textos marxianos, es en la *Crítica al programa de Gotha* donde Marx subraya con mayor fuerza que sólo la clase puede ser objeto/sujeto de emancipación. Y hay aquí, en la transformación de los términos de la ecuación emancipación-liberación a emancipación-revolución, un desplazamiento que implica que el énfasis ya no se pone en la contra-alienación, sino en la explotación: la revolución radical prepara una sociedad sin clases, es decir, sin la explotación de la clase que posee la propiedad de los medios de producción sobre la que vende su fuerza de trabajo. Esta preeminencia casi exclusiva de la clase como portadora del potencial emancipador o como agente de la transformación se constituyó en una pesada hipoteca (ya no es más el trabajador el que *se emancipa*, son los trabajadores, o *la clase*), a lo que se suma la rarefacción del término, o su carga humanista.

Con lo dicho hasta aquí, podemos afirmar que la emancipación como categoría filosófica política se forja con una referencia a cierta antropología filosófica (o a su crítica, como en el caso de Marx), a una temporalidad o progresión histórica, y que remite a un orden político. A su vez, la concepción marxiana de la emancipación que acabamos de repasar participa a su modo del proyecto ilustrado, pero en una clave no kantiana sino rousseauneana.

Avanzado el siglo XX, la "hipoteca" del marxismo ortodoxo marca el rumbo de las reflexiones filosóficas y políticas enlazando la noción de emancipación a la de revolución. Pero, tras la llamada "crisis del marxismo", que situamos alrededor de la década de 1970, surgen una serie de corrientes de pensamiento político crítico marxista postestructuralista y posclasista que emprende la tarea de revisar las categorías marxianas y, junto a otros campos del saber como el psicoanálisis, la lingüística, la estética, entre otros, reinscribir en sus reflexiones sobre la política a la emancipación como horizonte. Entre los acontecimientos que funcionaron como un punto de inflexión en el campo intelectual, la irrupción de las revueltas y de la huelga general durante las semanas de mayo en 1968, en Francia, tuvo efectos en la filosofía francesa que coadyuvaron al desplazamiento epistemológico del sujeto que se venía operando desde la década de 1960, con efectos directos en cómo se comprende de allí en

más la política, el cambio y el tiempo. Los acontecimientos de Mayo del 68 marcaron un trastrocamiento en el tratamiento de la temática del sujeto, trasladando el eje de análisis hacia la cuestión de la subjetivación, así como en la problematización sobre la democracia.

Este desplazamiento aparece en aquellas filosofías que reconocemos próximas o directamente comprometidas con el marxismo. Más precisamente, la izquierda intelectual post Mayo 68 que contribuyó, a su manera, a reabrir el repertorio de la democracia: de ello son ejemplos además de Étienne Balibar y Jacques Rancière, Alain Badiou, Claude Lefort y Miguel Abensour. Lo distintivo de estas trayectorias, a pesar de sus singularidades, es que ilustran el pasaje de una afiliación marxista en los años '60 y '70 al campo de lo que hoy llamamos democracia radical[3].

En este contexto, entre los exponentes de la izquierda crítica la refundación del proyecto político emancipador se asentó sobre el principio igualitarista de la democracia, así como sobre una ontología política que ubica en el centro al conflicto. Dentro de las filosofías de la democracia radical y del conflicto, las obras de É. Balibar y J. Rancière constituyen dos expresiones disímiles de problematización y refundación del proyecto emancipador. El primero se apoya por momentos en la figura del ciudadano y su dimensión institucional/instituyente, mientras que el segundo sostiene la cuestión de la subjetivación política como aspecto central para acompañar el conflicto y la desidentificación que hace aparecer la política como ese "hay" que interrumpe el orden de lo dado. La diferencia en el énfasis de cada uno para reformular el proyecto emancipador lejos de volver a sus pensamientos contradictorios o inconciliables, permite hacerlos ingresar en un diálogo productivo que, consideramos, ha sido poco explotado por la literatura contemporánea.

Como indicamos previamente, las reflexiones filosóficas que, a finales del siglo XX, se inscriben en la democracia radical que sostiene un horizonte

[3] Antoine Artous (2010) identifica en esta oscilación entre democracia radical y revolución el eco de la apuesta de estos autores por hacer frente a las dificultades de la democracia en su versión liberal predominante a partir de la década de 1980. Coincidimos en el carácter condicionante que tuvo la "renovación de la filosofía política" en los 80 para interpelar al conjunto de posmarxistas críticos que mencionamos y para que se posicionaran reapropiándose de la tradición democrática de la filosofía política, pero no fue esta la causa decisiva que ayuda a comprender el período de producción que se inicia en esta década en el campo de la filosofía crítica. Por nuestra parte, consideramos tanto el acontecimiento del 68 como la década de 1980 como los momentos políticos que significaron puntos de inflexión en el campo intelectual francés.

emancipador y concibe a la política a partir de un núcleo irreductiblemente conflictivo, incluyen una diversidad de nombres, desde Miguel Abensour, Alain Badiou, Claude Lefort, como ya dijimos, o bien, Toni Negri, Michel Hardt, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, que han entablado, a su vez, intensos debates e intercambios que han enriquecido sus respectivas teorías. Sin embargo, sería casi imposible reunir a todos estos autores en una única tesis –sin contar con las diferencias en las trayectorias intelectuales que los hicieron confluir en el territorio conceptual en el que política, conflicto y democracia radical operan como trama fundamental de sus desarrollos teóricos. Pero además de las dificultades heurísticas, nuestra selección se restringió a los casos de É. Balibar y J. Rancière por varios motivos. En primer lugar, nos interesó reconstruir la escena polémica en la que se inscriben en sus comienzos que fue la década de 1960 en Francia. En efecto, dedicamos un esfuerzo importante al análisis del suelo arqueológico del que surgen las discusiones en torno a la estructura, el sujeto y el acontecimiento, en el cual la figura de Louis Althusser fue central. Dicho suelo da cuenta de una serie de discusiones teóricas alrededor del estructuralismo y del marxismo, así como las que provoca el acontecimiento político decisivo que constituyó el Mayo 68. Balibar y Rancière fueron *contemporáneos* de esa escena política forjada al calor del movimiento de Mayo –contemporaneidad que se define no solo por haber sido atravesados por las mismas situaciones políticas sino también por el desajuste y el efecto de descentramiento experimentado ante ellas (Agamben, 2008). No menos importante que el hecho de ser contemporáneos es el haber participado como co-autores del libro-acontecimiento que fue *Lire le Capital* [1965], que condensa las líneas centrales del debate entre marxismo, humanismo y estructuralismo. En segundo lugar, si bien ambos filósofos surgen del althusserismo, pronto tomaron caminos disímiles para reencontrarse en un piso común de debate a finales de 1980. Este piso común es el que comparten con otros filósofos que podemos incluir bajo el mote de posmarxistas, algunos de los cuales los nombramos al comienzo de este párrafo y a los que aludiremos en varios momentos de esta tesis. Si no han sido considerados junto a Balibar y Rancière se debe a que no formaron parte del mismo grupo en sus inicios que resultó decisivo en el desarrollo argumental de nuestra investigación. En tercer lugar, elegimos trazar este recorrido a lo largo de la obra de dos autores para poder explorar, en simultáneo, la singularidad de cada

uno e indagar, a pesar de sus diferencias, los puntos de contacto en relación a una teoría política de la emancipación. El hecho de que ambos autores continuaron caminos diferentes a partir de Mayo 68, tiene efectos precisos en el modo en que problematizan la política a finales de 1980 y en las décadas posteriores. Entre los más importantes destacamos la persistencia en el caso de Balibar de categorías marxianas para pensar la política, así como el análisis de los procesos y efectos de institución, y su consideración del Estado, mientras que en Rancière continúan presentes los problemas propios del joven Marx, encontramos una concepción de la política a distancia de la mesura de cualquier forma u orden institucional.

I. Problema de investigación

Étienne Balibar (1942, Avallon, Francia) y Jacques Rancière (1940, Argel, Argelia), dieron sus primeros pasos académicos en el grupo y seminario coordinado por Louis Althusser (1918-1990) sobre *El capital*. Su primera adscripción compartida es en el marxismo llamado científico. Tras Mayo 68, Rancière toma distancia del grupo marxista althusseriano. El caso de Balibar es diferente, él permanece junto a Althusser y dentro del Partido Comunista Francés hasta avanzada la década de 1980, lo cual nos permite delinear una primera diferencia y describir trayectorias intelectuales divergentes con relación a la inscripción política en el período que va desde finales de los años sesenta hasta comienzos de los años ochenta.

En relación con el modo en que se organiza la producción intelectual de Balibar, es posible distinguir sus escritos e intervenciones en tres momentos, siguiendo la periodización que sugiere André Tosel (2015). Un primer momento sería el que ya mencionamos, es decir, el que abarca la década de 1960 y el grupo de la *Rue d'Ulm*, y la década de 1970, en la que el autor se mantuvo cerca de Althusser y dentro del marxismo teórico y militante. Un segundo momento está signado por un desplazamiento de su inscripción en el marxismo, y es aquí cuando Balibar comienza a interrogarse por la potencia de la multitud y las formaciones identitarias imaginarias en relación con el poder constituyente de una democracia de masas, al mismo tiempo que aboga por una concepción concreta de los derechos del hombre (retomando aquí la fórmula arendtiana de

"derecho a tener derechos"), y se aproxima a una relectura de la tradición del liberalismo moderno (Hobbes, Locke, Kant) junto al republicanismo contractualista (Rousseau, Fichte). El giro en Balibar opera específicamente hacia 1988 con el texto que escribe junto a Immanuel Wallerstein, *Raza, nación, clase* (1991), y continúa en la construcción de la proposición de la *Igualibertad*. A partir de allí, elabora una noción de ciudadanía no-nacional, que incorpora como su núcleo la tensión e interrelación entre la libertad y la igualdad, y reivindica un reconocimiento universal. En una tercera etapa, que Tosel (2015) ubica entre los años 1993 y 2015, Balibar combina el conocimiento fino de la mundialización con el punto de vista de una violencia que se presenta inédita. A partir de estas reflexiones, Balibar pone en diálogo nociones como la de civilidad, emancipación, democratización de la democracia y ciudadanía, entre otras, que, desde nuestro punto de vista, vendrían a situarse como las vías de resistencia a los procesos de desdemocratización contemporáneos y de violencia extrema que signan sus reflexiones y conceptualizaciones sobre la civilidad.

Por su parte, Rancière, tras la ruptura con su maestro, que adquiere una forma textual en *La lección de Althusser* [1974], delimita los problemas que signan su obra en las décadas que siguen. De todas maneras, como veremos, a lo largo de su producción intelectual encontramos desplazamientos de algunos temas, énfasis conceptuales que difieren de una época a otra y formas de problematización diferentes. Motivo por el cual no es posible concebir su obra tras la ruptura con el marxismo althussereano como un devenir homogéneo. Charles Ramond (2019), citando a Bersgon, sugiere que al leer a Rancière tenemos la impresión de que, tal como ocurre en toda la filosofía, el filósofo no hace más que desarrollar una única intuición. Por nuestra parte, sugerimos que dicha intuición podría plantearse bajo el nombre de la singularidad reivindicativa y afirmativa de la igualdad que le es negada a los y las que son parte sin ser parte [*sans part*], o bien, del proletariado como el nombre de la paradoja política, es decir, de la paradoja de que existan clases sociales solo y porque hay una operación de desclasificación que se instaura en relación con toda la realidad de grupos sociales[4]. Pensar en términos de una intuición que se sostiene a lo largo de

[4] Las intervenciones de Rancière que nos permiten argumentar dicha afirmación son numerosas, entre otras mencionamos la entrevista que Rancière brindó tras la publicación de *El desacuerdo* en 1995 a Jean-Paul Dollé, a la que accedimos en los archivos del Fondo Jacques Rancière del

su obra no excluye ver en su interior desplazamientos y evoluciones de algunos problemas o conceptos. Christian Ruby (2011) lee la obra de Rancière a partir de cuatro momentos articulados unos a otros por un "montaje dialéctico", lo cual significa que no hay ruptura o rectificación entre estos sino más bien una "evolución" (2011, pág. 16).

Ahora bien, como veremos, el conjunto de reflexiones políticas de Balibar y Rancière, a finales del siglo XX y comienzos del XXI, reflejó el contexto histórico de *maduración* del sistema político democrático, el fin de la experiencia socialista soviética y la puesta en "crisis" del marxismo[5], entre otros hitos. Es en dicha coyuntura que se inscriben los textos de ambos autores que recuperaremos en este trabajo en función de vislumbrar un proyecto de refundación de la idea de emancipación que difiere de la propia del pensamiento moderno y que tiene la virtud de tomar cierta distancia de la connotación de la palabra "emancipación" como "liberación" para pensar más bien en los efectos disruptivos del orden que habilitan procesos de subjetivación emancipatorios.

De este modo, creemos que la novedad radica en que la emancipación ya no da cuenta de una rebelión o resistencia al poder ejercido desde una figura paternalista o tutora. Por el contrario, las figuras subjetivas que se derivan del carácter ambiguo y paradojal de la democracia moderna, del sufragio universal y de los postulados republicanos de igualdad y libertad no buscan exclusivamente el quiebre de las cadenas que sujetan a hombres y a mujeres, o el abandono del yugo bajo el que se encuentran con miras a un estado de liberación e independencia. Antes bien, la subjetivación que podemos hallar en Balibar o en Rancière opera procesos de desclasificación, de rupturas parciales y singulares, enuncia una verdad radical de la igualdad y desordena regímenes estéticos. A cambio, no ofrece un desenlace cierto, superador, ni garantiza un orden definitivamente instituido; a veces los sujetos no logran articular una lucha que

---

Institut Mémoires de l'édition contemporaine (IMEC) ubicado en la ciudad de Caen, Francia, durante una estadía de investigación que realizamos en el año 2019. Allí Rancière afirma que la paradoja con la que trabaja desde sus lecturas de *El capital* es la paradoja de la clase: del proletariado. La paradoja que legó Marx es la que plantea que la clase obrera es el motor real de la sociedad, pero al mismo tiempo declara que los proletarios no son los obreros sino el sujeto político encargado de realizar la revolución. En este punto se encuentra la clave de la impronta marxista aún vigente en el pensamiento de Rancière, de la política como forma de subjetivación que instaura lo visible en lo que no era visible, que singulariza el derecho allí donde no se lo reconocía como tal.

[5] La crisis del marxismo estará presente a lo largo de esta tesis pero le destinamos algunos párrafos en particular en el primer capítulo de la primera parte.

asuma la forma de una subjetividad política fuerte y así inscribir una palabra litigiosa en la comunidad, pero sí protagonizan conflictos que sirven para reivindicar derechos, afirmarlos y garantizarlos en determinado orden policial, dando cuenta de una ciudadanía *activa* y *reflexiva*.

En ambos casos, la política se define por el conflicto (*tort* o daño en el caso de Rancière y antinomia en el de Balibar) y por un vínculo esencial entre la democracia y la emancipación[6]. Esta identificación entre democracia y emancipación, así como el carácter particular que asume el conflicto, remite sin dudas y con facilidad al moderno proyecto emancipador de las Luces. Sin embargo, cuando reparamos en la especificidad del tratamiento que nuestros autores brindan a la relación entre tiempo y transformación (que es otro modo de nombrar la emancipación y la historia), nos encontramos con una serie de dificultades teóricas o de clasificación. La primera nos lleva a preguntarnos por la tradición teórica en que hunden sus raíces sus respectivas reflexiones. La segunda nos remite a la pregunta por el rasgo sobresaliente que vuelve distintivas a estas tematizaciones respecto al contexto en que se inscriben. Y la tercera nos hace interrogarnos por su potencial analítico para actualizar el problema que nos interesa: el de la emancipación.

Entre este conjunto de interrogantes sobresale la pregunta por la singularidad del aporte de estos autores para el problema de la emancipación política contemporánea y para entender de qué tipo de refundación del proyecto emancipatorio estamos hablando. La singularidad del pensamiento de Balibar sobre este asunto está dada por su forma de construir la dialéctica entre la sujeción y la emancipación bajo la figura de la ciudadanía, a la que haremos entrar en una tensión productiva con las formas de subjetivación política que encontramos en distintos momentos de la obra de Rancière. En Rancière, la cuestión del tiempo se encuentra estrechamente ligada a la de la emancipación y exhibe la singularidad de demarcarse de la idea de una temporalidad progresiva o

[6] La tesis de Collona d'Istria sostiene que lo que singulariza las teorías políticas de autores como Claude Lefort, Étienne Balibar y Jacques Rancière es el hecho de que encontramos en ellas una ontología de la política que remite al conflicto (*tort*, daño) (Collona d'Istria, 2015). Por nuestra parte, recuperamos dicha tesis en la medida en que hace del conflicto la dimensión constitutiva y el punto de partida para comprender el modo en que estos autores entienden la política, pero nos distanciamos en el momento en que piensa la política en Rancière en los términos de una ontología.

teleológica, de reinscribirse en el problema de la alienación del joven Marx y postular el carácter litigioso del tiempo.

El objeto de estudio de esta tesis exige navegar entre *el texto* y el *con*texto. Por un lado, debemos atender a un análisis textual que indague las problematizaciones que cada texto presenta con las categorías, conceptos y tematizaciones que el mismo texto ofrece. Al mismo tiempo, estas producciones dialogan con el contexto en que son pensadas, que no es solo el contexto político, social y cultural, sino también el de las discusiones que los atraviesan, los interpelan, o los invitan a demarcarse. En principio diremos que, en ambos autores, las nociones de democracia e igualdad aparecen fuertemente ligadas a la de emancipación, desplazando la idea de revolución como horizonte teleológico y destino necesario. Este momento de producción intelectual puede señalarse como uno de quiebre o de giro en el caso de Balibar, y de profundización de una tendencia que ya venía operando en Rancière.

En lo que hace a la historia, a la política y al sujeto, encontramos una serie de resemantizaciones presentes en ambas filosofías, la de Balibar y la de Rancière, que acaban por resituar el pensamiento de uno y otro sobre la política, y a ellos mismos como intelectuales que piensan la emancipación en el centro de una democracia radical efectiva. A modo de adelanto de algunas discusiones, recordamos que es la modernidad, como explica Balibar en *Ciudadano sujeto* (2013), el momento en que los procesos del devenir-ciudadano del sujeto y del devenir-sujeto del ciudadano se superponen y se contradicen, la modernidad es el "momento" en que el vínculo entre la relación del yo con el sí (o con lo "propio") y la relación del yo con el otro se perciben como un conflicto o una contradicción interna, el "momento" en que el vínculo de lo común con lo universal no puede definirse más ni como inclusión de lo común en lo universal ni como extensión universal de la comunidad, sino que deviene separación en el seno de lo universal político mismo. La Modernidad es el momento donde la asignación de responsabilidad social (el juicio sobre los otros) debe ser relacionada con un juicio sobre sí mismo que hace de la antinomia, antes característica del soberano (la identidad de la moralidad y de la falta, la identidad del respeto de las leyes y de su transgresión), el problema propio del sujeto (el objeto de su "cuidado" y de los "cuidados" que inspira). Finalmente, la modernidad es ese "momento" en el cual lo humano no puede volverse co-extensivo a lo político más que a condición

de oponerlo a sí mismo, como una unidad de "especie" y una división de "géneros" en la cual ninguna será la condición de la otra.

Este nuevo desarrollo del devenir sujeto del ciudadano, dirá Balibar, ha sido preparado por un trabajo de definición de la individualidad jurídica, moral e intelectual que puede remontarse al "nominalismo" del final de la Edad Media y se inviste en las prácticas institucionales y culturales. Se refleja, asimismo, en la filosofía, pero no se encontrará su nombre y su lugar estructural sino luego de la emergencia del ciudadano revolucionario, ya que este reposa sobre la inversión de lo que era anteriormente el *subjectus*. Si bien es muy difícil para los sujetos desentenderse de la determinación como *subjectus*, la universalidad no pudo llegar al sujeto más que por el ciudadano.

En definitiva, este devenir histórico del sujeto-ciudadano da cuenta de la necesidad de tomar en consideración el quiebre histórico revolucionario, cuyo efecto no es solo operar el relevo del sujeto (*subjectus*, *subditus*) por el ciudadano (titular de derechos políticos), sino animar un devenir sujeto (*subjectum*) del ciudadano en el sentido de una naturalización de su humanidad, que inscribe todas las diferencias antropológicas en un "carácter individual" al determinarlo por su reconocimiento social, con el cual se identifica en el curso de su educación.

Por su parte, Rancière estima el actuar conjunto de los hombres, su lucha en común, no por una causa que les sea común, porque lo común opera al nivel de la lucha, y "las luchas" son necesariamente singulares. Al mismo tiempo, de acuerdo con Galende (2012), Rancière considera que el círculo anónimo de la potencia se genera a partir del modo en el cual los hombres (y las mujeres) nos transmitimos unos/as a otros/as la actualización de nuestras propias capacidades. A través del "arte de la emancipación" los hombres nos ayudamos unos a otros a emanciparnos por el simple hecho de compartir la vida de este círculo. Lo que amenaza este círculo es su contrario, el círculo de la impotencia. Para Rancière, como también para Balibar, no hay un momento o tiempo de la emancipación. Incluso cuando pensamos en movimientos de subjetivación, como puede ser el proletariado durante el siglo XIX, Rancière (2011) reconoce que fueron momentos en que los conceptos estaban fundados en barreras, en una declaración de fronteras, del reparto y de los lugares, es decir: en una declaración abiertamente desigualitaria de la estructuración social. Lo que Rancière busca

poner en juego es la capacidad de autosimbolización de un orden, no las condiciones que la historia brinda para hacerlo.

Del diálogo teórico que entablamos entre Balibar y Rancière para pensar la emancipación política como parte de un proyecto teórico crítico nos encontramos con una fórmula que articula la desclasificación que operan quienes irrumpen en un orden que los deja fuera, con la serie de instituciones que aspiran a transformar. En este sentido, nos preguntamos si el foco apuntaría a subrayar, como centro de la cuestión, la diferencia política, o el recurso estratégico a un diálogo entre derechos, reivindicaciones, insumisiones y transformación del orden. Frente a las pretensiones de clasificación y de desclasificación de estos autores en una u otra de las tradiciones asociadas a estas dos posibilidades, intentaremos sostener su carácter anfibio y valorar el modo en que uno y otro nos permiten repensar la frontera entre orden establecido y el litigio, la insurrección o la ruptura política.

Por otro lado, la fórmula balibariana de *igualibertad* podría encontrar su punto de contacto con el modo en que Rancière postula la *igualdad* de cualquiera con cualquiera como principio y premisa, y, más precisamente, con una categoría central del pensamiento rancierеano como es la de "la parte de los sin parte". Tal vez, la diferencia más marcada entre ambas propuestas consiste en el énfasis que cada uno le asigna al carácter político del momento de ruptura, de irrupción en lo dado para resignificarlo o re-instituirlo, llegado el caso. A modo de ilustración, si Balibar se atreve a pensar en términos inescindibles la libertad y la igualdad, se debe a que allí habita una tensión que también rastrea entre otros dos conceptos claves de la democracia como son los de insurrección e institución, mientras que Rancière se inclina por excluir de su tematización de la democracia la mera idea de lo instituido. Ahora bien, aquí nos gustaría sostener que si bien Rancière expresa un claro desinterés heurístico por los momentos rutinarios del orden establecido, al que llama con el nombre de *policía*, así como por las luchas que allí se entablan, no hay manera de pensar la política sin la policía como su contracara necesaria. Y cuando decimos *contracara*, y agregamos *necesaria*, queremos expresar que el encuentro entre la lógica de la igualdad y la lógica policial compromete al mismo tiempo un proceso de subjetivación política singular y un determinado orden policial (en el cual fue posible tornar visible un

derecho que no estaba siendo reconocido o hacer singular el principio universal de la igualdad).

¿Cómo medir en términos de primacía la política sobre la policía si la primera viene a cuestionar a la segunda? Si lo decible, lo pensable y lo visible se apoyan en una distribución o *reparto de lo sensible* que establece un determinado orden policial, es en ese mismo reparto estético donde irrumpe la igualdad como principio re-ordenador. Es decir, la tensión entre insurrección e institución que define a la democracia no puede quedar totalmente por fuera del mismo orden policial que Rancière pretende mantener al margen de su noción de democracia. En estas cuestiones nos sumergiremos a lo largo de esta tesis. La relevancia de estudiar las trayectorias intelectuales de dos filósofos que fueron discípulos althusserianos y luego trazaron trayectorias singulares, pero que pueden considerarse dentro del campo posmarxista (Laclau, [2005] 2013), con todas las mediaciones que dicha afirmación requiere, y que han contribuido, a su modo, a conformar una tradición de la democracia radical en la cual la noción de emancipación asume un carácter central, radica en la importancia de indagar, por un lado, la especificidad propia de cada uno al desandar el entramado categorial que resulta expresivo del modo en que continúan inscribiéndose en una tradición del pensamiento emancipatorio, y, por otro lado, los posibles cruces, contrastes, puntos de contacto y diferencias que habilita un análisis conjunto y comparativo.

En estos términos trataremos de reconstruir el pensamiento sobre la política de estos dos autores, que en una época en que la revolución pasó a constituir un asunto pasado, tuvieron la virtud de erigir una reflexión que hace de la emancipación la definición política insustituible del horizonte democrático. A su vez, lejos de replicar una teoría institucional y normativa de la democracia, revisten a categorías como la del ciudadano, el sujeto, el individuo, la lucha reivindicativa y los derechos, de un cariz insurreccional y transformador.

II. Antecedentes

En base a los objetivos que nos hemos propuesto, emprendimos un estudio de la bibliografía disponible acerca de la relación entre emancipación y política en las obras de Balibar y de Rancière. Concentramos esfuerzos en analizar las lecturas e

interpretaciones sobre los autores, especialmente en lo que atañe a estas categorías.

Entre los trabajos que recuperan la obra de Rancière, encontramos un número importante con un perfil propio de las ciencias de la educación y otro grupo que rescata sus textos sobre estética, arte y política que si bien aportan elementos significativos para nuestro análisis, no son centrales para esta tesis. Entre la literatura en español, Christian Ruby (2011) introduce la filosofía de Rancière como una de las filosofías contemporáneas de la emancipación y se concentra principalmente en dos de los cuatro momentos que se articulan por un "montaje dialéctico" (*Ibíd*., pág. 16) en su obra: el de reelaboración de la política y el de la cuestión de la división de lo sensible. Federico Galende (2012) se enfoca en el aspecto de la igualdad propia de la forma en que el autor comprende la política, iluminando la reflexión sobre la emancipación. Recientemente, Galende publicó otro escrito enfocado principalmente en Rancière para pensar junto a él la noción de pueblo a la luz de los movimiento políticos y sociales de los últimos años (particularmente el movimiento estudiantil chileno que irrumpió en el 2011, el movimiento feminista de "Ni una menos", la primavera árabe y el movimiento de los indignados en España). En una clave similar, Laura Quintana en *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière* (2020), recupera la filosofía de Rancière en la medida en que posibilita una comprensión estético-cartográfica del cuerpo y de la emancipación para analizar formas de acción política y los movimientos populares actuales. Dentro de la literatura anglosajona sobre la obra de Rancière, algunos trabajos funcionan a modo de introducción general a su obra, como el libro editado por Patrick Bray, *Understending Rancière, Understanding modernism* (2017), el de Joseph Tanke, *Jacques Rancière: an introduction* (2011), de Oliver Davis, *Jacques Rancière* (2010), y el de Todd May, *The political thought of Jacques Rancière* (2008). Todd May recupera algunas nociones ranciereanas para el análisis de movimientos políticos y sociales contemporáneos en *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière. Equality in Action* (2010). El libro de Samuel Chambers, *The lessons of Rancière* (2013) retoma un artículo donde Rancière afirma que no produjo teorías ni de la política, ni de la estética ni de la literatura, frente a lo cual Chambers presenta algunas de las tópicas de Rancière en un juego de espejos con el texto crítico de Rancière a Althusser *La*

lección de Althusser. Dentro del mismo espectro, incluimos el texto que compilan Paul Bowman y Richard Stamp, *Reading Rancière* (2011). El libro compilado por Gabriel Rockhill y Philip Watts, *History, politics, aesthetics* (2009), reúne una serie de artículos que atraviesan los grandes temas de la obra de Rancière, incluyendo un escrito que ilustra el campo de discusión en el que nos situamos para reconstruir el tratamiento de la política y la historia. Del mismo tenor es la publicación del coloquio de Cérisy en torno a la obra de Rancière, titulado *La philosophie déplacée*. *Autour de Jacques Rancière* (Cornu & Vermeren, 2006), y *Jacques Rancière and the Contemporary Scene The Philosophy of Radical Equality*, compilado por Jean-Philippe Deranty y Allison Ross (2012).

Por otra parte, Balibar es un autor que ha sido leído en América Latina con entusiasmo de la mano de Althusser en la década de 1970. Actualmente, Balibar constituye un interlocutor entre spinozistas argentinos y latinoamericanos, así como entre las lecturas del marxismo, del populismo e incluso en las teorías feministas. En Francia y Estados Unidos proliferan estudios sobre Balibar, recalando en la noción de violencia, de civilidad y de ciudadanía con miras a pensar las cuestiones de las guerras contemporáneas, las fronteras nacionales y la violencia de género, entre otros. En relación con estos últimos, mencionamos el texto *Violence, civilité, révolution. Autour d'Étienne Balibar* (Balibar, Caloz-Tschopp, Insel, & Tosel, 2015) y de la *Revue Raison Publique* "Pourqoui Balibar?" (Gaille, Lacroix, & Sardinha, 2014). Asimismo, Ann Laura Stoler, Stathis Gourgouris y Jacques Lerza (2020) compilan una serie de artículos sobre los conceptos y problemas filosóficos centrales de la obra de Balibar, como el "concepto", la "religión civil", el "materialismo", la "frontera", la "antropología" y el "cosmopolitismo", entre otros.

Por otro lado, destacamos como un antecedente y pivote de discusión el libro de Nick Hewlett (2007) *Badiou, Balibar, Rancière: Re-thinking Emancipation.* El autor realiza una crítica del pensamiento político de estos tres estudiantes de Althusser argumentando que, en una Francia y en un mundo crecientemente neoliberales (tanto en el pensamiento como en la práctica), resulta necesario renovar la tradición teórica de izquierda, actitud que encuentra en estos tres autores. La crítica que les opone es la del modo en que estos se han alejado del análisis de las estructuras económicas cometiendo, de ese modo, un reduccionismo político.

Asimismo, el libro de Elias Palti (2018), *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, ofrece una relectura de una serie de autores contemporáneos como Giorgio Agamben, Ernesto Laclau, Jacques Rancière, Alain Badiou, Slavoj Žižek y Reinhart Koselleck, con el objeto de pensar los regímenes de saber en los cuales aparece lo político diferenciado de la política. En efecto, el autor reconoce como imprescindible abordar la sucesión de regímenes políticos, de poder y formas de emancipación en clave histórica, trazando una genealogía de la política para comprender cómo ésta se desenvuelve actualmente y qué efectos tiene en los regímenes del saber.

Antoine Artous (2010) parte del giro conservador de la década de 1980, recupera las discusiones en torno al aniversario de la Revolución Francesa para pensar el problema de los derechos humanos, de la ciudadanía y de la emancipación en las filosofías de K. Marx, C. Lefort, C. Castoriadis, J Rancière, É. Balibar, A. Negri y P. Rosanvallon. Por otro lado, Pauline Collona d'Istria en su tesis (2015), inédita al momento en que escribimos este trabajo, también aborda conjuntamente a Lefort, Balibar y Rancière para reconstruir los discursos contemporáneos de la democracia radical y agonal. La autora sostiene que estas tres filosofías (la de Lefort, la de Balibar y la de Rancière) comparten una ontología de la política a partir del conflicto.

Por último, querríamos mencionar que esta tesis continúa las reflexiones de un trabajo propio previo, la tesina para optar por el título de Especialista en Filosofía Política, en la cual procuramos dar cuenta del tratamiento que Balibar y Rancière brindan a la categoría de emancipación. Allí, el foco estuvo puesto en cómo estos filósofos podían pensarse como filósofos de la igualdad a partir del modo en que piensan la emancipación. Ese recorrido resultó un antecedente importante que nos permitió estructurar unas primeras hipótesis de lectura acerca de sus respectivas teorías de la política, la democracia y la emancipación. Ya en ese momento marcamos la importancia del althusserismo en la etapa inicial de sus formaciones, así como la importancia nodal del estructuralismo y su puesta en cuestión para reformular muchas de sus premisas. De todas maneras, en dicho trabajo expusimos como factor decisivo y explicativo del modo en que ambos filósofos problematizaron la emancipación a la democracia moderna, es decir, a la transformación radical, en términos sociales, políticos y epistemológicos, que implicó la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* [1789] tras la

Revolución francesa y la instauración del sufragio universal. Sin contradecir esa lectura, esta tesis complejiza la idea de que la política en Balibar y Rancière pueda comprenderse exclusivamente en los términos de su pertenencia a una era democrática moderna, y para ello se remonta a dos tradiciones: la del spinozismo y la del marxismo, que trascienden e incluyen la era de la igualdad democrática moderna.

III. Justificación

El proyecto de tesis que presentamos delimita una serie de categorías teórico-políticas clásicas, modernas y contemporáneas (emancipación, democracia, historia, política, sujeto y subjetividad), priorizando la producción teórica de dos filósofos franceses y su modo de abordarlas. El campo de estudios críticos y de comentarios de la obra de Balibar y Rancière es importante en el mundo académico europeo y anglosajón, con una presencia menor, en el campo exclusivamente de la teoría política en Latinoamérica. Balibar está presente en los estudios de corte politológico y constituye una referencia en los estudios spinozianos contemporáneos. La literatura de Rancière, así como quienes recuperan sus categorías y tematizaciones, suelen diferenciarse por un criterio temático. Allí encontramos fecundos estudios pedagógicos que discuten con Rancière y piensan a partir de él. Por otro lado, podemos distinguir una serie de estudios estéticos. Finalmente, existe un tercer campo de escritos que versan sobre la política y la historia en Rancière. En este sentido, nuestra investigación se incorpora y dialoga con estas lecturas puntualmente en el campo de la teoría política y la filosofía, y define su sesgo por el modo en que busca, considerando sus diferencias y a pesar de ellas, presentar a estos filósofos de la política en sus puntos de contacto y en lo que esa relación posee de potente para pensar la emancipación como irrupción transformadora *en* y *de* un orden dado.

IV. Consideraciones metodológicas

Con el objetivo de mostrar la centralidad de la noción de emancipación en la teoría política de Balibar y Rancière, construimos una constelación conceptual

que se compone de las nociones de *historia*, *política* y *sujeto*, que consideramos fundamentales para abordar aquella noción en relación a las transformaciones y su relación con la temporalidad y al campo de las prácticas como espacio de (im)posibilidades para lxs agentes. En efecto, pensar la emancipación implica considerar la estructura de la temporalidad en la que el tránsito de la condición de no-emancipado a emancipado tiene lugar. Pero al mismo tiempo requiere pensar cuál es el sujeto a ser emancipado, si es que lo hay, o si, en cambio, la emancipación produce subjetivación; y, en este sentido, es clave indagar de qué manera el campo tensional de la política puede ser concebido como el núcleo de esas dinámicas de subjetivación.

Analizamos, entonces, la obra de cada uno de estos autores orientados por esta grilla conceptual para identificar cómo han sido problematizados estos conceptos, qué transformaciones han sufrido a lo largo del tiempo, en qué discusiones han sido implicados y cómo se articulan con el problema de la emancipación. Reconstruimos dicha constelación concentrando esfuerzos en las trayectorias intelectuales y las modulaciones conceptuales de las obras de Balibar y de Rancière, modulaciones que intentaremos hacer visibles al momento de analizar diferencialmente las categorías de historia, política y sujeto en cada uno. Luego de este recorrido, exponemos cómo la forma que asumieron los desplazamientos en el modo de pensar la historia y el sujeto de la política en Balibar y en Rancière permite ubicarlos en una tradición crítica (Renault, 2014) que es *aún* marxista.

Como hemos deslizado, esta tesis delimita un objeto de estudio preciso: las obras de Étienne Balibar y de Jacques Rancière, aunque comprende un sentido amplio de "obra" que incluye entrevistas, intervenciones y artículos, a partir de los cuales procuramos reconstruir los itinerarios teóricos, los desplazamientos y resemantizaciones de las nociones de *historia, política* y *sujeto* con el objetivo de inscribir a ambos autores en una línea de pensamiento político en cuyo centro persiste la idea o el proyecto de la emancipación. Esta tarea de reconstrucción implicó un ejercicio de interpretación que nos resultó productivo para dilucidar una teoría de la emancipación presente en ambos autores, no solo en lo que ellos afirman acerca de la misma, sino en cómo la misma puede extraerse a partir del lugar que asumen la historia y el sujeto político en sus modulaciones conceptuales.

A partir del esquema conceptual delimitado, abordamos el tema a través varias vías de ingreso para poder dar cuenta de los usos y transformaciones de los conceptos en el entramado textual de cada autor, así como de su desenvolvimiento a lo largo del tiempo y del modo en que estos dialogan con *su tiempo* (compuesto de acontecimientos políticos, tradiciones y discusiones teóricas que los interpelan).

De este modo, en un primer momento inscribimos las trayectorias intelectuales y la constelación conceptual y temática de cada uno en su contexto de producción. Con este propósito, recurrimos a una serie de herramientas metodológicas reconstruidas a partir del proyecto arqueológico que Michel Foucault desarrolla principalmente en *Las palabras y las cosas* [1966] y *La arqueología del saber* [1969]. En principio, la arqueología describe un dominio del saber diferente al de la ciencia. Se ocupa de los conocimientos descriptos no según su progreso hacia una objetividad que encontraría su expresión en el presente de la ciencia, sino según la *episteme* en la que se inscriben, sin referirse a su valor racional o a su objetividad.

Pues bien: trataremos de pensar de esta manera, "arqueológicamente", dos momentos determinantes tanto en la historia política y social francesa como en la historia de su pensamiento filosófico, que son la década de 1960 y la de 1980. Entre los acontecimientos más relevantes, destacan, rápidamente, el mayo francés y el fin del socialismo realmente existente, simbolizado por la caída del muro de Berlín. Se trata de dos momentos signados por un conjunto de transformaciones en las ciencias sociales, en la historia, la filosofía, la antropología y el psicoanálisis, por mencionar solo las que consideramos pertinentes a nuestro objeto de estudio. Dichas transformaciones conllevaron debates y discusiones que identificamos a través del estructuralismo, las críticas a la fenomenología y el existencialismo característicos de la posguerra, las relecturas al interior del marxismo, el postestructuralismo, el posmarxismo, el retorno de lo político y el posfundacionalismo, que desarrollaremos en las páginas que siguen. La perspectiva arqueológica ofrece herramientas analíticas que nos permiten comprender la emergencia de algunas categorías, los desplazamientos en el pensamiento político que resultan en nuevas constelaciones conceptuales, los momentos de producción signados por relecturas de la filosofía clásica y

moderna, o el modo en que son evocados nombres propios como los de Spinoza, Hegel, Nietzsche o Marx.

Al recorrer las obras respectivas de Balibar y Rancière, así como los textos con los que dialogan, procuramos reflejar la singularidad de un pensamiento en un momento filosófico determinado. En este sentido, no nos detenemos en la "intencionalidad" del autor, ni aspiramos a una reproducción literal de sus respectivas categorizaciones y teorías. Más bien, procuramos *comprender*[7] la *problemática*[8] en la que se inscriben los textos o los autores, o

[7] En varias ocasiones y escritos, Hannah Arendt toma distancia declarada de la filosofía para definirse, sin reinscribirse en otra disciplina más que en la de pensadora de la política, o de lo que hacemos. Puede consultarse la conocida entrevista con Gunther Gaus [1964], o recorrer sus escritos recopilados en *¿Qué es la política?* (Arendt, ¿Qué es la política? , [1995] 2013)) y *Filosofía y política* (1997). Así como afirma con vehemencia que no es filósofa, tampoco se considera una filósofa política: su búsqueda de comprender la política y lo que hacemos no va tras un acontecimiento originario, sino, como comenta Fina Birulés ([1995] 2013, pág. 13), tras una suerte de inicio "*an-archico*". No hay *arché* ni momento fundante en la historia. Arendt procura, en diferentes textos, pensar la política despojada de toda filosofía. No hay aquí un subjetivismo; Abensour utiliza el término de fenomenología salvaje. Pensar lo que hacemos: por eso Arendt prefiere escritores políticos antes que filósofos. Arendt, a pesar de su crítica, no abandona el impulso primero de la filosofía, el *thaumazein*, pero para proponer una verdadera filosofía política busca transformar lo que para los filósofos suele ser un obstáculo, la condición de pluralidad de la que nace la *doxa*, en objeto del pensar. En palabras de Miguel Abensour, "imprimir un giro al *thaumazein* de manera que, en ruptura con sus objetos clásicos, reoriente la fuerza de interrogación y de asombro admirativo hacia la condición plural de los hombres que nos introduce en el 'milagro de la libertad'" (2016, pág. 47). Así define Arendt la tarea del pensar, que es pensar lo que hacen o hacemos los hombres y las mujeres, lo que permite conocer la pluralidad humana y también comprender el mundo en que, por ejemplo cuando analiza los totalitarismos ([1950] 2014), las cosas o tales cosas son posibles. A la hora de leer los escritos de Balibar y Rancière sobre la política, nos hacemos eco de este gesto y este compromiso de leer allí la singularidad de estas voces y, al mismo tiempo, creemos que es posible encontrar en ambos, aunque especialmente en Rancière, una manera de pensar la política despojados de los lentes filosóficos políticos, mesurando la limitación del pensamiento en relación con la política, con la pretensión primera y última de ver en la política la *novedad* de lo aquello que irrumpe.

[8] En el texto "Sobre el joven Marx", Althusser ([1961] 2011, pág. 53) recurre al concepto de problemática para pensar la unidad de un pensamiento ideológicamente determinado, que se da inmediatamente como un todo, y que es "vivido" implícita o explícitamente como un todo, o una intención de "totalización". Pensar "bajo el concepto de *problemática* es permitir la puesta en evidencia de la *estructura sistemática típica*, que unifica todos los elementos de un pensamiento; es, por lo tanto, descubrir un *contenido determinado* a esta unidad, que permite, a la vez, concebir el sentido de los elementos de la ideología considerada, y *poner en relación esta ideología con los problemas legados* o *planteados a todo pensador por el tiempo histórico en que vive*". En una nota al pie agrega que no son las respuestas las que hacen a la filosofía sino las preguntas mismas que plantea, la manera de reflexionar acerca de un objeto es donde se encuentra, siguiendo a Althusser, la mistificación ideológica. En el prefacio de *Para leer El capital* ([1965] 2006, pág. 26), al señalar la lectura de Marx de la economía clásica, procura poner de manifiesto que el problema de la economía política clásica no fue lo que no vio sino lo que sí vio; es decir, el desacierto o la falla no está en lo que se ve y se cree no ver, sino en la mirada, es relativo al ver. En ese orden de lo visible y lo no visible no es el campo objetivamente dado, ni la mirada subjetivamente dada, lo que opera: es la ideología configurando un orden del ver. Luego Althusser evoca a Foucault de la *Historia de la locura*, sugiere allí que en las condiciones de posibilidad de lo visible e invisible, interior o exterior del campo teórico puede existir una cierta relación de necesidad. "Lo invisible está definido por lo visible como su invisible, su prohibición

bien el problema que contribuyen a delimitar y pensar. A su vez, este recorrido estuvo signado por la premisa de pensar en términos de *momentos* de producción teórica, "momentos" que concebimos, con todas las evidentes diferencias del caso, por analogía con la noción de *episteme* de Michel Foucault[9]. En este sentido, inscribimos las trayectorias intelectuales de Balibar y Rancière en un período que se extiende entre la década de 1960 y la actualidad (bien entrados los 2000), y allí identificamos unos movimientos filosóficos precisos, como el que tuvo lugar en la década de los años sesenta y las transformaciones que se plasmaron en las décadas ochenta y noventa. Estos dos momentos definen épocas bien diferenciadas en términos de la historia política y social francesa, y europea, que marcan el pulso de algunas discusiones en el ámbito de la filosofía, en cruce con la psicología, la antropología, la historia, la filosofía política, el arte y la lingüística. De estos momentos, el Mayo francés (Mayo 68 en adelante) constituyó un acontecimiento que no solo cuestionó las jerarquías sociales de diversos ámbitos (académico, sindical, partidario, social/familiar), irrumpió como novedad en formas de manifestación y organización y provocó procesos de subjetivación política, sino que tuvo efectos en el campo del saber, entre los intelectuales franceses, puntualmente en algunas corrientes de la filosofía, y fue efectivo a la hora de poner en cuestión al estructuralismo predominante. En este sentido, se erige como un clivaje o punto de inflexión con efectos en el pensamiento filosófico y político. A su vez, la década de 1980, el "retorno de lo político" y la crisis del marxismo, tuvo efectos determinantes en la reflexiones sobre la política tanto en Balibar y Rancière como en el campo de la filosofía crítica francesa y marxista.

---

de ver" (…) lo invisible son "las *tinieblas interiores de la exclusión*, interior a lo visible mismo puesto que es definida por la estructura de lo visible" (Althusser, 2006: 30).

[9] Por supuesto, Foucault usa la categoría de *espisteme* para conceptualizar los marcos en los que se ha desarrollado la producción de conocimiento a lo largo de largos ciclos de tiempo. Nosotros, por nuestra parte, trabajamos con unidades de tiempo mucho más acotadas, en el interior de la filosofía política contemporánea. Hecha esta aclaración, recordamos que Foucault entiende por *episteme*:

> (…) el conjunto de las relaciones que se pueden unir, en una época determinada, las prácticas discursivas que dan lugar a unos sistemas formalizados; el modo según el cual en cada una de esas formaciones discursivas se sitúan y se operan los pasos a la epistemologización, a la cientificidad, a la formalización; la repartición de esos umbrales, que pueden entrar en coincidencia, estar subordinados los unos a los otros, o estar desfasados en el tiempo; las relaciones laterales que pueden existir entre las figuras epistemológicas o unas ciencias en la medida en que dependen en prácticas discursivas contiguas pero distintas ([1969] 2010, pág. 249).

Ahora bien, pensar en términos de *episteme*, de configuraciones epistemológicas de una época, como lo sugerimos previamente, indicaría cierta configuración en el orden del discurso, que opera como lo impensado, como una suerte de "inconsciente" del saber según Foucault[10], es decir: qué puede ser dicho, cómo puede nombrarse, por quiénes, o permitiría pensar las condiciones de producción de determinados discursos de verdad que, pensados en relación con nuestro objeto de investigación, nos llevarían a identificar los límites del discurso filosófico político (por nombrar uno, el más relevante), el campo del mismo, los enunciados que circulan y las prácticas de enunciación. El asunto aquí es que lejos de ajustarse a una época, o de definirse por un determinado nombre (a saber: postestructuralistas, posmarxistas, etc.), los dos filósofos objetos de nuestro estudio se caracterizan por cierta excepcionalidad, no en términos de los problemas en los que ingresan, sino de las salidas que proponen. Es esta excepcionalidad o carácter anfibio compartido, incluso en sus diferencias, la que nos permite reintroducir la reflexión acerca de la transformación política, que veremos a través de la noción de emancipación, en un contexto en el que pareció extinguida. Así, el análisis del contexto de producción nos interesa en una doble vía: la que define las condiciones de producción teórica y la que da cuenta de los acontecimientos de la historia social y política, no en vistas a confirmar allí a modo de espejo o de causalidad, lo que Balibar y Rancière dicen de la política, sino para entrar en un diálogo efectivo entre autores que coinciden en una lógica de elaboración conceptual en la que los desarrollos teóricos son concebidos como puntos de apoyo para las luchas que les son contemporáneas. En este marco, es posible reconocer los puntos de contraste, de contacto y de tensión entre ellos, a través de un abordaje en el que la clave de "época" contribuye a mostrar la singularidad de ambos autores, sus *puntos de herejía*.

En "Ser(es) en común" ([2006] 2014) Balibar aborda las expresiones filosóficas de la modernidad para rastrear los *umbrales* diferenciales que dan cuenta de las transformaciones sociales e institucionales, de los recortes e invenciones discursivas, y que permiten el acceso y el rebasamiento de la modernidad y por eso se nos presentan como "puntos de herejía" indefinidamente

[10] Foucault señala que "en la historia del saber, hay dentro de este algunas regularidades y algunas necesidades que son opacas al saber mismo y que no estan presentes en la conciencia de los hombres. Hay algo así como un inconsciente en la ciencia" (Foucault, 2013, pág. 111).

móviles. Desde ese punto de vista, el recurso a los textos filosóficos ofrece un interés especial en el sentido de que la enunciación filosófica (la producción de un enunciado teórico en un contexto de escritura, este mismo inscrito dentro de una sucesión y un enfrentamiento de múltiples textos) es la única vía de acceso a lo que constituye la singularidad, la radicalidad y la tempestividad, como la no tempestividad, de los conflictos históricos, sean sociales, políticos, religiosos o morales. También Balibar, en el prólogo de *Ciudadano-sujeto. Vol.1: El sujeto ciudadano*, afirma que la filosofía se esfuerza constantemente por desanudar y anudar desde el interior el nudo de la coyuturna y de la escritura. La filosofía no es nunca independiente de determinadas coyunturas. Pero eso no es lo mismo que hablar de espíritu de una época, de clima, de ideología dominante o de *episteme*. Lo que hace Balibar es encontrar en esos textos singulares de la filosofía moderna los puntos de herejía, liberando sus potencialidades críticas y analíticas, las *contradicciones* en Marx, las *aporías* de Spinoza o la *ambivalencia* de Descartes, todos conceptos que veremos no sólo aparecer sucesivamente en la escritura de Balibar, sino en su propio desarrollo argumentativo. Es decir, nombra los términos y él mismo se ve envuelto, junto con sus tesis, hipótesis y análisis en formas que nunca se resuelven de un modo total.

Para reconstruir el problema de la emancipación en Balibar y en Rancière, escogimos los textos que consideramos aportan a la cuestión en una clave política. Es decir, y a modo de ilustración, en el caso de Rancière, consideramos aquellos escritos y entrevistas en las que refiere exclusivamente a la emancipación política al margen de sus análisis estéticos. Tras una lectura inicial comprendimos que el modo más apropiado para abordar el *corpus* teórico era a través de una grilla conceptual compuesta por tres categorías: la de *historia*, la de *política* y la de *sujeto*. Cada una de estas categorías fue considerada en relación con el problema de la emancipación, y para dar cuenta del modo en que cada autor entiende esos términos, respetamos un recorrido "cronológico" de los textos y realizamos un análisis intertextual, hermenéutico. En otros términos, organizamos una tríada conceptual analítica que nos permitió abordar el corpus teórico en una doble consideración temática/conceptual y cronológica que tuvo la ventaja heurística de precisar las fronteras de nuestro problema sin agotarlo en la mera descripción acerca de cómo aparece explicitada la noción de emancipación.

En lo que refiere al modo de lectura del *corpus* teórico que nos ofrecen Balibar y Rancière para arribar a una tematización de la emancipación contemporánea, se nos impuso definir cómo ingresar a la obra de cada autor (de manera transversal y cronológica), qué íbamos a considerar como *corpus* a estudiar y cuáles serían los modos de articular, comparar o contrastar la producción intelectual de cada uno en lo que hace al tema de nuestra investigación.

Balibar y Rancière dan sus primeros pasos intelectuales en la órbita de lo que podemos llamar marxismo científico, marxismo universitario o marxismo estructuralista. Ambos participan del proyecto académico y político que emprendió Althusser con un grupo de estudiantes de *l'École Normale Supérieur*, que buscó reposicionar al marxismo por fuera del existencialismo y el humanismo imperantes y trazar una lectura "al pie de la letra" de *El capital*, y una lectura que se declaró "culpable" de su posición, a saber: la de filósofos (no hacemos aquí más que parafrasear el prefacio de 1965 de *Para leer El Capital*). Esta lectura, aclara Althusser ([1965] 2006), se cernió a la especificidad de la relación entre el objeto de *El capital* y su discurso, es decir, el discurso científico. Así, el regreso a Marx, al de la madurez, lo motivó el proyecto de dotarlo de la cientificidad que le correspondía, especialmente en respuesta al marxismo humanista que predominaba en Francia desde la década de 1950 y a la lectura de cierta ortodoxia rusa (como veremos en "Sobre el joven Marx").

Este primer momento, entonces, inscribe tanto a Balibar como a Rancière, en el marxismo anti-humanista, característico del clima de discusiones que eclosiona en los sesenta en Francia. La primera edición del libro producto de los seminarios dictados por Étienne Balibar, Jacques Rancière, Roger Establet, Pierre Macherey, Louis Althusser, entre otros, se compone de artículos de los cinco mencionados y aparece en 1965. Se reeditará en 1967 con la exclusión de los escritos de Rancière, Establet y Macherey. En la primera versión, Balibar escribe "Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique", y Rancière "Le concept de critique et la critique de l'économie politique des « Manuscrits de 1844 » au « Capital »". De este período, nos serviremos mayormente del escrito de Balibar para caracterizar el modo que asumió la relectura del marxismo en esos años, ya que allí se encuentran algunas claves de inteligibilidad de cómo pensaron el tiempo en relación a los modos de producción de Marx.

El estilo de escritura de Balibar asume de a momentos una forma de producción fuertemente marcada las citas, los comentarios que las acompañan o en los que se apoya para su propia reflexión. En estas lecturas filosóficas que esgrime, tal vez por la forma en que en él hicieron mella Marx, Derrida, Foucault, y el mismo Spinoza, el estilo acaba por caracterizarse por el ingreso de la contradicción, de la dialéctica sin resolución, y adquiere un tono *aporético* que termina por no emitir sentencias o conclusiones cerradas. Por su parte, en Rancière las citas son del orden de la excepción. El filósofo dispone de los llamados "clásicos" de un modo poco convencional, ya sea para ilustrar una tematización como para elaborar un comentario crítico, sin respetar temporalidades, ni tradiciones discursivas.

Durante la década de los setenta, tras la ruptura con Althusser, Rancière, que encontró en Mayo 68 la huella de la revolución de 1848, irá tras los orígenes del movimiento emancipatorio obrero en los archivos del siglo XIX. Así, los setenta rancierianos están bien representados en el proyecto de escritura colectiva que él mismo impulsó: la publicación trianual de la revista *Les Révoltes logiques*[11], que formó parte de las nuevas revistas efecto del mayo 68 (Ross, 2002, pág. 14). Tal como argumenta François Proust (1998), los años setenta como resultado y traducción del pensamiento fecundo de los sesenta y el movimiento insurreccional mencionado, se reflejaron mayormente en la novedad de una serie extensa y potente de publicaciones, revistas y semanarios, y en la creación de la universidad de Vincennes (luego Saint-Denis), antes que en las transformaciones efectivas de la universidad en sí. El proyecto pretendió recuperar la voz del movimiento obrero del siglo XIX en la búsqueda de los orígenes de las luchas emancipatorias: encontramos allí una reflexión sobre la emancipación próxima al joven Marx, aunque su respuesta aloje una concepción

[11] La revista se publicó entre 1975 y 1981 y constituyó, en los términos de Rancière citado por Vermeren (2018) "una actividad militante de un tipo particular, sin ligazón con grupo alguno, ni con práctica política colectiva", "era una práctica de intervención en una situación político-ideológica global". No servía para una línea definida y no pretendía crear una, fieles aquí al espíritu 68. Intentó, como lo reflejan en el primer número, construir otra memoria de las luchas obreras, y constituirse como "un frente de resistencia a todas las ideologías desmovilizadoras y reaccionarias, con vestimentas de izquierda". Destinaremos un esfuerzo especial al análisis de los artículos de Rancière en *Les Révoltes* a lo largo de la segunda parte de la tesis, creemos que es un momento poco estudiado en su obra y nos atrevemos a decir que como ejercicio de pensamiento es el que mejor define la filosofía de Rancière.

del sujeto y la política que, sin ser heterogénea o contrapuesta a la marxista, registra una novedad.

Por otro lado, la participación de Balibar en la revista marxista *La pensée*, así como los libros que publicó: *Cinq études du matérialisme historique* [1974], junto a Althusser, *Sur la dictature du prolétariat* [1976] y *Marx et sa critique de la politique* [1979] (en colaboración con Cesare Luporini y André Tosel), dan cuenta de su persistencia en el campo marxista, puntualmente en la relectura del Marx maduro, con un pensamiento de la revolución. En contraposición a *La leçon d'Althusser*, Balibar asumió una posición próxima a Althusser que no termina de abandonar del todo incluso cuando se distancia del marxismo. Las lecturas de Balibar sobre Rancière las veremos a través de varias entradas, capítulos de libros, artículos, entrevistas, entre las que se destaca el libro *Écrits pour Althusser* [1991].

La década del ochenta conllevó un cambio de época que se verá reflejado en mayor medida en los trabajos de Balibar. A comienzos de la década se desafilia del PCF, y escribe *Spinoza et la politique* [1985] y *Race, nation, classe* [1988], junto a Immanuel Wallerstein. Rancière, que durante la década anterior había animado *Les Révoltes logiques*, publicó como expresión de ese trabajo de archivos *La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier* [1981], y después *Le philosophe et ses pauvres* [1983], donde traza una crítica severa a la sociología y el tono pedagógico de las ciencias sociales en general. Luego contamos con *Louis-Gabriel Gauny. Le philosophe plébéien* [1985] y con *Le Maître ignorant : Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle* [1987]. A pesar de no verse reflejado en estas publicaciones, ya en esos años Rancière comienza a interesarse por problemáticas estéticas, que continuará hasta la actualidad. El tema de la estética toma forma en *Mallarmé, la politique de la sirène* [1996], *Le partage du sensible. Esthétique et politique* [2000], *L'inconscient esthétique* [2001], *Le destin des images* [2003], *Malaise dans l'esthétique* [2004], *Le spectateur émancipé* [2008], *Les écarts du cinéma* [2011], *Aisthesis. Scènes du régime esthétique de l'art* [2011]. Desde la perspectiva de Rosanvallon (2018, pág. 145), el giro estético en Rancière se corresponde con un clima de época, la de "los fríos ochenta", que conllevó un desplazamiento de la reflexión sobre la emancipación, acompañado de un letargo frente a "lo nuevo que venía de afuera": la nueva historia de las ideas políticas de Skinner y de Pocock, las teorías de la justicias de

Rawls o Sandel (*Id*.). Sin desconocer los "retornos" de los ochenta, y los cambios operados en los trabajos de los autores que estudiamos, sostenemos que Rancière comprende la estética en una clave que es eminentemente política. Con respecto a Balibar, incluso cuando los textos que tomemos sean específicamente lecturas de clásicos (notablemente de Spinoza y de Marx), vamos a procurar entrever lo que en tanto que "lector de" podemos decir de él.

A partir de 1990, en Balibar encontramos cierto interés por pensar la Unión Europea, pertinente para nuestro trabajo por los términos en que los propone pensar la ciudadanía. Publicó *Les frontières de la démocratie* [1992], *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple* [2001], *L'Europe, l'Amérique, la Guerre. Réflexions sur la médiation européenne* [2003], *Europe, constitutions, frontière* [2005], *Europe, crise et fin ?* [2016]. Balibar, lector de Marx, agrega *La philosophie de Marx* [1993], *La crainte de masses. Politique et philosophie avant et après Marx* [1997], donde encontramos también algunas lecturas sobre Spinoza. Algunos de los artículos de *La crainte…* fueron recogidos en una publicación en español, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global* (2005), de lectura ineludible en su problematización de la política y la violencia. Los textos en los que concentraremos mayor esfuerzo son los que contienen algunas discusiones filosóficas y políticas como *Violence et civilité* ([1996] 2009), *La crainte de masses* (1997), *Citoyen sujet et autres essais d'antropologie philosophique* [2011] (que en español se publicó en dos volúmenes), *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* [1998] y *Des universels. Essais et conférences* [2016].

Finalmente, mencionamos los textos fuentes de Rancière desde 1990, donde nos detendremos para pensar la cuestión de la historia, a saber: *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir* [1992], *Figures de l'histoire* [2012]. Acerca del sujeto y la política contamos con *Aux bords du politique* [1990], *La mésentente* [1995], *Le partage du sensible. Esthétique et politique* [2000], *Chronique des temps consensuels* [2005], *La haine de la démocratie* [2005] y *Moments politiques. Interventions 1977-2009* [2009].

Esta descripción bibliográfica presentó lo que entendemos por *textos* de los autores, es decir, aquellos que publicaron en un libro de su autoría, y la hicimos para ordenar un poco, dando prioridad al orden cronológico y temático de sus obras, no incluimos aquí el *corpus* de artículos, entrevistas y otras

publicaciones que resultaron fundamentales en nuestro análisis porque nos atuvimos al criterio clásico de obra. Finalmente, aclaramos que este orden cronológico y temático aparecerá trastocado en nuestra lectura que privilegia un corte transversal de la constelación conceptual que definimos previamente.

V. Organización general de la tesis

El cuerpo del trabajo de la tesis se organiza en una introducción, una primera parte, que incluye tres capítulos, una segunda y una tercera partes, compuestas cada una por dos capítulos, y las conclusiones. La primera parte reúne un primer capítulo en el que nos situamos en la década de 1960 para analizar cómo se constituyó un momento de la filosofía francesa a partir del estructuralismo entendido en los términos de un *encuentro divergente* de algunos problemas y vocabulario compartido. El estructuralismo resulta central para comprender la vida intelectual francesa de esos años, así como su distancia respecto a la corriente existencialista y fenomenológica del período inmediatamente anterior. Asimismo, destinamos un espacio importante al análisis del acontecimiento que constituyó Mayo 68, sus efectos inmediatos y su presencia espectral en la política e intelectualidad francesa posterior. Finalmente, tomamos los años posteriores al Mayo 68 para desembocar en la década de 1980 y allí mostrar cómo se instauró la denominada crisis del marxismo y la "renovación de la filosofía política" a partir del llamado *retorno de lo político*.

En el segundo capítulo de esta primera parte nos adentramos en el althusserismo que integraron Balibar y Rancière. Mostramos cómo se constituyó el grupo de la *Rue d'Ulm* y en torno a qué discusiones se erigió como portavoz del marxismo académico. Luego desarrollamos en detalle los problemas teóricos principales del althusserismo que refiere al período de la obra de Althusser que se extiende desde principios de los años sesenta hasta finales de esa década, allí nos enfocamos en las categorías con las cuales emprendió la relectura de Marx contra el marxismo humanista, a saber: la de ruptura epistemológica, la de problemática, la de causalidad estructural y sobredeterminación. A su vez, consideramos los textos posteriores a Mayo 68 que conforman el período de "autocrítica" de Althusser y allí ponemos el foco en el análisis de la ideología y cómo se relaciona

con la noción de reproducción. En último lugar, repasamos la crítica que Rancière le dirigió a su maestro que constrasta con la lectura del propio Balibar, la cual también describimos.

En el tercero de los capítulos recuperamos los textos del joven Marx, puntualmente los escritos publicados en los *Anales Franco-Alemanes* y la *Crítica* del 43, para analizar cómo aparece la noción de emancipación, la de democracia y la del proletariado. En simultáneo trabajamos las lecturas de Claude Lefort, de Miguel Abensour, así como de Balibar y Rancière de dichos textos. Este capítulo resulta central en la medida en que nos permite comprender la persistencia de la filosofía de Marx en Balibar y Rancière. En el primero, es importante resaltar el modo en que asume la tarea de seguir trabajando la filosofía de Marx "*con* y *contra* Marx". Mientras que en el caso de Rancière el análisis de estos textos, y de fórmulas como la del *proletariado* concebido como "la clase en la que se disuelven todas las clases", es un paso ineludible para comprender su propio desarrollo teórico sobre la política y la categoría central de "la parte de los sin parte". En este mismo capítulo señalamos cómo ambos autores (Balibar y Rancière) siguen pensando al comunismo, y adelantamos un tema que desarrollamos en la última parte de la tesis que muestra el modo en que Rancière pertenece a la tradición que va desde Aristóteles, pasando por Rousseau, Spinoza y Marx, aquella que hace de la democracia el régimen natural de la ciudadanía, o bien, que da cuenta de que ningún régimen puede monopolizar el poder del pueblo.

En la segunda parte exponemos el análisis de la historia y el tiempo en la producción respectiva de Balibar y Rancière. El primero de estos capítulos lo destinamos a Rancière y su trabajo de archivos del movimiento obrero, así como su crítica a la historiografía. Este recorrido conllevó una serie de conclusiones decisivas en torno a la temporalidad de la emancipación y al tiempo como categoría litigiosa. Algunas de las nociones principales que allí analizamos son las de anacronismo, la de "*untimeliness*" y la de no-lugar/no-relación. En el segundo capítulo, recorremos la obra de Balibar para mostrar su lectura de la temporalidad diferencial en Marx. Luego, cómo impacta en la lectura del modo de producción, la periodización y el momento de transición entre un modo de producción y otro. Tras este recorrido, pasamos al análisis del modo en que Balibar presenta la ecuación devenir sujeto/devenir ciudadano y el *conatus* de la

emancipación que nos dirige a un *excursus* por los textos de Baruch Spinoza, así como la literatura spinozista contemporánea, para la cual la voz de Balibar es una referencia ineludible. Destinamos esfuerzos a dicho recorrido ya que, junto a la de Marx, la figura de Spinoza, domina las tradiciones filosóficas en las que Balibar se formó y desde las que emprende la tarea de construir otra gramática para refundar la antropología filosófica.

En la tercera y última parte, desarrollamos las conceptualizaciones de nuestros dos filósofos sobre la política, el sujeto de la política, la democracia y sobre cómo se vinculan estos términos con la emancipación. Comenzamos por Rancière. Allí marcamos las diferencias y continuidades entre conceptos como los de política, estética y reparto de lo sensible. Mostramos cómo Rancière define la diferencia política entre política y policía, cómo se erige la figura del *demos*, la del proletariado y la de subjetivación política. Y el lugar de la crítica a la filosofía política, de la que desprendemos y señalamos otro modo de ser intelectual o de leer la historia y la política. En el último capítulo nos dirigimos a la teoría de la política de Balibar, cuyo mérito radica en contraponer una lectura democrática radical sobre la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano" a la lectura conservadora que primó a finales de la década de 1980. A su vez, de la misma se desprende su categoría de la *igualibertad* y de ciudadanía que contempla en su seno la insurrección y la institucionalización. En Balibar no vamos a encontrar dos términos diferentes que distingan "la" política y "lo" político. De hecho, él mismo recupera la formulación de Rancière de la política y de la parte de los sin parte, pero no la separa de la policía para pensar la política (Balibar É. , 2016, pág. 29). Pero sí desarrolla tres conceptos para pensar la política junto a las figuras éticas de la emancipación, la transformación y la civilidad. Al final del capítulo presentamos la categoría de transindividualidad, que forma parte del proyecto de Balibar de refundación de la ontología. Veremos allí cómo pueden contraponerse y aproximarse las teorías de la política de los dos autores.

En el apartado de las conclusiones, recuperamos algunas de las hipótesis de lectura que presentamos a lo largo de la tesis y destinamos unos párrafos a trazar algunas de las proyecciones futuras que se desprenden de este recorrido.

Parte I

Capítulo 1: Momento, problema y acontecimiento

> No es necesario preguntarse qué es lo que queda de la Revolución. De la revolución nada queda. Porque la revolución es, siempre, *lo que queda*. Resto, excedente, sobra, la Revolución no es lo que primero existe y después deja una aureola que sus hijos tratarán de asumir, reencauzar o retomar. La Revolución es precisamente ese algo que queda y que existe sólo porque es la aureola, el contorno iluminado cuya única existencia real descansa en ser fugaz. Una moneda fugaz que alguien tiene en sus manos, como depositario de un incómodo residuo.
>
> Horacio González, 1980
> "La mitad de un echarpe o un canto inconcluso"

I. Los años sesenta: acontecimiento y el sujeto en cuestión

En la década de 1960, Francia se constituyó en el centro neurálgico de una corriente de pensamiento que aún hoy nos sigue interpelando, que es el el estructuralismo[12]. A pesar de su relevancia decisiva en la historia de las ideas y para nuestra investigación, en la medida en que se articuló con un programa

[12] El estructuralismo, que Jean-Claude Milner (2003) refiere como "paradigma", fuertemente condicionado por la lingüística, se origina varias décadas antes del período que estamos analizando. Como sugiere el autor mencionado, el Primer Congreso Internacional de Lingüistas de La Haya tiene lugar en 1928 y ya allí puede encontrarse un programa de investigaciones estructuralista como uno de índole científica para la lingüística. Hacia finales de la década de 1950 se producen una serie de rupturas respecto al contenido inicial del mismo que lo extienden a objetos no lingüísticos y que nos permiten comprender la convivencia o la formulación de ciertas preguntas y problemas comunes desde o en contacto con disciplinas variadas: el filósofo Claude Lévi-Strauss y su antropología estructural, Michel Foucault y la forma de pensar el saber en la arqueología, funcionando como epistemólogo, el filósofo marxista Althusser con una relectura del marxismo para dotarlo de rigor científico. Aquí no nos interesa caracterizar cabalmente el estructuralismo, sino pensar cómo éste se articuló, en los años sesenta, con un programa filosófico que abarcaba una serie de cuestiones transversales al campo intelectual de ese período y que permanecen vigentes en algunas de las discusiones constitutivas del pensamiento de Balibar y Rancière. Al respecto, creemos que la pregunta de Gilles Deleuze (1973): "*à quoi reconnaît-on ceux qu'on appelle structuralistes ? Et qu'est-ce qu'ils reconnaissent eux-mêmes?"*, tiene la pertinencia de remontarnos a la búsqueda de aspectos y elementos formales e identificables, pero recuerda la incomodidad de atribuir livianamente una inscripción como la de estructuralistas. El libro en dos tomos de François Dosse (2012) *Histoire du structuralisme: Tome II : Le chant du cygne. 1967 à nos jours*, recorre el tránsito entre los primeros años sesenta en que por ejemplo, Foucault y Althusser, en una filosofía "renovada", reagruparon todas las tentativas de las ciencias sociales modernas que pueden reconocerse bajo el vocablo de "estructuralismo", los años 66 y 67, en en que dicha tentativa pareció alcanzar su apogeo, notable especialmente en la difusión editorial (asunto que Dosse desarrolla en detalle en el capítulo 7, págs. 97-110), y el 68, en que rápidamente los llamados estructuralistas toman distancia de ese mote. Por esos años, puntualmente a finales de 1967, la revista *La pensée*, donde Althusser publicó gran parte de sus artículos, saca un número especial titulado *Structuralisme et marxisme* (Ballet, y otros, 1967), donde se aborda el aporte que significó el estructuralismo para el marxismo, así como el modo en que el estructuralismo comprometió a las ciencias sociales en general.

filosófico del que participaron Balibar y Rancière, no lo consideramos como una tradición o escuela, antes bien, su mérito fue el de aglutinar en torno de sí autores tan diversos como Claude Lévi-Strauss, Jacques Derrida, Jacques Lacan, Louis Althusser y Michel Foucault, cuyas obras poco tienen en común más que sus referencias a algunos textos que durante esos años formaron parte de una misma trama que se tradujo en discusiones compartidas, en un programa similar, así como en un conjunto de temas y problemas transversales. *El pensamiento salvaje* ([1962] 1997) [*La pensée sauvage*], de Lévi-Strauss, *De la gramatología* ([1967] 1986) [*De la Grammatologie*], de Derrida, *Las palabras y las cosas* ([1966]2017) [*Mots et choses*], de Foucault, *Escritos I y II* ([1966] 2003) *Écrits*, de Lacan, y los textos de relectura del marxismo de Althusser, *Pour Marx* [1965] y *Lire le Capital* [1965], son algunos de los "libros acontecimientos" de este momento filosófico francés, que supo ser el encuentro de algunos problemas comunes.

Como enunciamos en la introducción, el althusserismo fue señalado como perteneciente al estructuralismo, lo que dio lugar a que se denomine como marxismo estructuralista a la lectura de Marx que emprendió Althusser junto al grupo de la *Rue d'Ulm*, que trascendió primero a través del seminario en la Sorbonne cuyo contenido encontramos en *Lire Le Capital* (Althusser, Balibar, Establet, Macherey, & Rancière, [1965] 1996). Las marcas de parentesco con la terminología estructuralista pueden encontrarse en varias formulaciones. A pesar de esta presencia, Althusser, como lo hizo Foucault, no se identifica dentro de este movimiento y lo expone en su "Defensa de tesis en la Universidad de Amiens" [Défense de thèse d'Amiens] y en "Elementos de autocrítica" [Eléments autocritique]. Ambos textos pueden ser consultados en español en *La soledad de Maquiavelo* (2008). De las referencias más conocidas sobre el modo en que se distancia del estructuralismo, a la categoría de causalidad estructural, representativa del "flirteo estructuralista" por la vecindad terminológica, Althusser la reenvía al spinozismo y dice que antes que estructuralistas fueron afectados por "una pasión realmente fuerte y comprometedora, hemos sido spinozista" ([1972] 2008, pág. 193)[13]. A su vez, veremos cómo la cuestión del

[13] En Elementos de autocrítica [1972] Althusser reconoce el sesgo teoricista de esa etapa:

> He reconocido públicamente, como quizás es sabido, que esto es en parte lo que me ha sucedido, habiendo reconocido desde 1967, y explicándolo de nuevo recientemente en *Élements d'autocritique*, que los escritos de 1965 que os presento, y al menos *Lire Le capital*, estaban afectados por una tendencia teoricista y un tanto

sujeto —central también en nuestro recorrido por la obra de Balibar y Rancière— se problematiza en relación con las estructuras e ingresa en la querella con el humanismo. En los textos mencionados de Althusser, así como en *Réponse à John Lewis* [1973] e "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" [1970], el sujeto es efecto de las estructuras, y la historia, como la revolución, es un *proceso sin sujeto*. También este momento filosófico da lugar a problematizar el lugar del sujeto respecto al conocimiento. A la filosofía, que aparece como instrumento y como práctica social, Althusser refiere como la lucha de clases en la teoría, abandonando así su carácter trascendental y universal.

A lo largo de las páginas que siguen intentaremos reflejar en qué consistió este programa común, cómo aparece allí la cuestión del sujeto, que resulta central para distinguir este movimiento de uno previo, signado por el existencialismo y la fenomenología, y de uno posterior, que dará lugar a lo que conocemos como post-estructuralismo[14]. Nos detenemos en este programa no sólo porque el estructuralismo constituyó el momento verdaderamente filosófico del pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX ([2001] 2007, pág. 155), ni porque haya sido en su seno que surgieron los autores objeto de estudio de esta tesis (afirmación digna de un matiz importante), sino porque, como tal, constituyó un *encuentro* (*ibíd*., pág. 156) o un *campo problemático* (Maniglier, 2011, pág. 15), incluso un *acontecimiento*, inseparable de su propia inversión [*renversement*]. Es decir, no se entra en la discursividad estructuralista sin buscar al mismo tiempo, desde el inicio, las puertas de salida[15].

> comprometidos en un flirteo con la terminología estructuralista. Pero para explicarme sobre estos defectos, era precisa la perspectiva que da el paso del tiempo, no la simple distancia de un lapso de diez años, sino la experiencia de los efectos provocados, del trabajo y de la crítica de uno. Se ha escrito: hace falta tiempo para comprender. Yo añadiría: sobre todo lo que uno ha dicho ([1972] 2008, pág. 219).

[14] En un texto al que recurriremos con frecuencia, Balibar ([2001] 2007, pág. 165) refiere a la "estructura", en el marco del estructuralismo, como un dispositivo de inversión del sujeto constituyente en sujeto constituido, apoyándose sobre la deconstrucción de la ecuación humanista del sujeto. Y llama postestructuralismo o "estructuralismo más allá de su propia constitución" explicativa, a un momento de "reinscripción del límite a partir de su propia impresentabilidad".

[15] Emilio de Ípola (2007) sostiene una tesis similar cuando afirma que el problema "de todo estructuralismo" (entendido éste como el término con doble función que determina la pertenencia de los demás a la estructura), posee una historia cuyos comienzos se remontan a una década antes de que Lacan reconozca "lo real" y más de una década antes de los grandes trabajos de Althusser. Entonces, "*el llamado* posestructuralismo *no haría otra cosa que* repetir *lo que el estructuralismo "a secas" de Lévi-Strauss había planteado una década antes punto por punto y con toda claridad*" (2007, pág. 107).

En este sentido, no reconocemos una ruptura entre el estructuralismo y el postestructuralismo: el estructuralismo fue *ya* postestructuralismo. Y es en esos puntos de ingreso y de egreso de la estructura que pueden identificarse en algunos textos del momento estructuralista donde creemos fructífero situar las líneas de continuidad (y de radical ruptura) entre la relectura marxista de los sesenta y la teorización de la política, del sujeto y de la historia en su relación con la emancipación en la obra de Balibar y de Rancière.

En base a este nudo problemático en que nos situamos, resulta ineludible no sólo repasar el programa que caracterizó al momento estructuralista, sino comprenderlo en relación con dos movimientos previos que signaron la filosofía francesa y el marxismo francés desde la posguerra: el existencialismo y la fenomenología. Alain Badiou (2005) sugiere que, si bien la filosofía "es absolutamente universal" (…), "hay en ella fuertes particularidades nacionales y culturales" (2005, pág. 73). Más allá del sesgado perspectivismo occidental y continental, esta afirmación nos permite introducir la década de 1960, como una que, en el plano del "saber" o de las ideas, produjo en Francia una serie de discusiones teóricas (nuevas lecturas de los clásicos, nuevos objetos o cruces disciplinarios), que lograron configurar un movimiento que se articula o se inscribe en un *momento* de la filosofía francesa contemporánea entre la década de 1950 y 1980. Este momento se define por un "programa de pensamiento" (Badiou, 2005, pág. 81) que se caracterizó por la búsqueda de terminar con la separación entre el concepto y la existencia, de inscribir la filosofía en la modernidad y salir del ámbito académico, de situar directamente a la filosofía en la escena política sin el rodeo por la filosofía política y retomar la cuestión del sujeto, entre otros aspectos.

Una de las batallas centrales de ese momento es la cuestión del sujeto[16], su relación con el concepto y la de este con la vida, así como un particular estilo

[16] Como sugieren Dávilo y Germain (2003, pág. 13), el problema del sujeto nos remite a la filosofía occidental moderna y a la tradición clásica, cuyo rasgo fundamental emerge de un conjunto de operaciones por las que la posibilidad del pensamiento sobre lo que es y su fundamento se desplaza del campo del ser (del campo de la metafísica) al del sujeto, y con ello a los problemas de representación y del conocimiento. El sujeto moderno clásico sería el cartesiano, desde el que se desprende un dispositivo de verdad, un sujeto de conocimiento y un dispositivo político que produce un sujeto de acción y decisión. Ahora bien, desde la operación alemana (para pensar el hilo que va de Hegel, pasando por Nietzsche, a Heidegger) el sujeto se destituye como principio o como dispositivo de verdad, destitución o desplazamiento que asume formas diferentes, pero que será constituyente del momento filosófico francés desde el existencialismo

de hacer filosofía. A su vez, los filósofos de este *momento* comparten una serie de operaciones intelectuales comunes, entre ellas la operación alemana, el modo en que la filosofía francesa recuperó a Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger y al mismo Marx. En toda esta filosofía había también un costado transgresor, por eso es este un momento "aventurero" de la filosofía, en el sentido del perfil activo e interventor que asumieron la mayoría de los pensadores de este período. Sartre es el ejemplo más ilustrativo, lo cual también es indicio del primado de la tesis XI de las *Tesis sobre Feuerbach*,[17] desde la posguerra hasta avanzados los años setenta.

Este *momento,* que Badiou (2005) extiende entre la posguerra y fines del siglo XX, en Francia, nos sitúa en un mediano plazo para comprender cabalmente la singularidad de la década de 1960. Como decíamos, la cuestión del sujeto acompañó todo este período "largo", y produjo también determinadas corrientes, como fueron el existencialismo y la fenomenología de Sartre y Merleau-Ponty, que resultan pertinente mencionar aquí, en cierta forma, el clima intelectual de los sesenta fue una respuesta a estas dos corrientes[18]. Hacia la década de 1930

---

sartreano hasta el postestructuralismo, el posfundacionalismo y la deconstrucción de los años 80 y 90.

[17] La tesis XI es tal vez la tesis más conocida de Marx sobre Feuerbach y la más citada entre los intelectuales de izquierda desde Gramsci, pasando por Sartre, Merleau-Ponty y Althusser, para mencionar sólo algunos. Del texto en su idioma original con el agragado de Engels, a partir de la cita en Macherey (2008, pág. 219):

> Die Philosphen haben die Welt nur verschieden **interpretiert**, es kommt drauf an/ Engels: es kommt aber darauf an/ sie zu **verandern**.
> Les philosophes ont seulement **interprété** le monde de diverses manières, ce qui compte / Engels : mais ce qui importe/, c'est de le **transformer**.

Resulta particularmente interesante del comentario de Macherey el modo en que conecta la tesis XI con la X (que indica la construcción de un materialismo nuevo), en la medida en que hace hincapié en la demanda que se le presenta a la filosofía: tomar parte en la transformación del mundo, porque ser filósofos es una manera más de existir entre otras. Entonces, no se trata de terminar con la filosofía sino de cambiar su práctica (no una interpretación que se supone "exterior", antes bien: una transformación que se sabe perteneciente al mismo mundo que contribuye a cambiar).

> Lo que está en juego en el proyecto de una reforma de la filosofía no es la elaboración de una filosofía que persiga otros objetivos que los tradicionalmente asignados a su empresa: objetivos que pongan en primer plano lo que realmente cuenta al final, a saber, la necesidad de transformar el mundo, es decir, de tomar parte activa en su evolución en lugar de ser arrastrado por ella como si fuera una fatalidad inexorable, un determinismo ciego (Macherey, 2008, pág. 234) (Traducción propia).

[18] Durante las décadas posteriores a la segunda guerra mundial, el clima intelectual marxista francés se encontraba hegemonizado por las respuestas al marxismo ortodoxo de Jean Paul Sartre y de Maurice Merleau-Ponty, quienes desde el existencialismo y la fenomenología, respectivamente, reconstruyeron una versión humanista del marxismo. De estas corrientes: marxismo, fenomenología, existencialismo, es ésta última la dominante, con su impronta humanista. "El humanismo de aquella fenomenología existencialista remitía en última instancia a

predominaban el neokantismo y la filosofía racional idealista. Al respecto Vincent Descombres (1988) indica que este período da inicio a uno que se extiende entre 1930 y 1960 caracterizado por las "3 H": en esos años, en efecto, vemos el ingreso con fuerza de las filosofías de Hegel, Husserl y Heidegger dando lugar a las corrientes existencialistas y fenomenológicas.

Tal como describe Leonardo Eiff (2011), en el ambiente en que se forman Jean Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty hay un hastío con la filosofía racional idealista, que permanecía en un plano trascendental. En la primera etapa de su producción, previa a la ruptura que implica la guerra[19] y su compromiso político con la izquierda, ambos, desde perspectivas diferentes, se plantean la cuestión del *cogito* (tanto en *El ser y la nada* [1943] como en la *Fenomenología de la percepción* [1945]), lo cual da cuenta de que en el campo francés tiene lugar una reinterpretación del *cogito* cartesiano. Sartre lleva al límite de lo irreflexivo la tradición del *cogito*, afirmando que la conciencia *actúa* más que *conoce*. Merleau-Ponty, luego de establecer la centralidad del cuerpo en la percepción del mundo, trabaja la posibilidad de un *cogito* tácito. Eiff argumenta que Sartre y Merleau-Ponty se ven atraídos por la potencialidad política del marxismo y a partir de ésta llevarán la discusión al plano de la teoría. Contra el marxismo-leninista imperante, o bien el marxismo ortodoxo que preconiza las leyes de la historia frente al accionar del hombre, ellos buscarán poner en el centro la acción, la creación, la conciencia y la libertad y, en consecuencia, la contingencia de la historia, que da por tierra con la pretensión marxista de encontrar un sentido unívoco a todos los acontecimientos históricos.

---

la idea de una conciencia que, en su capacidad de representarse a sí misma y al mundo, se constituía en el núcleo de toda producción e imputación de sentido" (Dávilo & Germain, 2003, pág. 40).

[19] La guerra tendrá un impacto radical en los itinerarios teóricos y políticos de ambos filósofos. Lo que se asume, en contraposición a los presupuestos filosóficos-políticos de entreguerras (especialmente a las nociones de concordia y conciliación, confianza y diálogo), es el "realismo". Si "antes de la conflagración bélica eran individualistas, esteticistas, la guerra les reveló las consecuencias de una acción en un determinado contexto histórico" (Eiff, 2011, pág. 35). A partir de este momento, en el que ingresa "lo político" en la filosofía de Merleau-Ponty, ya no es posible juzgar la política desde un cielo inmaculado, hay que asumir con realismo histórico la mejor política posible. En la inmediata posguerra, Sartre proyecta superar el marxismo con su filosofía existencial para garantizar mejor la yuxtaposición de socialismo y libertad (Eiff, 2011, pág. 45). En esa época, Merleau-Ponty era más cercano al PC que Sartre y buscaba una comprensión conciliadora del marxismo. Trata filosóficamente de mantener viva la tensión entre la contingencia de la historia y el sentido de la historia. Así, quiso mostrar la ambigüedad de cada acto sin renunciar a la posibilidad de una filosofía de la historia, como puede observarse en *Humanismo y terror* (1947).

Ahora bien, durante los años ‘60, la cuestión del sujeto se resignifica por las vías del estructuralismo. Este momento produjo una reformulación filosófica de la cuestión del sujeto y de la subjetividad. La problemática del sujeto dispone, en los términos de Balibar ([2001] 2007, pág. 162) de una prioridad metodológica, en los lazos entre la emergencia del estructuralismo y la inflexión de los debates concernientes a la antropología filosófica. La humanidad del hombre es identificada con el sujeto y el sujeto es pensado en el horizonte teleológico de una coincidencia o de una reconciliación entre la individualidad (particular o colectiva) y la conciencia (o la presencia a sí mismo que actualiza las significaciones). Sobre estos años se han escrito ríos de tinta, algunos de los cuales se abocaron a la tarea de confirmar o negar su carácter novedoso y/o disruptivo, o hicieron hincapié en que lo que se gestó en Francia no fue más que una réplica del gesto crítico de los grandes filósofos alemanes del siglo XIX, Marx, Freud, Nietzsche, Heidegger.

Por otro lado, coincidimos con Maniglier (2011) cuando sugiere que la década de los sesenta no se define por la unidad de su objeto, sino por la constelación que configura en su dinámica y por un *problema* compartido. El foco de este problema no es la vieja oposición entre libertad subjetiva y necesidad objetiva (que se ha señalado como resumen de la confrontación entre existencialismo y estructuralismo) sino la determinación de otro tipo de causalidad. Causalidad estructural o simbólica, causalidad de la falta o causalidad inmanente que permite repensar la categoría misma de sujeto. Incluso, cuando se piensa este movimiento y su interrupción a través de algunas de sus expresiones, como el post-estructuralismo o posmodernismo, puede decirse que la diferencia entre uno y otro no fue tanto la de un pensamiento del acontecimiento frente a uno sobre la intemporalidad de las estructuras, sino la de una problemática de la actualidad frente a una del acontecimiento, que predominó en los sesenta. En este punto, Balibar (2011) destaca que una reflexión auténtica de la filosofía y la actualidad no puede realizarse sin un pensamiento del acontecimiento y de la acontecimentalidad [*l’événementalité*]. Y cuando la filosofía o el/la filósofo/a se reconoce en su radical incertidumbre, la filosofía puede constituirse como acontecimiento [*événementialité*], puede acercarse de algún modo a la actualidad en la que “piensa”.

Ahora bien, y para complejizar el asunto, si como venimos sugiriendo la cuestión del sujeto permite recorrer el tránsito entre el humanismo voluntarista predominante en la filosofía francesa, pasando por la irrupción del estrucutralismo, hasta la salida postestructuralista, sería difícil pensar la articulación productiva la década de 1960 y sus derivas actuales. En este sentido es que se comprende la prioridad que asumió el acontecimiento [*événement*] por sobre la estructura como "problema" teórico compartido. Con relación al sujeto, Balibar (2001) sostiene que el estructuralismo destituye un sujeto con conciencia, el "yo pienso", de manera radical, acaba con los presupuesto de autonomía o armonía prestablecida que sostienen su función teleológica: las grandes "identidades" o "identificaciones" clásicas del "yo" que es/deviene "yo mismo", del "sí mismo" que es "nosotros" y del "nosotros" que es "yo mismo". Esa destitución no es sin embargo que no confunde con desconocimiento de la subjetividad o de la diferencia entre sujeto y objeto. Se da una deconstrucción y una reconstrucción del sujeto, una deconstrucción del sujeto como *arché* (causa, principio, origen) y una reconstrucción de la subjetividad como efecto, el pasaje de la subjetividad constituyente a la subjetividad constituida. A su vez, un segundo movimiento sobredetermina la subjetividad bajo diferentes modalidades de alteración (Balibar É. , [2001] 2007, pág. 164). Lo que conlleva que la subjetividad se forma o se nombra como la cercanía de un límite cuyo franqueamiento está siempre "ya requerido" permaneciendo de algún modo irrepresentable.

Para finalizar este apartado, diremos de la mano de Maniglier (2011) que si pensamos los sesenta como el relato de cuatro estaciones (el invierno del *saber*, la primavera de la *política*, el verano de la *filosofía* y el otoño del *arte*), e incluso con la consideración de que durante todo este período encontramos una doble determinación: de la filosofía por la política y de la política por la filosofía, Mayo 68 no solo hace estallar cualquier periodización (entre estructuralismo y postestructuralismo, por ejemplo), sino que concentra toda la ambigüedad del "momento político" de este relato. En palabras del autor,

> (…) la cuestión de "qué pasó con el pensamiento en Francia durante los años sesenta" puede resumirse legítimamente como "en qué consiste mayo del 68", es decir, cómo caracterizar la ruptura que este acontecimiento constituye tanto para el pensamiento como para la política (2011, pág. 27).

II. Mayo 68: nudo gordiano del momento político de la filosofía francesa contemporánea

La révolution doit cesser d'être pour exister.
Hall A1 Nanterre. Les murs ont la parole, 1968.
L'ennemi du mouvement c'est le scepticisme. Tout ce qui a été réalisé vient du dynamisme qui découle de la spontanéité.
Langues O. Les murs ont la parole, 1968.

Una de las hipótesis que orienta a esta tesis sugiere que Mayo 68 constituyó un acontecimiento político que produjo una *cesura* en el clima de ideas imperante, tornó absurdas las periodizaciones rápidas (como la que sitúa el estructuralismo y luego el postestructuralismo) y conllevó el desbarajuste de cualquier entramado conceptual para pensar el acontecimiento y la transformación política. No resulta casual que una de las cuestiones más discutidas en el período inmediatamente posterior sea la del carácter revolucionario o no del Mayo francés. Es la pregunta del conservador Raymond Aron en *La révolution introuvable: Réflexions sur les événements de mai* (1968), o la de los autores de *Mayo del 68: La brecha* ([1968] 2009), que en la primera edición de ese mismo año se preguntan por la "crisis actual" y procuran encontrar el calificativo de revolución que mejor la defina. Por ejemplo, Edgar Morin ([1968] 2009) encuentra al marxismo puesto efectivamente en práctica tras la toma de la *Sorbonne*, y en las semanas posteriores a la noche de las barricadas se pregunta si el carácter revolucionario es proletario o estudiantil. Cornelius Castoriadis refiere en ese momento a Mayo como una "revolución anticipada". A su vez, se lo comparó con la revolución de 1789: basta con recordar el célebre libro de Michel de Certeau, *La prise de parole* [1968] donde sugiere que si en 1789 el pueblo francés tomó la *Bastille*, en 1968 lo que aconteció fue una revolución simbólica en la que lo que se tomó fue la palabra. Se lo pensó también en relación con la Comuna de 1871. Como ejemplo de esta comparación podemos pensar en las prácticas de autogestión de las que habla Rosanvallon (2018). Más allá de la forma que asumió cada una de estas afirmaciones, lo que importa destacar es el desconcierto de la sociedad frente a lo que sucedía, especialmente de las organizaciones políticas tradicionales, que no supieron qué hacer más que observar lo que acontecía y repudiar el carácter

anárquico del movimiento (anárquico en el sentido en que no se plantearon una estrategia, ni tácticas, ni se organizaron de ningún modo), de la clase política y del clima intelectual francés, que osciló entre encasillar Mayo 68 en alguna experiencia histórica, predecir qué sucedería *a posteriori* y mantenerse al margen.

La referencia directa de Mayo 68 es el movimiento insurgente compuesto principalmente por jóvenes parisinos/as que ocuparon las calles, fábricas y universidades durante unas cinco semanas entre mayo y junio de 1968. Comienza el 3 de mayo con la ocupación de la *Sorbonne* y finaliza el 30 de mayo con el discurso de Charles de Gaulle anunciando la disolución de la Asamblea Nacional y llamando a elecciones generales (Zancarini Fournel & Artières, 2018). El origen de la revuelta se remonta a la ocupación de la Universidad de Nanterre durante el mes de marzo del 68, de la que surge el "Movimiento 22 de marzo", que lidera Daniel Cohn-Bendit. En ese momento, motivos de la protesta fueron el arresto de un estudiante que se manifestó contra la guerra en Vietnam y una serie de medidas a la residencia universitaria que separaba hombres de mujeres, con lo cual se comprende que en principio el movimiento asuma un cariz de "libertad sexual" en la política universitaria, que veremos reflejado en las consignas que circularon en grafitis y serigrafías.

Entre las reivindicaciones, aparece con fuerza una crítica a la sociedad de consumo, a las costumbres tradicionales, a las jerarquías en organizaciones políticas, en la familia y en la universidad, la puesta en cuestión de la formación universitaria y el abismo respecto al campo de inserción de los graduados, así como la condena del imperialismo y de la guerra en Vietnam. De hecho, para comprender la eclosión del movimiento insurgente, de las asambleas, comités y barricadas durante el mes de mayo debemos considerar el contexto francés de prosperidad económica, de maduración del Estado de Bienestar y de pleno empleo en paralelo a un creciente malestar político con el gobierno de Charles de Gaulle, quien ocupaba el ejecutivo francés desde 1958. La guerra y posterior independencia de Argelia[20] tuvo consecuencias políticas por derecha y por

[20] Entre la bibliografía y la filmografía revisada, hay coincidencia en situar a la Guerra de Argelia como uno de los elementos centrales de los antecedentes del Mayo 68. Ya sea por las prácticas o ataques defensivos del Frente de Liberación Nacional, la UNEF (Unión de Estudiantes Franceses), que aglutinó a los estudiantes durante el Mayo 68, tuvo una importante participación en la guerra, así como el compromiso intelectual francés que conocimos a través del Manifiesto 121, o la famosa introducción de *Los condenados de la tierra*, de Frantz Fanon ([1961] 2015), en la que Sartre no solo condena el imperialismo (y el proceso de colonización), sino que traza un

izquierda. Por un lado, la extrema derecha reprochó al gobierno el "abandono" de Argelia y, por el otro, la izquierda rechazó la guerra y los crímenes cometidos contra los argelinos. El impacto del trato que el Estado francés brindó a los argelinos en Argelia, pero también en Francia (como fue ese octubre sangriento de 1961 en que un centenar de argelinos fueron arrojados al Sena), dejó una huella que marcará con fuerza el movimiento de Mayo 68. Una de ellas se reflejó en la distancia que tomó un sector al interior del Partido Comunista Francés (PCF), por su posición laxa frente a la independencia argelina. Estas condenas se inscriben en un ambiente político de revitalización del marxismo-leninismo gracias a la Revolución cultural china, a la impronta que le brinda Mao y a la influencia de la Revolución cubana y del Che Guevara entre los/as jóvenes franceses. El movimiento estudiantil se hace eco, asimismo, del movimiento estadounidense Pantera Negra[21].

Para describirlo en pocas palabras, Mayo 68 participa del ambiente político cultural de los años sesenta que se extiende de Berlín a Madrid, pasando por México, Varsovia, Estados Unidos, del rock como género musical novedoso y rebelde, de la liberación sexual y de las costumbres tradicionales, de los movimientos de lucha por la independencia de las colonias del llamado "tercer mundo", de la lucha anti-racial y de las luchas contra el imperialismo y el

manifiesto de apoyo a las luchas tercermundistas de liberación e independencia. Allí también da cuenta del clima de época marxista que acompasó esas luchas: "la verdadera cultura es la Revolución, lo que quiere decir que se forja al rojo" y "nuestros procedimientos están anticuados: pueden retardar ocasionalmente la emancipación, pero no la detendrán" ([1961] 2015, pág. 11). Y en ese mismo gesto legitima la violencia como medio de liberación, incluso esa violencia sería antes bien la europea invertida. Ese libro integra la fuente de la que bebieron los/as jóvenes que en el 68 tenían 20 años y tuvo enorme influencia en las consignas anti-imperialistas, descoloniales y anti-racistas que circularon (ref.: Rosanvallon, 2018, Artières y Zancarini-Fournel, 2018, Balibar, 2020, entre otras).

[21] En la elaboración de la descripción de algunos de los elementos que consideramos ilustrativos del Mayo 68, nos servimos de la reedición reciente del libro *68 Une histoire collective (1962-1981)*, bajo la dirección de Philoppe Artières y Michelle Zancarini-Fournel (2018). Constituye una excelente vía de entrada al mundo en que Mayo 68 tuvo lugar, brinda una cronología detallada de los sucesos previos, posteriores y de lo que aconteció en las semanas del mes de mayo hasta la firma de los Acuerdos de Grenelle, encontramos allí también análisis a diferentes aspectos como ser la música, la ropa, la moda, las revistas que surgieron en ese momento, análisis de la guerra de independencia en Argelia, del movimiento Pantera Negra en Estados Unidos, la influencia del Che Guevara, la guerra en Vietnam, entre otros temas. Por otro lado, el libro de Pierre Rosanvallon (2018) *Notre histoire intellectuelle et politique* (1968-2018), que incluye a Mayo 68 en el proyecto moderno de emancipación cuyo programa e ideas resultaron prematuras, rescata entre ellas la de la auto-gestión muy característica de la década de 1970 (una de las palabras claves del mayo 68) y la inscribe en la tradición cooperativista y asociativa (de Fourier a Proudhon pasando por Rosa Luxemburgo). Retrata la llamada "nueva cultura política" que inaugura mayo 68 que es para él la entrada a una nueva edad de la emancipación, y allí se incluye como intelectual y propagandista.

capitalismo, que ofrecen su peor cara en la guerra contra Vietnam, pero también de la lucha contra el fascismo y el estalinismo (que operaba incluso al interior del PC desde el Congreso de 1956)[22]. Y asume, también, un cariz que le es propio: allí se juegan críticas muy precisas al modelo de universidad francés, en sus exigencias (reivindicaciones de libertad personal, cambios en las formas de enseñanza, y en las condiciones de vida en la Universidad de Nanterre). Si bien Mayo 68 en Francia forma parte de un movimiento que trasciende sus fronteras, posee algunas particularidades distintivas. Entre ellas el modo en que un movimiento estudiantil-obrero logró mantener al gobierno francés paralizado durante un mes, sostener la huelga general más grande de la historia francesa (cerca de diez millones de trabajadores en huelga) y articular una crítica cultural y social con una apuesta estética singular que desplegó *ateliers* artísticos, teatros populares y los conocidos grafitis en las paredes (que fueron reunidos en *Les murs ont la parole* ([1968] 2007)).

Kristin Ross (2002) aborda la unión obrero-estudiantil de Mayo, a partir de términos de impronta ranciereana, como una subjetivación emergente de tipo relacional construida en torno a una polémica por la igualdad, del día a día, sin agenda ni previsión futura, *hic et nunc*: experiencias de encuentros y desencuentros que, por estas características, se vuelven tan difícilmente aprehensibles posteriormente. Esta dificultad le permite a la autora explicar el modo en que en la década de 1980 se revisó e interpretó el 68.

Por su parte, Rosanvallon (2018) intenta re-escribir la historia de ese período de modo tal que restituya los problemas y no que ofrezca modelos interpretativos. Con este objetivo, presenta tres dimensiones del término *revolución* desde las que puede comprenderse el 68: *revolución-acontecimiento*

[22] El sustrato político-ideológico que predominó en las manifestaciones de mayo 68, especialmente entre los estudiantes, es el del marxismo-leninismo con cierta inclinación maoísta que dará forma al izquierdismo de la *Gauche Prolétarienne*. Entre los estudiantes de la *Sorbonne* cercanos a Althusser, vemos que en 1966 un grupo de l'UEC se escinde y forma l'UJCML maoísta (entre los que se encuentra R. Linhart), y se posiciona en contra del teoricismo althusseriano. A su vez, este grupo desaparece en mayo 68 tras la creación de la *Gauche Proletariene*. Para el tema de los estudiantes comunistas nos apoyamos en la siguiente literatura: la entrada de Delacroix en el libro *68 Une histoire collective (1962-1981)* (2018), *La lección de Althusser* de Rancière, especialmente en la segunda parte donde refiere al movimiento estudiantil, y en la entrevista de Peter Hallward a Balibar y Yves Duroux (2007). *Cahiers marxistes-leninistes* teórica y política, con ecoles de formations. En otro orden, la película de Jean-Luc Godard, *La chinoise* (1967), si bien es previa a Mayo 68, ilustra casi al modo de una parodia el tono "rojo" de los sesenta, la militancia marxista, la convicción revolucionaria, al tiempo que las contradicciones de clase, las tensiones entre el trabajo y la universidad.

(por su carácter de impredecible, multiplicidad de los actores, rupturista), *revolución-estrategia* (jefes y *avant-gardés* que elaboraron planes y precipitaron el curso de las cosas), *revolución-civilización* (que revoluciona las relaciones sociales y los modos de organización, así como las representaciones del mundo, cuya consistencia será solo posteriormente visible). En un gesto similar, aunque de forma diferente, Balibar (2020) vuelve a Mayo 68 e insta a pensar una historicidad que le sea propia. En *Histoire interminable*, Balibar afirma que, a pesar de no haber participado "en el lugar correcto" en ese momento del movimiento de Mayo, a lo largo de toda su vida intelectual no ha hecho más que seguir los trazos e hilos sueltos y abiertos de ese acontecimiento[23].

Balibar (2020), que prefiere pensar Mayo 68 como una coyuntura [*conjonction*] antes que como un acontecimiento [*événement*], sostiene que en ese momento tuvo lugar un reencuentro *real* en la práctica. No sólo se trata de la revuelta estudiantil (los primeros días, principalmente en Nanterre) y de la represión violenta que siguió en manos del Estado, que sirvieron como detonante para que se declarara la huelga general. Lo principal de ese "reencuentro" fue el modo en que convergieron las prácticas: manifestaciones y ocupaciones de fábricas, de universidades y liceos, de escuelas profesionales, teatros, hospitales, etc. Y, sobre todo, Balibar insiste en el hecho de que estudiantes y obreros no permanecieron al margen en la sociedad: hubo un apoyo masivo de familias, de comerciantes que fiaron de un modo ilimitado, de funcionarios y de artistas formados con un espíritu de "teatro popular". Por el contrario, el que resultó aislado fue el gobierno. Los participantes de tomas y manifestaciones se integraron en un tejido de solidaridades espontáneas y fuertes a la vez. Lo que encuentra Balibar es una dialéctica amigo-enemigo a través de la cual todos los actores se unieron negativamente por oposición al régimen gaullista (2020, pág. 100).

En este sentido, si bien hubo convergencia en las prácticas, aglutinadas principalmente en torno a la oposición al gobierno del viejo general, que llevaba más de diez años en el poder, las pretensiones de cambio de estudiantes y obreros diferían. Por ejemplo, los estudiantes rechazaron contundentemente la reforma de

[23] En sus propias palabras: "una parte de mi vida intelectual la pasé rumiando las huellas, las cuestiones que Mayo 68 había dejado sin respuestas" [« une partie de ma vie intellectuelle s'est passée à ruminer les traces, les questions que Mai 68 avait laissées pendantes »] (2020, pág. 89).

la Seguridad social, ya que la consideraban una política autoritaria y de ajuste, mientras que los obreros rechazaron la reforma de la universidad, a la que aspiraban los estudiantes. Esta heterogeneidad de las formas de consciencia devino en tensiones virtuales. Aunque el espíritu libertario y la tradición de lucha entre los estudiantes generó fascinación entre los jóvenes obreros, la masa de obreros no se movilizó por un cambio de régimen político, sus reivindicaciones apuntaron a mejoras en las condiciones de vida y en la organización del trabajo: fue la ocasión de empujar un poco más allá las típicas reivindicaciones sindicales. La lucha estudiantil combinó: una protesta por las malas condiciones de la vida de los estudiantes, el rechazo a los métodos pedagógicos autoritarios en las universidades, la necesidad de participar en la definición de sus cursos y la crítica a la sociedad burguesa. El PCF, que controlaba la dirección de la CGT, estaba enfrentado a los grupos izquierdistas (maoístas y trotskistas). Eso también confluyó en la "alianza" estudiantil-obrera durante unas semanas, en las que la consigna "fábrica, universidad, unión" [*usine, université, unión*] adquirió realidad.

Entonces, Mayo 68 conllevó una sinergia obrero-estudiantil, que está hecho al mismo tiempo de disyunciones y heterogeneidades. Así como Balibar (2020) trae a colación binomios de la dialéctica más tradicional para pensar Mayo 68, las acciones que sus actores emprendieron y las interpretaciones que le siguieron, como ser la de revolución y contra-revolución, también se pregunta por la lucha de clases, por su carácter ofensivo-defensivo, por el recurso a la violencia. Al respecto, podemos decir que los actos que llevaron a ver allí violencia, por ejemplo las barricadas, el incendio de autos, de patrullas, etc., fueron para Balibar actos de anti-violencia[24], formas de responder a la violencia y

[24] No viene al caso desarrollarlo en este espacio, pero sí resulta pertinente hacer una referencia a los trabajos de Balibar sobre la violencia, donde distingue la anti-violencia de la contra-violencia y no-violencia. Traducido al español contamos con el libro que reúne artículos de Balibar durante los años 1990 y 1997, que lleva el título *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global* (2005), en francés *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique* (2010). En cierto pasaje de la introducción de este volúmen, Balibar (2010, pág. 22) esgrime que la política no ha cesado de recorrer el círculo de la doble negación de la violencia, doble no en el sentido de una negación de la negación, sino en el sentido de dos formas de negación práctica que remite al hecho de la violencia y su poder intrínseco de diseminación, que podemos referir como *no-violencia* y *contra-violencia* (Traducción propia). Por el contrario, la anti-violencia responde a otra negación que no es la del círculo entre no-violencia o contra-violencia, la encuentra teorizada en Marx, en la forma en que entiende a la política y su autonomía respecto a la política. Claramente, si la no-violencia y la contra-violencia son del terreno de la política estatal, la anti-violencia remite a la perspectiva de la revolución y la

represión que desplegó el régimen gaullista desde el comienzo. Algo similar dirá Balibar de la lucha de clases, a la cual le reconoce un perfil defensivo antes que ofensivo, en la medida en que se comprenda como un intento de impedir reformas que conlleven menor representación sindical en los organismos de seguridad social, y mayor reconocimiento de los trabajadores en las fábricas; las luchas fueron ofensivas cuando cuestionaron el taylorismo y las formas de despotismo en fábricas. A su vez, el perfil de la patronal fue ofensivo cuando implementó, tan solo unos años después, nuevas técnicas de gestión, de *management*, autogestión de los riesgos y salarios flexibles (lo que conocemos como tecnologías de gobierno neoliberal). En este sentido, Mayo 68 representa el comienzo de una etapa de transición, de repliegue del Estado social y de nuevas formas del gobierno del trabajo.

Más allá de esta inscripción en un momento en que el Estado social y las formas del trabajo comienzan a cambiar, la pregunta por la política a partir de Mayo 68 adquiere total sentido, no solo porque la pregunta por una política de "izquierda" (relevante ya que este momento constituyó un clivaje entre formas tradicionales y nuevas afiliaciones) es una pregunta a fin de cuentas por lo que la política *es*, sino porque el dominio eminentemente político de Mayo reside en que constituye un "momento democrático", desborda los límites de la legalidad y por eso se justifica el mote de "insurrección", aunque no haya sido un levantamiento armado. En su centro, Balibar (2020, pág. 125) encuentra el núcleo que en la terminología arendtiana llamamos "derecho a tener derechos". En sus palabras, "es un experimento, no solo de «democracia directa», sino de lo que llamaré democracia en el presente, «inmediata» (mientras que la democracia «representativa» es siempre en cierto sentido una democracia diferida, análoga a una «inversión» en la delegación)" (2020, pág. 126)[25]. Para finalizar, esta convergencia de la que venimos hablando tiene en común una voluntad de transgredir el orden establecido, que puede pensarse como desobediencia civil. El espíritu del 68 puede a la resistencia a la guerra de Argelia en Francia y de Vietnam en Estados Unidos, pero lo distintivo de las insurrecciones de ese año es su carácter antimilitarista.

---

insurrección y, por este motivo, Balibar encuentra este tipo de violencia en práctica en la coyuntura del Mayo 68.

[25] Traducción propia.

III. Derivas revolucionarias y la vuelta al orden: entre la resistencia de los años setenta y la melancolía de los ochenta

A lo largo de la década de 1970, aún se respiró en Francia algo de ese *aire rojo* propio de los sesenta. Como sugiere Rosanvallon (2018, pág. 44), por esos años persistió la idea de que la política se jugaba en las calles antes que en las urnas, aunque fueron años de transición que desembocaron en una década de fuerte retracción en la política movimientista. En lo que refiere al mundo intelectual francés, esta década estuvo signada por un giro respecto a la impronta estructuralista de la década anterior. Podemos pensar en el desplazamiento de la reflexión de corte epistemológico a una que ubica en el centro el funcionamiento del poder y la resistencia al mismo a través del libro de Michel Foucault, *Vigilar y castigar* [1975], o *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia* [1972] de Gilles Deleuze y Félix Guattari. Louis Althusser, que en los años previos constituyó una referencia de relectura del marxismo teórico, publica en 1970 "Ideología y Aparatos ideológicos del Estado" en la revista marxista *La pensée*. En esos mismos años se publica en francés el libro de Aleksandr Solzhenitsyn, *Archipiélago Gulag* [1973], que no solo viene a intensificar el proceso de desestalinización en marcha desde 1956, sino que abona a una fuerte crítica al socialismo soviético, y a este se le suma la crítica a Mao por la represión durante los años finales de la década de 1960 a partir de las crónicas reunidas en el libro de Simon Leys, *Les habits neufs du président Mao* [1971]. Ambas publicaciones abren una era de anti-totalitarismo y conllevan una reevaluación de cierta idealización revolucionaria (Rosanvallon, 2018, pág. 44). Finalmente, podemos mencionar algunas de las nuevas editoriales, publicaciones, semanarios y revistas que surgen post Mayo y que caracterizan también la década de los setenta: *Change* (1968), *L'Autre scène* (1969), *Actuel* (1970), *Tel Quel* (1972), *Afrique-Asie* (1972), *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* (1975), *Les Révoltes Logiques* (1975) sobre la que volveremos en repetidas ocasiones, *Hérodote* (1976), surgen también *Liberation* (1973), *Le gai pied* (1979), entre otros periódicos, y algunas de las editoriales que podemos mencionar: Points Seuls

(1970), Galilée (1971), Gallimard "Folio" (1972), Editions des Femmes (1974), Actes sud (1978)[26].

En las postrimeras de las semanas de Mayo 68, el fin de la huelga general más grande de la historia francesa, la apertura de las estaciones de servicio (de gasolina), las vacaciones de verano y la apertura de las universidades, y luego la vuelta al orden y a la normalidad generaron rápidamente un efecto de desilusión[27], aunque será recién en la década de 1980 cuando el sentimiento de "vida intensa" ceda a un agotamiento de energías y de las ideas; "como si el sueño hubiera llegado después de una larga noche de insomnio, como si las extremidades se hubieran entumecido poco a poco por un frío insidioso"[28], afirma Rosanvallon (2018, pág.123), que vivió el 68 parisino y formó parte luego de la llamada "segunda izquierda". La metáfora climática obedece al título de Félix Guattari, *Les Années d'hiver 1980-1985* (1986), donde marca la diferencia entre ambas décadas: si los sesenta fueron la primavera que parecía interminable, los ochenta fueron un largo y melancólico invierno.

Lo que encontramos aquí es un regreso a Mayo 68 con nuevos ojos. Parte de la literatura que circuló en esta década, bien representada por Luc Ferry y Alain Renaut en *La pensée 68*, y seguida por la revista *Le débat*, que supo acompañar y forjar las tesis anti-68, encontró en el pensamiento de los sesenta y el movimiento de mayo el laboratorio u origen del individualismo predominante de los ochenta. Al mismo tiempo, estas relecturas de Mayo 68 convivieron con el celebrado "retorno" del sujeto, de la tradición humanista, del republicanismo y la

[26] Reconstruimos este recorrido a través de los textos de Kristin Ross (2002), del que ya hablamos, y el de François Proust "Débatre ou résister?" (1998).

[27] El documental de João Moreira Salles, *No intenso agora* (2017), a través de los colores, la voz en off, la música y la sucesión de fragmentos de archivos fílmicos refleja ese clima de melancolía que sucede a un momento de intensa alegría. De la misma, es ilustrativa la escena en las puertas de una fábrica francesa durante junio de 1968 donde un grupo de hombres intenta convencer a una mujer visiblemente angustiada, que se resiste a volver a trabajar en las mismas condiciones que lo hacían previo a la huelga, de las ventajas salariales obtenidas tras los acuerdos entre el gobierno gaullista y la CGT. Por otro lado, del cineasta de la *Nueva ola*, Jean-Luc Godard, *Tout va bien* (1972), sitúa desde el inicio el plazo temporal entre mayo 68 y mayo 1972, superpone la historia de amor de dos periodistas que intentan entrevistar en la industria de la carne cuando los/as trabajadores/as de una empresa forman allí un motín, encierra al jefe en su oficina, finaliza la película con más de diez minutos de una escena que transcurre en un supermercado, la cámara filma un continuado horizontal de cajas, a las cajeras pasando los productos, la gente haciendo filas, escena representativa de la sociedad de consumo contemporánea. Así, la película hilvana la ebullición antisindicalista, autogestiva de los empleados, muy propia del clima sesentaiocho, y un desenlace del porvenir sin transformación social.

[28] Traducción propia.

democracia, lo cual se presenta como la otra cara de la crisis del marxismo y de la política.

En estos años circuló la tesis que hace del individualismo predominante en los años ‘80 el efecto del movimiento cultural y social que nació en el 68. Esta constatación extendida implicó no solo una puesta en cuestión de las transformaciones que intentaron impulsar los protagonistas de las revueltas del mayo francés, sino una crítica explícita del estructuralismo en todas sus expresiones. Luc Ferry y Alain Renaut (1988) se posicionan desde una perspectiva liberal y conservadora que no cree en el carácter transformador de Mayo 68, sujeta el bagaje ideológico del movimiento al pensamiento filosófico francés de la década de 1960 e incluye, Mayo en un proceso que pretende comprender el hiper-individualismo actual, y recurren para ello a Gilles Lipovetsky (1986), quien en *La era del vacío* somete a crítica el individualismo en ciernes de finales del siglo XX y ubica el acontecimiento del 68 como aquél donde se encuentran algunas de las claves analíticas que nos permiten comprender dicho proceso de personalización e individualismo contemporáneo.

A pesar de sus diferencias, si seguimos el hilo argumental y la terminología de Ferry y Renaut, los “neomarxistas althusserianos”, la sociología de Pierre Bourdieu, la corriente nietzscheo-heideggeriana donde se afilaron las propuestas de Foucault, Derrida, Deleuze o Lyotard y el componente neo-freudiano de la escuela de Lacan compartirían una estructura intelectual común cuyos principales temas se fusionaron en la izquierda cultural de finales del decenio del 60 y juntos caracterizan el “pensamiento 68”. De aquí los autores extraen tres rasgos propios de este pensamiento. El primero es “la voluntad de deconstrucción”, procedimiento que, en el fondo, consiste en postular que todos los discursos conscientes son en realidad síntomas que disimulan un inconsciente social o individual. El segundo es el rechazo de la idea clásica de verdad. El tercero remite a la crítica al humanismo moderno. En relación con esta crítica, Ferry y Renaut advierten que el anti-humanismo militante acabó por generar, entre los filósofos de los sesenta, cierta incomodidad frente a los “mejores” aspectos de la tradición humanista moderna, como la temática de los derechos humanos.

Otro de los aspectos que destacan estos autores, retomando el análisis de Gilles Lipovetsky (1986), es el efecto de “hiperindividualización”, producto

paradójico de la crítica al individualismo liberal del pensamiento y del movimiento contestatario de mayo 68. En esta línea, se comprende que los protagonistas de este movimiento, bajo el argumento de estar criticando normas opresivas, "acabaron por reforzar como nunca los valores individualistas" que estas normas aún limitaban.

> Lejos de haber subvertido los fundamentos de la civilización, los filósofos del sesenta no hicieron sino acompañar un movimiento de consolidación de la sociedad de consumo: fueron los agentes de una revolución individualista y liberal, como tal, no violenta; y que, cuando se completa al final del mes de Mayo de 1968 con la reapertura de las estaciones de gasolina y los viajes masivos de fin de semana, lejos de haber sido traicionada realiza plenamente su significación histórica (Ferry & Renaut, 1994, pág. 51).

La crítica, en este caso, expresa el gesto que consiste en denunciar la ceguera o la falta de lucidez de una empresa que "creyendo a menudo haber abierto una 'brecha' en la historia intelectual y social, no hizo en realidad sino contribuir a esta lógica continua del individualismo que (…) trabaja a la modernidad desde su nacimiento" (*id*.). En otros términos, podríamos decir que para Ferry y Renaut no solo no habría "brecha", como lo sugieren otros autores, o irrupción alguna, sino que Mayo de 1968 viene a aceitar aún más el proceso de individualismo moderno desencadenando un hiper-individualismo alejado de las normas que, según los mismos autores, son las que permiten reivindicar derechos y obtener mayores márgenes de autonomía y emancipación del sujeto.

Por su parte, Gilles Lipovetsky (1986) ve en Mayo 68 la "imponente movilización de masa" y su capacidad de "tomar la palabra". Al mismo tiempo descubre en ella "una revolución sin finalidad", sin víctima, sin traidor, ni filiación política, la prueba de la deserción y la indiferencia que corroen al mundo contemporáneo: "Mayo del 68, a pesar de su utopía viva, queda como un movimiento laxo y relajado, como la primera revolución indiferente" (1986, pág. 45). Estos movimientos radicales de liberación que se producen en Mayo 68 demuestran ser una prueba de resistencia en el "desierto" del proceso de "personalización" en curso que analiza el autor, proceso que da cuenta de la aparición de un modo de socialización y de individualización inédito respecto al instituido en los siglos XVII y XVIII. De este modo, si bien Mayo 68 pertenece a este proceso de personalización en curso, da pruebas de que "no hay que perder la esperanza en el desierto". Mayo 68 es la prueba del carácter escurridizo de los

movimientos de los años sesenta, escurridizo en el sentido de que son intensos pero que no necesariamente conllevan un cambio revolucionario o tienen efectos institucionales precisos, y, a su vez, se concentraron en un momento pivote de nuestra historia contemporánea que es el que señala el paso entre la creencia extendida en la revolución social y política como horizonte necesario y la retracción de la política al ámbito estrictamente institucional, movimiento que desplaza la idea de la transformación.

Edgar Morin, Claude Lefort y Cornelius Castoriadis ([1968] 2009) publican juntos un libro que se compone de artículos escritos en dos momentos históricos diferentes: en 1968, al calor de los acontecimientos de Mayo, y veinte años después, en 1988, cuando publican una reedición con un anexo de artículos donde ofrecen un balance de los hechos. A grandes rasgos, podemos decir que la diferencia más importante entre ambas series es que los artículos escritos inmediatamente después de Mayo 68 conservan el espíritu revolucionario que acompañó a los jóvenes manifestantes y los ánimos voluntaristas del quehacer político, es decir, cómo darle continuidad al movimiento[29] y a las revueltas de mayo, junto con una mezcla de admiración por el movimiento y esperanza en el futuro. En contraposición al examen de Ferry y Renaut (1988), ellos insisten, incluso veinte años después, en rescatar de Mayo 68 la "fiesta de solidaridad juvenil", "el gran juego sincrético de la revolución" que fue, tanto en el plano individual como en el colectivo, "la voluntad de afirmarse en y contra la sociedad" (Morin, [1968] 2009, pág. 16).

Entre los escritos posteriores, Castoriadis ([1988] 2009, pág. 146) critica a los autores de *La pensé 68* no solo por su lectura conservadora sino porque incluyeron en el "pensamiento 68" a un conjunto de autores que estuvieron "de moda" después del fracaso de Mayo 68 y de los otros movimientos de la misma década. En efecto, según Castoriadis, estos "supuestos ideólogos" no desempeñaron ningún papel en la preparación "sociológica" del movimiento. Ideas como la de "desaparición del sujeto" y la "muerte del hombre" circulaban hacía varios años entre la intelectualidad francesa. Las diferentes muertes (del sujeto, del hombre, del sentido, del significado o de la historia) habían sido

[29] Espíritu político que se comprende en los términos de Castoriadis en 1968: "La tarea urgente del momento es la constitución de un nuevo movimiento revolucionario a partir de las recientes luchas y de su experiencia total" ([1968] 2009, pág. 75).

decretadas mucho tiempo antes de Mayo 68 por los representantes del estructuralismo. A lo cual agrega que el estructuralismo como corriente "pseudocientífica" había sido criticado, entre otros, por él mismo tiempo atrás. Si bien podemos contar con un grupo de fieles seguidores del marxismo estructuralista en la *Sorbonne,* en simultáneo la militancia universitaria de los sesenta se erigía contra el estructuralismo en sus diferentes caras. En palabras del autor, "los que vivieron ese período pueden dar testimonio de que militar a principio de los años 60 en contacto con ciertos medios estudiantiles o universitarios parisinos implicaba tomar posición contra el estructuralismo en general y contra Althusser en particular" ([1988] 2009, págs. 147-148).

No solo Althusser resulta desplazado al banquillo de los acusados. Jacques Lacan, que brindó su apoyo al movimiento de Mayo 68 en varias ocasiones durante el trascurso de esas semanas, será también cuestionado. Lucien Goldman, en una conferencia que dictó Michel Foucault en febrero de 1969, en la que estaba presente Lacan, se dirige a él y le pregunta "¿Miró usted, en 68, sus estructuras? ¡Eran las gentes las que estaban en la calle!", a lo cual éste responde: "¡Si los eventos de Mayo demostraron alguna cosa, mostraron que fueron precisamente las estructuras las que fueron llevadas a las calles!"[30], y, tiempo después, condena a los revolucionarios de mayo al sometimiento de una nueva dominación, del discurso del amo, ahora devenido universitario. Más allá y más acá de la disputa entre el apoyo o el desprecio que el propio Lacan pudo haber brindado a los revolucionarios, lo cierto, según Castoriadis ([1988] 2009), es que poco tuvo que ver con las bases ideológicas que sustentaron las revueltas de ese Mayo de tomas de universidad, de fábricas y de huelga general.

En otros términos, Castoriadis, en abierta contradicción con los autores de *La pensée 68,* argumenta que los ideólogos que éstos recuperan son ideólogos de la impotencia del hombre ante sus propias creaciones. De este modo, el "pensamiento 68" sería "anti-68", es el pensamiento que construyó su éxito de masa sobre las ruinas del movimiento del 68 y en función de su fracaso. Mientras

[30] En un breve artículo de divulgación, Jordi Mariné repasa las apariciones públicas de Lacan frente a las revueltas del Mayo 68, la carta que firma junto a otras figuras como Sartre o Blanchot publicada en *Le monde* en apoyo al movimiento y el análisis del discurso del amo y de la sujeción al discurso de un nuevo amo que sería el de la universidad en el *Seminario 17* [1969]. Yannis Stavrakakis en *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política* (2010) y Jorge Aleman en *Para una izquierda lacaniana. Intervenciones y textos* (2009) trabajan la relación entre el psicoanálisis y la filosofía y teoría política de esos años.

que si algo mostraron Mayo del 68 y los movimientos de los años sesenta fue "la persistencia y la potencia de la aspiración de autonomía, traducida por el rechazo del mundo capitalista burocrático" ([1988] 2009, pág. 150): aparece aquí una fuerte crítica al orden establecido y la apelación a la imaginación en concordancia con prácticas de solidaridad social, del todo alejadas del individualismo que pregonaron Ferry y Renaut (1988).

Castoriadis coincide en recordar que los movimientos de los sesenta también fueron testimonios de la dimensión "de fracaso" que pareciera indisociable de los movimientos políticos modernos: "inmensa dificultad de prolongar positivamente la crítica del orden de las cosas existentes, imposibilidad de asumir las aspiraciones de autonomía como autonomía a la vez individual y social instaurando un autogobierno colectivo" (Castoriadis, [1988] 2009, pág. 150). Sin embargo, puede decirse que gracias a estas movilizaciones y movimientos revolucionarios modernos, las sociedades occidentales son testigos de haber sedimentado las instituciones y preparar el terreno, el trampolín "de otra cosa" (*ibíd*., pág. 152).

A pesar de encontrarnos en las antípodas de las lecturas como la de Ferry y Renaut, les dedicamos varios párrafos porque es en esa clave que en los ochenta se reconsideró Mayo 68, junto con la idea de transformación o revolución. También resulta interesante otra lectura, que fue la de Luc Boltanski y Eve Chiapello, autores de *El nuevo espíritu del capitalismo* ([1999] 2002), quienes toman como objeto la ideología que viene a justificar el compromiso con el capitalismo, y conectan la nueva forma del capitalismo a partir de la década de 1970 (que abandona la estructura jerárquica del proceso productivo en pos de una organización en red basada en la iniciativa de los empleados y la autonomía en el lugar del trabajo) con el movimiento artístico de Mayo del 68[31]. Para estos

[31] Tesis de trabajo que Laval y Dardot ([2009] 2013) desestiman por ilusoria, ya que su punto de partida, afirman, es ingenuo. Boltanski y Chiapello se equivocan al tomar "al pie de la letra" lo que el nuevo capitalismo dijo de sí mismo a través de la literatura "managerial" de los años noventa. Si bien coinciden en valorar de esta literatura la crítica de la burocracia que realiza, de la organización, de la jerarquía, para desacreditar cierta forma de poder en paralelo a una apología de la incertidumbre, de la flexibilidad, de la creatividad y la red como búsqueda de anexión del trabajador al modelo neoliberal, Laval y Dardot hacen hincapié en que el nuevo capitalismo no es "antiburocrático" y en el imperativo de estudiar las técnicas de control y disciplinamiento en el mundo del trabajo se alejan por completo de cualquier paralelismo con la crítica artística y política del 68. Lo que las evoluciones del "mundo del trabajo" hacen cada vez más visible es, precisamente, la importancia decisiva de las técnicas de control en el gobierno de los comportamientos. El *neomanagement* no es "antiburocrático". Corresponde a una nueva fase, más

autores, la crítica artística fue la que predominó sobre la social, especialmente en el movimiento estudiantil, que habría preparado el triunfo de la racionalidad neoliberal. Por su parte, Balibar (2020, pág. 112), sin adherir a esta tesis, sostiene el lazo entre el neoliberalismo contemporáneo y Mayo 68, pero lo hace al plantear que el neoliberalismo es, en parte, el producto de una "contra-revolución" como reacción al movimiento del 68. Por otro lado, la tesis de Kristen Ross (2002), contra esta lectura que se detiene a pensar si fue la crítica artística o la social la que primó y le atribuye al movimiento un contenido meramente "cultural", sostiene que en Mayo todo ocurrió "políticamente" (no en términos, naturalmente, de la política como gestión, o de la política electoral), y de ahí se permite ir en busca de las vidas ulteriores [*afterlives*] o los devenires, intencionalmente dicho en plural, y acompaña la lectura de Rancière acerca de la extendida sentencia que afirma que "nada cambió". Se opone así a ese escepticismo conservador, que es otro modo de nombrar el consenso "policial" de la sociología imperante y luego de la lógica posdemocrática (que Rancière define en *El desacuerdo*).

En el mismo tono crítico de las lecturas generalizadas de los años '80 y '90, Serge Audier (2008) sugiere que la reacción a Mayo 68 está en el corazón de una parte de los discursos contemporáneos sobre la crisis de las sociedades occidentales, posee una historia larga y estructuró los debates intelectuales y políticos en Francia desde hace cuarenta años. En particular, no puede comprenderse, según el autor, cómo regresó en los setenta la ideología liberal y el discurso republicano si no tomamos en cuenta la reacción al legado de Mayo 1968. Como hemos dicho al comienzo de este apartado, con el giro de los años ochenta, en el contexto de la crisis generalizada del marxismo, el paisaje intelectual e ideológico cambia. Las figuras intelectuales propias del campo del pensamiento crítico de las década de 1960 y 1970 pierden cierto protagonismo a partir de la centralidad que asumen las filosofías políticas asociadas al liberalismo político y al republicanismo. El clima de época tiene la marca del "retorno" (al Estado de derecho y a la filosofía política, al liberalismo y a la filosofía moral, al

sofisticada, más "individualizada", más "competitiva" de la racionalización burocrática, y sólo a través de un efecto ilusorio ha podido apoyarse en la "crítica artística" del 68 para asegurar la mutación de una forma de poder organizacional a otra ([2009] 2013, pág. 335).

sujeto y al humanismo), como si el objetivo fuese "dar vuelta la página de mayo 68" (Audier, 2008, pág. 16). Entonces, la "renovación" del pensamiento político francés habría encontrado uno de sus motores en la reacción al movimiento de mayo.

Finalmente, recogemos el texto donde Guillaume Le Blanc (2009) complejiza los términos de la relación entre la filosofía francesa y el movimiento de Mayo 68 para pensar, por nuestra parte, tanto una experiencia de escritura colectiva como fue *Les Révoltes Logiques* como la creación de la Universidad de Vincennes. Antes que "efectos de Mayo 68 en la filosofía", o de los efectos de la filosofía en Mayo, Le Blanc sugiere hablar de "Mayo 68 en filosofía". Considera que los eventos del mayo francés no produjeron una filosofía, ni condicionaron un modo "de hacer" filosofía, sino que una nueva práctica de la filosofía pudo desplegarse a partir del mismo. La particularidad de esta nueva práctica de la filosofía en su articulación con el acontecimiento de Mayo se relaciona con una nueva forma de someter el arsenal de las normas sociales al poder creativo de la vida, como una nueva escena política y social.

Los efectos de Mayo 68 en el pensamiento pueden trazarse trascendiendo los nombres propios que conformarían el momento de la filosofía francesa contemporánea, es decir, desplazando al margen a Foucault, Deleuze, Derrida y tomando por caso, por ejemplo, la mencionada experiencia intelectual de la revista *Les Revoltes Logiques*[32]. Allí lo que aparece es un retorno a los archivos obreros en la búsqueda de desmenuzar las lógicas de la igualdad que irrumpen el

[32] *Les Revoltes Logiques. Cahier du Centre de Recherches sur les Idéologies de la Révolte*. El primer número salió a la luz en octubre de 1975. De *éditions Solin*. 1, *Rue de Fosse Saint-Jacques*, 75005, Paris. Hoy se accede a través de *éditions Horlieu* (1975-1981). Colectivo de redacción: Jean Borreil, Geneviève Fraisse, Jacques Rancière, Pierre Saint-Germain, Michele Souletie, Patrick Vauday, Patrice Vermeren. Como lo indican en la contratapa del primer número, los editores toman distancia del cuidado puesto en los discursos sobre la revolución difieren —según indican— del punto de vista del historiador. Por un lado, del de larga duración, las grandes regularidades de una historia inmóvil, limitada por la naturaleza o las epidemias. Por otro lado, del de la memoria del trabajo y de los días del pueblo, que reserva a las elites el cambio. Las organizaciones de izquierda, la metafísica proletaria. Los editores de la revista anteponen otra memoria, guiada por otra figura de Marx. Dejando el cuidado de las lecciones a quienes hacen profesión de la revolución o comercio de su imposibilidad, *Revoltes Logiques* pretende modestamente intervenir allí donde se pueden dar armas a la contestación, para ayudar, entre otras tareas, a construir otra memoria. *Revoltes Logiques* parte de la constatación de que hoy apenas hay memoria popular. Ni buena ni mala. Simplemente una memoria. La memoria supone el lugar de constitución de una historia, un lugar de registro del archivo popular.

normal funcionamiento político y social. La irrupción que desajusta las funciones y los roles asignados habilita un proceso de emancipación subjetiva y da cuenta de un momento político, por más efímero que este sea. Como podemos observar, especialmente a partir de las reflexiones de Jacques Rancière, Mayo 68 fue antes que nada la ruptura con el orden jerárquico del saber, la huelga general más grande de la historia francesa, la interrupción del trabajo y de la dominación, y el hecho de que los militantes fueron creados por el acontecimiento mismo.

Quienes vivieron el 68 tuvieron efectivamente la experiencia de un derrumbamiento instantáneo de todas las necesidades —tanto de la necesidad de la dominación como de la necesidad de un proceso histórico de emancipación—. La contingencia desigualitaria no puede, en última instancia, descansar en ningún otro fundamento que la contingencia igualitaria que la niegue. Como señala Rancière (2003, pág. 170), ese es el secreto de la política que se reveló, súbitamente, en ese momento.

El hecho de reparar en la experiencia de escritura que fue *Les Revoltes Logiques* se relaciona con una serie de elementos que encontramos plasmados en esa apuesta intelectual y que nos permiten dar cuenta de los efectos de pensamiento que produjo Mayo 68. En primer lugar, destacar la prioridad otorgada a la noción de emancipación en desmedro de la dominación. En segundo lugar, el modo en que se presenta un retorno a la historia y al materialismo marxista pero desde una perspectiva diferente: el trabajo es sobre los archivos obreros que dan cuenta de otra temporalidad, de otros modos de ser, hacer y decir, y que subvierten, aunque sea por momentos, el orden de la dominación. En tercer lugar, este recorrido por los archivos redobló una apuesta militante por la igualdad, que se inscribe, sin dudas, en el espíritu revolucionario de Mayo y que abonará a otras luchas, por ejemplo, el feminismo. Particularmente, gracias al aporte de Geneviève Fraisse.

El caso de Fraisse es paradigmático. Vivió en primera persona los acontecimientos de Mayo. Tal como ella lo relata[33], tenía veinte años en ese entonces, era estudiante de filosofía y pasó los días y semanas que duró la revuelta en la calle. Cuenta que nadie aprobó sus exámenes ese cuatrimestre y que realmente no vio venir esa irrupción. Por otro lado, reafirma que Mayo 68 no

[33] Entrevista a Geneviève Fraisse realizada por la revista feminista *Magazine de l'égalité 50/50*. Publicada en el sitio web de YouTube el 18 de mayo de 2018 (Fraisse, 2018).

fue feminista (esto es visible en los archivos fotográficos de esa época en cuyo centro solían figurar hombres), y, gracias al trabajo con los archivos obreros del siglo XIX, dirá que la revolución de 1848 estuvo más acompañada por la voz de las mujeres obreras que Mayo 68. Asimismo, recuerda que la historia fue la respuesta al *impasse* militante y teórico, fue un refugio y un descubrimiento: gracias al estudio de la historia se encontró con la Biblioteca Marguerite Durand en 1973, y allí con el archivo feminista.

Diez años después del Mayo 68, *Les révoltes logiques* destina un número especial aniversario del acontecimiento. En uno de sus artículos, Danielle y Jacques Ranciére animan un debate que años después estará a la saga de las críticas liberales a Mayo 68, y que vimos propuesto en *La pensée 68*. Entre los elementos disonantes de Mayo 68, mencionamos el desplazamiento de filósofos e intelectuales de la escena política en la calle, fábricas y en la universidad. El mismo Sartre, que años atrás se erigía como expresión del intelectual comprometido, asume aquí un rol humilde, se autoexcluye, apareciendo sólo para dar apoyo al movimiento y para entrevistar a Daniel Cohn-Bendit. Pocos años después, veremos la denuncia del marxismo como teoría revolucionaria y el rol del intelectual como el sujeto que devela el fetichismo de la mercancía y denuncia la falsa conciencia de clase. Michel Foucault, en los años que siguen, comienza a pensar el modo en que se ejerce un poder que no posee un centro, que está en todas partes y en ninguna al mismo tiempo, lo cual trae consigo una reflexión sobre el rol del intelectual y una ética.

Desde esta perspectiva, el intelectual se desenvuelve en la práctica diciendo la verdad del poder ejercido en forma capilar. Danielle y Jacques Rancière verán en esta crítica la confirmación de un orden policial que se repite: el intelectual se piensa tras la verdad que no pueden ver los trabajadores, simples mortales con poco tiempo. Y es justamente aquí donde vienen a recordarnos que si en algo resultó creador en mayo 68 fue en la interrupción de esa lógica que distingue a intelectuales y obreros, profesores y estudiantes.

> Tras el 68, era imposible señalar a los filósofos en la calle o incluso a los intelectuales con el pueblo. Era imposible referirse a un tema colectivo, en primer lugar porque el mes de mayo —y quizás más aún la lucha a favor o en contra de la normalización del inicio del curso universitario— había dividido profundamente a la vieja intelectualidad de izquierdas en dos, uniendo dos bandos antagónicos: la autoridad académica modernizada y la

> revuelta antiautoritaria. No se trataba de unir a los intelectuales con el pueblo, sino de unir la revuelta contra el conocimiento y la autoridad académica con las luchas obreras (1978, pág. 14)[34].

Aunque no sea más que por un rato, Mayo 68 logró una interrupción que inauguró una igualdad de hecho entre los revoltosos que salieron a la calle y tomaron la universidad y sus lugares de trabajo durante cinco semanas. Si Mayo 68 fue un acontecimiento, lo fue en la medida en que burló las condiciones históricas y logró una creación diferente e inesperada.

IV. La crisis del marxismo y el retorno de lo político

La llamada *crisis del marxismo*, que nombra un problema teórico-epistemológico y uno político, adquiere en la década de 1980 una presencia indiscutible y que ya nadie, al interior o por fuera de la tradición marxista, podía desconocer. Pero también se presentó como una verdad frente a la cual no quedaba otra salida que la resignación. De todos modos, si bien fue en esa década en la que la crisis del marxismo se nombró y se pensó de un modo extensivo, sobre la misma ya se hablaba desde finales de la década de 1960, especialmente durante los años '70. De hecho, fue el propio Althusser quien a finales de la década de 1970, en su intervención titulada "¡Por fin la crisis del marxismo!" [« Enfin la crise du marxisme a éclaté »] [1977], estaba convencido de que la tarea que tenía el marxismo por delante era la de *nombrar* la crisis, hacerla carne, para allí encontrar sus causas, comprenderlas y, de ser posible, hallar una salida. El hecho de que el marxismo estuviera en crisis daba cuenta de algo vital y vivo que aún podía ser liberado.

> Esto no constituye una paradoja ni es una forma arbitraria de barajar las cartas sobre la mesa. Al decir: «por fin», quiero indicar un punto en mi opinión fundamental: que crisis del marxismo no es un fenómeno reciente, que no data de estos últimos años, ni siquiera de la crisis del movimiento comunista internacional inaugurada públicamente por la escisión chino-soviética y agravada por las «divergencias» de los partidos comunistas occidentales con el PCUS, ni siquiera del XX Congreso. Si ha comenzado a llegar a la conciencia tras la crisis del movimiento comunista internacional, la crisis del marxismo es en realidad mucho más vieja que ésta ([1978] 2015, pág. 291).

[34] Traducción propia.

Ahora bien, ¿qué es aquello que se volvió visible? Althusser responde aludiendo a los efectos del pasado "conflictivo que la situación actual «reactiva» profundamente" ([1978] 2015, pág. 290), a saber: el desmoronamiento de las certidumbres heredadas de la II y de la III Internacionales, las sacudidas provocadas por la crisis del movimiento comunista internacional: la abierta (escisión chino-soviética) y la larvada (entre los partidos occidentales y la URSS después de la ocupación de Checoslovaqui), el abandono de principios como el de dictadura del proletariado. Si seguimos el hilo argumental de Elías Palti (2010), quien, a su vez, toma como referencia a José Sazbón y al propio Balibar, la historia misma del marxismo se identifica con las sucesivas crisis, pero, actualmente, la misma se habría constituído en una auténtica crisis conceptual, y como tal conlleva

> (…) la percepción de que el marxismo *no lograría ya dar cuenta de la realidad* (una realidad que se encuentra, súbitamente, *out of joint*; en que todas las coordenadas que permiten a los actores distribuir los espacios y situarse en ellos se han visto trastrocadas) ni *de sí mismo*, de su condición condición presente. Desde esta perspectiva, la afirmación de una "derrota histórica" *no sería más que otra forma de rehuir la crisis*, de hurtarse a sus consecuencias más problemáticas (Palti E. , 2010, pág. 64).

Hay acuerdo en la literatura consultada en que la crisis que experimentó el marxismo desde 1980 tiene que ver con un momento anterior en el tiempo que fue la crisis de los países del Este, de la Unión Soviética, tras el proceso de desestalinización, que conllevó una serie de revoluciones políticas y dio lugar a fuertes críticas contra el Estado socialista que debilitaron el movimiento obrero internacional. Sin lugar a dudas esta es solo una de las causas que podemos tomar para analizar el proceso que puso en jaque a los Estados socialistas y al movimiento de trabajadores al punto de su derrota a finales de los 80, y cada uno de los textos consultados tiene una lectura propia de dichos sucesos y de cómo se vinculan con la llamada crisis del marxismo, pero los aspectos mencionados son relevantes en la medida en que analizan el proceso de desestalinización que dio lugar a fuertes críticas al interior y por fuera del PC y al marxismo ortodoxo. Un hito importante fue la publicación en francés, en 1973, del libro de Aleksandr Solzhenitsyn, *Archipiélago Gulag*, que generó un impacto significativo al dar a conocer la represión y los campos de concentración en la Unión Soviética durante el período de Stalin. Esta publicación fue posible por el proceso de

desestalinización en marcha desde el XX Congreso del Partido Comunista, en 1956, donde comenzaron a esgrimirse algunas críticas a las prácticas stalinistas puntualmente de los años 1937-1938, en la URSS, así como se denunciaron los campos de concentración y las deportaciones, y se caratuló el horror como el "culto a la personalidad". A estos hechos, podemos agregar, las críticas que el mismo Mao esgrimió contra la URSS durante la Revolución Cultural y la fractura manifiesta que expresó el movimiento de Mayo 68 respecto al protagonismo político del Partido Comunista en las luchas de izquierda[35]. De hecho, en Francia, como vimos, el movimiento de Mayo 68 sacudió las filas del PCF, por ejemplo en el brazo joven estudiantil el movimiento conllevó la escisión de la UEF de la que emergió la maoísta *Gauche Prolétarienne*. Althusser sitúa el inicio de la actual crisis del marxismo en 1930[36]. En ese momento, el marxismo, que todavía vivía sus propias contradicciones, fue bloqueado y fijado en "fórmulas «teóricas», en una línea y en prácticas políticas impuestas a las organizaciones obreras por la dirección histórica del estalinismo" ([1978] 2015, pág. 292): entonces, al mismo tiempo que la crisis se urdía, era estrangulada. Por el contrario, movimientos como los del 68, en Francia y en Praga, así como la crítica al estalinismo, daban cuenta de las nuevas potencialidades del movimiento de masas y del hecho de que la crisis, ahora ya estallada, obligaba a "ver claro" y daba "al marxismo una nueva vida":

> Para comprender las condiciones en las que la crisis ha «estallado» y ha devenido viva, es preciso mirar también al otro lado de las cosas, no únicamente a lo que se deshace, sino a lo que se hace: la potencia de un movimiento de masas obrero y popular sin precedentes, que dispone de fuerzas y de potencialidades nuevas. Si nosotros podemos hablar hoy de crisis del marxismo en términos de liberación y de renovación posibles es a

[35] En relación con este punto, en el capítulo que sigue veremos cómo Althusser leyó la lucha política de Mayo en su escrito publicado póstumamente: *Sobre la reproducción* ([2011] 2015).

[36] En el *Dictionnaire critique du marxisme* (Bensunssan & Labica, [1981] 1998, págs. 259-270), Gérard Bensunsan traza los puntos de relación entre la crisis de finales del siglo XIX, una década después de la muerte de Marx, la década de 1930 y la que eclosiona en la década de los ochenta cuyo hito político lo constituyó sin dudas la caída del muro de Berlín. También Jacques Bidet y Eustache Kouvelakis en *Dictionnaire Marx Contemporain* (2001) sitúan al marxismo, desde el momento marxiano, como un pensamiento de la crisis, efecto del acontecimiento moderno que constituyó la Revolución francesa. Pero también marcan que si la última crisis se vinculó con las transformaciones del movimiento obrero internacional y de las formas de acumulación, las nuevas reflexiones marxistas (ellos mencionan el desplazamiento desde la región euro-latina y americalatina hacia la geografía anglosajona como un ejemplo de renovación) dan cuenta de su vitalidad, su persistencia y productividad, así como su capacidad de hacer frente a nuevos contextos y condiciones.

> causa de una potencia y de las capacidades históricas de este movimiento de masas. Él ha abierto una brecha en nuestra historia cerrada y al hilo de sus tentativas repetidas (los frentes populares, la Resistencia), de sus derrotas, pero también de sus victorias (Argelia, Vietnam) y por la audacia de mayo de 1968 en Francia, en Checoslovaquia y en el mundo, ha acabado por sacudir el sistema de bloqueo y por conceder al marxismo en crisis una oportunidad real de liberación ([1978] 2015, pág. 292).

En términos parecidos, Balibar, en *La filosofía de Marx*, valora las consecuencias liberadoras de la crisis del marxismo[37].

> Los acontecimientos que marcaron el final del gran ciclo (1890-1990) durante el cual el marxismo funcionó como doctrina de organización, no agregaron ningún elemento al dossier mismo, pero disolvieron los intereses que se oponían a su consideración. En realidad, no existe filosofía marxista, ni como concepción del mundo de un movimiento social, ni como doctrina o sistema de un autor llamado Marx. Pero, paradójicamente, esta conclusión negativa, lejos de anularlo o disminuir la importancia de Marx para la filosofía, le otorga una dimensión mucho más grande. Liberados de una ilusión y una impostura, ganamos un universo teórico ([1993] 2006, pág. 6).

Emmanuel Renault (2017), filósofo marxista francés contemporáneo, se ubica también en una lectura que contempla *las* filosofías de Marx, y destaca su valor filosófico en tanto que su obra posibilita múltiples interpretaciones y aporías que no se resuelven. Sostiene, a su vez, que toda la evolución filosófica de Marx procede de la crítica de sus adversarios (antiguos aliados o colaboradores). En este sentido, Renault sugiere que la evolución de la filosofía de Marx puede ser interpretada como una "autocrítica", de modo tal que ofrece "por sí misma un principio de reconstrucción de las diferentes posiciones filosóficas que se suceden en ella" (2017, pág. 17). Esta trayectora, lo que está en juego es el sentido, la originalidad y el carácter "inagotable" de la práctica marxiana de la filosofía.

En el plano de lo que podemos distinguir como la historia política del marxismo, o las luchas, movimientos y revoluciones que se hicieron en su nombre, los acontecimientos de la segunda mitad del siglo XX hasta la década de 1990 constituyeron, para grandes sectores intelectuales y políticos el argumento central de una crítica excesiva contra el marxismo, ahora sí en el plano teórico. En consecuencia, la crítica por derecha quiso dar por tierra una larga historia de desarrollo teórico marxista que había comenzado hacia 1848 con el *Manifiesto*

[37] En el Prefacio para la edición húngara del año 2018 de *Lire Le Capital*, Balibar afirma que lo que escribió sobre Marx, en el sentido de tomar como punto de partida al propio Marx como ya en crisis, estaba presente en lo que antes que él escribió Althusser (Balibar É. , 2019).

comunista y se había enriquecido con los aportes de Lenin, Gramsci y el mismo Althusser, entre otros. En este sentido, Perry Anderson sugiere que la tesis de la crisis del marxismo es insostenible en la teoría como a nivel de la práctica. De lo primero dan cuenta las contribuciones significativas que desde los años sesenta han realizado en el campo marxista figuras como Louis Althusser, Ernest Mendel, Lucien Sève, Henri Lefevre, Emmanuel Renault, Nicos Poulantzas, el mismo Ernesto Laclau, entre otros. A pesar de lo cual, la afirmación de la crisis del marxismo no es una afirmación que caiga en el vacío: según la perspectiva de Anderson lo que entró en crisis tras el stalinismo es el movimiento comunista de la Tercera Internacional, especialmente las discusiones de intelectuales comunistas de la Europa occidental en el contexto de 1968. Luego, "en 1978, pocos meses después de la derrota electoral en Francia (…) las esperanzas de una vía nueva al socialismo, tanto en el extremo oriente como en el occidente, se habían desmoronado. De ahí nació la sensación difusa de una «crisis del marxismo»" (1980, pág. 152). El marxismo, correctamente entendido, es una crítica permanente de la realidad histórica, inclusive de sus propios pasos y evolución.

Por otro lado, podemos recuperar la introducción a *Hegemonía y estrategia socialista*, donde Laclau y Mouffe, desde una perspectiva posclasista, sostienen que la crisis se relaciona con el fin del imaginario jacobino de la revolución, se presenta como la oportunidad de la deconstrucción del marxismo y responden con una reproblematización de la categoría marxista de hegemonía en pos de continuar una tradición política que contiene un horizonte emancipador.

> Lo que está actualmente en crisis es toda una concepción del socialismo fundada en la centralidad ontológica de la clase obrera, en la afirmación de *la* Revolución como momento fundacional en el tránsito de una sociedad a otra, y en la ilusión de la posibilidad de una voluntad colectiva perfectamente una y homogénea que tornaría inútil el momento de la política. El carácter plural y multifacético que presentan las luchas sociales contemporáneas ha terminado por disolver el fundamento último en el que se basaba este imaginario político, poblado de sujetos "universales" y constituido en torno a una Historia concebida en singular: esto es, el supuesto de "la sociedad" como una estructura inteligible, que puede ser abarcada y dominada intelectualmente a partir de ciertas posiciones de clase y reconstituida como orden racional y transparente a partir de un actor fundacional de carácter político. Es decir, que la izquierda está asistiendo al acto final en la disolución del imaginario jacobino ([1985] 2011 , pág. 26).

Como vimos en este breve recorrido, que se concentró en algunos escritos próximos al marxismo francés contemporáneo, en el momento de crisis del marxismo durante la década de 1980 las "salidas" —o las respuestas que elegimos recuperar— reconocen las encrucijadas políticas en las que se encontró el marxismo, pero hacen hincapié en la potencia y vigencia del marxismo como teoría y como filosofía[38]. Es en esta línea que se entronca el trabajo de Balibar en textos de los años ochenta y noventa como *La filosofía de Marx, La crainte de masses* y *Raza, nación, clase,* y por ello es relevante seguir pensando cuál es la herencia del marxismo. Julia Expósito (2018), retomando la distinción que realizó Althusser (que citamos al comienzo de este apartado) sobre las respuestas al interior del marxismo a la crisis, ubica el pensamiento de Balibar dentro de "una actualización de la postura asumida por Althusser a fines de los '70" (*ibíd*., pág. 46), lo que supone que para Balibar la situación actual habilita a considerar al corpus marxista como uno "abierto", a su vez, diremos por nuestra parte, que esa apertura que Balibar leyó como "inacabada" posibilita y compromete un trabajo "con y contra" Marx, como veremos en el tercer capítulo de la primera parte de esta tesis. Al momento de referirse al pensamiento de Rancière, Expósito agrega al esquema original de Althusser, una quinta reacción frente a la crisis, la cual no declara la muerte del marxismo ni piensa la actual crisis como una crisis cíclica más, sino que torna imposible que la misma pueda superarse. Al pensar la crisis actual como definitiva e insuperable, lo que para esta reacción la crisis termina por habilitar es la pregunta por el sentido emancipario tras el fin del sentido revolucionario de la historia (*ibíd*., pág. 48). En estos términos, nos atrevemos a afirmar que las teorías respectivas de la política de Balibar y Rancière, a su modo, asumieron la crisis del marxismo para dar allí una respuesta en la que aún persiste la cuestión política fundamental del joven Marx que apunta a la pregunta por la emancipación social.

Por estos mismos años, a su vez, tiene lugar otro movimiento en el campo intelectual y la filosofía política francesa, que tuvo que ver con un giro

[38] Para mesurar la vitalidad del campo marxista francés basta considerar figuras como la de Lucien Séve, el propio Balibar, Emmanuel Renault, Jacques Bidet, Gérard Bensunssan, entre otras. André Tosel en *Le marxisme du 20e siècle* (2009, pág. 89) afirma que actualmente se abrió un período postmarxista en la filosofía francesa en el que se suceden lecturas, estudios, discusiones que buscan utilizar y transformar a Marx más allá del marxismo y tras el fin del marxismo. En este sentido, heredar a Marx significa ni adularlo, ni detestarlo, sino cuestionar una obra siempre presta a ser descubierta y que ilumine nuestra situación presente.

conservador en la filosofía que se reafirmó en tradiciones como la liberal de John Rawls (cuyo libro más importante, *Teoría de la justicia* [1971], fue publicado en francés en 1987)[39] y que celebró la posibilidad del "retorno de lo político" que posibilitaba la crisis del marxismo.

Como respuesta a este escenario, por esos años surge una nueva corriente de pensamiento de la política que dará lugar a la diferencia entre la política y lo político en la que incluimos a Rancière y Balibar (a pesar de que él no define la política a partir de la diferencia entre estos dos conceptos). A comienzos de 1980, el *Centre des recherches philosophiques sur la politique*, a cargo de Jean-Luc Nancy y Philipe Lacoue-Labarthes, impulsó entre los filósofos del campo "crítico" francés, entre otros a Balibar, Badiou, Lyotard, y al mismo Rancière, una serie de interrogantes y temas en torno a la relación entre la filosofía y la política, con el objeto de ver allí qué pasaba con la metafísica. Pero también se preguntaron por el totalitarismo como el horizonte insuperable de su tiempo, y allí citan concretamente a Hannah Arendt. Los siguientes libros reúnen los escritos, entre otros, de Balibar y Rancière producto de las reflexiones del centro: de *Le retrait du politique* (Lacoue-Labarthes & Nancy, 1983) y *Rejouer le politique* (Lacoue-Labarthes & Nancy, 1981). Como veremos en la última parte de esta tesis, son estas motivaciones las que se encuentran en la base de los escritos de Balibar y Rancière desde la década de 1980. Veremos que el marxismo, o la puesta en jaque del marxismo, articulado con los efectos del

[39] En el número especial de *Actuel Marx* del año 2000, publicado en Argentina en el 2001, editado por Holloway y Ceceña, y titulado "¿Pensamiento único en filosofía?" (Holloway & Ceceña, 2001), en el que escriben, entre otros, Balibar, Tosel, Bidet, Kouvelakis, Renault, Laclau, Lecourt, Nancy, Naishtat, Thwaites Rey, los distintos autores ubican la renovación de la filosofía política francesa en torno a una figura como la de Alain Renaut, la revista *Esprit* y la fundación Saint-Simon. Por otro lado, Didier Mineur (2013) repasa las corrientes que se ubicarían en la filosofía política desde 1980, y allí nombra la corriente republicana (en torno al pensamiento de Raymond Aron, menciona a Jean-Fabien Spitz, Phillipe Raynaud), la liberal (Lucien Jaume, Blaise Bachofen, Michael Biziou, Frédéric Brahami, Emmanuelle de Champs, Catherine Audard, Alain Policar, Alain Boyer), la que se sitúa en torno a lecturas toquevilleanas y de la historia conceptual (François Furet, Jacques Julliard, Pierre Rosanvallon), y las asociadas al humanismo jurídico (Alain Renaut, Luc Ferry), el kantismo (y un republicanismo renovado dentro del que podemos también pensar a Alain Renaut, y también a Pierre-Henri Tavoillot y Patrick Savidan, que buscan llevar a la filosofía a cuestiones concretas, para quienes la preocupación por la justicia social, la democracia y la igualdad continúan en el centro de sus investigaciones, a modo de ejemplo citamos el libro de Savidan *Voulons-nous vraiment l'égalité?* (2015)), y la renovación de las formas jurídicas de la democracia moderna en torno a la figura de Marcel Gauche. Por fuera de estas corrientes filosóficas políticas, podemos incluir los filósofos de la tradición crítica marxista como son Alain Badiou, Balibar y Rancière, que se sitúan también en una corriente de la democracia radical. Cercanos a ellos contamos con intelectuales como Patrice Vermeren, Yves Sintomer, Emmanuel Renault. Por el lado de la teoría social crítica, a Stéphan Haber.

acontecimiento que fue Mayo del 68 y en un contexto de fuerte conservadurismo político y filosófico político en Francia, coadyuvan a forjar algunos reposicionamientos teóricos en ambos filósofos y, por contraste, permiten vislumbrar la originalidad de sus postulados.

Capítulo 2: Althusser y el Círculo d'Ulm

> …un marxista no puede batirse, tanto en lo que escribe como en lo que hace, *sin pensar su combate*, sin pensar las condiciones, los mecanismos y los envites de la batalla en la que se compromete y que lo compromete.
>
> Louis Althusser, 1975.

> Escribo estas líneas en mi nombre, y como comunista que no busca en el pasado sino aquello que permite aclarar nuestro presente…y, luego, aclarar nuestro futuro.
>
> Louis Althusser, 1965.

En el capítulo anterior, presentamos algunas de las características distintivas del momento filosófico francés durante la década de 1960, así como el acontecimiento político más importante de la misma, que se constituyó como un clivaje o una cesura no solo en las formas de *hacer* la política, sino también en el campo intelectual francés de la segunda mitad del siglo XX. En este sentido, describimos Mayo del 68 como un acontecimiento político y su impacto en el pensamiento francés, y presentamos algunas de las discusiones más relevantes que se produjeron como efectos de él. A su vez, dimos lugar a una caracterización de los aspectos principales del *momento* filosófico de la década de 1960 en Francia, entre los cuales destacamos al estructuralismo como una corriente teórica que asumió la forma de un encuentro *divergente* en el que confluyeron distintas disciplinas en torno a problemas teóricos compartidos y en el recurso de cierta terminología. En ese marco, aludimos al grupo de la *rue d'Ulm*, que consistió en un grupo de formación teórica y política militante impulsado por Louis Althusser, desde comienzos de la década de los sesenta hasta alrededor del '68. El nombre remite a la calle donde está ubicada la *École Normale Supérieure*, en la que Althusser era profesor y el resto estudiantes. Se conformó como un espacio de *avant-garde* teórico de *l'École*, con Althusser por el lado marxista y Jacques Lacan por el lado del psicoanálisis (Delacroix, 2018, pág. 129). Al tiempo que se forjó un momento fuertemente teórico que apuntó a la formación de los *normaliens* o *ulmards*, y que elaboró una lectura de la obra de Marx diferente a la lectura humanista predominante al interior del PCF. En este sentido, el grupo que integró el seminario de lectura de *El capital* (Pierre Macherey, Roger Establet, Jacques Rancière y Étienne Balibar) publicó en 1965

Lire Le capital, siendo aún muy jóvenes. Hay también, por otro lado, un costado militante de quienes integraban la *Union d'Etudiantes Communistes*, que tras la revolución cultural china y Mayo 68 se bifurca entre quienes permanecieron fieles al PCF y quienes se volcaron al marxismo maoísta.

El contexto inmediatamente anterior, que nos permite comprender cómo surge el grupo de la *Rue d'Ulm*, está dado por las discusiones desarrolladas tras el XXº Congreso del Partido Comunista [1956], en el cual se enunciaron las primeras críticas al stalinismo y el partido justifica lo acontecido con la sentencia del "culto a la personalidad". El margen de crítica que habilitó el PC tuvo el efecto teórico de promover cierto subjetivismo dentro del marxismo que revigorizó las corrientes humanistas[40]. El proyecto althusseriano de relectura de Marx en clave científica tuvo como blanco de su crítica a estas mismas corrientes, así como al llamado economicismo y al empirismo. En estos términos, es importante señalar que el proyecto de Althusser responde, a su vez, a una lectura de la crisis del marxismo en ciernes.

> (t)odo el mundo sabe que el Marx maduro no nos ha dejado nada, salvo la extraordinaria "Introducción de 1857", y la intención, que no ha materializado, de escribir diez páginas sobre la dialéctica. Sin duda la filosofía de Marx se halla, como quería Lenin, contenida en *El capital*, pero en estado práctico, al igual que se halla contenida en las grandes luchas del movimiento obrero. He pensado que era preciso extraerla de ahí y, apoyándome en los fragmentos y en los ejemplos disponibles, intentar darle una forma que se asemeje a su concepto. Esta es la razón por la cual la cuestión de la filosofía marxista se ha encontrado de modo absolutamente natural en el centro de mi reflexión. (…) era necesario efectuar este rodeo filosófico para abordar la radicalidad de Marx ([1975] 2015, págs. 221-222).

[40] En su "Defensa de tesis en la Universidad de Amiens", Althusser explica que desde sus primeros pasos se interesó por rastrear en la filosofía del siglo XVIII, a modo de una "propedéutica" o un "rodeo teórico", comprender qué quiere decir el marxismo y entender la existencia de la filosofía, "una filosofía existe únicamente por la posición que ocupa, y ocupa ésta tan sólo conquistándola en medio de un mundo ya ocupado" ([1975] 2015, pág. 213). Si a comienzos de la década de 1960 debió hacer a un lado estas lecturas fue por fuerza de las circunsancias, "lo que se bautizó con una palabra sin concepto por el XX Congreso del PCUS como "culto a la personalidad", y las interpretaciones derechistas que estallaron entonces sobre el marxismo, celebrando o explotando la liberación o su esperanza futura en las filosofías del hombre, de la libertad, del proyecto, de la trascendencia, etc., me precipitaron en la batalla" (*ibíd.*, pág. 215).

Entonces, el contexto[41] en el que surge el grupo de la *Rue d'Ulm* está signado por el clima de discusión que habilitó el XXº Congreso del PC [1956], el contexto político de la guerra de Argelia[42], la ebullición en la UEC por las polémicas al interior del PCF, en el plano filosófico, las discusiones entre Lévi-Strauss y Sartre sobre el marxismo, la historia y el estructuralismo, el gran evento que constituyó la "Semaine de la pensée marxiste", organizada por el PCF, que tuvo lugar en diciembre de 1961 en la *Mutualité* (espacio destinado a conferencias en el *Quartier Latin*), al tiempo que se sucedieron seminarios marxistas de todo tipo. Allí, el momento central fue la discusión sobre la dialéctica entre dos existencialistas: Sartre y Jean Hippolyte (Director en ese momento de la *École Normale Supérieure*) y, desde el Partido, Jean-Pierre Vigier (físico y filósofo) y Roger Garaudy (filósofo que representaba la línea oficial del PCF). Con lo cual comprendemos la proximidad entre el PCF y las versiones existencialistas y humanistas del marxismo predominantes. El debate oponía el existencialismo, por un lado, y el comunismo científico, la dialéctica de la naturaleza, por el otro. En esa época, el PCF organizó grupos de investigación en articulación con revistas como *Nouvelle Critique* y *La pensée*. En esta última Althusser publicó la mayoría de los artículos que luego fueron compilados bajo el título francés de *Pour Marx* (*La revolución teórica de Marx* [1965]). Entre otros, Balibar (Duroux & Balibar, 2007) recuerda que "Sobre el joven Marx" apareció en abril de 1961 y representó para él el tipo de reflexión filosófica que anhelaba realizar en ese contexto, especialmente marcado por la filosofía de Marx. A su vez, en una entrevista reciente, Balibar (2019) se retrotrae a los años de la guerra de Argelia, las luchas anti-imperialistas a favor de Vietnam y a su experiencia como profesor asistente durante 1965 en la Universidad *d'Alger* para dar cuenta de la marca que dejó en él las luchas anticoloniales, que se aprecia en sus escritos a finales de los años ochenta. Allí también describe en cuatro puntos en qué

[41] Coyuntura que aquí reconstruimos a partir de la entrevista de Peter Hallward a Étienne Balibar e Yves Duroux (2007) y el texto de Pierre Rosanvallon (2018) al que ya hicimos referencia en el capítulo anterior.

[42] Hemos hablado de la guerra de Argelia en el capítulo anterior, Balibar la trae a colación en varias entrevistas (2007) (2015) para caracterizar el contexto de surgimiento del grupo de estudiantes y discípulos en torno a la figura de Althusser. Balibar, entre otros, formó parte de la UNEF, que fue el primer sindicato francés que alojó y coordinó acciones conjuntas con sindicatos argelianos ligados al FNL (Frente Nacional de Liberación) para luchar por la independencia de Argelia, índice del compromiso político militante anticolonial y anti-imperialista del estudiantado francés perteneciente a la UNEF, al que pertenecían también quienes luego integraron el grupo de la *Rue d'Ulm*.

consistió la "empresa colectiva" de la que luego surgirá *Lire "Le capital".* Primero, sugiere que la lectura de Althusser no se interesó en la dimensión anti-imperialista del marxismo, decisiva para discutir las "desviaciones" humanistas y economistas en las que él mismo veía el corazón del revisionismo soviético. El segundo de los aspectos de la empresa de Althusser es el purismo en la lectura de los textos como respuesta frente a esas desviaciones. En tercer lugar, Balibar menciona el carácter colectivo de la empresa de la que Althusser fue el motor y la inspiración, y cuyo objetivo no fue reformular o promover el marxismo, sino transformar, una por la otra, la teoría de Marx y la filosofía comtemporánea. Finalmente, trataron el pensamiento de Marx no como un *corpus*, ni como un sistema o conjunto de principios y consecuencias, sino como una problemática.

> Por definición, una problemática busca *problematizar* (como diría Foucault un poco más tarde) cuestiones o experiencias históricas y políticas, y pretende poner de manifiesto las *coherencias e incoherencias, o las compatibilidades e incompatibilidades* entre los elementos de una construcción teórica, y por tanto las posibilidades de variación que conlleva (2019, pág. 46)[43].

Por su parte, Jacques Rancière (1999) de alguna forma hace referencia al clima de la época marcado por el marxismo. Él se acercó atraído por el mismo Marx[44], pero también por la figura de Althusser, acerca de la cual dirá que encontraba

> (u)n aspecto que consistía en partir un poco a la aventura; para el seminario sobre *El capital*, yo tenía que hablar, tenía que explicar a la gente lo que era la racionalidad de *El Capital* que todavía no había leído. Así pues, corría y corría para leer los libros de *El Capital* y poder hablar a los otros de ellos. Hubo entonces este aspecto de aventura y, por otro lado, había algo más:

[43] Traducción propia.

[44] En una entrevista del año 2007 con Jacques Lévy, Juliette Rennes y David Zerbib, Rancière frente a la pregunta por el compromiso intelectual que caracterizó el período de finales de los cincuenta y los sesenta, responde con desdén sobre el significado de estar "comprometido". Él, por su parte, dirá que comenzó "a trabajar en los años sesenta, en un ambiente cognitivo muy marcado por el marxismo, en un período en el que, para decirlo en palabras de Chris Marker, "el fondo del aire era rojo". Se tenía la impresión de que un gran movimiento de ruptura cognitiva correspondía a una emancipación". Del ambiente de esa época, dirá que le "quedó grabada cierta sensibilidad por todo lo que es posibilidad de ruptura, por la relación entre ruptura cognitiva y política, ruptura cognitiva y posibilidad de emancipación. Las cuestiones cognitivas siempre han estado vinculadas para mí a cuestiones de igualdad y desigualdad" (2007, pág. 258). Como veremos, estas huellas signaron luego su producción teórica. A su vez, dirá en la misma entrevista que del marxismo de ese período abandonó rápidamente el "cientificismo dominante, la fe en una forma de necesidad histórica, objetiva, de la emancipación. Mi posición pasó rápidamente a apoyarse, al contrario, en la idea de una contingencia fundamental del orden existente, en la idea de que toda emancipación era de alguna manera un proceso contingente" (2007, pág. 259).

> esa especie de posición de pionero nos colocaba en la posición de autoridad de los que saben e instituía una especie de autoridad de la teoría, autoridad de los conocedores, en medio del eclecticismo político. En definitiva, había al mismo tiempo un lado de aventura y otro dogmático que se conjugaban: aventura de la teoría y dogmatismo de la teoría (2003, pág. 178).

En el período de los años sesenta, que remite a un primer Althusser[45], podemos reconstruir las siguientes tramas conceptuales, o teóricas: lectura sintomal, teoría de la historia y el concepto del tiempo o la temporalidad, sujeto/saber/ciencia, ciencia/ideología[46], política (sobredeterminación). Althusser, que fue durante los sesenta y setenta el filósofo marxista que en Francia y otras partes animaba la controversia, no tiene una obra sistemática y completa, con un comienzo, un fin, una continuidad teórica interna. Como sugiere Balibar (2004) en "El no-contemporáneo", "allí todo, o casi todo, es programático: «premisas sin conclusión» o «conclusiones sin premisas» (…) El hecho es que su 'herencia' consiste en un puñado de nociones equívocas, en uno o dos verdaderos libros y un cierto número de textos que se presentan como incentivos o fragmentos, algunos muy desarrollados (como los de *Para leer El Capital*), algunos soberbiamente escritos (no todos), siempre en estrecha dependencia de una cierta coyuntura (política, discursiva), y terriblemente extravagante tanto por su estilo como por sus posiciones" ([1988] 2004, págs. 78-79). Tras esta constatación, Balibar se pregunta, a finales de la década de los ochenta, de dónde provendría el

[45] La producción que va de los sesenta hasta mediados de los setenta caracteriza lo que trascendió como "althusserismo", signado por la relectura del marxismo frente al humanismo, pragmatismo e historicismo vigentes, por la coyuntura a la que nos remitiremos en varios momentos en este capítulo. Acorde a cómo presenta Althusser la edición de 1967 de *La revolución teórica de Marx*, sus escritos allí reunidos —pero lo mismo podría decirse de *Para leer El Capital*—tratan "de la coyuntura teórica, ideológica y política francesa, más particularmente la que existe en el partido comunista francés y en la filosofía francesa. Pero, más allá de la coyuntura propiamente francesa, lo que está en cuestión es la del movimiento comunista internacional" (2011). Antes de este período Althusser publicó su trabajo sobre Montesquieu, al que haremos mención luego. En este sentido, un "primer Althusser" daría cuenta de sus escritos previos a la década de 1960, pero, a los fines de nuestra tesis, sostendremos como "primer Althusser" al althusserianismo de los años sesenta.

[46] En relación con las nociones de ciencia e ideología, veremos un trabajo muy importante a partir de Althusser. Luego contamos con la crítica de Rancière, pero es interesante retener aquí la relación de la ideología tal como la trabaja Althusser, y Spinoza y Marx. Balibar, en la entrevista de *L'Humanité*, sostiene que Spinoza es el primer gran crítico materialista de la ideología. Y Althusser será quien postula la tesis acerca del concepto de ideología considerado como el aspecto fundamental de la revolución teórica de Marx. No solo la crítica a la ideología burguesa, sino la crítica de la ideología en general. Sin embargo, Althusser fue muy cuestionado en esa época al sugerir que a pesar de que Marx tuvo el genio de inventar el concepto de ideología, no logró un análisis acabado de la misma. Será en Spinoza donde Althusser encuentre los elementos de una crítica materialista de la ideología. Todo esto, concluye Balibar, conecta muy bien con lo que se llamó el cientificismo de Althusser, expresado en la idea de ruptura epistemológica que lo condujo a cierta vecindad con el estructuralismo (2015).

valor de volver o insistir sobre Althusser, interrogante que responde destacando el carácter "no-contemporáneo" de las cuestiones que Althusser propuso. Cuestiones a contracorriente de la ortodoxia marxista, que condenó al marxismo a desaparecer sin dejar huellas: es aquí donde Althusser aparece como resistencia justamente por su *no-contemporaneidad*.

En otro escrito, que lleva por título "L'objet d'Althusser", Balibar (1993) distingue cinco momentos en la producción althusseriana a partir de cómo el concepto de ruptura epistemológica se vuelve un hilo conductor para la relectura crítica de la historia de la filosofía. En este sentido, no es solo un concepto importado de Bachelard para pensar el corte entre las obras de juventud y las de madurez en Marx, sino un objeto del pensamiento para pensar lugares, la forma que asume la división entre géneros del conocimiento, la relación de la teoría con el objeto en el que interviene y con su "otro" siempre presente: la ideología, o la "no-filosofía".

El primero de estos momentos sería el de "la ruptura antes de la ruptura": no hay corte posible sin una refundación que haga posible trazar el corte. En este punto, Montesquieu aparece como el que inaugura el conocimiento objetivo de la política (determinado por ciertas relaciones históricas) y plantea irreversiblemente la cuestión de una ciencia de la conciencia social que sea la crítica de su eficacia relativa. A este período pertenece el primer —y, en rigor, el único— libro de Althusser, *Montesquieu: la política y la historia* [1959] [*Montesquieu: la politique et l'histoire*].

El segundo sería el de "la ruptura nombrada", identificada, donde se construye el objeto filosófico en la medida en que el término no está más aislado sino que forma sistema. Este momento remite al período de comienzos de los sesenta, y el texto de referencia es *La revolución teórica de Marx* [*Pour Marx*]. El corte distingue entre lo concreto del pensamiento y lo concreto de lo real (no se confunde el objeto del pensamiento con el objeto real). Balibar aquí aclara que esta ruptura en la filosofía a partir de Marx, no interrumpe el hecho de que la misma contenga o se asiente en ciertos presupuestos, sino que determina que estos presupuestos dejen de ser el sujeto, el hombre o el objeto, para ser las condiciones materiales o estructurales de producción y transformación de esas abstracciones en objetos de conocimiento.

El tercer momento tiene lugar con la "ruptura generalizada" que Balibar identifica con la producción de *Para leer El capital* [*Lire Le capital*]. La ruptura se dice ahora "revolución teórica", y como tal es la crítica constitutiva de la ciencia que la vuelve capaz de pensar su objeto, criticando sus evidencias ideológicas (la ruptura no es el acceso al conocimiento de lo real en general, pero sí a lo real de una ciencia, en este caso la del marxismo).

El cuarto momento es el que Balibar llama de la "ruptura rectificada" o de la autocrítica, que tiene lugar en Althusser entre 1968 y 1976. Aquí, cuando, como hemos mencionado, Althusser reconoce un sesgo teoricista y un "flirteo estructuralista" en sus escritos anteriores, la ruptura epistemológica deja de ser considerada como ruptura teórica que forma parte de la historia de las ciencias y comienza a ser designada como metáfora que anticipa el concepto. Ese trabajo del concepto conlleva dos tesis. Una "negativa": no hay ruptura en filosofía, la filosofía no es una ciencia sino que es en última instancia lucha de clases en la teoría, con lo cual su efecto es el de producir no conocimiento sino desplazamientos de los frentes de lucha. Y una "positiva": toda práctica, incluso la teórica y la científica, presupone, incluye y reproduce la filosofía, y toda práctica es, al fin de cuentas, filosófica. Los hombres piensan, todos los hombres son intelectuales, si lo pensamos en términos gramscianos. Así, la filosofía presupuesta en todas las prácticas constituye la "causa ausente" de todo pensamiento de relaciones de fuerza en las prácticas y entre ellas.

En el quinto y último momento, la ruptura desaparece, pero deja una marca. Transforma la ruptura en otro objeto para seguir pensando. Así se comprende el lugar que asume la tópica tomada desde el psicoanálisis. Desde 1968, el sentido de la tópica cambia: ya no designa solo el todo social complejo objeto de la teoría, sino que refiere a la doble posición de la teoría que se vuelve, ella también, objeto de la coyuntura. Aquí Balibar realiza un análisis sumamente interesante sobre el lugar de la tópica en Althusser, lugar que valora de un modo diferente al que es objeto de la crítica de Rancière. Si bien Balibar reconoce que hay en la figura de la "teoría" resultado de la ruptura, y en la del "teórico" que la utiliza, una reminiscencia del "filósofo rey", hay algo original en la inversión del platonismo hecha por Althusser en términos de "tópica", que no es ni la inversión que rehabilita lo sensible en detrimento de lo inteligible ni lo múltiple en detrimento de la unidad, ni la abolición de lugares y regiones, sino un uso

deliberado de esa distinción (o de la distinción entre géneros de conocimiento vía el spinozismo) y de la noción de teórico él mismo fuera de sí mismo, en su relación inmanente a la política: las clases, las masas, las ideologías.

Para cerrar, tomamos las palabras con la que Balibar concluye: toda filosofía es una inversión del platonismo, y Althusser se inscribe en esta línea (1993, pág. 116). Pero es en esas inversiones donde la filosofía elige entre filosofía y no-filosofía. Althusser, al disolver la figura de la teoría (resultado de la ruptura), no se contenta con la "autocrítica" y comienza a reflexionar a partir de la "tópica", sobre los lugares del pensamiento bajo diferentes formas y géneros. Con su "tópica materialista", se queda en la línea de la filosofía, describe el sistema, pero con una limitación "de eficacia" que se deriva del hecho de que el pensamiento conceptual no opera sobre sus propias condiciones de existencia, lo hace siempre en "otro lado". Por esto se comprende la prescripción de atender a los efectos de las prácticas. Ya sea que construyamos discursos u objetos filosóficos o que nos integremos al "mundo real" de la política y la historia. Con nuestras palabras, diremos que los efectos de esas prácticas siempre están en el límite de su *otro* ideológico.

Antes de entrar de lleno en el recorte que hacemos de la teoría de Althusser para reconstruir su relectura de Marx y con esta su concepción de la historia, del sujeto y de la política, nos vamos a detener en algunos aspectos pertinentes de la periodización de los escritos de Althusser que mencionamos al pasar y en alguna caracterización del "programa" o proyecto de lectura de Marx. Esta última es fácilmente accesible en el prefacio del año 1965 de *La revolución teórica de Marx* y en el prefacio de 1965 de *Para leer El capital* (2006). En principio, aunque ya lo hemos dicho, situar los escritos de estos años como unos *en*, *de* y *por* la coyuntura, en este caso, la de los años 60 en Francia. Coyuntura que define al movimiento comunista internacional por dos elementos: la crítica del "culto a la personalidad" (justificación del PC en el XXº Congreso sobre los crímenes del stalinismo) y la ruptura que se produce entre el PC chino y el PC soviético. La salida del dogmatismo stalinista fue, para los intelectuales comunistas, una "liberación" (Althusser, 2011, pág. XIII), con la consecuencia de una reacción

"liberal", "moral", que volvió la "persona humana" y los temas de la "alienación", y se asentó en las "obras de juventud" de Marx[47]

> El fin del dogmatismo nos ha puesto frente a esta realidad: que la filosofía marxista, fundada por Marx en el acto mismo de la fundación de su teoría de la historia, está en gran parte todavía por constituirse, pues, como lo decía Lenin, sólo han sido colocadas las piedras angulares; que las dificultades teóricas en las que nos habíamos sumergido, bajo la noche del dogmatismo, no eran dificultades totalmente artificiales, sino que se debían también, en gran parte, al estado de no elaboración de la filosofía marxista (…) (Althusser, 2011, pág. 22).

Ahora bien, y para pasar a un segundo punto: este análisis de la coyuntura, especialmente en las consecuencias que refleja en la filosofía marxista, se conecta con un aspecto central del llamado althusserismo que fue

> (…) el trabajo de elaboración teórica de la filosofía marxista. La teoría que permite ver claro en Marx, distinguir la ciencia de la ideología, pensar la diferencia en su relación histórica, la discontinuidad de la ruptura epistemológica en el continuo de un proceso histórico, la teoría que permite distinguir una palabra de un concepto, distinguir la existencia o no existencia de un concepto bajo una palabra, discernir la existencia de un concepto por la función que desempeña una palabra en el discurso teórico, definir la naturaleza de un concepto por su función en la problemática, y por lo tanto por el lugar que ocupa en el sistema de la "teoría", esta teoría que es la única en permitir una auténtica lectura de los textos de Marx, una lectura a la vez epistemológica e histórica, no es sino la filosofía marxista misma (Althusser, 2011, pág. 30).

Esta lectura epistemológica e histórica comienza por reconocer que *La ideología alemana*, donde Marx critica su propia consciencia idealista, no es un texto de transición, sino el lugar donde acontece un corte. Aquí, para hacer avanzar la teoría marxista, Althusser incorpora dos conceptos que no son de la tradición del marxismo: el de *ruptura epistemológica* de Gastón Bachelard y el de *problemática* de Jacques Martin[48].

---

[47] En *Notre histoire intellectuel 1968-2018*, Rosanvallon (2018) explica la "era de la emancipación" que comenzó en los sesenta y tiene su eclosión más significativa en Mayo 68 en gran medida al interior del marxismo por la publicación en francés de los *Manuscritos de 1844* y los *Grundrisse*. Dirá que el Marx de los *Manuscritos del 44*, publicado en 1962, es un Marx de la alienación, mientras que el segundo, que se traduce en 1967, es uno que concibe la sociedad comunista como de una sociedad en que cada individuo pueda realizar su singularidad; en ambos casos, es un Marx pensador de la emancipación individual. Es justamente contra este clima de lectura predominante contra el cual Althusser intenta pensar.

[48] Estos dos conceptos (el de ruptura epistemológica y el de problemática) no solo definen la lectura marxista althusseriana sino que Althusser los erige como faros indicadores de cómo debía realizarse un "trabajo de elaboración teórica de la filosofía de Marx". Entonces, cuando indica la existencia y el lugar del corte entre un Marx ideológico y uno científico, en *La ideología alemana*, existencia que el mismo Marx declaró: "liquidación de nuestra conciencia de ayer";

A su vez, es en el prefacio de *Para leer El capital* donde Althusser se declara "culpable" de una lectura filosófica[49], que significa que su pregunta es por el objeto de un discurso científico, en este caso de *El capital*. A su vez, aplica a la lectura de Marx la *lectura sintomal*, para la cual recurre al psicoanálisis. La lectura sintomal permite medir "su problemática visible al comienzo contenida en la paradoja *de una respuesta que no corresponde a ninguna pregunta planteada*" (2006, pág. 33).

Aquí podemos introducir la singularidad propia de la lectura que se propuso de *El capital*. El reconocimiento de partida es que, siguiendo a Lenin, la filosofía de Marx se encuentra en *El capital* pero en estado práctico: si la ciencia ofrece los contenidos existentes del conocimiento, la filosofía remite a los mecanismos propios de la producción del conocimiento. La filosofía ayuda, en este sentido, a dilucidar cómo un conocimiento fue posible, cómo trabajó, bajo qué condiciones y con qué mecanismos se produce. Lo que encontramos en el "Prefacio" es una crítica a una teoría del conocimiento (la que identifica como idealista) que quedó encerrada en el círculo ideológico, buscando las garantías ya sea en el sujeto o en el objeto. Contra dicha teoría ubica otra teoría del conocimiento que se posiciona en otro terreno, que no es la búsqueda de "garantías" (la de adecuación entre el conocimiento o sujeto y su objeto real u Objeto, "la cuestión ideológica en

---

falta la demostración, aplicar la teoría y un método. Para ello se sirve de ambos conceptos. En sus palabras:

> era necesario aplicar a Marx mismo los *conceptos teóricos marxistas* a través de los cuales puede ser pensada la realidad de las formaciones teóricas en general (ideología, filosofía, ciencia). Sin una teoría de una historia de las formaciones teóricas, no se podía captar y designar la diferencia específica que distingue dos formaciones teóricas diferentes. Con esta finalidad creí poder utilizar el concepto de *problemática* de Jacques Martin para designar la unidad específica de una formación teórica y en consecuencia el lugar de la asignación de esta diferencia específica, y el concepto de "ruptura epistemológica" de Bachelard para pensar la mutación de la problemática teórica contemporánea a la fundación de una disciplina científica. Que haya sido necesario construir un concepto y pedir prestado otro, no implica en absoluto que estos conceptos fueran arbitrarios o exteriores a Marx; muy por el contrario podemos mostrar que están presentes y en acción en el pensamiento científico de Marx, aun si su presencia permanece la mayor parte del tiempo en estado práctico ([1965] 2011: 24).

[49] Resulta por demás de interesante también cierto esbozo de una teoría de lo visible que Althusser expone en el prefacio y que está en relación con el campo de la problemática, es decir, lo propio a la existencia misma de la ciencia. "Es *visible* todo objeto o problema que está situado sobre el terreno y en el horizonte, es decir, en el campo estructurado definido de la problemática teórica de una disciplina teórica dada" (Althusser, 2006, pág. 30). Althusser desplaza al sujeto del ver: lo invisible está determinado por lo visible de un campo visible. Y lo restituye como mirada "instruida", "producida por una reflexión del "cambio de terreno" sobre el ejercicio del ver, donde Marx sitúa la transformación de la problemática" (pág. 32). El cambio de terreno o la respuesta que no corresponde a un interrogante planteado, es "descubierta" por la lectura sintomática, a la que haremos mención.

persona"), sino la elucidación del mecanismo que produce "efecto(s) de conocimiento", elucidación que, asimismo, permite distinguir los sub-objetos del efecto de conocimiento (efecto de conocimiento ideológico del efecto de conocimiento científico). Vamos a volver sobre esta lectura porque es la base distintiva del althusserismo, la contribución a la construcción de conceptos de la ciencia marxista. Por ahora, insistimos en la doble fundación de Marx (científica y filosófica), y en el retardo de la filosofía respecto a la ciencia. En este sentido, el desafío para Althusser es contribuir a una filosofía que no sea una que sólo comente los conocimientos científicos sino que aporte a su desarrollo.

De los años del althusserismo, vamos a detenernos en la relectura de Marx que elaboró Althusser, que implicó la construcción de una serie de conceptos: sobredeterminación, causalidad estructural, práctica teórica y práctica política, la descripción de la temporalidad y el concepto de historia en Marx, para luego formular una teoría de la coyuntura y la reformulación de la teoría del Estado, junto a la de la ideología. El análisis del conjunto de estos conceptos y tematizaciones obedece a la reconstrucción de lo que comprendemos como el punto de partida teórico compartido entre Balibar y Rancière con el objeto de esclarecer su toma de distancia, sus críticas explícitas y los efectos que aún afectan las reflexiones políticas de ambos.

I. Contradicción "compleja-estructural-desigualmente-determinada". Acerca de la especificidad dialéctica marxista

El título de este apartado exhibe la definición extensa de la especificidad de la contradicción marxista respecto a la hegeliana, para la cual Althusser sugiere otro nombre, tomado, como veremos, de otra disciplina: en pocas palabras, la contradicción en Marx no es una simple (capital-trabajo), sino una que está *sobredeterminada* en su estructura. En dos textos principales, como son "Contradicción y sobredeterminación" [1962] y "Sobre la dialéctica marxista" [1963], Althusser desarrolla el "cambio de terreno" que opera Marx, que conlleva un modo radicalmente diferente de pensar la dialéctica y la contradicción. Diferencias específicas que tienen efectos en cómo se concibe la totalidad social, la política y el tiempo.

En principio, tomemos la cuestión de la dialéctica. Althusser procura poner de manifiesto que entre la dialéctica hegeliana y la marxista no hay una "inversión" ni una "extracción". Entre ambas hay una discontinuidad radical que explica el cambio de terreno de uno ideológico a uno científico[50]. Si no puede tratarse de una mera inversión es porque el mismo núcleo dialéctico hegeliano ya está "contaminado" por la ideología burguesa, su "*envoltura mística*" ([1962] 2011, pág. 74) es la forma mistificada de la misma dialéctica, no es un elemento exterior o que pueda removerse, es "*consustancial a la dialéctica hegeliana*" (*id*.). Que pueda operar una desmitificación compromete una operación de transformación radical; "estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana tales como la negación, la negación de la negación, la identidad de los contrarios, la "superación", la transformación de la cantidad en calidad, la contradicción, etc…, poseen en Marx (…) una estructura diferente de la que poseen en Hegel" (*ibíd*., pág. 75). Ahora bien, si la dialéctica es el estudio de la contradicción en la esencia misma de las cosas, la pregunta es por la especificidad de la contradicción marxista. Para caracterizarla, Althusser recupera el texto de Mao Tse-Tung de 1937, "Sobre la contradicción"[51], que le permite pensar la pluralidad de contradicciones desiguales y agrega que la contradicción simple o los procesos simples, son excepcionales. Y allí recurre a la *Introducción a la crítica de la economía política* [Marx, 1858] como demostración de la tesis:

[50] En "Sobre la dialéctica marxista", Althusser define la práctica en sí, la práctica teórica, la política y traza la distinción entre la ideología y la ciencia, pertinente para pensar la dialéctica (lo que implica es que el pasaje entre un abstracto de pensamiento a un concreto de pensamiento no puede realizarse como inversión sino en un cambio de terreno: del ideológico al científico). En este sentido se comprende su conclusión respecto al cambio de terreno que explica el abandono de la noción de inversión: "(…) en último término, no se puede hablar ya de "inversión". Ya que no se obtiene una ciencia invirtiendo una ideología. La ciencia se obtiene solamente si se abandona el campo en el que su *problemática* ideológica (el supuesto orgánico de sus conceptos fundamentales y, junto con este sistema, la mayor parte de sus conceptos mismos) pasa a fundar "*en otro elemento*", en el campo de una nueva problemática, científica, la actividad de una nueva teoría" ([1963] 2011, pág. 159).

[51] No vamos a entrar demasiado en detalles porque lo que nos importa exponer es cómo resulta el todo social complejo, estructuralmente sobredeterminado. Pero citamos al pasar que Mao distingue entre un proceso simple que (conlleva un par de opuestos) y uno complejo (en el que existen más de dos contradicciones). La distinción entre el aspecto principal y el secundario de la contradicción no hace más que reflejar, dentro de la contradicción, la complejidad del proceso, "es decir, la existencia en él de una pluralidad de contradicciones entre las cuales una es la dominante. Ésta es la complejidad que debe considerarse", concluye Althusser ([1963] 2011, pág. 161). A esta contradicción compleja, veremos que Althusser "le agrega" el carácter sobredeterminado de la estructura, ya que el "proceso simple" que menciona de Mao es uno de matriz hegeliana pero que no se da nunca.

> (…) lo simple no existe jamás sino en una estructura compleja; la existencia universal de una categoría simple no es jamás originaria, sólo aparece al término de un largo proceso histórico, como el producto de una estructura social extremadamente diferenciada; no nos encontramos nunca en la realidad con la existencia pura de la simplicidad, sea ésta esencia o categoría, sino con la existencia de "concretos", de seres y de procesos complejos y estructurados. Éste es el principio fundamental que rechaza para siempre la matriz hegeliana de la contradicción (Althusser, [1963] 2011, pág. 163).

Comprender la contradicción como compleja y diferenciada implica, a su vez, un *desarrollo desigual de las contradicciones*, y que el todo complejo posee la unidad de una *estructura articulada dominante*. Una pluralidad de contradicciones en las cuales una es dominante. Pero, a su vez, toda contradicción se sitúa dentro de un todo complejo estructurado dominante que implica que no se pueda pensar el todo fuera de sus contradicciones, ni fuera de su relación desigual fundamental; "cada contradicción, cada articulación esencial a la estructura, y la relación general de las articulaciones en la estructura dominante, constituyen otras tantas condiciones de la existencia del todo complejo mismo" ([1963] 2011, pág. 169). Reflexionar sobre las condiciones de existencia de la contradicción dentro de ella misma (de la realidad en la que se manifiesta la estructura dominante y que condiciona la existencia de cada contradicción) es el rasgo profundo de la dialéctica marxista y se comprende a través de la introducción de un concepto que no es marxista: el de sobredeterminación.

> Si insisto tanto sobre esta "reflexión", que he propuesto llamar "*sobredeterminación*", es porque es absolutamente necesario aislarla, identificarla y darle un nombre, para dar cuenta teóricamente de su realidad, la que nos es impuesta tanto por la práctica teórica como por la práctica política marxista. (…) La sobredeterminación designa la calidad esencial siguiente en la contradicción: la reflexión, en la contradicción misma, de sus condiciones de existencia, es decir, de su situación en la estructura dominante del todo complejo. Esta situación no es unívoca. No es ni la sola situación "de derecho" (aquella que ocupa en la jerarquía de las instancias en relación con la instancia determinante: la economía en la sociedad) ni su sola situación "de hecho" (si, en la etapa considerada, es dominante o subordinada), sino la relación de esta situación de hecho con esta situación de derecho, es decir, la relación misma que hace de esta situación de hecho una *"variación" de la estructura, dominante, "invariante" de la totalidad* ([1963] 2011, pág. 173).

En los párrafos que siguen, veremos cómo Althusser configura el concepto de *sobredeterminación* para definir la totalidad social compleja y desigualmente diferenciada, que explica la temporalidad diferencial y la autonomía relativa de

las instancias. Por ahora, retenemos que Althusser dirá de este concepto que es esencial al marxismo, justamente porque no es un concepto empírico (la comprobación de lo que existe), sino un concepto teórico, que tomó de dos disciplinas existentes, la lingüística y el psicoanálisis. Es un concepto teórico necesario para comprender lo que Marx mismo desarrolló en *El capital*, es un tipo de determinación particular que permite dar cuenta teórica de la práctica marxista, teórica y política,

> (S)ólo ella permite comprender las variaciones y las mutaciones concretas de una complejidad estructurada como lo es una formación social (…), no como variaciones y mutaciones accidentales producidas por las "condiciones" exteriores sobre un todo estructurado fijo, sus categorías y su orden fijos, sino como reestructuraciones concretas, inscritas en la esencia ([1963] 2011, pág. 174).

II. Tiempo histórico y el concepto de historia

Para reconstruir la lectura althusseriana del tiempo histórico y del concepto de historia en Marx, nos concentramos en el Althusser "clásico" (Olguín, 2011), o el althusserismo de los sesenta. Las nociones de *sobredeterminación*, de *causalidad estructural*, así como la relación entre el índice de eficacia, la totalidad compleja, la temporalidad diferencial o plural y una teoría de la coyuntura se encuentran desarrolladas en "Contradicción y sobredeterminación" y en "Sobre la dialéctica materialista", ambos publicados junto a otros textos en *La revolución teórica de Marx* [*Pour Marx*], y en el que constituyó la intervención de Althusser en el Seminario de *Lire Le Capital* "El objeto de *El capital*", que ilumina especialmente acerca de la crítica a la noción hegeliana de tiempo e historia, al carácter ideológico de la sincronía y diacronía con que el devenir temporal es pensado desde Hegel, y se diferencia de ella con la *temporalidad histórica diferencial* que piensa Althusser a partir de Marx. Temporalidad diferencial que es posible tras la concepción de la totalidad social marxista como un todo complejo estructurado (a diferencia de la totalidad hegeliana, que se define por una contradicción simple dialéctica)[52]. Entonces, veremos la estrecha relación

[52] Althusser señala una diferencia radical, incluso una ruptura antes que una continuidad, entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista, justificada en base a la contradicción sobredeterminada por la autonomía relativa de las instancias sociales que caracteriza a la segunda.

entre la totalidad social compleja marxista, la temporalidad histórica diferencial que resulta como consecuencia y la coyuntura como categoría histórica, y cómo Althusser construyó el concepto, de inspiración spinozista, de *causalidad estructural*.

Como decíamos, pensar la problemática histórica en Marx conlleva una primera diferenciación respecto no sólo a las categorías de la economía clásica[53], sino a la concepción ideológica hegeliana de la historia. El capitalismo como modo de producción con una existencia histórica determinada no es la respuesta al concepto de historia. El modo de producción capitalista, las relaciones de producción y de cambio que le corresponden y sus determinaciones son el objeto de estudio teórico de Marx. Ahora bien, el concepto de historia debe rastrearse o reconstruirse a partir del modo específico de funcionamiento temporal diferencial de cada una de las instancias de la totalidad social, la cadencia particular de cada instancia o práctica social que se extrae del estudio del objeto de *El capital*. La *coyuntura* marca, en cada momento singular, la forma en que se afectan estas instancias y la forma que asumen la contradicción principal y las contradicciones secundarias. Estas páginas resultan claves para definir cómo pensar una teoría de la historia (diferente, repetimos, de la historia real, acontecida), y para delimitar cuál es el descubrimiento específico de Marx en *El Capital*, así como en qué sentido implicó éste una ruptura epistemológica respecto a la ciencia y la filosofía moderna.

El término de contradicción lo recupera de un texto de Mao que permite pensar la distinción entre una contradicción principal y unas secundarias. En la lectura de Althusser, la contradicción conlleva la necesidad de pensar un concepto de historia que permita dilucidar en cada coyuntura la temporalidad específica de cada una de las instancias al tiempo que reconocer cuál de ellas es dominante, incluso cuando la determinación de la contradicción económica sea la determinante "en última instancia". El texto de la *Revolución teórica de Marx* [1965], "Contradicción y sobredeterminación", resulta en este sentido clave para pensar no sólo la política, sino la concepción de la temporalidad histórica diferencial.

[53] El texto de Althusser comienza con la crítica de Marx a las categorías de la economía clásica, de Smith a Ricardo, por su concepción "ahistórica, eternista, fijista y abstracta" de las categorías económicas del capitalismo. Lo que no vieron fue que las mismas no tenían nada de eterno sino que estaban determinadas históricamente: las condiciones de producción capitalistas son históricas y transitorias. Pero este primer reconocimiento no resuelve la relación teórica del marxismo con la historia. De hecho, es un error en el que caen las lecturas economicistas reducir la radicalidad de la crítica marxista a su disposición a pensar las categorías de la economía clásica como históricas, así como el restringir la totalidad social a la contradicción económica. La pregunta que es necesario hacerse para Althusser es "*cuál debe ser* el contenido del concepto de historia que exige e impone la problemática teórica de Marx" (Althusser, [1965] 2006, pág. 103).

En “Los defectos de la economía clásica. Bosquejo del concepto de tiempo histórico”, Althusser ofrece una teoría de la temporalidad diferencial[54], como contraposición al concepto de tiempo histórico de Hegel, en el cual se reflejaría la esencia de lo histórico como tal. Para el filósofo alemán, siguiendo a Althusser, el concepto del tiempo se define en su existencia inmediata, empírica. Este concepto daría cuenta de la esencia interior de la totalidad histórica, de ahí la idea de “corte de esencia”. El corte de esencia da cuenta de la co-presencia de los elementos los unos con los otros y la presencia de cada elemento en el todo, fundada cada presencia en una que sería previa: la del concepto en todas las determinaciones de su existencia. La continuidad del tiempo es el fenómeno de la continuidad de la presencia del concepto en sus determinaciones positivas. Y, como decíamos, el corte de esencia da cuenta de esa co-presencia y es posible justamente por “esta presencia absoluta y homogénea de todas las determinaciones del todo en la esencia actual del concepto” ([1967] 2006, pág.105). El presente, en el sentido hegeliano que reconstruye Althusser, es el horizonte absoluto de todo saber porque éste es la existencia en el saber del principio interior del todo. Entonces, la filosofía nunca logra ir más allá de los límites de este presente como horizonte absoluto, “el mañana le es prohibido por esencia” (*id*.). En los términos de Althusser, podemos “considerar que el tiempo histórico no hace sino reflejar la esencia de la totalidad social del cual él es la *existencia*. Es decir, que las características esenciales del tiempo histórico van a remitirnos, como tantos otros índices, a la estructura propia de esta totalidad social” ([1965] 2006, pág. 104).

Del tiempo histórico hegeliano se desprenden dos características esenciales: la *continuidad homogénea del tiempo* (la reflexión en la existencia de la continuidad del desarrollo dialéctico de la Idea, en el cual esta se manifiesta dialécticamente, en momentos que existen como períodos históricos en el continuo del tiempo) y la *contemporaneidad del tiempo* o categoría del *presente*

[54] La caracterización althusseriana de la temporalidad diferencial aún hoy, transcurrido medio siglo de historia, continúa especialmente vigente en el campo de la teoría marxista y la teoría crítica. en *Asedio del tiempo* (Collazo & Romé, 2020) sus autoras/es revisitan el concepto del tiempo histórico en Althusser, con especial énfasis en la temporalidad histórica diferencial. Vittorio Morfino a su vez, recupera la temporalidad diferencial y la no-contemporaneidad de Althusser ([1962] 2011) ([1965] 1996), que analiza en varios trabajos (2015, 2018) los inscribe en la corriente materialista del encuentro y los toma también para pensar la originalidad de la multitud spinozista a partir del tiempo.

histórico. De esta segunda condición depende la primera, que remite en cierta forma a la inmediatez de la existencia histórica, donde la noción de presente resulta central. La estructura de la existencia histórica es tal que los elementos del todo coexisten siempre en el mismo tiempo, en el mismo presente, son contemporáneos los unos a los otros. Este rasgo del tiempo hegeliano, la contemporaneidad, es condición de posibilidad del tiempo como continuidad homogénea. El análisis histórico implica, en el sentido de la continuidad del tiempo, encontrar en ese continuo movimiento las etapas en las que se produce el salto de superación entre un movimiento dialéctico y otro, la contradicción que lo constituyó y su superación. La concepción hegeliana del tiempo conlleva la distinción entre sincronía y diacronía. La primera supone la co-presencia de la esencia en sus determinaciones, el presente que puede ser leído con un "corte de esencia", la presencia de la esencia en todos sus elementos (*legible* entonces *en ellos*). Y lo diacrónico es el devenir de ese presente donde los acontecimientos (a esto se reduce la historia) son presencias contingentes sucesivas en el continuo del tiempo.

Esta concepción del tiempo histórico hegeliana es ideológica, ya que solo es la reflexión del tipo de unidad que constituye la unión entre todos los elementos (económicos, políticos, religiosos, estéticos, filosóficos, etc.) del todo social. Y este todo es espiritual, en el cual cada parte es *pars totalis*, y por el que se comprende que la unidad de este doble aspecto del tiempo histórico (continuidad-homogénea/contemporaneidad) sea posible y necesaria. Esta concepción ideológica oculta que la idea del tiempo "es tomada del empirismo más común, del empirismo de las falsas evidencias de la 'práctica' cotidiana", cuya forma se encuentra incluso "en la mayoría de los *historiadores*" del tiempo en que Althusser escribe (Fevre, Labrousse, Braudel), que "no se planteaban ningún problema sobre la estructura específica del tiempo histórico". Es decir, incluso cuando los historiadores contemporáneos comienzan a plantear el problema de diferentes tiempos en la historia (tiempos cortos, medianos y largos), no relacionan esas variedades con la estructura del todo que domina la producción de esas variaciones. "Más bien están tentados de relacionar estas variedades, como variantes medibles por su duración, con el tiempo ordinario mismo", el ideológico continuo ([1965] 2006, pág. 106). Esta concepción del tiempo es ideológica porque no puede pensar el problema del concepto de la

historia que llevaría a no cuestionar la duración temporal, sus ritmos o cortes, sino a dar cuenta de la estructura específica que determina la variedad y superposición de temporalidades diferenciales acordes también a una totalidad social compleja y sobredeterminada. Estas cuestiones, en su radicalidad epistemológica, Althusser las planteó inicialmente en los artículos que reúne *La revolución teórica de Marx,* luego en *Para leer El capital,* las presenta "en estado práctico", es decir: cómo Marx descubrió la teoría de la historia y de la economía política sin dar el *concepto* del tiempo histórico.

De la crítica a Hegel Althusser retiene la necesidad de interrogar la estructura del todo social para descubrir allí el secreto, "los supuestos teóricos latentes" de la concepción de la historia en la que se piensa el devenir de ese todo social, que parecía "obvia". Entonces, comprender cómo es pensada la *estructura del todo social* permite identificar cuál es la concepción del tiempo histórico que le corresponde. Y esto que demuestra con la crítica a Hegel le sirve para aplicarlo a Marx y de allí *constituir el concepto marxista de tiempo histórico* a partir de la concepción marxista de la totalidad social. La unidad del todo marxista se constituye por un "cierto tipo de complejidad, la unidad de un todo estructurado, implicando lo que podemos llamar niveles o instancias distintas y 'relativamente autónomas' que coexisten en esta unidad estructural compleja, articulándose los unos con los otros según modos de determinación específicos, fijados, en última instancia, por el nivel o instancia de la economía" ([1965] 2006, pág. 107).

Como hemos expuesto, la totalidad hegeliana, al plantear una coexistencia de presencia, permite el "corte de esencia" que resulta imposible e inadecuado en el todo social marxista, cuya estructura está sometida al orden de una estructura dominante que introduce un orden específico en la articulación de los miembros y de las relaciones. Althusser cita *Miseria de la filosofía* y *Contribución a la crítica de la economía política*, acerca de los cuales afirma que todas las formas de sociedad se sostienen por una producción determinada y las relaciones que engendra asignan un rango y una importancia a todas las otras producciones y relaciones que ellas engendran. A partir de lo cual dirá Althusser que Marx reconoce una *dominancia* de una estructura que no se reduce a un centro ni a la unidad expresiva de la esencia interior de los fenómenos, sino que es la jerarquía de la *eficacia* existente entre los diferentes "niveles" o instancias del todo social. En ésta, la dominancia de una estructura sobre las otras en la unidad de una

coyuntura remite al principio de determinación "en última instancia" de las estructuras no económicas por la estructura económica. El hecho de que exista una determinación "en última instancia" —aunque en el texto de "Contradicción y sobredeterminación" es provocador al marcar que "la hora de la última instancia nunca suena"— "es la condición absoluta de la necesidad y de la inteligibilidad de los desplazamiento de las estructuras en la jerarquía de eficacia". Solo esta dominancia entre los niveles estructurales del todo permite escapar al "relativismo arbitrario de los desplazamientos observables, dando a esos desplazamientos la necesidad de una función" (*ibíd*., pág. 110). En consecuencia, el todo social complejo sobredeterminado marxista, con una estructura dominante y desplazamientos estructurales, impide pensar la coexistencia del presente hegeliano, de ese presente ideológico en el que coincide la presencia temporal y la presencia de la esencia de sus fenómenos. Ya no responde al modelo de un tiempo homogéneo y continuo de la existencia inmediata de una presencia continuada. En otros términos, y para reforzar lo dicho, es la estructura específica del todo marxista la que no permite pensar *en el mismo tiempo histórico* el proceso del desarrollo de los diferentes "niveles": cada uno tiene una existencia histórica propia, un *tiempo propio*. Como dijimos al comienzo: una temporalidad diferencial de los tiempos de las historias.

> (…) para cada modo de producción hay un tiempo y una historia propios, con cadencias específicas al desarrollo de las fuerzas productivas; un tiempo y una historia propios a las relaciones de producción, con cadencias específicas; una historia propia de la superestructura política…; un tiempo y una historia propia de la filosofía…; un tiempo y una historia propia de las producciones estéticas…; un tiempo y una historia propia de las formaciones científicas…, etc. Cada una de estas historias tiene cadencias propias y sólo puede ser conocida con la condición de haber determinado el concepto de la especificidad de su temporalidad histórica, y de sus cadencias (desarrollo continuo, revoluciones, rupturas, etc.). El que cada uno de estos tiempos y cada una de estas historias sea relativamente autónomo no quiere decir que existan dominios independientes del todo: la especificidad de cada uno de estos tiempos, de cada una de estas historias, dicho de otra forma, su autonomía e independencia relativas, están fundadas sobre un cierto tipo de dependencia con respecto al todo (*id*.).

Especificidad diferencial de los tiempos de las historias, su modo y grado de independencia está determinada necesariamente por el modo y el grado de dependencia de cada nivel en el conjunto de las articulaciones del todo. El hecho de que pueda concebirse una "independencia relativa" de una historia y de un

nivel no es traducible en una "independencia en el vacío". La independencia relativa de cada historia es lo que autoriza a hablar de una historia de la economía, una de la filosofía, una de la historia política, de las religiones, de las ideologías; pero no basta con constatar la existencia de estos diferentes tiempos visibles. El descubrimiento científico de Marx en *El Capital* muestra la especificidad del tiempo de la producción económica, que es el de un tiempo no lineal no inmediatamente visible, y que para ser leído requiere reconstruir las estructuras propias de la producción. Por esto, Althusser concluye que el concepto de este tiempo aún debe ser construido, es decir, producido.

Esta especificidad diferencial de los tiempos de las historias no resulta en una pluralidad de tiempos independientes, ya que coexisten todos en un mismo *todo social* sin ser contemporáneos. Hablar de temporalidad histórica diferencial obliga a situar *el lugar* y pensar, en su propia articulación, *la función* de tal elemento o de tal nivel en el modo en que se configura el todo: analizar esas temporalidades es determinar cómo es la relación de articulación de este elemento en relación con los otros elementos, de una estructura en función de las otras, al tiempo que implica definir su "sobre-determinación" o "sub-determinación" a partir de la estructura de determinación del todo. La instancia que determina al todo social o el índice de determinación, es "el índice de eficacia en el cual el elemento o la estructura en cuestión están actualmente afectados en la estructura de conjunto del todo" ([1965] 2006, pág. 117). Anteriormente aludimos a la unidad de la coyuntura y la determinación de la última instancia; ahora agregamos que concebir el índice de eficacia permite entender el carácter más o menos dominante o subordinado de un elemento o de una estructura dada en el mecanismo del todo, lo cual da una *teoría de la coyuntura*[55].

En relación al par sincronía-diacronía, que Althusser recupera para criticar la concepción ideológica de la historia y de su objeto en la concepción hegeliana, sólo lo sincrónico (la concepción de las relaciones específicas existentes entre los

[55] En su exposición en *Lire Le capital* ([1968] 1971, págs. 204-205), al momento de referir a la transformación de los límites que son resultado de la estructura en cada instancia y anticipan una variación, Balibar indica que una teoría que los contemple, que sea capaz de pensar su modificación, no puede ser una teoría de la estructura económica, sino, propiamente hablando, de la coyuntura, en tanto y en cuanto requiere comprender los tiempos diferentes de la estructura económica y de la lucha política, que son en sí temporalidades diferenciales, con ritmos que les son propios.

diferentes elementos y las diferentes estructuras de la estructura del todo), da el conocimiento de las relaciones de dependencia y de articulación que forman un todo orgánico, de un sistema. Es la eternidad que podemos pensar con Spinoza o el conocimiento adecuado de un objeto completo por el conocimiento adecuado de su complejidad, a diferencia de la diacronía, que es la concepción ideológica de la sincronía. Por otro lado, a partir de la concepción del tiempo histórico marxista, es posible darle contenido al concepto del tiempo como la forma específica de la existencia de la totalidad social considerada en la que intervienen diferentes niveles estructurales de temporalidad, en función de relaciones propias.

> Tal como no existe producción en general, no existe historia en general, sino estructuras específicas de historicidad fundadas, en última instancia, en las estructuras específicas de los diferentes modos de producción; estructuras específicas de historicidad que, no siendo más que la existencia de formaciones sociales determinadas (basadas en los modos de producción específicos), articulados como un todo, sólo tienen sentido en función de la esencia de estas totalidades, es decir, en función de la esencia de su complejidad propia ([1967] 2006, pág. 119).

Ahora bien, a partir de lo expuesto hasta aquí podemos decir que la concepción del tiempo histórico que Althusser reconstruye de los textos de la "madurez" de Marx conllevó en principio una valoración epistemológica por sus consecuencias teóricas, ya que constituyó un avance para construir un concepto del tiempo histórico. A su vez, Althusser desincorpora del ámbito de la historia como disciplina esta teoría del tiempo, ya que su pensamiento no es un historicismo en el sentido de definirse por los hechos y acontecimientos inmediatamente observables; antes bien, la problemática teórica que le corresponde es la de hacer visible la diferencia de ritmos y cadencias de cada instancia o estructura y su relación con la estructura del todo, así como la de variación de temporalidades entre un modo de producción y otro. En el apartado que titula "La inmensa revolución teórica de Marx", Althusser presenta el cambio de problemática teórica entre la economía clásica y la teoría marxista a través del modo en que la primera pensaba los fenómenos económicos en un espacio plano, reino de una "causalidad mecánica transitiva", o causalidad lineal (la determinación de un fenómeno podía remitir a una causa objeto, a otro fenómeno). En contraposición, los fenómenos económicos en la teoría marxista no se presentan en un plano homogéneo, sino, como ya hemos aludido, en un espacio complejo y profundo, inscrito en otro espacio complejo y profundo, en

otros términos: en una región determinada por una estructura regional e inscrita en un lugar definido de una estructura global.

> Definir los fenómenos económicos por su concepto es definirlos por el concepto de esta complejidad, es decir, por el concepto de la *estructura* (global) del modo de producción, en tanto que ella determina la *estructura* (regional) que constituye los objetos económicos y determina los fenómenos de esta región definida, situada en un lugar definido de la estructura del todo. En el nivel económico propiamente dicho, la estructura que constituye y determina los objetos económicos es la *estructura siguiente*: unidad de las fuerzas productivas/relaciones de producción ([1965] 2006, págs. 197-198).

En consecuencia, lo económico deja de ser un dato (inmediatamente visible), como lo era en la economía clásica, y exige la construcción de su concepto específico y singular (de los mecanismos que explican la estructura de lo económico y como tal debe ser construido para cada modo de producción). La segunda de las consecuencias es que el "campo" de los fenómenos económicos, al no ser homogéneo, da cuenta de la inconmensurabilidad de los mismos. La tercera es que el campo de esos fenómenos ya no se sitúan en un espacio plano, sino en uno profundo y complejo, lo que exige pensar en los términos de una causalidad que no es lineal, sino estructural[56]: la *determinación por una estructura* en sus efectos. En pocas palabras, para pensar los fenómenos económicos es necesario construir el concepto de estructura que los produce[57], por fuera del modelo de la determinación de los elementos por la estructura en la categoría de la causalidad analítica y transitiva y en la categoría de la causalidad expresiva global de una esencia interior unívoca inmanente a sus fenómenos.

> La ausencia de la causa en la "causalidad metonímica" de la estructura sobre sus efectos no es el resultado de la exterioridad de la estructura en

[56] La eficacia de una causa ausente en la estructura de un todo orgánico jerarquizado, donde coexisten elementos y relaciones en un todo gobernado por una estructura dominante que introduce un orden específico. Cómo esa estructura dominante introduce una cierta articulación (*gliederung*) en un determinado momento no puede explicarse más que introduciendo la noción de causalidad estructural, el concepto de la eficacia de la estructura en sus elementos, el *modo de presencia* de la estructura en sus efectos. Este concepto sería la "inmensa revolución teórica de Marx".

[57] En "The concept of structural causality in Althusser" Vittorio Morfino (2015) analiza el concepto de causalidad estructural (el modo de presencia de la estructura en sus efectos) recordando la digresión que apareció en la edición de 1965 de *Para leer El capital* y fue omitida en la reedición del 68. En la misma, Althusser utiliza el concepto de *Darstellung* (que significa "representación teatral") para definir la noción de causalidad estructural como una ausencia que no puede conocerse, como presencia del todo que sólo se siente en cada elemento y en cada rol. En otros términos, *darstellung* allí es el concepto utilizado para la presencia de la estructura en sus efectos, de la modificación de los efectos de la eficacia de una ausencia.

> relación a los fenómenos económicos; es, al contrario, la forma misma de la interioridad de la estructura como estructura, en sus efectos. Esto implica, entonces, que los efectos no sean exteriores a la estructura, no sean un objeto, un elemento, o un espacio preexistente sobre los cuales vendría a imprimir su marca; esto implica que la estructura sea inmanente a sus efectos, causa inmanente a sus efectos en el sentido spinozista del término, de que *toda la existencia de la estructura consista en sus efectos*, que la estructura no sea sino una combinación específica de sus propios elementos no sea nada más allá de sus efectos ([1965] 2006, pág. 204).

Es decir, los efectos o elementos son causados por la estructura compleja que actúa de un modo inmanente, no transitivo. Por ello, no hay "nada más allá de sus efectos", y con nada decimos también "estructura"; la inmanencia es la estructura con presencia efectiva en los elementos del todo social. La estructura es inmanente a sus efectos, como los efectos lo son a la estructura que los causa.

En el final del "Apéndice" de "El objeto de El Capital", Althusser señala que Marx no produjo la teoría de la transición de un modo de producción a otro, o de la constitución de un modo de producción. Sí permitió plantear como un problema teórico la cuestión del "porvenir", a diferencia del historicismo hegeliano, que no puede "saltar por sobre nuestro tiempo", y eso es posible no solo porque puede dar cuenta de transiciones pasadas, sino en función de la teoría marxista de los modos de producción (de la que dependen también los problemas de transformación de un modo de producción en otro).

> He aquí por qué podemos decir que Marx nos dio material para pensar este problema teórico y prácticamente decisivo: es sólo a partir del conocimiento de los modos de producción considerados como pueden ser planteados y resueltos los problemas de la transición. Por esta razón podemos anticipar el futuro y hacer la teoría no sólo de este futuro, sino también y sobre todo de las vías y medios que nos asegurarían su realidad. ([1965] 2006, pág. 214).

Aquí resulta pertinente referir a la exposición de Balibar incluida en las dos ediciones de *Lire Le Capital* (la de 1965 y 1968), donde analiza los modos de producción para pensar la especificidad de la teoría científica de la historia de Marx[58]. Es el concepto de *periodización* el que ilumina acerca de la

[58] Balibar formula con estas palabras cuál es el problema de una teoría de la historia marxista que se propone pensar la periodización de los modos de producción, que remite inmediatamente a la forma de combinación de los elementos de la estructura del todo social (tomamos el texto original en francés para ser fieles a sus términos): « Le problème que nous voulons approcher est donc le suivant : comment est déterminée dans la structure sociale l'instance déterminante à une époque donnée, c'est-à-dire : comment un mode spécifique de *combinaison* des éléments qui constituent la structure du mode de production détermine-t-il dans la structure sociale la place de la détermination en dernière instance, c'est-à-dire : comment un mode spécifique de production détermine-t-il les rapports qu'entretiennent entre elles les diverses instances de la structure, c'est-

discontinuidad en la continuidad de los modos de producción y dota de forma a la teoría de la historia. En otros términos, reconstituir el concepto de modo de producción implica considerar la determinación de los criterios que permiten identificar, distinguir y comparar a un modo de producción respecto a otro, y, en este sentido, la unidad de periodización es otro modo de nombrarlo. A su vez, a lo largo de su exposición, Balibar demuestra que no es sólo el hecho teórico de la periodización de los modos de producción lo que nos permite pensar la ciencia de la historia de Marx, sino que cada momento de interrupción y transformación posee una esencia propia resultado de la estructura y los límites determinantes de cada instancia del todo social. Esto, como vimos, remite a la idea de temporalidad diferencial y al trabajo teórico sobre cada uno de estos tiempos para distinguir su específica articulación y variación. Es decir, la construcción del concepto científico de la historia es posible en la medida en que estos tiempos devienen tiempos históricos. A su vez, la determinación de objetos como objetos históricos depende de una autonomía relativa de la formación social que conlleva la necesidad de formular "historias" y no una historia general.

> En este sentido, se puede decir que el primer problema de una historia como ciencia, de una historia teórica, es la determinación de la combinación de la cual dependen los elementos que se quieren analizar, es decir, determina la estructura de una esfera de autonomía relativa como lo que Marx llama el proceso de producción y sus modos ([1968]2006, pág. 273).

A la teoría de la historia que implica el método de análisis de Marx, que ya vimos desarrollado con Althusser, Balibar incorpora un nuevo concepto que denomina las *formas diferenciales de la individualidad histórica* [des *formes différentielles de l'individualité historique*]. Los hombres no aparecen en la teoría más que bajo la forma de soportes de relaciones implicados en la estructura, y las formas de su individualidad como efectos determinados de la estructura. Balibar presenta una lectura de los hombres "que hacen la historia" que no remite a "hombres" ni a "hombres concretos"; lo que es pasible de distinción teórica son formas diferentes de individualidad para cada práctica, así como para cada transformación de esa práctica. Esas formas diferentes de individualidad pueden ser definidas a partir de su estructura de combinación. Del mismo modo que

---

à-dire finalement l'articulation de cette structure ? (Ce qu'Althusser a appelé le rôle de matrice du mode de production) ». ([1968] 1971, pág. 105).

encontramos en la estructura social tiempos diferentes, de manera tal que ninguno refleja un tiempo fundamental común, como vimos con Althusser, por la complejidad propia del todo marxista, encontramos formas diferentes de individualidad política, económica e ideológica de las que no son soportes los mismos individuos, sino que cada uno tiene una historia propia relativamente autónoma. Con lo cual tanto el carácter teleológico de la historia así como el estatuto del sujeto de la historia, resultan desplazados. Es decir, si con Althusser vimos que el todo social complejo marxista impone considerar que el tiempo no es uno, ni es lineal, sino que cada instancia social cuenta con ritmos y cadencias que le son propias (autonomía relativa de las instancias del todo social), ahora agregamos otro elemento, que es el de la *individualidad diferencial*, que se relaciona con el carácter diferencial, complejo y contradictorio de la estructura en su dimensión constitutiva en la esencia de la estructura (de la que las formas de individualidad, de relación de relaciones, etc., son efectos).

En Marx —seguimos con el texto de Balibar ya citado— la ley o tendencia no es la ley de variación de los efectos sino la producción de esos mismos efectos: esa ley (o tendencia) *determina* los efectos a partir de los límites entre los cuales pueden variar. Estos límites en sí son determinados como efectos de la estructura, y preceden a la variación en lugar de ser su resultado. En estos términos, las estructuras de la temporalidad, y de sus diferencias específicas, *son producidas en el proceso de constitución del concepto de historia*, como determinaciones necesarias de su objeto. La definición de la temporalidad y sus formas diferenciales deviene explícitamente necesaria, al igual que la necesidad de pensar la relación y conexión entre los diferentes movimientos y los diferentes tiempos. Con lo cual, en la teoría de Marx, un concepto de tiempo no puede jamás ser previo [*prédonné*]: siempre es un *resultado* ([1968] 1971, pág. 211). En lo que atañe a la relación entre la estructura, su ley o tendencia, los efectos que produce y la temporalidad de sus instancias, agregamos que en una estructura dada, la ley que determina ciertos efectos lo hace según un ritmo específico. Esto implica que la definición de la *temporalidad* específica interna a la estructura compromete el análisis de la *estructura* misma. Una ciencia de la historia marxista accede al conocimiento de las temporalidades diferentes a través del conocimiento de la causalidad que produjo determinados efectos, en determinadas instancias, que forjó determinadas formas de individualidad, y logra

este conocimiento mediante el conocimiento del mecanismo de funcionamiento de la estructura.

Todos los conceptos analizados (historia, genealogía, sincronía, diacronía, dinámica, tendencia) definen diferencialmente objetos que le son propios. Todos estos permiten trazar una conceptualización del tiempo histórico. Como lo mostró Althusser, en toda teoría de la historia existe una articulación necesaria y rigurosa entre la estructura del *concepto de historia* propio a esa teoría (estructura que depende de la estructura del todo social), y, por otra parte, el *concepto de temporalidad* en el cual esa teoría de la historia piensa los cambios, los movimientos y los acontecimientos. Una lectura ideológica, que no piense en la diversidad de tiempos de cada modo de producción, no puede pensar tampoco la complejidad de los períodos de trasformación y transición, así como la inserción de diferentes tiempos los unos en los otros. A su vez, una teoría de la historia no posee como problema teórico fundamental el análisis de los modos de transición de una estructura de producción a otra, ya que esta problemática antigua, concluye Balibar, fue ahora transformada. Ya no se define por la necesidad de trazar o reconocer rupturas en un tiempo lineal, porque eso supondría como *a priori* un tiempo sincrónico de referencia. La cuestión ahora es pensar teóricamente la esencia de los períodos de transición en sus formas específicas de variación. Concluimos este apartado con una cita extensa pero que sintetiza el traspaso del problema de la periodización en sí de los modos de producción al problema de pensar las formas diferenciales del tiempo histórico, con sus variaciones en esas precisas y diferentes formas de articulación.

> El problema de la "periodización", en sentido estricto, ha sido suprimido o, más bien, ha dejado de pertenecer al momento de la demostración científica, a lo que Marx llama el *orden de la exposición* (sólo la exposición es la ciencia); la periodización como tal es a lo más un momento de la *investigación*, es decir, un momento de la crítica previa de los materiales teóricos y de sus interpretaciones. El concepto de historia no es idéntico, por lo tanto, a ninguno de los momentos particulares que son producidos en la teoría para pensar las formas diferenciales del tiempo. *El concepto de historia en general, no especificado, es simplemente la designación de un problema* constitutivo de la "teoría de la historia" (del materialismo histórico): designa esta teoría en su conjunto como el lugar del problema de la articulación de los tiempos históricos diferentes y de las variaciones de esta articulación. Esta articulación no tiene nada que ver con el modelo simple de la inserción de los tiempos unos en otros; encuentra las coincidencias no como evidencias sino como problemas; de tal forma, el paso de un modo de producción a otro puede aparecer como el momento de

> una colisión o de una colusión de los tiempos de la estructura económica, de la lucha de política de las clases, de la ideología, etc. Se trata de descubrir cómo cada uno de estos tiempos, por ejemplo, el tiempo de la "tendencia" del modo de producción, *llega a ser* un tiempo histórico ([1968]2006, pág. 328).

III. *Reproducción*, necesidad de la contingencia e *ideología*. La difícil tarea de la práctica política entre la reproducción, la transformación y el "proceso sin sujeto"

En el apartado anterior, desarrollamos el concepto de historia y de tiempo que Althusser construye en su relectura del marxismo, cómo éste se relaciona con el todo social complejo, en el que las diferentes instancias se encuentran desigualmente distribuidas y determinadas, cómo la estructura es una con una dominancia. A su vez, la contradicción (entre los elementos y las instancias del todo social) está *sobredeterminada* en su estructura. Esto conlleva una temporalidad que es plural, diferencial y también determina la política. Como vimos en los textos de 1962 y 1963, Althusser desarrolla el desplazamiento de la lectura de Marx de la contradicción hegeliana a partir del texto de Mao Tse-Tung de 1937. Propone el concepto de la contradicción marxista[59], que por su carácter sobredeterminado en su estructura explica cómo acontece una ruptura revolucionaria. Para esta descripción toma el caso de la Revolución Rusa y afirma que para que una contradicción llegue a ser activa es necesario que se produzca una acumulación de circunstancias y de corrientes, que puedan fusionarse en una unidad de ruptura (que ocurre cuando se logra agrupar la inmensa mayoría de las masas para derrocar un régimen).

> (…) las "diferencias" que constituyen cada una de las instancias en juego (y que se manifiestan en esta "acumulación" de la que habla Lenin) al fundirse en una unidad real, no se "disipan" como un puro fenómeno en la unidad interior de una contradicción simple. La *unidad* que *constituyen* con esta "fusión" de ruptura revolucionaria, *la constituyen con su esencia y su eficacia propias*, a partir de lo que son y según las modalidades específicas de su acción. *Constituyendo* esta *unidad*, *constituyen* y llevan a cabo la unidad fundamental que las anima, pero, haciéndolo, indican también la

[59] La recuperación de la contradicción de Mao es una primera aproximación de la "tarea" que Althusser considera "*vital*" para "*el desarrollo filosófico del marxismo*" (Althusser, [1962] 2011, pág. 75), que no es otra cosa que dejar de repetir viejas fórmulas que no permiten pensar la diferencia entre Hegel y Marx: pensar otras palabras (conceptos) y otras fórmulas es el único modo de avanzar en la teoría de la ciencia marxista, o su filosofía.

> *naturaleza* de dicha unidad: que la "contradicción" es inseparable de la estructura del cuerpo social todo entero, en el que ella actúa, inseparable de las condiciones formales de su existencia y de las instancias mismas que gobierna; que ella es ella misma *afectada*, en lo más profundo de su ser, por dichas instancias, determinante pero también determinada en un solo y mismo movimiento, y determinada por los diversos *niveles* y las diversas *instancias* de la formación social que ella anima; podríamos decir: *sobredeterminada en su principio* (Althusser, [1962] 2011, pág. 81).

Otro aspecto central que Althusser trabaja en este texto es el del carácter excepcional de las circunstancias que llevan o no a una ruptura revolucionaria. En otras palabras, que la contradicción simple (capital-trabajo) y la creciente tensión entre el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y el tipo de relaciones de producción, no alcanzan para explicar ni en la teoría ni en la práctica por qué se da o no una ruptura revolucionaria. Es el famoso asunto de la excepción a la regla que acabó por convertirse en regla: "como toda excepción, ésta no aclara la regla, sino que es, a espaldas de la regla, *la regla misma*. Ya que, al fin de cuentas ¿*no estamos siempre en la excepción*?" (Althusser, [1962] 2011, pág. 85). Se descubre, entonces, que la contradicción *siempre* está sobredeterminada por una multiplicidad de circunstancias, instancias, contextos desigualmente determinantes. Ya no descansamos en la determinación de la "última instancia", como veremos en la célebre frase que transcribimos en la cita siguiente, y nos aproximamos a la idea de la necesidad de la contingencia.

> (…) esta sobredeterminación no está basada en situaciones aparentemente singulares y aberrantes de la historia (por ejemplo Alemania), sino que es universal. Jamás la dialéctica económica juega al estado puro. Jamás se ve en la Historia que las instancias que constituyen las superestructuras, etc., se separen respetuosamente cuando han realizado su obra o que se disipen como su puro fenómeno, para dejar pasar, por la ruta real de la dialéctica, a su majestad la Economía porque los Tiempos habrían llegado. Ni en el primer instante ni en el último, suena jamás la hora solitaria de la "última instancia" ([1962] 2011, pág. 93).

Aquí encontramos una primera aproximación a la política de la mano de la sobredeterminación, es decir, de cómo una unidad de ruptura revolucionaria se produce o no a partir de una sucesión de circunstancias y la unión de las masas contra el Estado burgués. A su vez, el concepto althusseriano de sobredeterminación desplaza la primacía de la economía como determinante propio de la tópica marxista clásica (infraestructura-superestructura). Es decir, y como veremos también con la re-significación del concepto de *reproducción*, el

carácter sobredeterminado del todo social marxista reasigna a la política relativa autonomía respecto a la determinación económica. En estos términos, la contradicción sobredeterminada, que se asienta en una estructura por principio sobredeterminada, explica el todo social complejo y desigual, la posibilidad de una filosofía de la historia (una vez que se abandona el devenir histórico necesario hegeliano), y redunda en una concepción autónoma de la política.

Veamos cómo reflexiona Althusser sobre la reproducción. En 1970 Althusser publicó en *La Pensée* el texto « Idéologie et appareils idéologiques d'État », que se tradujo al español y se publicó junto a "La filosofía como arma de la revolución" en un libro que lleva por título el de la entrevista mencionada (2011). Recientemente, se publicó el manuscrito que permanecía inédito, que constituye una versión "extensa" del texto publicado en *La pensée*, titulado *Sobre la reproducción* ([2011] 2015). De este trabajo hablamos en singular porque, como intentamos mostrar, si bien constituyen dos publicaciones diferentes (una decidida por su autor y otra póstuma), forman parte de un mismo proyecto de escritura, que concentra tres elementos centrales en términos de "apertura"[60] del marxismo. En primer lugar, qué sucede con la reproducción de los modos de producción (fuerza de trabajo-relaciones de producción)[61]. "Hasta un niño sabe" que toda formación social, para sobrevivir, debe reproducirse: ¿Qué reproduce? Las condiciones de producción que se asientan en un modo de producción dominante. Las condiciones de producción de todo modo de producción suponen

[60] Luego destinaremos algunas palabras para aclarar esta afirmación que tomamos del texto de Étienne Balibar, ¡Vuelve a callarte, Althusser! ([1988] 2004).

[61] Althusser destaca el carácter "simplemente descriptivo" de la Teoría tradicional, y en particular de la tópica de la infraestructura y de la superestructura. Un aspecto central de la Introducción a *Sobre la reproducción* que escribe Bidet, sugiere que la tópica (metáfora) no es suficiente y que, incluso, es tramposa (Bidet, [1995] 2015). Ella sugiere que la base económica determina toda la estructura, mientras que para Althusser son las relaciones sociales de producción las que determinan en última instancia el modo de producción, y estas están aseguradas por los aparatos represivos y los aparatos ideológicos del Estado. El aspecto fuerte de esta tesis es que procede de considerar la sociedad plagada, penetrada por relaciones sociales de producción bajo el poder de una clase que ejerce su dominación a través del conjunto de instituciones. No sólo estatales, sino también privadas (lo cual implica correrse de la división entre esfera pública y privada). Los aparatos son el instrumento de la clase dominante pero ello no resuelve el conflicto de la lucha de clases ni lo circunscribe a la esfera de dichos aparatos. La ideología hace que la norma se interiorice por la voz de la interpelación. Le confiere a la ideología un status de realismo materialista, un status de ontología social, al mismo tiempo que la ubica como interpelación por la cual cada uno es llamado a constituirse como sujeto social. No es una voz interna, una voz de la conciencia la que me interpela, sino una voz pública. La ideología y la interpelación son eternas, constitutivas de la humanidad, pero presentan formas históricas diversas, según la diversidad histórica de las formas de constitución de la subjetividad.

fuerzas productivas y relaciones de producción. Ahora bien, ¿dónde se sitúa la reproducción de las condiciones materiales de producción? ¿Al nivel de los medios de producción o de la fuerza de trabajo? No basta con la reproducción al nivel de la empresa, ni con el salario de la fuerza de trabajo. Es decir, Althusser plantea, contra el esquema clásico, que no basta con asegurar las condiciones materiales de producción de la vida común. No sólo debemos escapar del nivel de la empresa para encontrar el mecanismo de reproducción, sino que debemos hacerlo de las meras condiciones económicas de reproducción. Para decirlo en nuestras palabras, para asegurar las condiciones de reproducción de las relaciones de producción (que en el modo de producción capitalista son relaciones de explotación) no basta con la reproducción material de la fuerza de trabajo (mediante un salario); "la reproducción de la fuerza de trabajo" (…) exige "la producción de la sumisión de los trabajadores a las reglas del orden establecido, es decir, la reproducción de la capacidad de los agentes de la explotación y de la represión para manipular la ideología dominante" ([1970] 2011, pág. 107).

Así, podemos ya introducir el segundo de los elementos centrales o novedosos del marxismo althusseriano: la incorporación de los Aparatos Ideológicos del Estado a la teoría clásica marxista del Estado compuesto por la díada poder de Estado + aparato represivo. En estos términos, el funcionamiento del Estado se comprende de la siguiente manera:

> (L)a detentación del Poder de Estado da el poder sobre los Aparatos de Estado que constituyen la «naturaleza» misma del Estado. El aparato de Estado comprende dos tipos de Aparatos: 1/ El Aparato represivo de Estado (Gobierno, administración, Ejército, Policía, cuerpos de represión especializados, gendarmería, Tribunales, magistratura, cárceles, etc.). Este aparato es un cuerpo único, centralizado. 2/ Los Aparatos ideológicos de Estado (Escolar, religioso, familiar, político, sindical, de información, cultural, etc., en nuestras Formaciones sociales). Estos Aparatos son múltiples, relativamente independientes y unificados como sistema distinto por toda o parte de la Ideología de Estado. El Aparato represivo de Estado «funciona» de modo prevalente con la represión (física o no). Los Aparatos ideológicos de Estado funcionan de modo prevalente con la ideología. La unidad general del Sistema global de los Aparatos de Estado la asegura la unidad de la política de clase que detenta el poder de Estado y de la Ideología de Estado que corresponde a los intereses fundamentales de la clase (o de las clases) en el poder. Política de la clase en el poder e Ideología de Estado (ideología dominante = ideología de la clase dominante) tienen por objeto asegurar las condiciones de la explotación de las clases explotadas por las clases dominantes, ante todo la reproducción de las relaciones de producción en las que tiene lugar esta explotación, pues estas relaciones de producción son las relaciones de la explotación de la

> formación social de clase considerada. Todo estriba, pues, en la infraestructura de las relaciones de producción, es decir, las relaciones de explotación de clase. La base, la infraestructura del Estado de clase, es cabalmente, como decía Lenin, la explotación. La superestructura tiene por efecto asegurar a la vez las condiciones del ejercicio de esta explotación (Aparato represivo de Estado) y la reproducción de las relaciones de producción, es decir, de explotación (Aparatos ideológicos de Estado) ([2011] 2015, pág. 129).

Finalmente, Althusser introduce en estos textos la noción de ideología *a secas*, es decir, el mecanismo de interpelación subjetiva que supone la existencia de la ideología *más allá* (y más acá) de las ideologías en plural (burguesa, obrera, religiosa, moral, etc.). La ideología, en cuanto consiste en una "representación" de la relación imaginaria entre los individuos y sus condiciones reales de existencia, es eterna, como el inconsciente, y tiene una existencia material, es decir, no descansa en ideas. Adquiere materialidad en las *prácticas*, que no existen sin las ideologías, así como no hay ideología sino por y para *sujetos*. En efecto, la ideología constituye individuos concretos en sujetos concretos, esa es su función. En un tono eminentemente spinozista Althusser afirma que "La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos en tanto que sujetos es una y la misma cosa" ([1970] 2011, pág. 142).

En otro texto del que ya hemos hablado, Althusser incluye la práctica política como una práctica perteneciente "orgánicamente" a la totalidad compleja, que, junto a otras prácticas, como la teórica, la estética, la ideológica, etcétera, conforman la unidad de la práctica social. La definición de *práctica* que Althusser brinda en "Sobre la dialéctica materialista" es la siguiente: "todo proceso de transformación de una materia prima dada determinada en un producto determinado, transformación efectuada por un trabajo humano determinado, utilizando medios (de "producción") determinados. En toda práctica así definida, el momento o elemento determinante no es la materia prima ni el producto, sino la práctica en sentido estricto: el momento mismo del trabajo de transformación, que pone en acción, dentro de una estructura específica, hombres, medios y un método técnico de utilización de los medios" ([1963] 2011, pág. 136). La práctica política, como cualquier práctica, está igualmente inmersa o producida por la ideología a secas, en tanto es producida por sujetos interpelados y que se reconocen en la ideología. No hay afuera de la ideología. La práctica política que le interesa pensar a Althusser es la marxista, que, a partir de

la frase de Lenin —que fundamenta en su propia práctica intelectual la elaboración conceptual de la teoría de la ciencia marxista— "Sin teoría no hay práctica revolucionaria"[62], no es una práctica espontánea sino organizada sobre la base del materialismo histórico. Se desprende de esto que su "método" para transformar la "materia prima" (las relaciones sociales) con la que trabaja es la dialéctica marxista: es Lenin, aquí, el ejemplo del hombre que practicó en una coyuntura dada, Rusia en 1917, el estudio de la misma (eslabones, articulaciones esenciales de los que depende la posibilidad y el resultado de la práctica revolucionaria) para realizar en la *contingencia* la *necesidad*.

De todo este recorrido resta un análisis central para nuestro objeto de estudio. Entre la reproducción, que indica cierta *invariancia estructural*, la sujeción, los aparatos ideológicos, y la revolución[63], el camino parece sencillo al mismo tiempo que imposible. Agregamos al pasar una categoría que Althusser trabaja en *Réponse à John Lewis* para saldar la discusión con el marxismo humanista que piensa en hombres. En ese texto, y con cierto tinte hegeliano, Althusser recuerda que la historia es un proceso sin sujeto ni fines, y en su lugar, para pensar la ruptura revolucionaria, ubica a las masas[64]. Entonces, si tuviésemos que arriesgar algunas palabras concluyentes sobre la política y el sujeto del Althusser de la década de los '60, diríamos que continúa inscribiendo la posibilidad de la transformación en la toma del poder del Estado, por la vía del partido de vanguardia portador de la ciencia proletaria, pero que agrega, entre otros elementos que ya desarrollamos a lo largo de estas páginas, dos elementos

[62] En "Lenin y la filosofía" [1968], Althusser retoma esta tesis que indica la exigencia de la teoría en la práctica política al igual que en la práctica científica, que refiere como antiespontaneísmo con la forma teórica de antiempirismo, antipositivismo y antipragmatismo, pero supone al mismo tiempo "el respeto más profundo de la espontaneidad de las masas", en este sentido, que es también el del respeto por la práctica en el proceso de conocimiento, dirá Althusser que "ni por un instante, ni en su concepción de la ciencia, ni en su concepción de la política, Lenin cae en el teoricismo" ([1968] 2008, pág. 134).

[63] En la "Introducción" que ya citamos de *Sobre la reproducción*, Jacques Bidet ([1995] 2015) traza la continuidad entre una teoría de la reproducción estructural y una teoría de la transformación de la estructura. Esta sería el corolario de la primera: tiende a mostrar las condiciones invariantes en las que se produce la variación, que acabará con la invariante. En sus términos, la idea de Althusser de la variación del progreso, como la transición al socialismo, se refleja en su concepción de las condiciones de la reproducción del capitalismo, en la idea de la invariante estructural. Al final, es una sola teoría, con dos entradas: la reproducción y la revolución. De ahí la luz que arrojan las partes inéditas publicadas en este libro póstumo.

[64] A lo largo de los capítulos que siguen haremos mención en más de una ocasión a la crítica de Rancière ([1974] 1975) a Althusser tras los acontecimientos de Mayo, por el momento remitimos a la misma ya que comienza con ese texto en extremo dogmático de un Althusser que practica un diálogo donde su voz la porta el "marxista leninista".

singulares que se relacionan con cierta ontología althusseriana y que son *índice* no sólo de una respuesta a la crisis del marxismo que el mismo Althusser *leyó*, sino de la apertura de un horizonte que luego llamaremos *pos*marxista. El primero es que la lucha de clases, al no expresarse exclusivamente en la práctica económica, permite pensar a la política en distintas prácticas (la teórica, la filosófica, la estética, la sindical). El segundo conlleva la reflexión sobre la historia y la necesidad histórica. Así como la política es desplazada, lo mismo sucede con la temporalidad, que no será unívoca sino diferencial. La historia no tiene un fin que pueda consignarse o predecirse, al no existir el fin o el carácter teleológico lo que tiene lugar es la contingencia.

Por otro lado, un elemento propio de la teoría del Estado marxista es la anexión de los aparatos ideológicos del Estado, que complejizan la "toma del poder" o del cielo por asalto. La lucha, más bien, implica transformar la ideología burguesa dominante, que funciona a través de los aparatos del Estado, en una proletaria. En este sentido, y considerando algunas de las tesis de *Sobre la reproducción*, nos animamos a sugerir que la autonomía que pareció Althusser le atribuyó a la política a través de la producción de algunos conceptos como los de *sobredeterminación*, *causalidad estructural* y *práctica política*, cede su lugar ante la tesis de "revolución en sentido fuerte" que ubica en el centro las consignas de tomar el poder del Estado y de sus aparatos, junto a un Partido de vanguardia y un sindicato: "Enraizar lo más profundamente posible la lucha de clase política en la lucha de clase económica, en la lucha sindical por las reivindicaciones materiales de las masas, tal es la regla de oro de la lucha revolucionaria" ([2011] 2015, pág. 172).

En un texto de fines de los ochenta al que volveremos luego, Balibar ([1988] 2004) concibe, entre otros, al concepto althusseriano de reproducción como uno que encierra en su mismo desplazamiento las condiciones de su *anulación*. Si para la reproducción de las condiciones de producción Althusser incorpora de manera "suplementaria" la superestructura (que se desdobla en su interior en Aparatos Ideológicos y Aparatos Represivos del Estado) y constituye el/los lugar(es) y apuesta de la lucha de clases, a partir de aquí, siguiendo a Balibar, el término " reproducción" adquiere un sentido diferente del que partió: en vez de fundar las variaciones históricas en una invariancia, significa que toda invariancia (relativa) presupone una relación de fuerzas. Entonces, "toda

continuidad estructural es el efecto necesario de una contingencia irreductible en la que, en cada momento, reside la posibilidad latente de una crisis" ([1988] 2004, pág. 61). Balibar reconoce un límite y una apertura de la teoría marxista que se comunica con la propuesta ontológica de Althusser que identifica "lucha" y "existencia".

De lo expuesto en los últimos párrafos no podemos más que desprender ciertas paradojas que nos dejan en una encerrona *limitante* al tiempo que *productiva*. No hay dudas de que tras los hechos de Mayo Althusser, parafraseando a Rancière, sostiene el rol de policía teórico marxista, pero con una vuelta al Partido que se presenta con cierta justificación dogmática. Es interesante cómo Balibar presenta el concepto de reproducción asentado en una lucha que lo somete constantemente a su propia destrucción, pero en el modo en que Althusser cuestionó el movimiento de Mayo, no solo encontramos una clara reivindicación del Partido y los sindicatos como ámbitos privilegiados de la lucha política, sino que pareciera *ahora sí* pertinente volver a hablar de la olvidada "*hora* de la última instancia".

Recordemos, para concluir este apartado, algunas de las lecturas de Althusser sobre Mayo, acontecimiento que se encuentra presente intermitentemente a lo largo del texto *Sobre la reproducción*.

> Ahora bien, la burguesía puede «tolerar» muchas cosas, incluido un Partido comunista activo, incluidos sindicatos activos, incluida una huelga general hasta relativamente politizada, como la de mayo de 1968, incluida la revuelta ideológica simultánea de la juventud escolarizada (en una parte del Aparato ideológico de Estado Escuelas). Pero ella no puede *en ningún caso* tolerar la amenaza mortal contra el Estado mismo (poder de Estado, Aparatos de Estado tomados en su conjunto, con su núcleo, que es el Aparato represivo de Estado), la amenaza mortal que representa la *potencia popular irresistible* que se perfila tras la unidad de los partidos obreros y la unidad sindical obrera, a saber, *la fusión real de la lucha económica y política de las masas* populares de las ciudades y los campos. Mayo de 1968, que sin embargo estaba *a leguas* de distancia de esta fusión, ha vuelto a llamar a la burguesía a la extrema vigilancia contra esta amenaza mortal ([2011] 2015, págs. 161-162).

Con respecto al Partido y a los sindicatos:

> Hasta ahí hay, en efecto, que ir para dotar de contenido concreto a la Tesis marxista y leninista de que son las masas las que hacen la historia. Como la historia que nos interesa es la de la Revolución, las masas deben movilizarse y dirigirse sobre objetivos verdaderamente revolucionarios. Y no pueden hacerlo sino mediante el Partido de la vanguardia del

> Proletariado. Ahora bien, el Partido no puede asumir este papel de dirección (suponiendo explicaciones ante las masas, su movilización y organización) más que si está profundamente ligado a ellas, si hace cuerpo con ellas. Y esta vinculación sólo el enraizamiento profundo e irreversible de la lucha de clase política en la lucha de clase económica, esto es, en las «reivindicaciones sindicales» puede asegurarla ([2011] 2015, pág. 173).

Finalmente, retomamos una última cita que encierra, por un lado, la alusión a la Escuela como el aparato ideológico central en la reproducción de la dominación capitalista. En sintonía, Althusser alude a la lucha política que allí procuró llevar a cabo el movimiento obrero-estudiantil de Mayo (como aparato escuela-familia). Y concluye en subestimando el carácter revolucionario de Mayo, pero da cuenta de "la posibilidad latente de una crisis" (Balibar [1988] 2004), que asecha siempre en tanto y en cuanto existan clases sociales: "la lucha de clases y la existencia de clases es una y la misma cosa".

> Sea como sea, puede decirse que cuando la relación de fuerzas en la lucha de clases se invierte en el interior del aparato ideológico de Estado número uno (o, al menos, en una parte de este aparato, la menos peligrosa para la burguesía: la primaria, la parte vital, pues suministra los obreros, sin haber sido todavía contaminada por la revuelta), el aparato encargado por excelencia de la reproducción de los medios de producción, por excelencia puesto que este es el aparato ideológico dominante, lo menos que puede decirse es que ello es un signo de los tiempos.
>
> ¿Signo de qué? Signo de que, como decía Lenin, la Revolución está en el orden del día, lo cual no significa –matiz capital– que la situación sea revolucionaria (aún estamos lejos de ello) (Althusser, [2011] 2015, págs. 198-199).

IV. De la práctica teórica a la toma de partido en filosofía, ¿y después? Derivas de una filosofía crítica

Este recorrido procuró dar cuenta de cómo emergió y se consolidó el althusserismo de la década de los sesenta. Nos detuvimos en estos trazos no solo porque fue en el seno de este proyecto teórico y político que dieron sus primeros pasos Balibar y Rancière, ni tampoco porque la voz filosófica de Althusser haya marcado, junto a otras, el pulso de la filosofía francesa en ese período, especialmente en el campo del marxismo; lo que quisimos es dejar por sentado algunas tesis que por confrontación o afirmación, o en esa tensión, nos permiten bosquejar la forma de practicar la filosofía tanto en Balibar como en Rancière.

Comenzaremos con Rancière, que fue quien "rompió" con su maestro a finales de la década de los sesenta con una crítica en cierta medida *injusta*, que exhibió en *La lección de Althusser* [1974]. Decimos injusta ya que escondía también ella, la crítica de Rancière, una posición política asumida, que no soportó la reivindicación del PC en el que se siguió alojando Althusser. Al mismo tiempo, en dicha crítica, Rancière expone una tensión entre la autonomía de la práctica teórica y la política que se encontraba en el seno del althusserismo de los sesenta, en el "teoricismo" núcleo de la autocrítica posterior (Althusser, [1972] 2008), que según Rancière ([1974] 1975) tuvo efectos políticos contradictorios: fortaleció el aparato del P.C.F. por el refuerzo traído desde la ciencia y el "rigor" marxistas; pero también, profundizó la brecha entre el PCF y los estudiantes maoístas en Francia que también contaron con el apoyo dado desde la ciencia marxista.

> Esos efectos políticos no se produjeron a pesar del teoricismo o *a su lado*. Aunque parezca imposible, hubo una política de Althusser y una política althusseriana, por más que de ésta Althusser se mantuviera siempre a distancia, lo que al fin de cuentas era también una política. El pretendido "teoricismo" no se olvidaba por un minuto de la política; era una toma de partido, y no solamente "en filosofía". O más bien era el nudo de varias contradicciones políticas, las cuales definían la posibilidad de efectos políticos contradictorios. Pero lo importante es que todas esas contradicciones se anudaron y que todos esos efectos se produjeron en la interpretación de un concepto: *la autonomía de la práctica teórica*. Fue en la proclamación de esa autonomía, en sus implicaciones y efectos políticos que se jugó la política del althusserismo ([1974] 1975, pág. 57).

Entonces, por un lado la crítica de Rancière se apoya en la llamada "autocrítica" de Althusser, debido a que en ese período vuelve a posicionarse obsecuentemente bajo la órbita Partido, pero también —y éste es el aspecto más relevante para pensar luego su propio recorrido intelectual—, apunta al cientificismo marxista del cual él mismo formó parte. Y ese cientificismo, así como la oposición entre ciencia e ideología que se encuentra en el centro, forjó su búsqueda en los archivos del movimiento obrero para reconstruir su historia, al tiempo que lo resituó en una posición que él reivindica como marxista porque sigue pensando la emancipación (en la que, según Rancière, Althusser "ya no cree"[65]) y configura el concepto de "la parte de los sin parte", central en la teoría rancierеana de la política y de la democracia.

[65] La crítica de Rancière es en este punto es sarcástica e injusta, ubica el althusserianismo como una forma de utopía contemporánea, y desarma su teoría de todo carácter revolucionario, que ya

> Tal es la paradoja del cientificismo. A menudo quiere sacar a los dominados de su situación por medio de la ciencia. Pero, haciendo esto, no puede sino considerarlos como ignorantes. El cientificismo es la idea de que la ciencia del científico es ciencia de la ignorancia del ignorante. Ello significa que el objeto de la ciencia es, al mismo tiempo, su otro: la víctima de la ideología dominante en el marxismo, la víctima del desconocimiento en la sociología de Bourdieu, el hombre de la creencia en la historia de las mentalidades. Romper con el cientificismo marxista era, de hecho, romper por adelantado con las figuras *soft* del cientificismo que han tomado su relevo (Rancière J. , 1999, págs. 79-80).

Entonces, el primero de los comentarios críticos de Rancière dirigido a Althusser aparece en un texto publicado en Argentina en 1970, "Sobre la teoría de la ideología (La política de Althusser)", en *Lectura de Althusser* (1970), que luego es publicado en Francia como parte de *La lección de Althusser*. Y es en *Mode d'emploie* ([1969] 1973)[66] donde Rancière realiza el primer comentario crítico de la lectura sintomal del althusserismo en el que él mismo se inscribió a mediados de la década de los sesenta. Antes de entrar en la crítica de Rancière, veamos en unas líneas los señalamientos principales que Althusser esgrimió sobre el movimiento de Mayo. En el apartado anterior mencionamos algunas de las observaciones de Althusser acerca de Mayo en *Sobre la reproducción*. En otros dos documentos (la carta que le envío a María Antonietta Macciocchi el 15 de mayo de 1969 y el artículo publicado en el número 6 del año 1969 de *La Pensée*) encontramos formuladas las tesis que Rancière se ocupa de criticar.

---

no piensa en la transformación del mundo, sólo se constituye como una receta más para su interpretación. Recuperamos la cita extensa porque resume los dos elementos que queremos señalar: el desplazamiento de la autoemancipación, que en Rancière se vuelve central, aunque la comprenda en términos de subjetivación emancipatoria, y la relación del althusserianiso con la tesis XI.

> Si Marx describe socialismo utópico como pensamiento anticipado, pensamiento de un momento en que aún no aparecía solución para la explotación que fuera asumida por los mismos trabajadores, la teoría althusseriana de la historia podría ser descripta, tal vez, como forma moderna de la utopía, sustituto de una autoemancipación en la cual ya no cree. Lo que quizás explicaría que tan ambicioso programa de investigación no haya suscitado, básicamente, sino compilaciones escolásticas. Sin duda, su efecto esencial residía en su propia proclamación. Se trataba, además, no de un arma para transformar al mundo sino de una receta para interpretarlo ([1974] 1975, pág. 66).

[66] Guillaume Sibertin-Blanc (2017), en el artículo que lleva por título "Del corte epistemológico al corte político: Rancière lector de Marx" (1973-1983), recupera la lectura de Marx que Rancière opone a la de Althusser, lectura que no solo se presenta como la contracara de un programa de investigación (la del ingreso en los archivos del pensamiento obrero de la emancipación como discursos en su dimensión estratégica), sino que pone en marcha un nuevo principio de lectura: la de encarar estos textos en una "estilística del *discurso indirecto* de manera tal que los enunciados de Marx, en sus registros críticos o polémicas variables, permiten oír (…) los actos y agentes de enunciación que se inventan en las luchas" (2017, pág. 61).

Entre los puntos principales, en el artículo mencionado, Althusser define Mayo 68 como el encuentro entre la huelga más grande de la historia (en cantidad de participantes y por su duración) y la acción de estudiantes (que es también de intelectuales, artistas, *lycennes*, etc.). Ahora bien, en ese encuentro [*rencontre*] lo *determinante* fue la huelga general, y no los estudiantes. Por eso responde a Michel Verret afirmando que no puede decirse de Mayo que lo distintivo fue que haya sido estudiantil. A su vez, insiste en la debilidad del movimiento estudiantil debido a la diversidad de corrientes ideológicas que aglutinó y entre las que no pudo forjar una unión, y agrega que ni el PCF ni la CGT supieron cómo canalizar el movimiento o la fuerza espontánea de estudiantes e intelectuales, lo que explicaría en cierta medida su fracaso. En sus términos, "*Nuestros Partidos Comunistas momentáneamente —esperemos— pero efectivamente han perdido todo contacto ideológico y político con los estudiantes y los jóvenes intelectuales*" (cursiva en el texto original). Por otro lado, sostiene como hipótesis que el movimiento de los jóvenes estudiantes e intelectuales (a nivel nacional e internacional) debe ser considerado como una revuelta ideológica (acerca de la cual aclara que no es, en y por sí misma, una revolución política) que ataca ante todo el aparato de sistemas escolares de los países capitalistas. En *Sobre la reproducción* y en "Ideología y aparatos ideológicos del Estado" vuelve sobre este aparato para ubicarlo como central en la formación social capitalista moderna y actual.

Frente a este posicionamiento político y teórico de Althusser, Rancière tomará una distancia crítica significativa. Usamos este término intencionalmente, ya que consideramos que lo determinante y pertinente de esa toma de distancia consistió en cómo contribuyó a forjar su propia trayectoria intelectual. No sólo por el modo en que Althusser se despacha contra la pretensión de un carácter revolucionario del movimiento de Mayo, sino por la forma que asume su teoría de la ideología, de la que Rancière informa rápidamente en el texto citado publicado en principio en Argentina, en *Lecturas de Althusser*. Allí Rancière reconoce en la teoría de Althusser una crítica a las teorías de la ideología marxistas que ponen el foco en el sujeto, es decir, "en una teoría de la ilusión de la consciencia" ([1974] 1975, pág. 242): Althusser sustituye ese modo de pensar la ideología (como mera falsa consciencia) para dotar a las representaciones de los sujetos de una realidad social objetiva. El problema, para Rancière, es que esa

idea sigue sin tomar como punto de partida la lucha de clases. Si algo caracteriza a la ideología en Marx (Rancière cita el "Prólogo" a la *Contribución a la crítica de la economía política* [1859] 2014), es que las "formas ideológicas" no son simples "formas de representación social", sino formas de ejercicio de una lucha. En base a ello, Rancière acusa a Althusser de permanecer en el terreno metafísico del que él quiere alejarse, de no lograr pensar efectivamente la contradicción, ni entender que entre el binomio ciencia/ideología no hay una ruptura sino una relación de continuidad. En los términos de Rancière, la teoría de la ideología althusseriana no logra discernir que lo que hace de un saber uno burgués o uno proletario no es la ciencia en sí, sino *el mecanismo de constitución de conocimientos en objeto de saber*, el modo de su apropiación social. La teoría de la ideología de Althusser no pone de manifiesto el mecanismo de constitución del conocimiento como objeto de saber y, en este sentido, sigue siendo una teoría idealista y metafísica. Por eso Rancière le recuerda, en su escrito, cuál es el alma propia del marxismo: el análisis concreto de una situación concreta. Lo que torna metafísica la división entre ciencia e ideología es su pretendida demarcación que hace de la lucha de las clases realidades (instituciones, grupos sociales, etc.) captadas como estáticas. Al respecto, Rancière dirá que es en la lucha donde hay unidad y división cognoscibles y apunta directo a la Universidad para sugerir que no hay manera de trazar demarcaciones de clase si no es en una lucha que la tome como blanco (como fue el movimiento estudiantil de Mayo 68). Lo que está en el núcleo de este punto es la distancia de Rancière con respecto a la toma de partido en la filosofía tal como la pensó Althusser tras la autocrítica, o bien la posibilidad de una lucha de clases en la filosofía que sea una que se cobije en el rigor científico.

Rancière toma justamente el partido contrario. Si bien sostiene la ciencia marxista como imprescindible para pensar la teoría de las condiciones de la liberación del proletariado, no deduce de allí "una virtud revolucionaria de la ciencia en general" ([1974] 1975, pág. 216). Unas páginas más adelante, Rancière sugiere que la tarea de los revolucionarios no consiste en plantear a las "pseudo-ciencias" las exigencias de la cientificidad, sino en oponer a las ideologías burguesas la ideología proletaria. En rigor de verdad, no plantea Althusser algo tan diferente en "Ideología y aparatos ideológicos del Estado", sólo que lo que opone como superador es la ciencia proletaria y aquí es donde encontramos el

punto de no retorno. En una nota al pie de la página 225, Rancière anticipa lo que encontraremos luego a lo largo de su obra, que nombra de muchas maneras lo que aquí define como ideología proletaria:

> (…) no es ni sumario de ideas o virtudes obreras, ni cuerpo de doctrinas "proletarias": es una cadena detenida, una autoridad escarnecida, un anulado sistema de división entre puestos de trabajo, una respuesta de masas a las innovaciones "científicas" de la explotación y también la medicina de pies desnudos o la entrada de la clase obrera en la Universidad china. Prácticas de las masas producidas por la lucha, cuya radicalidad se desconoce cuando se quiere oponer una filosofía, una justicia o una moral proletaria a la filosofía, la moral o la justicia burguesas ([1974] 1975, pág. 225).

Rancière ya no cree en la clásica división marxista-leninista que opone la ideología burguesa a la ideología proletaria, pero tampoco cree en una perspectiva sociológica de la clase proletaria. Lo que opone son modos de producción del conocimiento:

> (…) la oposición se manifestaba bajo una forma tradicional que encubría su originalidad fundamental: dicha oposición no remite a dos realidades homólogas afectadas por signos contrarios, sino a dos modos de producción radicalmente heterogéneos; la ideología burguesa es un sistema de relaciones de poder cotidianamente reproducido por los aparatos ideológicos del Estado burgués; la ideología proletaria es un sistema de relaciones de poder planteadas por la lucha del proletariado y de las otras clases dominadas, contra todas las formas de explotación y dominación burguesas (Id.).

El proletariado como una de las figuras de los *sans part* o del *demos*, pero al mismo tiempo como tradición revolucionaria que no se escribe en los manuales revolucionarios, sino que puede conocerse siguiendo el hilo de esas voces silenciadas, voces que no dicen lo que de ellas se espera escuchar. En estos términos, el carácter revolucionario de un saber no viene dado por su aproximación a la ciencia marxista; consiste, antes bien, en cómo ese saber es un saber que escapa, aunque sea por unas horas, a la explotación. Que suspende el tiempo del trabajo o se sustrae de la posesión del capital, que propone otras temporalidades y que anula su potencia cada vez que un orden científico procura su postivización.

> Esa heterogeneidad es ocultada por los discursos tradicionales sobre la ideología proletaria, los cuales no postulan su realidad sino al precio de un equívoco intercambio que sin cesar remite la positividad de los textos (la ideología proletaria es el marxisxmo-leninismo) a la positividad de las

> cualidades que caracterizan a los miembros de una clase (la ideología proletaria, es la disciplina de la fábrica opuesta al anarquismo pequeñoburgués o la solidaridad del taller frente al egoísmo burgués, etc.). Los revisionismos de todo tipo siempre encontraron en esa gran separación teórica la justificación de todas sus separaciones prácticas: sea que la cientificidad de la teoría proletaria tenga que normalizar la "espontaneidad" de las respuestas obreras salvajes, sea que las cualidades proletarias (orden, trabajo, disciplina…) sirvan para recordar al orden el anarquismo de las revueltas "pequeñoburguesas": policía de doble sentido, que nos remite a los fundamentos de esa representación desdoblada de la ideología proletaria; creación no de la conciencia obrera ni de la teoría marxista, sino de la máquina stalinista de Estado, la que conllevan las relaciones de poder que definen el funcionamiento de los partidos y Estados "obreros" (revisionistas). Como ciencia, la ideología proletaria es allí el emblema del poder; como conjunto de cualidades proletarias, ella define para los obreros otras tantas razones para obedecer a "su" poder: "punto de honor espiritual" de una realidad concreta donde las milicias "obreras" tiran sobre los obreros de Gdansk (Rancière J. , [1974] 1975, pág. 227).

Por su parte, sabemos que Balibar continuó cerca de Althusser personal y teóricamente. Lo cual nos lleva a otras lecturas, diferentes de las que Rancière realizó tras el período de la autocrítica. En este sentido, y tomamos por caso la noción de ideología, vemos que en Balibar las ideologías son "ante todo las diferentes formas históricas en que las condiciones inconscientes pueden ser elaboradas para permitir a individuos y a grupos imaginar su propia práctica". En contraposición a la lectura de Rancière que vimos anteriormente, Balibar no solo dota de materialidad las nociones más bien idealistas de fetichismo o falsa consciencia, sino que las mismas devienen "objetos" de una práctica. La forma imaginaria de la misma, impide pensar que el conocimiento científico o la acción política puedan ser "puros", es decir, evadir toda mistificación ideológica. Así, Balibar ([1988] 2004) encuentra en Althusser una lectura del conocimiento científico como un "corte" prolongado frente a las convicciones ideológicas particulares (determinadas, nunca con la ideología en general), así como ve en la política una "determinada" transformación de las relaciones sociales (pero no del mundo como tal), al tiempo que reconoce límites intrínsecos al conocimiento y a la política, que no se traducen como el puro relativismo, sino como "las condiciones para un mayor realismo". Se trata, y citamos aquí al autor, "de aumentar el grado de necesidad del conocimiento y de la propia libertad. No hay acción efectiva que no sea la necesaria y de necesidad que no sea acabada" ([1988] 2004, pág. 91).

En 1988, en un contexto de condena muy fuerte hacia la persona y el filósofo Althusser, Balibar ([1988] 2004), con un tono que se ubica entre una reivindicación y un diagnóstico, procura hacer lugar a lo que "no nos deja en paz", a lo que aún no puede "callarse" ni fue destruido por el mismo Althusser. En este sentido, considera la condena social, política y filosófica que sepultó en vida la obra de su maestro, y se pregunta si puede hablarse de "obra", a lo cual responde que prefiere referir a una teoría de Althusser, en la cual distingue el llamado "althusserismo" —de la década de los sesenta—, y su "autocrítica" —que se extiende desde finales de los sesenta hasta 1976, entre los que se encuentra "Aparatos y aparatos ideológicos del Estado", *Réponse à John Lewis*, etc.—. Ahora bien, a finales de la década de 1970, Balibar muestra cómo Althusser rechaza las tesis que hasta allí había sostenido, los textos a partir de esa fecha "recusan absolutamente la idea de una importación exterior de la teoría" (Balibar, 2004, pág. 54). Si en *La revolución teórica de Marx* Althusser hablaba de la "deuda imaginaria" que los intelectuales creían haber contraído por no haber nacido proletarios y de cómo eran juzgados por el partido por ello, luego dirá que la tarea de los intelectuales consiste, no en "servir al pueblo" (lo que muy a menudo sólo lleva a servirse de él), sino en devolver a las masas esa palabra al mismo tiempo tenaz y silenciosa sin la cual, en el comienzo, su propia teoría "científica" nunca habría existido (como teoría crítica). Apuntaba al mayor síntoma de la crisis del marxismo: si hasta ese momento, continúa Balibar, Althusser fue el mayor reivindicador del enunciado de Lenin "La teoría de Marx es todopoderosa porque es verdadera", en lo sucesivo Althusser verá en él la "ilusión de autonomía" de la teoría. Balibar muesta cómo Althusser acabó por sentenciar que no existe una teoría marxista del Estado, ni de la organización, ni de la política, y así desprecia lo que él mismo había expuesto en "Contradicción y sobredeterminación", o la teoría de la reproducción o de los Aparatos ideológicos del Estado. Estas rectificaciones del propio Althusser, a los ojos de Balibar, se presentaron como perturbadoras "en una trayectoria de escritura que se anulaba a sí misma" (*ibíd*., pág. 55).

Esa anulación o "tachadura"[67] otorga a los textos y posiciones de Althusser un rango que no es el de las tesis, ya que se inscriben en un trayecto que luego las anula, sino el "efecto no nulo" que se expresa "necesariamente en 'antítesis'" (Ibid., pág. 57). En esta línea, la autocrítica que efectúa Althusser a finales de la década de 1960, que no es la que se esperaba que realice, se presenta como imposible porque no logra "cambiar nada" y da cuenta así que las tesis y los conceptos althusserianos fueron "*siempre, desde el comienzo*, "autocríticas". Siempre contienen ya un elemento de negación que los pone en peligro, que hace vacilar su sentido en el mismo momento en que pretenden su mayor rigor" (*ibíd*., pág. 59). Para ejemplificarlo Balibar recurre a la tesis de "antihumanismo teórico", al concepto de reproducción (y su relación paradójica con la superestructura, la necesidad de la contingencia y el concepto de historia) y finalmente a la negación del concepto de "concepto" (el concepto práctico, el descriptivo y la relación que mantiene con la práctica teórica, así como la relación con la idea de "corte"). Respecto a este último, Balibar alude a los textos del último período de Althusser en los que identifica el concepto científico con el "concepto práctico". Balibar rechaza la posibilidad de leer aquí una prelación de la práctica sobre el conocimiento científico, y al hacerlo afirma que nunca Althusser renunció a la objetividad del conocimiento científico, como a la existencia de lucha de clases; esto le permite explicar que la teoría científica consiste en el orden de exposición de los conceptos y en aquello que los resiste y los pone en falta:

> (…) "los conceptos prácticos" son lo esencial de la ciencia porque lo que "hace" la ciencia (o el conocimiento) es el incesante conflicto de una objetividad práctica y de un imaginario ideológico, conflicto que tiene por apuesta el desequilibrio indefinidamente reajustado de un orden de exposición teórico (*ibíd*., pág. 66).

En el caso de Balibar, veremos que sostiene una lectura de Marx que da lugar a hablar de "las filosofías de Marx", quien habría producido el efecto opuesto al que aspiraba, "no sólo no puso fin a la filosofía sino que, antes bien,

[67] Término que Balibar recupera para pensar en una "explicación filosófica" acerca de "cómo calla Althusser" y porqué el marxismo de Althusser es tan difícil de superar. Al respecto dirá que lo que Althusser tenía para decir sólo puede hacerlo como una denegación, "un discurso surgido luego de su anulación". Pone en práctica lo que Heidegger y Derrida describieron teóricamente "la unidad contradictora en el tiempo, de las palabras y de su 'tachadura', pero tachadura bajo la que las palabras siguen siendo perceptibles, para decir su no-verdad, que, no obstante, es el único acceso del que disponemos hacia la verdad que pueden comunicarnos" (2004, pág.: 54).

suscitó en su seno una cuestión permanentemente abierta en la que en lo sucesivo aquélla puede vivir y que contribuye a renovarla" ([1993] 2006, pág. 9).

*

En este capítulo hemos procurado mostrar cómo se conforma el espacio que reunió a mediados de la década de los sesenta a los autores objeto de nuestra tesis, entre otros, y a la figura de Althusser. Nos detuvimos luego en la producción de éste último, especialmente en los períodos que, junto a Balibar, podemos llamar de la *ruptura nombrada* (los textos que reúne *Pour Marx*, que nos introduce en la categoría de la ruptura epistemológica, en la de problemática, en la dialéctica marxista y la contradicción sobredeterminada), de la *ruptura generalizada* (aquí remite al período de *Lire Le Capital*, y vimos cómo funcionan las nociones de práctica teórica, de causalidad estructural, de sobredeterminación y temporalidad diferencial) y de la *ruptura rectificada* (o "autocrítica" de 1968 a 1976, de la práctica teórica pasa a la idea de toma de partido en filosofía y lucha de clases en la teoría, desarrolla una teoría de la ideología e introduce ciertos desplazamientos en la reproducción al dotar de una autonomía relativa a la superestructura y a las instancias del todo social). De este recorrido, el modo de lectura que llevaron a cabo, así como la noción de ruptura epistemológica, ha estado en el centro de la crítica de Rancière, crítica que Balibar también se ocupa de responder. En el ya mencionado texto "Mode d'emploie" ([1969] 1973), Rancière toma distancia del discurso de la ruptura, que es uno de la historia "edificante" acerca de cómo llegamos a la ciencia, cómo los jóvenes intelectuales franceses llegan a ser comunistas científicos. En este sentido, el discurso propio del althusserismo más que un discurso teórico que constituye conceptos, se liga a una práctica política por la cual se reposiciona el discurso del filósofo. Por otro lado, hay en la lectura sintomal, en los términos de Rancière, un carácter ilegítimo, porque debe apoyarse en lo no dicho de Marx, este tipo de lectura siempre ubica fuera del texto los desplazamientos de terreno. El mecanismo que oculta el proceso de constitución de un objeto y de su ilusión (en *El capital*, donde se observa "la eficacia del corte"), en este caso entre el discurso ideológico y el científico, es el mismo que oculta las condiciones en las que las relaciones de producción son percibidas diferencialmente por agentes que son agentes de producción, solo en la medida en que son al mismo tiempo agentes en la lucha de

clases. Por esta analogía, entre los textos de juventud de Marx, donde el principio especulativo (la ilusión de objetividad) redobla el proceso de alienación (pérdida del sujeto en su objeto), y *El capital*, donde el discurso de la ilusión no es más el producto de una separación sino siempre el simple redoblamiento de un proceso de ilusión que es el mismo proceso de constitución de la realidad, no habría una ruptura sino un mismo principio teórico: el que permite a la ciencia constituir en el mismo movimiento en que se constituye, el movimiento que realiza el discurso crítico.

Capítulo 3: Balibar y Rancière lectores de Marx

> Hay que hablar *del* fantasma, incluso *al* fantasma y *con* él, desde el momento en que ninguna ética, ninguna política, revolucionaria o no, parece posible, ni pensable, *ni justa*, si no reconoce como su principio el respeto por esos otros que no son ya o por esos otros que no están todavía *ahí, presentamente vivos*, tanto si han muerto ya, como si todavía no han nacido.
>
> Jacques Derrida
> *Espectros de Marx*

La pregunta que recorre estas páginas, que ha agitado las lecturas y problematizaciones de esta investigación, no es otra que la pregunta por el proyecto emancipador en la actualidad, en el plano de la teoría política. Decimos actualidad en base a los matices que nos exige interponer otra noción que tal vez resulte teóricamente más adecuada, que es la de contemporaneidad. De cualquier manera, lo que nos importa señalar es que nuestro presente se nos impuso como problemático en una cuestión política central: la que nos remite a las formas de transformación social. De esta forma genérica de pensar la política y las transformaciones nos dirigimos a una categoría que no forma parte del discurso de la teoría y la filosofía política clásica, que es la emancipación. ¿Por qué tomamos esta noción como representativa de un interrogante que se cuestiona por las formas políticas de transformar el orden de lo dado? Y, luego, ¿por qué traducir trasformación política por emancipación? En principio, si la emancipación como tal aparece en el campo de la política se debe en gran medida al modo en que Marx supo hacer del proyecto ilustrado emancipador del hombre un proyecto político de transformación social para arribar a la emancipación humana. En segundo lugar, son las discusiones teóricas de cierta corriente del pensamiento filosófico político contemporáneo las que nos invitan a seguir indagando acerca de las derivas o la actualidad del proyecto emancipador que, durante más de un siglo, supo embanderar el marxismo.

I. Emancipación en el Joven Marx

Como hemos adelantado en la introducción, el concepto de emancipación aparece en los textos de juventud de Marx fuertemente asociado a la noción de auto-

emancipación obrera y del trabajador[68]. A su vez, desde el punto de vista político, la emancipación es la contracara de la alienación y de la dominación de clase. Es justamente a partir de Marx que la emancipación pasa a un plano eminentemente político, religa en la emancipación humana la transformación social —que acaba con la dominación de clases— y un análisis histórico —las condiciones materiales de una sociedad determinada para realizar o no una emancipación social universal o parcial—. En este recorrido, las criticas a la filosofía del derecho de Hegel, el manuscrito del verano del 43 y la de comienzos del 44 que se publicó en los *Anales Franco-Alemanes* junto a *Sobre la cuestión judía* ese mismo año, serán una parada obligada. En efecto, es en los textos de juventud donde Marx presenta el problema de la emancipación humana, tanto en relación con la religión, y con la filosofía, como, principalmente, con el Estado, que escinde en dos al hombre: el hombre civil portador de derechos políticos y el ser genérico que vemos en *Sobre la cuestión judía*, que rápidamente pasa a nombrarse bajo el nombre de proletariado. De este conjunto de textos, tomaremos algunas citas que nos permitan reconstruir el análisis marxiano del paso de la sociedad enajenada (la sociedad civil burguesa) a la emancipación humana. En este momento de juventud, Marx le dio un lugar central al problema de la emancipación. Primero a la emancipación de la religión, luego a la emancipación política, hasta llegar a un punto de no retorno en que la emancipación humana aparece ligada a la "verdadera democracia", a la revolución social y, finalmente, al *proletariado* como sujeto-objeto de la historia. Es importante recordar que en los textos de madurez de Marx nos encontramos con cierto abandono o carácter marginal de la reflexión sobre la emancipación, reemplazada por el comunismo como proyecto político y social.

[68] Para la reconstrucción de la teoría marxiana de la emancipación, o bien: el modo en que Marx presentó la emancipación como problema político y como proyecto social, nos apoyamos en el *Dictionnaire critique du marxisme* de Gérard Bensussan y Georges Labica (1998), consultamos también el diccionario de Jacques Bidet y Eustache Kouvélakis (2001), *Dictionnaire Marx contemporain*, y el *Dictionnaire Marx* de Fréderick Monferrand y Juliette Farjat (2020). A su vez, trabajamos con algunos textos sobre Marx que funcionan a modo de introducción general a su obra, como *Les 100 mots du marxisme* de Gérard Duménil, Michael Lowy y Emmanuel Renault ([2009] 2016), el libro de Henri Lefebvre, *Le marxisme* ([1948] 2018), los tomos de Lucien Sève, *Penser avec Marx Aujourd'hui. Marx et nous* (2004) y *Penser avec Marx Aujourd'hui. La «philosophie»?* (2014), y *Lire les Manuscrits de 1844* (Renault, 2008).

Entonces, nuestro objeto de estudio nos obliga a concentrarnos en estos escritos de juventud de Marx que compartieron la preocupación por la emancipación, así como por la democracia. De todas maneras, como señala Emmanuel Renault (2008), incluso si hay continuidad entre *Sobre la cuestión judía* y la *Introducción a la crítica del derecho de Hegel*, o *La Sagrada familia*, es importante atender a las particularidades teóricas de cada uno de estos textos. De hecho, si tomamos las críticas al derecho de Hegel, la del verano de 1843 y la de comienzos de 1844, ya observamos un sutil desplazamiento que habilitó interpretaciones diferentes. La primera de estas críticas se caracteriza por un sesgo fuertemente democrático en Marx. Allí, en un tono spinozista, Marx afirma que la democracia es el enigma resuelto de todas las constituciones y el Estado democrático es el resultado de la autodeterminación del *demos*. Miguel Abensour (1998) lee esta primera crítica como el "momento político" de Marx y remarca el carácter no petrificado que asume la democracia en este texto. Luego, en la crítica del 44, Marx introduce al proletariado como la clase en que se disuelven todas las clases, una afirmación de la que se hará eco Rancière en la aporía política de la "parte de los sin parte". Es también la crítica que recupera Balibar y lee como "el momento mesiánico de Marx" (2014). En *Sobre la cuestión judía*, la distancia entre la emancipación política y la emancipación social se vuelve manifiesta, así como se afina la crítica a la religión.

En este sentido, los textos que conocemos como *Escritos de juventud* (1982) de Marx se componen de una serie de artículos, su tesis para obtener el título de Doctor, comentarios, cartas, extractos, algunos de los cuales no fueron escritos por su autor con el fin de ser publicados. En base a lo cual Renault sugiere leerlos como un "equilibrio inestable de orientaciones teóricas en curso de transformación bajo el efecto de limitaciones internas (su coherencia teórica y política) y externas (los conflictos teóricos y políticos que atravesó la escuela de los jóvenes hegelianos, el estudio de la economía política y el descubrimiento "real" y no sólo "especulativo", del comunismo francés)"[69] (2008, pág. 8).

De estos escritos, comenzaremos por "De la crítica del derecho de Estado de Hegel" [1843] (que fue publicada por primera vez en 1927), escrita unos meses antes de la Introducción "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de

[69] Traducción propia.

Hegel" [1844], ésta última publicada por Marx junto a *Sobre la cuestión judía*, en los *Anales Franco-alemanes* de Marx y Ruge. Esta crítica, la del 43, generó profusas interpretaciones sobre la "verdadera democracia", especialmente alrededor del análisis de Marx del §279 de *Principios de la filosofía del Derecho* de Hegel, donde este último remite a la soberanía y a la subjetividad del soberano. Entre estas dos críticas, a pesar del poco tiempo que pasó entre ellas, Balibar (2001, pág. 124) sugiere que Marx construye su propia relación con Hegel e inventa una nueva filosofía de la historia cuyo principio es la transformación continua de la revolución política en revolución social, la que culmina en la revelación de la función del proletariado como sujeto-objeto de la historia universal, opuesta, término a término, a la función de los Estados políticos y de las naciones en Hegel como etapas sucesivas de la "razón de la historia".

Vamos a referirnos a la crítica publicada en 1927 como la "primera crítica" a Hegel o *Manuscrito del 43*. En ésta, como dijimos, el blanco es la filosofía del derecho de Hegel, sobre todo la consagrada al Estado. Allí asume un lugar central la crítica a la forma estado de la monarquía constitucional como "producto híbrido con el que hay que acabar" (así refiere a la misma en la Carta a Ruge de 1843 que puede consultarse en *Escritos de juventud* (Marx, 1982)). A la monarquía constitucional, Marx le contrapone la democracia, de la que dirá que es "la verdad de la monarquía", como es la verdad de todas las constituciones, en el sentido de que es la esencia de toda constitución de Estado (1843 [1927] 1982, pág. 344). La particularidad del diálogo que entabla Marx con Hegel, que permite pensar este texto "entre Hegel y Marx" (Mercier-Josa, 1999), es que la crítica asume el punto de vista de la sociedad civil. Según Marx, el pasaje entre la sociedad civil y el Estado, a diferencia de lo que encontramos en Hegel, no está resuelto, pero aquí la verdad del Estado político debe buscarse en la sociedad civil y no en el Estado. En la carta de septiembre del 43 a Ruge, Marx presenta la crítica como una toma de partido que piensa el viejo mundo para dar lugar al nuevo mundo. Es la toma de consciencia a partir de ver claro "ante sí mismo (filosofía crítica) en cuanto a sus luchas y aspiraciones" ([1843] 1982, pág. 460). Esa toma de partido en política, para Marx, se presenta ante situaciones y problemas bien concretos, por ejemplo: en la discusión entre el sistema estamental y el sistema representativo. Y esta toma de partido, o la necesidad de

la misma, son relevantes en el sentido en que, de las luchas y contradicciones que encierra el Estado político, y entre su determinación ideal y sus premisas reales, puede desarrollarse la verdad social. El estado político expresa dentro de su cosa pública todas las luchas, necesidades y verdades sociales. Allí, el problema político concreto que pone sobre la mesa el sistema representativo expresa la diferencia que existe entre el poder del hombre y el poder de la propiedad privada.

Entonces, la crítica política a la monarquía constitucional expresa una toma de partido por la sociedad civil, o bien una consideración adecuada y justa de la irrupción de la sociedad civil en el Estado político. La crítica también implica pensar lo concreto de las luchas para sortear un mero teoricismo abstracto y porque en esas cuestiones que al socialista "craso" le parecen nimias se encuentra el nudo político moderno: la tensión entre el dominio de la propiedad privada y el hombre. Cuestión que se encuentra también en la crítica a la emancipación política y a la abstracción del hombre en el ciudadano. En este abanico, la "verdadera democracia" no recusa de plano el derecho; por el contrario, la soberanía popular debe ser constitucional en sentido pleno (Raulet, 2001). Por ello, no puede limitarse la soberanía popular a la representación legislativa, y siempre aparece excediendo cualquier límite. Y aquí volvemos al hilo central de nuestro recorrido. La emancipación humana que Marx enuncia tempranamente en *Sobre la cuestión judía*, ya sea entendida en términos negativos como abolición de todas las formas de alienación en las que están inmersos hombres y mujeres, o, positivamente, como reconducción o reapropiación del mundo humano por el hombre mismo, no puede alcanzarse en una revolución parcial: conlleva una revolución política, radical.

El *Manuscrito del 43*, como dijimos, fue "descubierto" y publicado en 1927. En ese momento, da lugar a toda una revisión del marxismo imperante de la II y la III Internacional, caracterizada por el positivismo y el evolucionismo. Habilita una vuelta filosófica a Marx, a valorar lo que él aporto a la tradición de la filosofía y la filosofía política, lo mismo sucede hacia la década de 1960 y 1970, con el llamado "redescubrimiento". En este momento alimentó la tentativa de desarrollar una filosofía y una política de la revolución democrática o de la democratización de la revolución en el seno del comunismo "real" (Balibar É. , 2001). Y, finalmente, otro momento es a finales de los años 90, período no sólo

posmarxista sino posthegeliano, que, con sentencias como la de la democracia como "enigma resuelto de todas las constituciones" remonta la discusión a los orígenes mismos de la filosofía política, a las aporías entre la comunidad y las instituciones políticas, en una corriente que nos lleva desde Rousseau, pasando por Spinoza, hasta el propio Marx y permite considerar al mismo tiempo, y con sus tensiones, la constitución de la ciudadanía y la combinación institucional que coadyuva a desplazar al régimen democrático a sus extremos. A su vez, este retorno a los orígenes de la filosofía política convive con los efectos de las luchas de clases en las instituciones estatales, especialmente en los modelos que conocemos como "Estado social" del siglo XX; lo cual produjo un límite al desenfreno del mercado libre del liberalismo. En este sentido, revisitar este Marx demócrata pero al mismo tiempo revolucionario, así como demócrata del pueblo siempre en acto, o demócrata "verdadero", se condice con un clima de época que da cuenta de un protagonismo inusitado de la filosofía política pero en su corriente "jacobina" o republicana democrática *à la* Maquiavelo.

II. "Manuscrito del 43" y la verdadera democracia

A lo largo de las páginas que componen la primera crítica, vemos un cruce entre el misticismo que Marx le adjudica a Hegel que identifica lo particular con el Estado en el Estado político, la particularización del Estado político (la sociedad civil es la sociedad política), el reconocimiento de la democracia como la forma genérica de toda constitución en la medida en que en ella coincide la *forma* (para sí) y el *contenido* (en sí) del Estado político, y del *demos* como sujeto real de la política, como exceso del Estado pero al mismo tiempo como constitución del Estado. El análisis de este último punto lo veremos en detalle con la lectura que ofrece Miguel Abensour a la que nos dedicaremos en los próximos párrafos, lectura que valoramos especialmente en la medida en que identifica en el "Manuscrito del 43" un momento maquiaveliano en Marx y, en este sentido, incluso, en su versión más democrática, nos impide hacer de Marx un social-demócrata, un "jacobino" o un liberal.

De esta crítica, destacamos el lugar que asume la democracia como verdad de todas las constituciones, es la "*esencia de toda constitución de estado*,

el hombre socializado como una constitución de Estado *particular*". En unas páginas claves, Marx navega entre la forma Estado de la monarquía y la de la democracia con el objeto de poner de manifiesto cómo es que la democracia resuelve en sí y para sí el contenido del Estado, lo que lo constituye y su forma, es decir, la forma de Estado y de constitución que asume.

> La democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia. La monarquía es necesariamente democracia como inconsecuencia consigo misma, pero el momento monárquico no es ninguna inconsecuencia en la democracia. La monarquía no puede comprenderse por sí misma, pero sí la democracia. En la democracia no cobra ninguno de los momentos otra significación de la que le corresponde. Cada uno de ellos es sólo realmente un momento de todo el demos. En la monarquía, es una parte la que determina el carácter del todo. Toda la constitución tiene que modificarse con arreglo a un punto fijo. La democracia es la constitución genérica. La monarquía es una variante, y además una variante mala. La democracia es contenido y forma. La monarquía sólo *debe* ser forma, pero una forma que falsea el contenido (1843 [1927] 1982, pág. 343).

Por otro lado, en relación con lo que adelantamos acerca del *demos* o del pueblo como exceso pero al mismo tiempo sujeto real que constituye al Estado, y con cómo coinciden en el Estado político contenido y forma:

> En la monarquía, el todo, el pueblo, aparece subsumido bajo uno de sus modos de existencia, la constitución política; en la democracia, aparece la *constitución misma* solamente como una determinación, que es además la autodeterminación del pueblo. En la monarquía, tenemos al pueblo de la Constitución; en la democracia, la constitución del pueblo. La democracia es el *enigma* resuelto de todas las constituciones. Aquí, la constitución no es solamente en sí, en cuanto a la esencia, sino en cuanto a la *existencia*, en cuanto a la realidad, en su fundamento real, el *hombre real*, el *pueblo real*, estableciéndose como su *propia* obra. La constitución aparece como lo que es, como el producto libre del hombre; podría decirse que esto, en cierto sentido, puede también afirmarse de la monarquía constitucional, pero la diferencia específica de la democracia es que aquí la *constitución* sólo es en general, un momento de existencia del pueblo, en que la *constitución política* no forma de por sí el Estado (Id.).

Si para Hegel la irrupción de la sociedad civil en la constitución política resulta sintomática e imposible de integrar, Marx parte de la sociedad civil para pensarla como constituyente de la constitución. El hombre real establece la constitución y el Estado político y no al revés. La verdadera democracia se comprende cuando se toma en su total y plena consideración que la constitución,

las leyes y el Estado político son una determinación particular del pueblo; en otros términos: son un momento particular de la auto-determinación del pueblo real, como vemos en la cita que sigue.

> En todos los Estados distintos de la democracia, el *Estado*, la *ley*, la *Constitución* son lo dominante, sin que realmente dominen, es decir, sin que penetren de un modo material el contenido de las demás esferas no políticas. En la democracia, la constitución, la ley, el Estado mismos son solamente la autodeterminación del pueblo y el contenido material de éste, en cuanto es constitución política (1843 [1927] 1982, pág. 344).

A pesar del modo elíptico del Manuscrito, podemos decir que la verdadera democracia es no-representativa[70] desde el momento en que el pueblo se constituye en legislador, en constituyente, el punto de anclaje para pensar en su extensión la democracia como Marx la piensa en el 43 es en los términos de "autodeterminación del pueblo", que es, claro está, del pueblo real y de los hombres libres. La democracia, como concepto genérico que Marx recupera en el Manuscrito, hace de la efectiva actividad política del pueblo la única medida de la libertad.

Miguel Abensour, en *La democracia contra el Estado*, recupera la Crítica del 43 para mostrar el lugar que Marx le asigna a lo político y cuál es la forma de sociedad que le corresponde a la "verdadera democracia". El autor sostiene la pregunta por la desaparición o no del Estado político en el pleno advenimiento de una comunidad política que accede a su verdad. Como sugerimos en el párrafo anterior, a lo largo del "Manuscrito del 43" pueden desplegarse interpretaciones

[70] A tono con el análisis de Pierre Dardot en el artículo que publicó en el *Dossier Marx*, titulado "Marx 43. L'émancipation humaine et la question de la démocratie" (2014). La pregunta que se formula Dardot es la de cómo concebir la democracia en el "Manuscrito 43". Allí su componente "elíptico" se expresa en que la misma aparece como una forma política más entre otras, y como lo indica su etimología: el ejercicio directo del poder por parte del pueblo. A su vez, si la verdadera democracia es la verdad de toda constitución política y el enigma resuelto, podría desprenderse de ello que la democracia conlleva el fin de la política; no es más una constitución *política*. La democracia estaría más allá de la política. la constitución está continuamente reconducida en su fundamento efectivo por el pueblo efectivo, por el hombre efectivo, y es su propia obra. La constitución aparece como lo que es: obra libre producto del hombre libre. Al igual que el cristianismo hace aparecer al hombre divinizado como esencia de toda religión, la democracia hace aparecer al hombre socializado como esencia genérica de toda constitución, bajo la forma de una constitución política particular. Por esto, no implica descartar la política del momento democrático, es aún política sin ser solamente política. Traducimos y parafraseamos la conclusión de Dardot: la democracia deja de ser sólo política cuando la actividad legislativa deviene el asunto de toda la sociedad. Poner fin a la abstracción del Estado político sucede a condición de transformar la sociedad civil en sociedad efectiva, garantizando la participación lo más universal posible en el poder legislativo y es, en este sentido, que la "verdadera democracia" no puede ser sino "no-representativa".

disímiles de qué sucede en la verdadera democracia con el Estado político y con la política en sí. A su vez, si la esencia de lo político coincide o no con la verdadera democracia. Nos adelantamos al análisis y respondemos que Abensour sostiene que el camino de Marx, guiado por la esencia y la existencia de la democracia, es "más complejo, más matizado y también más restrictivo" que una lectura que hace de la verdadera democracia la extinción del Estado. Por el contrario, la desaparición del Estado político se daría en el sentido de concebirla como una forma organizadora y de una esfera separada, lo que no significa extinción o desaparición de lo político. El Estado político persiste como momento particular de la vida del pueblo y con la verdadera democracia el principio político alcanza su realización

> (…) como si la reducción sobre la cual reposa la democracia tuviera por paradójico efecto, en virtud del bloqueo que ejerce, liberar la sobre-significación que habita al Estado al punto de permitir un pasaje más allá del Estado político bajo la forma de una institución democrática de la sociedad tal que el demos pueda manifestarse y reconocerse en tanto que demos en la totalidad de las esferas, siempre respetando la especificidad de cada una (1998, pág. 91).

Entonces, en la verdadera democracia, el Estado político no "persiste, ni menos aún persevera: existe". Pero este Estado no es resultado de la síntesis reconciliada de la familia y la sociedad civil; por el contrario, el pueblo excede siempre la forma material del Estado, de su formalización. La verdadera democracia es ese proceso que conduce al pueblo más allá de la formalización por medio del Estado de los conflictos sociales, y lo conduce (al pueblo) a partir de la potencia misma que lo hizo existir en una historia de la revolución. Por eso, podemos pensar este exceso del momento político maquiaveliano de Marx como uno que remite a un origen revolucionario y a un proceso constituyente y destituyente al mismo tiempo. Hay incluso, en Marx, una "*sublimidad* del momento político" (Abensour, 1998, pág. 95), una elevación de lo propio de la esfera política que representa un más allá en relación con las otras esferas. "En y por la política, el hombre penetra en el elemento de la razón universal y hace la experiencia —bajo el modo del pueblo— de la unidad del hombre con el hombre", el hombre socializado aparece como un ser absoluto. Ahora bien, Abensour insiste en que este pueblo, en su autodeterminación y su realidad efectiva, no es la figura última de la emancipación.

> Dicho de otro modo: una vez que se ha acordado que es en la esfera política donde es dado al hombre hacer la experiencia de la universalidad, de la libertad, de la infinitud, conviene enunciar de inmediato la necesidad de transformar esta experiencia extática de la unidad del hombre con el hombre en experiencia efectiva, permanente, y generalizada al conjunto de las esferas no políticas (Abensour, 1998, pág. 96).

Partimos de una toma de posición respecto a cómo concebir la relación entre la verdadera democracia y el Estado político. Ahora nos detenemos unos párrafos en cómo Abensour refleja este momento del joven Marx como una hermenéutica de la emancipación. En este sentido, Abensour introduce el "Manuscrito del 43" a través de otro escrito posterior, el de la "auto-interpretación" en el Prefacio de 1859, que forma el núcleo del materialismo histórico, en el cual Marx afirma que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la economía política y que las relaciones jurídicas, como las formas de Estado, radican en las condiciones materiales de vida. Si los textos de juventud anunciaron la autonomía de lo político a partir de la emancipación política, en 1859 lo político aparece descentrado y subordinado a lo económico-social. Esa centralidad de lo político y el descentramiento posterior, según la autointerpretación de Marx, se produjo por la "crisis de 1843", crisis epistemológica o crisis política y filosófica[71], que habría llevado a Marx a buscar un nuevo sujeto político distinto del Estado. Según la lectura de Abensour, ese lugar teórico se constituye en 1843 en la formulación de la cuestión de la democracia y en el enigma descubierto por los franceses (el de la Revolución francesa, la aporía de cómo conjugar libertad e igualdad).

La crítica del 43 responde al período del joven Marx en el sentido en que se inscribe junto a otros textos, como *Sobre la cuestión judía* que veremos luego, en una "hermenéutica de la emancipación", una crítica a la religión y a la filosofía. La novedad de esta crítica es que en esa hermenéutica, antes que ajustar la mirada sobre la crítica ideológica, lo que encontramos es una "auto-interpretación de la humanidad sobre sus propias luchas y sus propias producciones" (Abensour, La democracia contra el Estado, 1998, pág. 52). Esto significa que no hay una posición de exterioridad respecto al mundo y, con respecto a la política, esa posición no es de desprecio sino de penetración en las cuestiones políticas "para

[71] Con este momento de ruptura o de crisis, Marx refiere a la dificultad de la emancipación política en Alemania que contrasta con el avance teórico y filosófico alemán.

revelar, por su trabajo de interpretación, lo que allí se ventila y su verdadera significación" (*ibíd*., pág. 53). El crítico es también un hombre político (podríamos decir, citando a Hannah Arendt, que es un "escritor político"); la crítica de la política toma en consideración al Estado con sus tensiones y contradicciones, pero principalmente, con el *exceso* del Estado respecto de sí mismo. Ese exceso es de las necesidades y verdades sociales que el Estado político moderno es capaz de reconocer, el rebasamiento por el que va más allá de sí mismo bajo el pasaje que conduce de la forma política a la forma general con el nombre de "verdadera democracia". Abensour concluye estas páginas con unas palabras que recuperamos a continuación, para luego abocarse a demostrar cuál es la lectura de Marx que permite apreciar la autonomía de lo político.

> Si la respuesta que suscita esta crisis es la de poner rumbo a la emancipación humana, el ejercicio de la crítica de la política que depende de un modelo hermenéutico, lejos de conducir a un rechazo de la emancipación política, la somete a una interpretación tendiente a hacerle declarar la sobre-significación de la que está preñada y a circunscribir ese lugar difícil de discernir, más allá del Estado moderno, donde la democracia puede advenir en su verdad (1998, pág. 56).

Abensour insiste en varias oportunidades a lo largo de este texto en que, en la crítica a la emancipación política de Marx, no hay un abandono de la política en lo que luego enuncia como emancipación humana. Es decir: el entusiasmo por la emancipación en Marx no conllevó un abandono del entusiasmo por la política. Por otro lado, decíamos que Abensour toma distancia de la posibilidad de hacer de esta crítica una lectura científica que encuentre aquí los primeros elementos de una crítica materialista de la sociedad y del Estado; lo interesante, desde su perspectiva, es poner de manifiesto en esta crítica la búsqueda de una filosofía política que se edifica sobre la experiencia política de la libertad moderna, y a través del juego de palabras hegelianas que hace coincidir en el Estado político democrático la forma y el contenido, ver en la democracia el enigma resuelto que legó a la posteridad la revolución francesa en la coincidencia entre la auto-constitución del pueblo y la forma de Estado. Situados en este punto, se puede ahora desviar la mirada de la sociedad civil y la familia no para "superarlas" sino para ligarlas a "*otro* sujeto", "fuente de actividad originaria, el *demos* o, más exactamente, el *demos* total".

Nos permitimos aquí un desvío. Como veremos en la tercera parte de la tesis, para Rancière el *demos* es la figura de la *parte de los sin parte*, "masa indistinta de los hombres sin cualidades" ([1995] 2012, pág. 22), que se atribuye como parte propia la igualdad y la libertad que pertenece a todos los ciudadanos. En estos términos, el demos manifiesta el escándalo de la política como efecto de la facticidad democrática, es la figura griega que luego asumirá el nombre del proletariado. En este sentido, la reminiscencia con el joven Marx es manifiesta, el asunto es que en Rancière no hay una resolución de ningún enigma. Por el contrario, la política puede existir en la medida en que el daño que se produce a una parte de la comunidad nunca alcanza una resolución total. La democracia en Rancière es la verdad de la política. Pero no podríamos hacerle decir que hay un ajuste entre la forma y el contenido, como vimos con Marx; no podemos tampoco forzar su teoría para encontrar en esa distorsión por la cual hay política y ese pueblo que "es la clase de la distorsión que perjudica a la comunidad", una forma Estado que le corresponda.

En la lectura de Abensour de la crítica del 43 de Marx, la forma Estado moderna se ve siempre excedida por un movimiento que está fuera de él, que "lo saca de quicio" por una sobre-significación que lo atraviesa y "cuyo sujeto real no es otro que la vida activa del *demos*". Lo que le da sentido al Estado moderno y al mismo tiempo lo relativiza es la vida plural, masiva y polimorfa del *demos*. En el movimiento de Marx, nombrando al sujeto real y originario: el *demos* y no el despliegue de la Idea como sujeto, se entiende la crítica a Hegel como la búsqueda de descubrir la especificidad de lo político; se trata de interrogar lo político. En este punto la forma en que Abensour lee a Marx está en sintonía con la forma en que Rancière piensa al *demos* y al proletariado en relación con el orden policial. Luego, con Abensour damos un rodeo más y podemos concluir que en Marx "hay una adecuación perfecta entre la democracia como auto-determinación del pueblo y el principio filosófico que le es propio, ya que, con el *demos*, viene a la existencia y en su verdad el sujeto real, la "raíz" de la historia en la modernidad" (1998, pág. 64). Es lo que significa en Marx "partir del sujeto real para considerar luego su objetivación", así como que la democracia no es sólo constitución en sí, sino en cuanto a la existencia, a la realidad, en su fundamento real, el hombre real, el pueblo, estableciéndose como su propia obra. "La democracia sería pues la puesta en forma, en el campo político, del método

transformativo; del mismo modo, el método transformativo sería la aplicación, en el campo de la teoría, del principio democrático" (*id*.).

III. La crítica del 44 y la cuestión del proletariado como sujeto político

En los pocos meses que median entre la primera crítica del derecho del Estado de Hegel del 43, y la del 44 "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción", acontece en Marx un desplazamiento filosófico y espacial (el traslado de Marx de Alemania a París) con efectos en su concepción de la política y en la enunciación de sus fines. Entre los dos escritos, entre los que transcurren algunos pocos meses, hay diferencias significativas hasta en la forma de su escritura: el primero, como dijimos, se establece como un diálogo y comentario a los *Principios de la filosofía del derecho*, mientras que el segundo se construye como la apertura para un texto de mayor extensión que luego Marx no escribió. A su vez, mientras en el "Manuscrito de 1843" Marx presenta al *demos* o al pueblo como sujeto positivo de la política, activo en su auto-determinación y como constituyente de la Constitución, las leyes y el Estado político, en la crítica del 44 Marx utiliza por primera vez el término de "proletariado" y éste como sujeto político aparece como "negativo", vacío o carente de propiedades, la clase en la que se disuelven todas las clases sociales. Balibar ([2008] 2014) se detiene en el contraste en cuanto a la política y sus fines en ambos textos y pone de manifiesto que la diferencia más importante reside, no sólo en la inversión del idealismo al materialismo, o en la transición del *democratismo* al comunismo, sino en el surgimiento de una concepción impolítica en la política misma, que la asocia a la función redentora que Marx le otorga allí al proletariado.

Antes de repasar las lecturas de Balibar, vamos a detenernos en este escrito singular de Marx que, en pocas páginas, sintetiza su análisis crítico de la situación política de Alemania, mostrando el importante desfasaje que encuentra entre el estado de su filosofía y las condiciones políticas para su emancipación. En Alemania, como vemos en la cita que sigue, no puede tener lugar más que una revolución parcial, una revolución política.

> El sueño utópico, para Alemania, no es precisamente la revolución *radical*, no es la emancipación *humana general*, sino, por el contrario la *revolución parcial*, la revolución *meramente* política, una revolución que deje en pie los pilares del edificio. ¿Sobre qué descansa una revolución meramente política? Sobre el hecho de que se emancipe solamente una parte de la sociedad civil e instaure su dominación *general*; sobre el hecho de que una determinada clase emprenda la emancipación general de la sociedad, partiendo de su *especial situación*. Esta clase libera a toda la sociedad, pero solo bajo el supuesto de que toda la sociedad se halla en la situación de esta clase, es decir, de que posea, por ejemplo, el dinero y la cultura o pueda adquirirlos a su antojo ([1844] 1982, pág. 499).

Entonces, a través de la lectura que hace Marx de Alemania, podemos distinguir el contrapunto entre una revolución parcial o política y una revolución general o social, así como la distinción que veremos con claridad en *Sobre la cuestión judía* entre la emancipación política y la emancipación humana. Lo que aún está ausente en Alemania es el sujeto, la clase "atada por cadenas radicales", la clase en la que se disuelven todas las clases de la sociedad civil. Por primera vez, Marx ubica la idea del sujeto de la emancipación humana en el proletariado. Esta clase, que es el proletariado, solo en nombre de los derechos generales de la sociedad puede reivindicar para sí la dominación general; y para que coincida la revolución de un pueblo y la emancipación de una clase especial de la sociedad, para que una clase valga por toda la sociedad, se necesita que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase. La respuesta a la posibilidad "positiva" de la emancipación alemana encierra la definición del proletariado y su tarea histórica:

> (…) en la formación de una clase atada por *cadenas radicales*, de una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las clases; de una esfera de la sociedad a la que sufrimientos universales imprimen carácter universal y que no reclama para sí ningún derecho *especial*, porque no es víctima de ningún *desafuero especial*, sino del *desafuero puro y simple*; que ya no puede apelar a un título *histórico*, sino simplemente al título *humano*; que no se halla en ninguna suerte de contraposición unilateral con las consecuencias, sino en contraposición omnilateral con las premisas mismas del Estado alemán; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que representa, en una palabra, la *pérdida total* del hombre, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el *proletariado* ([1844] 1982, págs. 501-502).

Balibar, en el artículo que lleva por título "El momento mesiánico de Marx" ([2008] 2014), compilado en el segundo volumen de *Ciudadano sujeto*

(2014), se detiene en la función redentora que Marx le asigna al proletariado, destacando el mesianismo y el rasgo profético de la conclusión de la crítica de 1844 que estamos analizando:

> La *emancipación del alemán* es la *emancipación del hombre*. La *cabeza* de esta emancipación es la *filosofía*; su *corazón*, el *proletariado*. La filosofía sólo llegará a realizarse mediante la abolición del proletariado, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía.
>
> Y cuando se cumplan todas las condiciones interiores, *el canto del gallo galo* anunciará el *día de la insurrección de Alemania* (Marx, [1844] 1982, pág. 502).

El "canto del gallo galo" que anuncia el día de la emancipación expresa —seguimos la lectura de Balibar— una particular interpretación de las revoluciones modernas como un ciclo histórico e intelectual transeuropeo del cual "Marx cree poder profetizar la «resolución» inminente", como lo hará luego en el *Manifiesto del Partido Comunista*, "al mismo tiempo que proclama en el surgimiento del proletariado la llegada de un salvador del mundo" (Balibar É. , 2014, pág. 52). En estas escuetas páginas del texto de Marx, donde predomina una "economía conceptual", la crítica de la religión, que es condición de la emancipación política y de la filosofía, parece entrar en una tensión paradójica con esta figura redentora y mesiánica que Marx le atribuye al proletariado. La ilusión o mistificación religiosa Marx la relaciona con la expresión contradictoria de un mundo real alienado, sin asignarle un actor o una fuerza práctica que resuelva ese problema, que es político. Ahora bien, Marx hace ingresar esa fuerza redentora en una discusión histórica y teórica compleja: al proletariado lo presenta como lo otro (el antagonista) de la religión, pero también como la expresión de la contradicción interna de la religión: la revelación del secreto del cual, en tanto "protesta" contra el sufrimiento, la religión era portadora (Balibar É. , 2014, pág. 54). La figura del proletariado es paradójica, ya que esa interrupción de la religión a través del elemento mesiánico, en el centro de la historia moderna que pasa a ser el (re)devenir del hombre, o la realización de la humanidad, es esencialmente pasiva y, sin embargo, radicalmente transformadora, habitada por el entusiasmo de lo nuevo y capaz de comunicarlo.

En este sentido, los proletarios "se encuentran investidos de características antitéticas", reúnen la nada de la desesperanza y la pauperización absoluta con el todo de una realización de la esencia humana como "comunidad" o plenitud del

"género". La representación negativa de la sociedad en el ser del proletariado —continuamos la lectura de Balibar—, se expresa en varios idiomas, entre los cuales se encuentra la tradición revolucionaria francesa, así como la mística y la teología negativa. A su vez, en esta fuerza redentora coincide el movimiento político y el filosófico: el proletariado es el corazón de la emancipación y la filosofía es su cabeza. Ahora bien, más allá de reconocer en esta crítica la "tensión escatológica" que designa el lugar de las operaciones discursivas practicadas por Marx, el aspecto central de la lectura de Balibar remite a la contraposición entre lo que con Abensour llamamos "momento maquiaveliano" de Marx (que piensa la política más allá del Estado e incluso contra él y se representa al "sujeto político" de la *praxis* como una totalidad "pueblo" o, como lo llama Abensour, el "*demos* total") y el momento mesiánico como reverso del primero: aquí el sujeto de la acción aparece como vacío o como una falta (el pueblo del pueblo, una y otra vez pueblo por venir).

Como ya lo desarrollamos en el apartado anterior, el Marx del Manuscrito del 43, cercano a la inspiración de Maquiavelo, ayuda a pensar el medio propio de la política, la "esencia", si pudiéramos hablar así, de lo político, con la particularidad de que la misma no está ni en el Estado ni en la "sociedad"; Marx hizo del sujeto popular de la emancipación el lugar público permanente (pero también: siempre movedizo, inquieto, diverso) de su autoconstitución y del surgimiento de la dimensión "genérica" de la existencia humana. El asunto es que en esta teorización, a causa de la crítica a Hegel, es decir, de la inversión, el *demos* como sujeto instituyente, esencialmente pleno o efectivo, es acechado por dos peligros: uno por defecto y otro por exceso (Balibar É. , 2014, pág. 68). Por un lado, en la medida en que es un sujeto "virtual" y se proyecta, más allá de sus formas de existencia presentes, en el "hueco" de las contradicciones del Estado político, es asechado por el rebasamiento de las divisiones sociales (por la propiedad privada), y por modalidades que permanecen en una nebulosa. En este sentido, el "tiempo" de su surgimiento no es más que una proyección especulativa de una reivindicación de la tradición del movimiento de las revoluciones provenientes desde abajo. Por otro lado, el sujeto tiende a aparecer frente al Estado como imagen invertida de la soberanía, invertida porque pertenece a la tradición constituyente del pueblo revolucionario que se levanta, pero principalmente por causa de la conciencia de su rol histórico que le permite

liberarse de la alienación política que causan los mecanismos burocráticos de la representación. Estas aporías del sujeto político del *demos* del "Manuscrito del 43" —"quizás inherentes a todo pensamiento de la democratización como movimiento "ininterrumpido" de la historia" (Balibar É. , 2014, pág. 67)—, Marx no las resolvió luego sino que las desplazó de un extremo al otro. Hizo de ese sujeto virtualmente *pleno* un sujeto *vacío*, incluso un *sujeto como vacío*. Al proletariado, en 1844, Marx le asigna características ontológicas y una función histórica que en cierta forma son opuestas a las del *demos* total del 43.

De todas maneras, ese vacío del sujeto que representa el proletario en el 44, que puede ser asimilable a una "nada política", no está privado de determinaciones prácticas. Al contrario, sostiene Balibar, ese vacío "forma la condición para que ciertas dimensiones de la práctica, como transformación revolucionaria de las condiciones existentes, sean pensadas como tales aunque bajo una forma que se puede decir "impolítica"" ([2008] 2014, pág. 67). De cierta manera, junto a la interpretación de Balibar, nos encontramos con una reflexión marxiana de la temporalidad revolucionaria que hace del retraso político alemán "la generalidad de una estructura" antes que una excepción contingente. Ese retraso, desfasaje y anacronismo respecto a la necesaria evolución europea, es la estructura misma de la historicidad que permite comprender cómo una fuerza del pasado (o venida del pasado), puede encontrarse en posición de hacer entrar a la humanidad en el futuro. A su vez, en la relación entre filosofía y proletariado, con la metáfora del corazón y la cabeza, aparece otra dificultad que es la ausencia de base material de la emancipación humana que la filosofía alcanzó en la teoría respecto a la religión. Esa base material que es o pretende ser el proletariado (en la lectura de Balibar no hay una identidad entre "corazón" y "cuerpo", ni entre proletariado y subjetividad colectiva dotada de materia y forma), constituye antes que un sujeto "una intervención histórica resultante de la conjunción en la escala del mundo de la "conciencia" y del "sufrimiento" o, al menos, de su inminencia" (2014, pág. 70). En consecuencia, en el momento mesiánico de Marx, la *praxis* es el resultado de la conjunción de dos condiciones (la conciencia y el sufrimiento): que quedan más bien del lado de la falta que de la plenitud: de la falta del pueblo por venir.

Con el correr del tiempo, Marx tenderá a ceder a una definición más positiva de la clase obrera o de los trabajadores en relación con el mecanismo de

la explotación de la fuerza de trabajo: se desplazará, de hecho, hacia la representación apocalíptica del enfrentamiento final entre revolución y contrarevolución inducida por medio de la violencia de la represión estatal de las insurrecciones populares y proletarias del siglo XIX (Balibar É. , [2008] 2014, pág. 71), como refleja Marx en *Las luchas de clases en Francia* y *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*.

En "Le prolétariat insaisissable" ([1983] 1997), Balibar compara el escrito del 44 (la "En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel") y *El Capital* en relación con el modo en que la aparece la categoría de proletariado. Como acabamos de mostrar, en la segunda crítica a Hegel el proletariado es nombrado por primera vez como la clase social en la que se disuelven todas las clases, con una connotación eminentemente política de clase. El reencuentro teórico y político entre 1843 y 1844 de Marx en París provoca que el concepto de clase resuma todas las implicaciones del "punto de vida de la clase", es decir: el objeto principal de investigación del modo de producción capitalista, de esa forma de explotación que es el resultado de la transformación de la fuerza de trabajo en mercancía, y que hace de ésta el último término de la evolución histórica de la división social del trabajo. Frente a esta presencia central y determinante en este texto del "joven Marx", en *El capital* el uso del término es casi inexistente. Así, nos desplazamos de un primer momento en el cual el proletariado es el sujeto tendencial de la práctica revolucionaria que debía terminar con la sociedad burguesa a partir de sus propias contradicciones internas, hasta llegar a un punto en el que el proletariado está prácticamente ausente en el libro más importante de Marx para el marxismo.

En efecto, *El Capital* —seguimos aquí la lectura ya mencionada de Balibar—, no nombra al proletariado ni a los proletarios, sino a la clase obrera o a los trabajadores. Esta ausencia no significa que Marx haya abandonado la pregunta por la política proletaria que pudo destacar a partir del "corto circuito teórico" del que hablamos en el párrafo anterior; antes bien, el hecho de que el término "proletariado" prácticamente desaparezca en *El Capital* responde a que allí la investigación se concentra en el capital, en cómo funciona, en las relaciones sociales de producción propias de un modo de producción capitalista. Por ello, encontramos la referencia a la clase obrera o trabajadora. Pero Balibar no se detiene allí, dirá que el proletariado sigue presente bajo dos modalidades: la

de *clase* y la de *masa*, ambas estrechamente ligadas al problema de la revolución. Es decir, los análisis de Marx, para pensar desde la clase o desde el movimiento de masas, se ajustan a la coyuntura (y allí puede pensarse la diferencia entre *La ideología alemana* y *El 18 brumario de Luis Bonaparte* en lo que hace a cómo concebir las masas o las clases).

Balibar marca una evolución entre el joven Marx y el período de "rectificación" hacia 1870. En el joven Marx, que refiere a los textos que aquí estamos analizando, identifica una contradicción permanente: este período inicial no es solamente aquel en el que el proletariado aparece investido de una misión histórica revolucionaria porque se habría liberado de toda ilusión política. Es también el período en que Marx define la revolución como "política proletaria". El concepto mismo de comunismo aparece como un término de una evolución rápida. Es un período contradictorio en lo que hace a la política y lo estatal; Marx no logra establecer una demarcación definitiva entre la política de las masas o de los proletarios y el Estado. Aquí asume todo su sentido la sentencia de Balibar al comienzo del artículo que comentamos, cuando afirma "Jamás Marx pudo estabilizar su discurso con respecto a la política" [*Jamais Marx n'a pu stabiliser son discours à l'égard du concept de politique*] ([1983] 1997, pág. 228).

> Si ningún discurso puede mantenerse «fuera» del espacio ideológico, todo discurso en una determinada coyuntura o relación de fuerzas no es reducible a su lógica y no funciona como un momento de su reproducción. El hecho es que el «marxismo» (o algo del discurso de Marx), en una coyuntura de la que tal vez aún no hemos salido, produce este efecto de torsión, y que los conceptos decisivos —sobre todo los que en El Capital explicitan la lógica de la explotación— aparecen como cuerpos extraños en el espacio de la ideología dominante, irreductibles a sus efectos de «consenso», obligándonos así a un perpetuo trabajo de refutación, interpretación, reformulación.
>
> Por eso debemos examinar ahora lo que, en la referencia de Marx al proletariado, perturba las representaciones binarias que mencioné anteriormente, y libera así otro campo de investigación ([1983] 1997, pág. 234)[72].

Marx instaura un corto circuito teórico entre dos realidades: el proceso de trabajo y el Estado. Entre estas dos realidades, la ideología burguesa elabora todo un sistema de mediaciones, entre las que se destaca el derecho, y ubica al trabajo como una realidad privada. En cambio, el Estado encarna un principio diferente

[72] Traducción propia.

que expresa la necesidad de "totalidad", de poder central, de una ley común. Entre estos dos polos, la propiedad es la institución por excelencia, en ella hacen cuerpo tanto el Estado como el trabajo.

Más allá de los dobleces que podamos seguir en el análisis de Balibar, consideramos relevante atenernos a las conclusiones del artículo que comentamos, en el cual el filósofo afirma que la problemática del "sujeto de la historia" ya quedó totalmente resuelta en el sentido de que Marx nunca habló de un sujeto de la historia como "invariante teleológica", pero donde también sostiene la idea de la práctica como momento decisivo de trasformación de las relaciones sociales, con lo cual recusa la tesis de una "reproducción indefinida" del modo de producción como sistema invariante. Y aquí formula una tesis fundamental que citamos in extenso:

> La idea del proletariado como «sujeto» presupone una identidad, ya sea espontánea o adquirida al término de un proceso de formación y de toma de conscienca, pero siempre ya garantizada por la condición de clase. El hecho de que el proletariado, que es a la vez «clase» y «masa», no sea un sujeto dado, que nunca coincide consigo mismo —que esté en cierto modo disociado ontológicamente— no significa que no «se presente» y actúe como sujeto en la historia. Pero esta acción revolucionaria está siempre ligada a una coyuntura, duradera o no, y sólo existe dentro de los límites que ésta prescribe. Esta tesis abre, por tanto, la cuestión práctica de las condiciones y formas en que puede producirse tal efecto de subjetivación, o de lo que, de una determinada condición de clase, pasa a un movimiento de masas capaz de hacerse «reconocer» como expresión de esa clase. Plantear que la emergencia de una forma de subjetividad (o identidad) revolucionaria es siempre un efecto parcial, nunca una propiedad de la naturaleza, y por tanto no conlleva ninguna garantía, es obligarse a buscar las condiciones que, en la coyuntura, pueden precipitar las luchas de clases en movimientos de masas, y las formas de representación colectiva que, en estas condiciones, pueden mantener la instancia de la lucha de clases en los movimientos de masas. Nada dice, por el contrario, que estas formas sean eternamente las mismas... ([1983] 1997, págs. 247-248).[73]

Como hemos procurado mostrar, entre estas dos críticas de Marx encontramos un desplazamiento respecto a la función de la política así como del sujeto. Vimos que en 1843 Marx asume el punto de vista de la sociedad civil para pensar la política "contra" el Estado pero lo hace desde la figura del "*demos* total", como parte de la sociedad que asume el todo y realiza, en su autodeterminación, la verdadera democracia. Unos pocos meses después, Marx nombra por primera vez como proletariado a la clase "en la que se disuelven

[73] Traducción propia.

todas las clases". Como el sujeto vacío, sin atributos "positivos", que tiene la función histórica de emancipar, en su liberación, a la sociedad toda. Este recorrido, para el que nos apoyamos en las lecturas de Abensour y luego de Balibar ya citadas, nos llevó a concluir con un texto de la década de 1980 de Balibar en el que comprendemos al proletariado ya no exclusivamente como clase, ni como el *demos*, ni como la masa, sino al mismo tiempo como clase y como masa, pero principalmente como subjetividad que no está dada, ni es efecto inmediato de la base estructural: que está sobredeterminada. Por este motivo, la forma en que puede o no asumir una función histórica está dada por las condiciones determinadas de un momento, de una coyuntura, en unas relaciones de fuerza determinadas.

IV. Emancipación política y emancipación humana: la crítica a la *Cuestión judía*

El tercero de los textos marxianos que abordamos para la reconstrucción conceptual del problema de la emancipación es *Sobre la cuestión judía* [1843] que Marx redacta como respuesta a la "Cuestión judía" [1842] de Bruno Bauer, quien integraba junto al mismo Marx, Engels, Feuerbach, Stirner, entre otros, del grupo de los llamados "jóvenes hegelianos" (Tarcus, 2014). La historia es conocida pero no está de más recordar que ambos escritos es inscriben en el debate que concitó el edicto del Estado prusiano de 1816 que excluyó a los judíos de las funciones públicas. En primer lugar, Bauer sostiene que en Prusia nadie podía emanciparse políticamente debido al carácter religioso del Estado. La emancipación política, en este sentido, sólo sería posible bajo las condiciones de un Estado laico que hiciese abstracción de la religión privada de los ciudadanos, que son libres e iguales. El aspecto paradójico que señala Bauer es que para arribar a dicho Estado moderno, tanto los cristianos como los judíos debían abandonar sus particularidades para transformarse en ciudadanos. Por su parte, Marx le cuestiona a Bauer que no apuntara el problema al gobierno prusiano; efectivamente, un Estado puede ser laico, moderno, "abstracto", y convivir en simultáneo con la religión privada de cada uno de sus ciudadanos. La revolución

burguesa, que Marx denomina "emancipación política", permite al hombre hacerse libre bajo un rodeo o una trampa del Estado que se proclama ateo.

La emancipación política, en estos términos, descansa sobre el Estado, que se ha enajenado del pueblo y del poder señorial. En este sentido, dirá Marx que la revolución política es la revolución de la sociedad civil. Ésta, al derrocar al poder señorial, convierte a los asuntos del Estado en asuntos del pueblo y constituye al Estado como incumbencia general. Destruye estamentos, corporaciones, gremios y privilegios. En esta supresión, acaba también con el *carácter político* de la sociedad civil. Deshace la sociedad civil en sus partes integrantes y quedan escindidos, por una parte, los individuos, y por otra los elementos materiales y espirituales que forman el contenido de vida.

Este texto, junto a las dos críticas a la filosofía del derecho de Hegel que ya analizamos, encamina la crítica a la religión como crítica que es política y que opera como la premisa de toda crítica. La antesala incluso de una filosofía crítica es que la crítica de la religión se ha consumado. De todas maneras, el aspecto sobresaliente de este texto de juventud de Marx radica en la distinción crítica que realiza ente la *emancipación política* y la *emancipación humana*. La emancipación política es la emancipación del Estado de la religión, conlleva la separación entre los intereses privados de los hombres y los intereses públicos. La religión desciende al derecho privado, de la esencia de la comunidad pasa a ser la esencia del hombre individual. El modo de desintegración del hombre en el hombre religioso y en el ciudadano "no es una mentira *contra* la ciudadanía, no es una evasión de la emancipación política, sino que es la *emancipación política misma*, es el modo *político* de la emancipación de la religión"[74] ([1843] 2014, pág. 37). Y este modo político es uno que mantiene al ciudadano enajenado en sus intereses individuales por la vía del Estado burgués, que procura hacer del individuo burgués propietario el ser genérico del hombre. Allí radica la trampa de la emancipación política.

La emancipación política porta una contradicción, porque no emancipa al hombre: en ella el Estado se desprende de la religión, se vuelve laico, pero, paradójicamente, emancipa a la sociedad civil de la política. "La emancipación política fue, a la par, la emancipación de la sociedad civil con respecto a la

[74] Cursivas originales del texto citado.

política, su emancipación hasta de la misma *apariencia* de un contenido general"[75] ([1843] 2014, pág. 49). La sociedad feudal, es decir, la vieja sociedad civil, se disuelve en su fundamento, que es el hombre, pero el hombre egoísta, el miembro de la sociedad burguesa, premisa del Estado político; es este hombre el que es reconocido por los derechos humanos y derechos civiles. Aquí radica el corazón de la crítica marxiana a la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* [1789]. En el texto que se presentó como una crítica a la crítica de Bauer, Marx se sirve de la Declaración de los derechos del Hombre en la Constitución francesa de 1793 para mostrar cómo el ciudadano se constituye como la figura que representa al hombre. El problema es que esa representación olvida los atributos burgueses inescindibles de la forma misma del sujeto "ciudadano". Transcribimos una cita que reúne el problema de la abstracción del ciudadano en el Estado burgués y la identificación del ser genérico del hombre con la figura del ciudadano moderna.

> Los *droits de l'homme* aparecen como *droits naturels*, pues la *actividad consciente de sí misma* se concentra en el *acto político*. El hombre *egoísta* es el resultado *pasivo*, simplemente *encontrado*, de la sociedad disuelta, objeto de la *certeza inmediata* y, por tanto, objeto *natural*. La *revolución política* disuelve la vida burguesa en sus partes integrantes, sin *revolucionar* estas partes mismas ni someterlas a crítica. Se comporta hacia la sociedad burguesa, hacia el mundo de las necesidades, del trabajo, de los intereses particulares, del derecho privado, como hacia la base de su existencia, como hacia una premisa que ya no es posible seguir razonando y, por tanto, como antes su *base natural*. Finalmente, el hombre, en cuanto miembro de la sociedad burguesa, es considerado como el *verdadero* hombre, como el *homme* a diferencia del *citoyen*, por ser el hombre en su inmediata existencia sensible e individual, mientras que el hombre *político* sólo es el hombre abstracto, artificial, el hombre como una persona *alegórica*, *moral*, el hombre real sólo es reconocido bajo la forma del individuo egoísta; el *verdadero* hombre sólo bajo la forma del *citoyen* abstracto. ([1843] 2014, pág. 50)

Por otro lado, la emancipación política, que Marx define como "la reducción del hombre, de una parte, a miembro de la sociedad burguesa, al individuo *egoísta independiente*, y, de otra parte, al *ciudadano del Estado*, a la persona moral", se ubica a distancia de la emancipación humana en la que el hombre alineado recupere su ser genérico y se libere de las cadenas de dominación.

[75] Cursivas originales del texto citado.

> Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en *ser genérico*, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza social bajo la forma de fuerza *política*, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana. ([1843] 2014, pág. 51)

Durante la década de 1980, en parte por el aniversario de los doscientos años de la Revolución y en parte por lo que implicó esa década en términos de cuestionamiento de la Revolución, del llamado retorno de lo político y de las discusiones acerca de la política y la ética, la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano [1789/93] reaparece en la escena filosófica francesa. Obviamente no nos interesa dar lugar a esos debates, ni tampoco al análisis de la *Declaración* (que veremos en otro apartado acerca de la política y el sujeto Balibar), sino traer a colación una crítica devenida clásica, como es la de Claude Lefort dirigida a la lectura de Marx de los derechos humanos en *Sobre la cuestión judía*. En *La invención democrática* ([1981] 1990), Lefort (1924-2010) cuestiona el modo en que Marx se despachó contra los derechos del hombre, principalmente porque Lefort repara en un potencial emancipador que encierran los postulados de la misma. A modo de ejemplo, Lefort cita el artículo segundo de la Declaración [1789], donde se expresa la finalidad de la asociación política y los derechos de libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión. Para Lefort, éste es uno de los derechos más valiosos, ya que aspira a que el hombre salga de sí mismo y se ligue con los demás por la palabra, la escritura, el pensamiento. El reproche a Marx es que él no vio que en la afirmación de los derechos del hombre está jugando la independencia del pensamiento y de la opinión: se juega la división entre poder y saber, y no solo la escisión entre el burgués y el ciudadano. Según Lefort, lo que Marx rechaza es justamente "lo político". A su vez, Marx, en su crítica al individuo, no logra ver el sentido de mutación histórica en la que el poder queda sujeto a límites y el derecho se presenta como exterior al poder, protegiendo al individuo.

Mientras la "emancipación política" es presentada por la crítica marxista como momento de ilusión, Lefort advierte la riqueza de escrutar el "acontecimiento" que constituye la *desintrincación* simultánea del principio del poder, del principio de la ley y del principio del saber. Con esta categoría no refiere a la idea de "escisión", ya que se instituye un modo de articulación por

efecto de la ruptura. El punto que señala Lefort es importante ya que, de cierta manera, se aproxima al elemento dialéctico intrínseco en el "enunciado-enunciación" de la declaración que Balibar (2017) identifica bajo el término de la proposición de *igualibertad*.

Ahora bien, la emancipación humana, que aparece como contracara de la alienación del trabajo y como superación de la emancipación política que reducía el hombre al individuo burgués, irá perdiendo centralidad en los textos marxianos de madurez. Por ejemplo, en el *Manifiesto del Partido Comunista* Marx y Engels hablan de las condiciones de la emancipación proletaria y, entre ellas, mencionan a la acción común del proletariado. Lo que viene a poner fin la emancipación proletaria es a la explotación de un individuo por otro, incluso de una nación por otra (Engels & Marx, [1848] 2014, pág. 85). Explotación que identifican en la historia de todas las sociedades.

> (…) la explotación de una parte de la sociedad por la otra es un hecho común a todos los siglos anteriores. Por consiguiente, no tiene nada de asombroso que la conciencia social de todos los siglos, a despecho de toda variedad y de toda diversidad, se haya movido siempre dentro de ciertas formas comunes, dentro de unas formas —formas de conciencia— que no desaparecerán completamente más que con la desaparición definitiva de los antagonismos de clase.
>
> La revolución comunista es la ruptura más radical con las relaciones de propiedad tradicionales; nada de extraño tiene que en el curso de su desarrollo rompa de la manera más radical con las relaciones de propiedad tradicionales. (Engels & Marx, [1848] 2014, pág. 86)

En esos pocos años, ya verificamos el desplazamiento del pensamiento de Marx de los términos de emancipación humana a los de la revolución comunista. También, en esos años finales de la década de 1840, Marx formula los trazos del materialismo histórico. La primera formulación sistemática del materialismo histórico la encontramos en *La ideología alemana* (Marx & Engels, [1845-1846] 1974). El énfasis materialista puede pensarse a partir de que todo progreso social y cultural, todo despliegue de las potencialidades humanas (o la emancipación humana misma, el comunismo) dependía del desarrollo completo del dominio del hombre sobre las fuerzas de la naturaleza, o del crecimiento de las fuerzas productivas.

Nos permitimos un mínimo paréntesis para precisar algunas ideas sobre el materialismo histórico, ya que lo trajimos a colación. En el Prólogo de la

"Contribución a la crítica de la Economía política" ([1859] 2014) Marx brinda la definición del mismo que devino clásica y se volvió referencia del marxismo ortodoxo. Esgrime una serie de conceptualizaciones centrales como las de *relaciones de producción*, *fuerzas productivas*, *formación social* y *modo de producción*. Allí plantea que el ser social condiciona la conciencia del hombre y, a su vez, es resultado del modo de producción de la vida material. Comprendemos que el desarrollo del antagonismo de las fuerzas productivas produce trabas y abre, de ese modo, un período de revolución social. Al mismo tiempo, Marx adopta aquí el punto de vista de las relaciones sociales y de la formación social en desmedro de la del hombre, del individuo o, incluso, de las clases sociales. Y en pocas páginas ofrece su concepción materialista de la historia cuando describe la sucesión de modos de producción que conforman la prehistoria de la sociedad humana.

> A grandes rasgos, podemos designar como otras tantas épocas de progreso en la formación económica de la sociedad el modo de producción asiático, el feudal y el moderno burgués. Las relaciones burguesas de producción son la última forma antagónica del proceso social de producción; antagónica, no en el sentido de un antagonismo individual, sino de un antagonismo que proviene de las condiciones materiales para la solución de este antagonismo. Con esta formación social se cierra, por lo tanto, la prehistoria de la sociedad humana. ([1859] 2014, pág. 201)

Ahora bien, la lectura del marxismo ortodoxo o hegemónico que, durante gran parte del siglo XX, concentró la interpretación de la teoría de la historia y del proyecto comunista, ligó la Filosofía de la historia y del progreso al socialismo, y, sin dudas, a la forma en que Marx piensa la historia. Como sabemos, el resultado fue una concepción determinista, teleológica, con un sentido único de la historia, del tiempo y del espacio, así como con un sujeto de la historia privilegiado. Es importante mencionar que este historicismo cae por su propio peso si nos atenemos a la propia obra de Marx; por ejemplo, si consideramos un "Marx tardío" de la llamada "cuestión rusa", nos encontramos con otro escenario[76] en relación con el tiempo histórico. La secuencia evolutiva y

[76] En un artículo del año 2008, Horacio Tarcus (2008) se pregunta cómo tomar el marxismo, si efectivamente es o no una filosofía de la historia, es decir, se para frente al marxismo instituido a lo largo del siglo XX, de carácter determinista, que piensa la evolución histórica como progresiva, teleológica, unilineal de la marcha de la civilización. Esta versión del marxismo obedece al modelo de las filosofías progresistas de la historia, que anulan la subjetividad, ontologizan el sentido y sacrifican la diversidad a la unidad. Contra esta versión, Tarcus remite a las relecturas que ofrecen, entre otros, José Aricó (2009) en América Latina, o Teodor Shanin (1983) quien

etapista entre la sociedad feudal y la sociedad burguesa es cuestionada entre los años cincuenta y los años ochenta del siglo pasado, poniendo el foco en los escritos, cartas y comentarios de Marx sobre los populistas rusos, la cuestión de la comuna rural y el problema del desarrollo industrial. Y esta otra lectura de Marx, que podemos llamar *posmarxista*, como lo hacen Laclau y Mouffe ([1985] 2011), y hasta el mismo Balibar ([1993] 1995), es la que aún encontramos en Balibar y, en menor medida en Rancière.

Retomando el hilo cronológico de esos años de ruptura en la obra de Marx, nos detenemos un momento en su análisis de las revoluciones del 48 en Francia. Nos interesa ese texto por dos razones. En primer lugar, porque en él Marx analiza, en una situación concreta, la emancipación humana a través de la experiencia o intento de emancipación del proletariado francés. En segundo lugar, porque Rancière lo recupera para marcar en él un momento de corte político en Marx y para señalar allí, también en *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, el discurso metapolítico marxiano. En *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1851*, Marx es determinante respecto a las aspiraciones de los obreros, la revolución efectiva y los errores cometidos en parte por la ausencia de condiciones históricas nacionales:

> Del mismo modo que los obreros creían emanciparse al lado de la burguesía, creían también poder llevar a cabo una revolución proletaria dentro de las fronteras nacionales de Francia, al lado de las demás naciones en régimen burgués. Pero las relaciones francesas de producción están condicionadas por el comercio exterior de Francia, por su posición en el mercado mundial y por las leyes de éste; ¿cómo iba Francia a romper estas leyes sin una guerra revolucionaria europea que repercutiese sobre el déspota del mercado mundial, sobre Inglaterra? ([1850] 2011, pág. 51)

Luego, afirma que la clase en que se concentran los intereses revolucionarios de la sociedad encuentra "inmediatamente en su propia situación, tan pronto como se levanta, el contenido material para su actuación revolucionaria". El asunto es que, en el caso de la clase obrera francesa, no había llegado aún a una situación revolucionaria; "era todavía incapaz de llevar a cabo

---

refiere al "Marx tardío", que mencionamos, de los textos rusos. Agregamos por nuestra parte a los escritos de Álvaro García Linera (2020) para pensar una concepción multilineal de la historia y pluriespacial a partir de una lectura marxista del indigenismo y la recuperación del *Cuaderno Kovalevsky*. En síntesis, Tarcus allí expone la tensión entre un Marx que habría sido tributario de las Filosofías de la Historia y uno que forja una teoría o concepción materialista de la historia que se construye en disputa permanente, "a través de un ajuste de cuentas constante, con la primera".

su propia revolución" (Id.). Entre los blancos de la crítica de Marx se ubica el orden burgués, con el cual los obreros seguían aún implicados por dos motivos. Uno, un error de lectura que los llevó a agruparse con la burguesía contra la aristocracia financiera. El otro, relacionado con esto, el crédito burgués.

> La emancipación de los obreros –incluso como *frase*– se convirtió para la nueva República en un peligro insoportable, pues era una protesta constante contra el restablecimiento del crédito, que descansaba en el reconocimiento neto e indiscutido de las relaciones económicas de clase existentes. No había más remedio, por tanto, que *terminar con los obreros*. ([1850] 2011, pág. 58)

Marx muestra cómo el crédito también sirve como termómetro de las fuerzas revolucionarias, tanto como las contradicciones entre la burguesía y la aristocracia financiera. En el *Manifiesto del Partido Comunista* señala que la "vieja sociedad favorece de diversas maneras el proceso de desarrollo del proletariado" ([1848] 2014, pág. 77), entre otras formas, exponiendo a la burguesía a una lucha permanente, ya sea contra la aristocracia, como contra las fracciones de la misma burguesía cuyos intereses entran en contradicción. Entonces, si bien la burguesía recurre al proletariado, como lo vimos en las revoluciones de 1848, y generá efectos positivos en términos de que el movimiento obrero se organiza, el optimismo que Marx tenía sobre la revolución y en la relación con la burguesía se verá rápidamente trastocado con el revés que sufre el movimiento obrero en junio tras ese febrero prometedor del 48.

> La revolución de Febrero fue la *hermosa* revolución, la revolución de las simpatías generales, porque los antagonismos que en ella estallaron contra la monarquía dormitaban incipientes todavía, bien avenidos unos con otros, porque la lucha social que era su fondo sólo había cobrado una existencia aérea, la existencia de la frase, de la palabra. La *revolución de junio* es la revolución *fea*, la revolución repelente, porque el hecho ha ocupado el puesto de la frase, porque la República puso al desnudo la cabeza del propio monstruo, al echar por tierra la corona que la cubría y le servía de pantalla. ¡*Orden*!, gritaba Sebastiani, el guizotista, cuando Varsovia fue tomada por los rusos. ¡*Orden*!, grita Cavaignac, eco brutal de la Asamblea Nacional francesa y de la burguesía republicana. ¡*Orden*!, tronaban sus proyectiles, cuando desgarraban el cuerpo del proletariado. Ninguna de las numerosas revoluciones de la burguesía francesa, desde 1789, había sido un atentado contra el orden, pues todas dejaban en pie la dominación de clase, todas dejaban en pie la esclavitud de los obreros, todas dejaban subsistente el orden burgués, por mucha que fuese la frecuencia con que cambiase la forma política de esta dominación y de esta esclavitud. Pero junio ha atentado contra este orden. ¡Ay de junio!. ¡Ay de junio! Contesta el eco europeo (Marx, [1850] 2011, pág. 66).

La cita precedente la tomamos de *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850*. En los capítulos que siguen, veremos la reconstrucción que hace Rancière del resultado, entre el movimiento obrero, de estas revoluciones, especialmente entre los saint-simonianos. Por ahora, nos interesa retener de esa cita, por un lado, el carácter fallido de la revolución debido a que no tocó hilos que sostenían el orden burgués y, por otro lado, que ello se debió a una alianza errónea con la burguesía.

VI. Rancière *crítico* de Marx

La crítica es, en Rancière, una noción que apareció desde el principio ligada a la obra de Marx. Recordemos que fue el tema de la exposición de Rancière en *Para leer El Capital* [*Lire Le capital*], bajo el título de: "El concepto de crítica y crítica de la economía política de los Manuscritos de 1844 al Capital". En segundo lugar, la crítica aparece en el juego de lecciones que podemos rastrear dirigidas a la filosofía de Marx en tres momentos de su producción teórica, desde su ruptura con el marxismo y la crítica que le dirige al mismo Althuisser en *La lección de Althusser* ([1974] 1975). Este período incluye diversos momentos. Un texto del año 1969, publicado en *Les Temps Modernes*, titulado "Mode d'emploie pour une réédition de Lire Le Capital" ([1969] 1973), en el que Rancière pone en entredicho la lectura sintomal althusseriana, de la que él mismo participó, y cuestiona la tesis de discontinuidad entre los textos de juventud de Marx y *El capital*. Luego, durante la década de los años 70, en el trabajo de archivos obreros de la etapa que comienza con *La Parole ouvrière* [1973], junto a Alain Faure y el proyecto colectivo de *Les révoltes Logiques* [1975-1981], hasta *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero* [*La nuit des prolétaires*] [1981], etapa en la que Rancière se dirige a reconstruir la historia del movimiento obrero contra la versión marxista del mismo. Finalmente, el período que comienza hacia 1983 con la publicación de *El filósofo y sus pobres* [*Le philosophe et ses pauvres*] [1983] y, a mediados de la década de los años noventa, *El desacuerdo. Política y filosofía* [*La mésentente*][1995].

En tercer lugar, de la relación entre la noción de crítica y el marxismo nos gustaría sugerir que, a pesar de las sucesivas distancias que Rancière tomó de

Marx, y aún más del marxismo, persiste, en el tono crítico de su filosofía, un sesgo marxista que no solo se vincula con la potencia emancipadora que signa su pensamiento de la política, sino que se encuentra en el núcleo mismo de éste pensamiento, en el daño que da lugar a la existencia de la política, expresado en el juego de palabras: "la parte de los sin parte" [*la part de les sans part*].

Entonces, nuestro punto de partida para pensar la relación entre Rancière y Marx se posiciona desde la *crítica*. Es crítica de parte de Rancière hacia Marx y el marxismo, pero también es el tono filosófico crítico del joven Marx el que acercamos a Rancière. El término "crítica" está afectado en la obra de Marx por "una plurivocidad que parece difícilmente controlable" (Renault, 2017, pág. 27). Designa tanto los objetivos del discurso (la denuncia de la sociedad o la denuncia de otros discursos) como su forma (cuando Marx opone lo que es crítico a lo que es ingenuo, no-crítico, dogmático o doctrinario) y su contenido (en la identificación de la economía política clásica con una economía política crítica), y se aplica a la práctica. A su vez, la noción de crítica cumple una función teórica central que supone la articulación de tres modelos: al de la crítica como desmitificación, el de la crítica que toma partido en un momento de crisis y el de la crítica como exposición de la economía política. La crítica como desmitificación, muy propia del joven Marx, busca explicar las contradicciones del discurso filosófico, identifica los errores de los discursos en el marco de una teoría de la ilusión. Es la dimensión ideológica de los diferentes discursos la que es revelada y denunciada por la crítica; a su vez, el concepto de ideología indica que el problema de la ilusión tiene también en Marx una dimensión práctica (Renault, 2017, pág. 30). Asociada a la idea de crisis, la crítica se entiende como una toma de partido del lado de la fuerza social revolucionaria. "La crítica debe romper con la ideología aunque produciendo un discurso susceptible de participar de la autocrítica y la reorientación de la práctica revolucionaria" (2017, pág. 33).

Ahora bien, en Rancière lo que encontramos es, antes que una *crítica desmitificadora* una crítica a *la crítica de la mistificación*. En este sentido, diré que la de Rancière es una crítica marxiana invertida. No se dirige a desmontar la función mistificadora de los discursos, a develar el mecanismo ideológico de los mismos, sino que somete a crítica la propia idea de agente desmitificador. Así como Marx sometió a crítica a la filosofía alemana y a la economía política, Rancière somete a crítica todos esos discursos que consideran necesario redirigir

la mirada a lo verdadero oculto por la ideología. Sus blancos serán las diferentes formas o modelos filosóficos políticos, la sociología contemporánea, la historiografía y los regímenes estéticos. Estos elementos los trabajamos en los dos capítulos destinados a la historia y el tiempo, y a la política en Rancière. Por el momento, es importante retener esta lectura acerca de una crítica invertida. Podrá objetársele cuál es el *resto* marxiano que persiste en esa inversión. A lo cual respondemos, que si la crítica marxiana buscó explicar el funcionamiento que vuelve a un discurso mistificado (y cuáles son los efectos políticos del mismo), Rancière explica, a su turno, el funcionamiento de la posición "científica" que ordena quién y cómo se accede al conocimiento adecuado de un discurso sobre lo social o sobre lo político.

Al comienzo de este apartado expusimos una división de tres conjuntos de escritos de Rancière que se inscriben en momentos diferentes, donde la figura de Marx es presentada desde diferentes ángulos. De ellos, en el tercero —que es para nosotros el más relevante ya que es allí donde encontramos los postulados categoriales sobre la política más acabados—, Rancière opera un desplazamiento que hace de Marx una figura más de la filosofía política, así como el artífice de una concepción de la ciencia que es opuesta, radicalmente heterogénea, a la práctica política. Este aspecto está presente con fuerza en la segunda parte de *El filósofo y sus pobres* [1983], que lleva por título "El trabajo de Marx". Guillaume Silbertin-Blanc (2017) encuentra entre "Mode d'Emploie" y este último texto mencionado un abordaje "sensiblemente tributario de la posición althusseriana" acerca del problema de la discontinuidad de la conceptualidad marxiana y de las antinomias que acarrea. Lo que tiene lugar es una reflexión sobre el problema del "corte" (corte político antes que epistemológico), que "no deja de interrogar el estatus diferencial del discurso de la ciencia, de la filosofía y de la ideología en Marx y en el marxismo" (2017, pág. 59). Este corte político, a partir del acontecimiento político de la derrota política obrera de 1848-1851, acaba por disociar, en el discurso de Marx, los *tiempos* de la lucha política y del trabajo científico. Sibertin-Blanc apunta aquí al análisis del fetichismo (que Rancière recupera del Libro I de *El capital*) y la crisis de representación política que Marx desarrolla con una estética trágica y cómica en *El 18 Brumario*. Desde la lectura de Silbertin-Blanc, lo que busca Rancière es identificar la manera en que esa perturbación del espacio de la representación se inscribe a distancia de la teoría

del fetichismo, y entonces allí se puede leer el síntoma del cambio de problemática que precedió al corte de 1848. En estos términos, no alcanza con entrever la estrategia discursiva del propio Marx, se necesita, desde la lectura de Silbertin-Blanc (2017, pág. 65), una reorganización *tópica* de este espacio, una tópica del discurso que Rancière refiere como nuevo reparto de las instancias de la realidad, de la ilusión y de la ciencia, cuyas relaciones modifican la manera en que se distribuyen las identidades y las diferencias entre el objeto real de la producción, el objeto imaginario de la percepción o de la experiencia y el objeto simbólico de la ciencia misma.

Rancière discute en términos políticos la noción y el lugar de la "ruptura epistemológica" que formuló Althusser. En este sentido, los textos de Marx, que con Althusser ubicamos de un lado y el otro del corte, o en el propio corte, alrededor de las revoluciones del 48, Rancière lo reproblematiza desanclándolo de una discusión epistemológica sobre el rango científico de la producción marxiana. Al respecto, dirá que entre la "revolución fallida", que vimos con el texto de *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1851*, lo que estaría en juego es el desenvolvimiento de una sucesión teatral capaz de pensar la política. Es decir, si la lectura althusseriana hizo del corte epistemológico la constitución de la ciencia marxista, que "es buena porque es verdadera", en Rancière el corte muestra cómo en Marx la revolución deviene una tarea imposible.

> Todas las condiciones estaban, sin embargo, reunidas para confirmar las "constataciones" del *Manifiesto*. Junio de 1848 hace de la verdad del libro un espectáculo de la calle, el reparto visible de las clases de uno y otro lado de la barricada. Y la república rebautizada en la sangre de la represión es exactamente la dictadura de la burguesía entera como clase, desprovista de sus antiguos oropeles que enmascaraban la naturaleza del poder.
> Hasta ahí, todo parece confirmar la teoría del observador de la Lucha de clases en Francia. Pero de ahí en más, todo se borra. Teníamos que ver la dominación burguesa cumplirse y la historia política manifestarse como libro abierto de la lcuha de clases. Ahora bien, el libro de la *revelación del manifiesto* se recubre de jeroglíficos. La escena política se vacía de sus actores oficiales, burgueses y proletarios, para dejar lugar a una tropa de comediantes suplentes, cuya representación burlesca acaba con el triunfo del payaso de Luis Napoleón. Victoria aparente del nombre sobre las cosas, del escamoteo sobre la producción, del atraso sobre la historia.
> Esta sucesión de efectos de teatro o de circo sobre la escena de la revelación tiene un sentido preciso: traduce la incapacidad general de las clases para existir en el único nivel que les da el derecho a este título, el de *su* representación política ([1983] 2013, pág. 106).

Entre los textos anteriores al 48 y los posteriores, Rancière sugiere que Marx produce un nuevo reparto entre quienes deben destinar su tiempo a la reproducción material de la vida (trabajar) y quienes producen la ciencia, el conocimiento adecuado para la revolución, quienes poseen el saber: "El tiempo de la ciencia no es solo el intervalo que, entre una crisis y otra, permite dedicarse a la investigación y a la escritura. Es también la distancia absoluta, tomada en el seno mismo de la miseria, de las ocupaciones de la multitud" ([1983] 2013, pág. 125) [77]. A su vez, entre la ciencia y la revolución se entabla una relación singular. Ya no hay "arte político" que pueda hacer coincidir la ciencia revolucionaria con los cortes de la historia social. La ciencia que formula *El Capital* ya no es materia de ningún objeto ni forma sujeto alguno. En efecto, como sugiere Rancière en *El filósofo y sus pobres*, al anunciar el primado de la producción, la ciencia termina paradojalmente encerrada en la soledad de un arte situado de ahora en más a una distancia infinita de toda técnica.

En estos términos, dirá Rancière, la inversión materialista, el retorno del cielo a la tierra, tiene como consecuencia desatendida la de arruinar el espacio de la práctica, así como la de oponer dos visiones del mundo antagónicas: la del hombre de la ciencia de la verdad, que busca apasionado conocer la verdad del mundo, alejado de toda ilusión, y la del hombre que se satisface con cualquier explicación que "esconde el mito y salva los fenómenos". La distancia que separa este sarcasmo del proyecto althusseriano de lectura cientificista del marxismo es irreconciliable. Y, para reforzar el desprecio al giro científico que asume *El Capital*:

> La teoría de Marx no es ninguna guía para ninguna acción —sea violenta o pacífica—. Saber si es mejor estudiar en su gabinete, presentarse a las elecciones o preparar las armas de la insurrección no se aprende en ninguna tesis de la ciencia. La ciencia enseña una sola cosa. No un conocimiento, sino una manera de ser. Enseña a los que la estudian a ser hombres *a la altura del nuevo mundo*. Como la obra del genio, en la estética kantiana, la obra de la ciencia no obrece leyes, solo modelos. Hace falta copiarlos, no a la manera de los mnemotécnicos, sino a la de los aprendices de pintores que forman su mirada, y su mano, reproduciendo las obras de quienes fueron elegidos por la naturaleza para imponer al arte las reglas que lo separan de la rutina técnica. La obra de arte de *El Capital* puede aprender a *juzgar* si se trata de actuar como sabio o general, como poeta o como diplomático,

[77] Este punto está desarrollado con un tono de protesta y de un modo preciso en la entrevista "¡Y peor para los que están cansados!" [« Et tant pis pour le gens fatigué »] en *El tiempo de la igualdad* ([1981] 2011).

> porque es reminiscencia de la única gran revolución digna de su nombre: la que hicieron en el siglo XVI algunos hombres —o, mejor dicho, algunos gigantes— que eran *todo esto* a la vez ([1983] 2013, pág. 133).

Ahora bien, si la crítica al cientificismo de Marx es más que evidente, hay un resto que puede aún recuperarse a modo de "herencia" del marxismo. Éste se relaciona en mayor medida con ese texto magnífico, trágico y cómico en la misma medida, que es *El 18 Brumario de Luis Bonaparte.* ¿Por qué hablamos de herencia cuando ese humor de Marx es una crítica antes que una oda? Porque de esas identidades robadas destacadas por Rancière, que son problemáticas para Marx, debe extraerse un aprendizaje: el de actuar sin ningún orden y desconociendo las propiedades asignadas. En los términos de Rancière: "la gran virtud que el público tiene que aprender junto con el actor es el humor: el arte de comportarse arriba del escenario, donde los contrarios no dejan de intercambiarse". Lo que rescata Rancière no es el aplicar la ciencia para encarar la revolución: por el contrario, se trata de aprender a interpretar la obra sobre la escena de la revolución, de devenir *agentes históricos* tomando el lugar de los cómicos, de comportarse en la escena donde los contrarios no dejan de intercambiarse. De hacer virtud del "como sí", del cual renegó Platón.

En esta línea puede inscribirse el comentario de *El desacuerdo* sobre el lugar del litigio, la figura del pueblo que se divide en dos, ya sea en su forma metapolítica como en la que asume en la era del "fin de la política" (era nihilista tras el fracaso de las revoluciones socialistas). Ese pueblo doble: uno *ideal* de los libros, y otro *real* de los talleres, no existe; lo que existe es el pueblo o el poder del pueblo que logra inscribirse allí donde no se esperaba que lo hiciera, allí donde el orden policial no *ve* cómo podría hacerlo. En este sentido, Rancière introduce nuevamente la figura teatral para sugerir que no se trata ni de una lectura "sintomal" para ubicar al pueblo verdadero ni de una toma de consciencia por parte de éste. De lo que se trata es de *actuar* en esa brecha en un *como sí* que se vuelve efectivo. Es decir, interpretar un lugar del poder es de alguna manera demostrar que es posible ocupar ese otro lugar impropio. Demostración que es la *obra* de un tercer pueblo, que vincula un litigio particular con "la cuenta de los incontados".

> El problema, en consecuencia, consiste en construir una relación visible con la no relación, un efecto de un poder al que se atribuye no surtir efecto. Ya

> no se trata entonces de interpretar según la modalidad sintomatológica la diferencia de un pueblo con otro. Se trata de interpretar, en el sentido teatral de la palabra, la distancia entre un lugar donde existe el demos y otro donde no existe, donde no hay más que poblaciones, individuos, empleadores y empleados, jefes de familia y esposas, etc. La política consiste en interpretar esa relación, es decir constituir en primer lugar su dramaturgia, inventar; argumento en el doble sentido, lógico y dramático, del término, que pone en relación lo que no la tiene. Esta invención no es obra del pueblo de la soberanía y de sus "representantes", ni del pueblo/no pueblo del trabajo y su "toma de conciencia" ([1995] 2012, pág. 115).

Por otro lado, en *El desacuerdo* [*La mésentente*, 1995] la anamorfosis de *La república* asume la forma conceptual de un discurso filosófico político típico, donde la filosofía, a distancia de la política, solo puede aproximarse en la medida en que la trasciende. A su vez, la inversión materialista entre el cielo y la tierra no es del orden de una ruptura, acorde a la que Althusser ([1963] 2011) señaló entre la dialéctica hegeliana y la marxiana; es simplemente otro modo de situarse por fuera de la *escena*: la verdadera política siempre se juega en otro lado, o bien no acaba por jugarse en ninguno; es efectivamente, inalcanzable para simples y trabajadores mortales. El modelo paradigmático o la interpretación canónica de la *metapolítica* (Rancière J. , [1995] 2012, pág. 108) la brinda Marx en *Sobre la cuestión judía*, en el sentido de que allí su blanco, al igual que en Platón, es la democracia como perfección de una cierta política, es decir, como perfección de su mentira. La democracia es la perfección de una mentira previa que sería la de la emancipación política; la verdadera emancipación sería la humana. La emancipación humana es lo verdadero de la humanidad libre más allá de los límites de la ciudadanía política, pero la "verdad del hombre", en el camino, cambia de lugar. El hombre es la verdad oculta bajo la representación del hombre de la sociedad civil. Asimismo, la otra figura de la verdad de la política en Marx (siguiendo la lectura crítica de Rancière) es la clase.

El concepto de clase es la verdad de la mentira política, y, como tal, una figura central del modelo filosófico-político de la metapolítica que se comprende si la concebimos a partir de los dos sentidos del prefijo "meta". Por un lado, es el acompañamiento científico de la política, cuya reducción a las fuerzas de la lucha de clases vale en primer lugar como verdad de la mentira o verdad de la ilusión. Por otro lado, es el acompañamiento político de toda forma de subjetivación que postula como su verdad "política" oculta la lucha de clases que desconoce y no puede no desconocer. La metapolítica, como si fuese una especie de credo

religioso, "puede aferrarse de cualquier fenómeno como demostración de la verdad de su falsedad" ([1995] 2012, pág. 111). A continuación Rancière dirá que Marx "inventó" como "verdad de la falsedad" la ideología: la claridad de la idea frente a la oscuridad de las apariencias, la verdad que no es otra cosa que la puesta en evidencia de la falsedad.

En esos textos posteriores a las revoluciones "fallidas" del 48, *La lucha de clases en Francia* y *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Rancière señala el aspecto teatral de la escena revolucionaria, cuyos protagonistas no estuvieron a la altura de las condiciones históricas, y a su vez, pone a jugar el reparto de tiempos, el correcto reparto y el de las identidades robadas. En el modo de abordar la política de Rancière, la cuestión del tiempo y del espacio es central. En ambos casos, es su puesta en tensión a partir de una dramaturgia, o un conflicto acerca del modo de su distribución o reparto, lo que permite pensar la política. Rancière toma distancia del discurso marxiano entendido como 1. discurso filosófico metapolítico[78] (en lo que hace puntualmente a la diferencia entre ciencia e ideología, o el saber y el no saber), 2. discurso del *tiempo* (que constituyó, como es posible observar en *El filósofo y sus pobres*[79], una categoría que asume

[78] Repasemos cómo Rancière describe a la metapolítica en *El desacuerdo* ([1995] 2012, págs. 107-108). En principio, la sitúa simétricamente en relación con la arquipolítica. La arquipolítica revocaba la falsa política, es decir, la democracia. Proclamaba la separación radical entre la verdadera justicia, semejante a la proporción divina, y las puestas en escena democráticas de la distorsión, asimiladas al imperio de la injusticia. Simétricamente, la metapolítica proclama un exceso radical de la injusticia o de la desigualdad en relación con lo que la política puede afirmar de justicia o de igualdad. Afirma, en este sentido, la distorsión absoluta, el exceso de la distorsión que arruina toda conducción política de la argumentación igualitaria. También revela, en este exceso, una "verdad" de lo político. "La verdad de la política es la manifestación de su falsedad. Es la separación de toda nominación y toda inscripción políticas con respecto a las realidades que las sostienen". Las realidades son "lo social", las clases sociales y el movimiento real de la sociedad. En pocas palabras, la metapolítica es el discurso sobre la falsedad de la política que viene a redoblar cada manifestación política del litigio, para probar su desconocimiento de su propia verdad señala en cada ocasión la distancia entre los nombres y las cosas, entre la enunciación de un logos del pueblo, del hombre o de la ciudadanía y la cuenta que se hace de ellos. Para el discurso metapolítico, esa distancia es reveladora de una injusticia fundamental, en sí misma idéntica a una mentira constitutiva.

[79] Citamos sólo dos referencias acerca del tiempo en la lectura de Platón en el sentido de distribución de tareas y la política, aunque pueden rastrearse en diversos pasajes: "El factor de exclusión es la ausencia de tiempo —o ausencia de ocio: la *ascholia*—. La noción no es propia de Platón. Es un lugar común del razonamiento sobre las relaciones entre el orden laboral y el orden político" ([1983] 2013, pág. 25). Luego: "Si la ciudad empezaba con la clara distribución de los trabajadores útiles, la política empieza con la muchedumbre abigarrada de inútiles que se mezclan en ella" ([1983] 2013, págs. 27-28). En la « anamorfosis » que Rancière dibuja entre *La república* y el Marx del período de *Miseria de la filosofía* y de los *Manuscritos del 44*, "el obrero artesano del desarrollo de las fuerzas productivas, el proletario guerrero de la revolución, el productor filósofo del futuro comunista son tres personajes que pertenecen a tiempos distintos" ([1983] 2013, pág. 95).

diferentes sentidos desde Platón a Marx, ya sea como el tiempo de la producción, del trabajo o de la revolución), y 3. discurso de la *escena* (la disposición espacial donde la política puede o no tener lugar[80]). De todos modos, en la problematización de Rancière sobre la política, persisten formulaciones y matices claramente marxianos. El ejemplo más claro es la figura del proletariado como Marx la formuló en *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* del 44.

> La torsión por la cual hay política es del mismo modo la que instaura a las clases como diferentes a sí mismas. El proletariado no es una clase sino la disolución de todas las clases, y en eso consiste su universalidad, dirá Marx. Es preciso dar a este enunciado toda su generalidad. La política es la institución del litigio entre clases que no lo son verdaderamente. "Verdaderas" clases: esto quiere decir —querría decir— partes reales de la sociedad, categorías correspondientes a sus funciones. Ahora bien, ocurre con el *demos* ateniense que se identifica con la comunidad entera lo mismo que el proletariado marxista que se declara como excepción radical a la comunidad. ([1995] 2012, pág. 33)

En relación con este punto, compartimos la lectura de Emmanuel Renault (2012), quien reconoce en Rancière más de un Marx, identificables en las diferentes posiciones críticas a lo largo de su producción teórica. Junto a Renault, podemos afirmar que no solo encontramos muchos Marx en Rancière, sino que es inherente a la lectura ranciereana sostener que hay muchos Marx, o muchas lecturas marxistas posibles. Este punto es potente respecto a un momento muy característico de los años 80 y 90 que procuraró liquidar el discurso marxiano, como mencionamos en la primera parte de la tesis.

Ahora bien, Renault sostiene una crítica muy concreta al recorrido crítico que Rancière elabora de Marx desde la publicación de *La noche de los proletarios*. En dicho recorrido, según Renault, Rancière contrapone a la teoría marxista y sociológica de las clases sociales, su idea de emancipación, que consiste en una apuesta por desindentificarse de las identidades sociales asignadas que producen las relaciones de dominación y el orden policial. El problema es que en *El filósofo y sus pobres* Rancière presenta las contradicciones y aporías del proyecto de clases políticas pero termina por desechar la referencia

[80] La política que aquí remite a la revolución, si tomamos el comentario de Rancière citando *Miseria de la filosofía*: ""En même temps", "du moment que"… Les adverbes et les locutions de la dialectique révolutionnaire viennent redresser les « rien d'autre » et les « seulement » de l'histoire matérialiste. L'autre temps de la dialectique révolutionnaire, c'est le pur temps de la réminiscence du négatif » ([1983] 2007, pág. 122) .

a la clase dominante y a la lucha de clases en la emancipación política. Renault remata su comentario con estas palabras: "*The baby is thrown out with the bath water*" para señalar que, en esa crítica que pudo tener valor para actualizar el marxismo contemporáneo, lo más valioso de la teoría marxiana es descartado. Rancière —dice Renault— olvida la lucha de clases junto a la crítica a la clase dominante. Con lo cual, al final del recorrido, Renault acaba por emparentar a Rancière con el filósofo sartreano de la libertad absoluta, un filósofo político de la libertad parado en el suelo comunista de la igualdad articulada epistemológicamente y en términos maoístas con la "igualdad de cualquiera con cualquiera". Sin embargo, retiene que, más allá de las distancias, no hay dudas de que ese suelo y la "fraseología" marxista están aún presentes en la producción de madurez de Rancière.

VII. Balibar y la filosofía de Marx

(…) *no hay ni habrá jamás filosofía marxista*; en cambio, *la importancia de Marx para la filosofía* es más grande que nunca.

Étienne Balibar

Una diferencia que podemos marcar entre Balibar y Rancière en relación con Marx es que el primero no abandonó jamás el trabajo con los textos de Marx, ni el trabajo de construcción y deconstrucción de los problemas que Marx legó al terreno de la filosofía. Por el contrario, sabemos que en Rancière persisten huellas del pensamiento de Marx en cómo él piensa el escándalo de la política y la parte de los sin parte, pero no hay en él un gesto intelectual asumido de actualizar la filosofía o las tesis de Marx. En este sentido, como lector de Marx, Balibar interviene allí donde su filosofía está activamente incompleta [*inachèvement*], que es, según el propio Balibar, una de las modalidades de toda gran obra: estar incompleta e *incompletar* a los otros ([1993] 1995, pág. 145). Podemos decir algo similar con otro texto como referencia, aquel texto magnífico que lleva por título *La filosofía de Marx*, donde Balibar, tras la pregunta "¿dónde buscar las filosofías de Marx?", responde: "en ninguna otra parte que en la totalidad abierta de sus escritos" ([1993] 2006, pág. 9); esa *totalidad abierta* hizo que en lo sucesivo el pensamiento de Marx, su "no-filosofía" (por su crítica a la

filosofía), persistiera y se renovara[81]. Es, también, en esa totalidad abierta, plagada de tensiones y aporías, donde Balibar comenta las tesis de Marx, sus textos, sus ausencias y sus desplazamientos, como vimos, por ejemplo, al comienzo de este capítulo, con la noción de proletariado.

Como dijimos al comienzo del párrafo anterior, si consideramos la obra de Balibar desde su origen junto a Louis Althusser en la década de los años 60, constatamos que nunca abandonó el trabajo con los textos marxianos. Tal vez la diferencia más marcada entre sus reflexiones hasta la década de los 80 y el período posterior, sea que, hacia la década de 1980, cuestiona y abandona algunas de las tesis que podemos identificar con el marxismo ortodoxo. A saber: deja de sostener el rango científico del materialismo histórico (que sostuvo en los '60), o que la lucha de clases sea el motor de la transformación de la historia (como sostuvo en los '70), pero sigue concibiendo la historia como una causalidad estructural sobredeterminada, y, en consecuencia, piensa que la explicación de los procesos o secuencias históricas es *causal*, así como aún considera viva en sus efectos la lucha de clases (Balibar É. , [1993] 1995, pág. 157). En este sentido, mientras un primer momento en la producción marxista de Balibar se caracterizó por una empresa de "reconstrucción" del marxismo, un segundo momento estaría dado por una apuesta a la "deconstrucción" de Marx.

Una vez establecido que Balibar continúa indagando la filosofía de Marx, sus contradicciones y sus límites, así como pensando a partir del propio Marx, su práctica filosófica y su presente, proponemos distinguir en dos grandes grupos los escritos de Balibar sobre Marx: 1) los que persisten en esa apertura en la filosofía que produjo Marx y 2) los que se apropian de algunas categorías de Marx o del

[81] En la exposición de 1993 que ya hemos citado, donde Balibar presenta un intento de sistematización de su obra o sus trabajos hasta ese momento; menciona tres modalidades de lectura de la filosofía (o práctica teórica signada por una coyuntura): la aporía, la dispersión y la intersección de la cadena significante en sí misma. Más allá de la riqueza analítica que acompaña la descripción de cada una de ellas, quisiera retener aquí dos aspectos: el primero, el del carácter impredecible de toda escritura; segundo, el de la *incompletitud* de toda gran obra. El primero nos permite pensar que la doctrina de un filósofo/a debe buscarse en la intersección de sus caminos de escritura, y eso deja a quien reconstruye ese camino cierto margen de autonomía en la interpretación. Autonomía que no es puro subjetivismo ya que está también condicionada por la coyuntura en que escribe quien emprende esa reconstrucción de otra escritura. A su vez, el segundo de los aspectos es el más interesante, Balibar hace del carácter de incompleta de toda gran obra una virtud y un verbo: incompletar [*inachaver*]. Una obra es incompleta e incompleta a otros para que puedan seguir haciendo de la misma nuevas escrituras. Así Balibar lee a Marx, como también a Spinoza, Descartes, Kant, Fichte, etc.; los lee en sus aporías, en sus contradicciones y en los trazos interrumpidos. Y erige su propia filosofía haciendo de esas modalidades su propia práctica teórica.

materialismo histórico, para analizar una coyuntura determinada. Esta clasificación no agotaría una revisión de la apropiación de Marx por Balibar. En este sentido, otra vía de ingreso sería una que podemos pensar en términos cronológicos o por la sucesión de diferentes etapas en la producción de Balibar, como mencionamos al comienzo de este apartado.

Así, tendríamos un primer momento temprano, que situamos en la década de 1960, que se caracteriza por su inscripción en el althusserismo. De este período podemos mencionar su aporte en *Para leer el Capital* [*Lire le Capital*], "Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico" ([1968] 2006). Luego, la década de 1970 son los años en los que aún se mantiene próximo a Althusser y en el marxismo del PCF. En este período podemos citar textos como *Cinq études du matérialisme historique* (1974), *Sur la dictature du prolétariat* (1976), su participación en el libro *Ouvrons la fenêtre, camarades!* Junto a Guy Bois, Georges Labica y Jean-Pierre Lefebvre. Y los artículos que publica en *La pensée. Revue du Rationalisme moderne*, a saber: "«La» rectification du «Manifeste communiste»" (1972), "Sur la dialectique historique. Quelques remarques critiques à propos de « Lire le Capital »" (1973), "Marx, Engels et le parti révolutionnaire" (1978), junto a Jean-Pierre Lefebvre escribe "Plus-value ou survaleur ?" (1978). En 1979, publica junto a André Tosel y Cesare Luporini, *Marx et sa critique de la politique*.

En la década de los 80, Balibar abandonó el PCF, y a mediados de esa década se acerca a Immanuel Wallerstein, junto a quien publica *Raza, nación y clase* (1988). Este libro es expresivo de la persistencia marxista en el modo en que Balibar reflexiona y analiza la coyuntura a nivel internacional ,pero allí se permite formular tesis más provocadoras respecto a una lectura ortodoxa y economicista del marxismo; algunas de estas tesis ya estaban presentes, como mostramos, en el propio Althusser de la década de 1960. En este libro, Balibar procura plasmar la actualidad de la lucha de clases y de prácticas democráticas radicales. Las preguntas se dirigen al problema del racismo y el nacionalismo contemporáneo, así como a las derivas de las clases y las masas, para lo cual se apoyan en la filosofía marxista de la historia, en la búsqueda de pensar estos problemas, así como la nación, las clases y la economía, por fuera de las lecturas ortodoxas del marxismo. Un elemento a considerar en este punto es que desde la teorización de Balibar no hay un tipo ideal de clase, sino procesos de

proletarización y de aburguesamiento, cada uno con sus tensiones y antagonismos, que Balibar llama, junto a Althusser, sobredeterminación del antagonismo. Así se puede explicar que la historia de la economía capitalista dependa de las luchas políticas en el espacio nacional y transnacional.

A comienzos de la década de los 90 Balibar publica un libro que puede inscribirse en una apuesta por la actualización del marxismo a través de un trabajo de lectura deconstructiva de los textos y las tesis marxianas, así como de las del marxismo ortodoxo. Los libros de Balibar, al igual que los de Althusser, son en su mayoría libros que compilan artículos, comunicaciones o escritos. *La filosofía de Marx* [1993] es uno de los pocos que podemos considerar como libro en el sentido tradicional. A su vez, constituye uno de los más importantes del período que han logrado reposicionar la filosofía y la teoría de Marx frente al clima generalizado de crisis del marxismo. Si recordamos la clasificación entre los textos marxistas de Balibar que mencionamos al principio de este apartado, este formaría parte del primer grupo de trabajos que indaga al nivel de la filosofía, la teoría y las categorías marxianas, sus tensiones y aporías, que hacen de la misma una totalidad abierta, pasible de nuevas problematizaciones. Allí Balibar expone las ideas de Marx, especialmente su filosofía, y discute, al mismo tiempo, con Marx. El punto de partidaes una idea muy provocadora: sostiene que no hay en Marx una filosofía como doctrina o como sistema.

> En realidad, no existe filosofía marxista, ni como concepción del mundo de un movimiento social, ni como doctrina o sistema de un autor llamado Marx. Pero, paradójicamente, esta conclusión negativa, lejos de anular o disminuir la importancia de Marx para la filosofía, le otorga una dimensión mucho más grande. Liberados de una ilusión y una impostura, ganamos un universo teórico ([1993] 2000, pág. 6).

Asumida la premisa de que no hay una doctrina filosófica marxista, Balibar aborda la obra de Marx sugiriendo tres grandes recorridos que dan cuenta de los problemas que se le presentaron al propio Marx y que ni Marx ni el marxismo pudieron resolver. El primero partiría de la crítica de las definiciones clásicas de la esencia humana (tanto espiritualistas idealistas como materialistas sensualistas), que lo conducen hacia la problemática de la relación social; la primacía de la relación social conlleva a su turno una oscilación entre un punto de vista negativo (el que considera que la comunidad se constituye a partir de la eliminación total del viejo mundo) y uno positivo (el comunismo se desenvuelve

en la plenitud del nuevo mundo ya presente). Esta oscilación remite al dilema entre ciencia y revolución: o bien predomina la práctica revolucionaria o una ciencia de la historia. El segundo iría desde una crítica de las ilusiones y pretensiones de la "conciencia" hasta una problemática de la constitución del sujeto en las formas de su alienación. Finalmente, el tercero recorrido lo haría desde la invención del esquema de la causalidad (materialista en el sentido de que invierte la primacía de la conciencia o las fuerzas espirituales en la explicación de la historia, pero lo hace para atribuirles un lugar de "mediación", de instancia subordinada, en la eficacia del modo de producción) hasta una dialéctica de la temporalidad inmanente al juego de las fuerzas de la historia ([1993] 2006, pág. 127). Cada uno de estos recorridos presenta sus problemas y aporías, que, como tales, ni se resuelven al interior de la propia obra marxiana ni los resolvió el marxismo. A esto, que aúna a la imposibilidad de considerar a la obra de Marx como un sistema o una doctrina, se suman las sucesivas rectificaciones que hizo Marx a lo largo de su vida y las obras que pasaron a la historia como sus tesis más importantes y ni siquiera fueron publicadas por él en vida.

El asunto es que lo que vuelve a la filosofía de Marx "improbable" (Balibar É., [1993] 2006, pág. 130) es que está embarcada "en el largo y difícil proceso de separación del "marxismo histórico" y debe atravesar los obstáculos acumulados por un siglo de utilización ideológica". Filosofar sobre Marx hoy es comprender que lo hacemos después de Marx y del marxismo, en un momento en que ya no puede pensarse su obra unida a una organización (sea una partidaria o estatal) y que es preciso reflexionar sobre la ambivalencia de los efectos que produjo. Entre esos efectos ambivalentes, Balibar menciona el hecho de que toda práctica viva de la filosofía siempre es una confrontación con la no filosofía (el ejemplo en Marx es el de la dialéctica y cómo se desplazó a la historia).

Por otro lado, persiste la cuestión de la historicidad. En relación con esta, Balibar sugiere que al liberar la noción de tendencia y su contradicción interna de los modelos de la inversión y la evolución lineal, quedamos en un terreno que podemos llamar como filosofía "conjetural". Un tercer elemento se dirige a lo propio de una filosofía crítica, es decir, el pensarse a sí misma como pensamiento o idea: no hay una autonomía total respecto a la ideología. "La filosofía será 'marxista' mientras la cuestión de la verdad se juegue para ella en el análisis de las ficciones de universalidad que lleva a la autonomía; pero ante todo es

menester que sea ‘marxista’ *contra Marx* y haga de la denegación de la ideología en él el primer objeto de su crítica” ([1993] 2000, pág. 132). Pensar a favor y contra Marx, para seguir en su filosofía hoy, es también reconocer los límites internos de la lucha de clases, es decir: las formas de lo transindividual, que son irreductibles a la lucha de clases: por ejemplo, si consideramos las diferencias antropológicas, la diferencia sexual. Pero también considerar el modelo de articulación entre “modos de producción” (la economía) y una problemática de los “modos de sujeción” (de constitución del “sujeto” bajo la acción de estructuras simbólicas), que desplazan a la filosofía de su caída en un subjetivismo o un naturalismo. A su vez, allí radica uno de los núcleos más interesantes del proyecto balibariano de construir otra ontología (reemplazando la individualidad por la transindividualidad) y de actualizar el marxismo al agregar al esquema de los modos de producción una reflexión de los modos de sujeción (incorporar lo imaginario y otorgarle materialidad a la ideología). Por último, Balibar muestra que en la filosofía de Marx el pensamiento en términos de la relación social se impone frente a la primacía de la práctica revolucionaria. Transindividual es la reciprocidad que se instaura entre el individuo y el colectivo en el movimiento de la insurrección liberadora e igualitaria.

En este mismo período, escribe los artículos que luego publica compilados con otros textos en *La crainte des mases. Politique et philosophie avant et après Marx* (1997). Mientras la primera parte del título remite al juego de palabras entre el genitivo objetivo o subjetivo de “el miedo de las masas” (¿*de* o *a* las masas?), retomando la noción de multitud spinozista, la segunda es presentada por Balibar como una continuación del proyecto que encaró C.E. Vaughan de pensar la filosofía antes y después de Rousseau a principios del siglo XX. Entonces, Balibar inscribe sus reflexiones en el intento de pensar, transcurrido más de un siglo desde que Marx escribió su obra, en ese “antes” y “después” de Marx, “el centro ausente de nuestras lecturas de la tradición política” en el que aún buscamos las claves de nuestro presente.

La lectura de Balibar, en este sentido, encuentra una continuidad y una inversión del punto de vista entre la autonomía de la política, que es el paradigma de Rousseau, y la heteronomía de la política, que sería el de Marx (en el capítulo destinado a la política en Balibar vamos a repasar el texto en el que el autor despliega tres conceptos de la política que explican esta distinción mencionada

ahora rápidamente), y en esta continuidad sostiene que la filosofía de Marx logra llenar ese centro de la tradición política que Vaughan consideró vacío. Pero eso es posible, justamente, en esta doble consideración de una filosofía "antes" y "después" de Marx, y ese después, como hemos advertido en el texto *La filosofía de Marx*, implica una doble consideración "con" y "contra" Marx.

En *La crainte des mases*, uno de los escritos más completos del análisis de la filosofía de Marx es el que lleva por título "La vacillation de l'ideologíe dans le marxisme", del cual ya hemos hablado en ocasión del análisis de la *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* del 44. Ahora nos interesa resaltar un aspecto del materialismo histórico en Marx en el que Balibar se detiene. Balibar afirma que el materialismo no reside en una definición de la materia de la historia, ni en la aplicación de un punto de vista histórico (evolutivo, progresivo, o dialéctico) a la materia, sino que se presenta en una posición esencialmente secundaria, que apareciendo recién como crítica de las representaciones e ilusiones idealistas (abstractas, especulativas, etc.) que esconden mistificadamente y reprimen la realidad determinante del trabajo de individuos y la producción social. Solo esa crítica, por su trabajo propio, puede conferir al materialismo su contenido "determinado". El entrecomillado es nuestro para resaltar este término tan pesado en la tradición materialista (pienso aquí no solo en Marx sino también en Spinoza). Entonces, el materialismo histórico como programa de análisis de los procesos de formación, de producción real de las representaciones idealistas de la historia y de la política, es lo que Balibar llama "proceso de idealización" ([1983] 1997, pág. 177). El materialismo histórico, en los términos de Balibar, se constituye en la medida en que podemos probar que la idealización de la historia es ella misma el resultado necesario de una historia *determinada*. En este sentido se justifica la idea de una crítica científica y una ecuación "ciencia: historia". Las cuestiones abiertas al análisis son el producto de un movimiento crítico que es él mismo el resultado tanto de "relaciones reales" de la historia como de las idealidades a las que apunta.

A su vez, es necesario dar cuenta de las fuerzas que permiten que se imponga una cierta idealización en la historia. Por eso la pregunta debe estar determinada históricamente, pensar el problema aquí del pensamiento de la clase dominante y la manera en que deviene el pensamiento dominante de una época. Y aquí se introduce la cuestión de la ideología. Balibar es claro respecto a que no

fue Marx el primero ni el último en pensar la ideología en la tradición filosófica, pero sí fue original el modo en que lo hizo respecto a la crítica de la ilusión especulativa de Kant y Feuerbach, o bien, de la necesidad de las apariencias de Hegel. Un antecedente que ha sido fuertemente trabajado en el spinozismo de los años 60 es el de Spinoza, en este aspecto, respecto a Marx.

> Producido así por una triple determinación (crítica de la teleología y de la especulación, génesis materialista de la idealización, análisis del efecto de la dominación), el concepto de ideología aparece como el correlato de una definición de las *relaciones reales* que determinan el proceso histórico. La invocación de lo real, de lo empírico, corresponde tradicionalmente en filosofía sólo a una denuncia del error, de la ilusión, una antítesis del idealismo y del realismo. La crítica materialista de la ideología corresponde al análisis de la realidad como relación, o como estructura de relaciones prácticas. Corresponde al descubrimiento de que la realidad de lo real no es un "ser" inmediatamente idéntico a sí mismo, sino en cierto sentido una "abstracción" determinada, de la que los individuos sólo pueden tomar conciencia por primera vez a través de una abstracción especulativa de segundo grado o, como dice Marx, invertida y autonomizada. Así que no son los individuos los que crean la abstracción: fundamentalmente ellos mismos son sólo relaciones, o el producto de las relaciones. O si se quiere (*Sein, Wesen*) es siempre ya transindividual, relacional (*Verhaltnis*). Toda ciencia de la historia es una distinción en acto de estas dos abstracciones antitéticas, es decir, deconstruye su identificación, y es en esto que es "concreta"[82] ([1983] 1997, pág. 179).

En la cita precedente encontramos las claves de la refundación de la filosfía marxista en Balibar. El lugar de la ontología transindividual, de la ideología como determinación material de las relaciones sociales, la primacía de las relaciones por sobre la unidad del hombre. Cuando decimos refundación no estamos apuntando a una salida del marxismo, sino apostando a seguir pensando en y desde Marx, pero también contra él. Esta clave fue la que intentamos reflejar a lo largo de este apartado, ya que consideramos que es el corazón del marxismo (¿o posmarxismo?) de Balibar, el corazón de la forma en que Balibar aún lee a Marx y al marxismo que lo continuó.

A modo de recapitulación de lo que desarrollamos hasta aquí, mostramos que Balibar, a diferencia de Rancière, tras los acontecimientos de Mayo 68 eligió, como él mismo lo indica, la vía tradicional (2020, pág. 192), sin romper con su maestro, y continuó pensando el marxismo como problema y en su interior. Por otro lado, vimos que Balibar ofrece una lectura de la filosofía de Marx que resulta potente para pensar hoy la herencia y la vigencia del marxismo como práctica

[82] Traducción propia.

filosófica. En esta clave, es importante comprender la filosofía de Balibar como una que articula la práctica filosófica de Spinoza, Marx y Althusser, que no deja de poner en práctica un ejercicio deconstructivo de cada una de estas filosofías. Así, Balibar afirma que las problemáticas en las que piensa no podría pensarlas sin Marx, pero lo hace poniendo a Marx contra Marx. La filosofía de Balibar ingresa en la historia y lo hace, como vimos en el capítulo anterior, junto a una concepción de la causalidad estructural. No es, pues, una filosofía de la historia, sino *en la* historia, y, al sostener una explicación causal de los acontecimientos, procesos y secuencias, no puede ser otra cosa que *conjetural*: no es un intento por contar las probabilidades de un acontecimiento, sino una apuesta por diagnosticar configuraciones de fuerzas que hagan frente a la política (Balibar É. , [1993] 1995, pág. 160).

Una filosofía conjetural es una que se sitúa en el punto de partida de los indicios, desconoce las causas de los efectos que se le presentan y solo puede emitir conclusiones sin premisas verdaderas. A su vez, como vemos en los escritos de Balibar sobre la cuestión del sujeto, Marx aparece, junto a Hegel y Freud, como una de las figuras modernas de la ontología de la relación transindividual. En efecto, en Marx lo transindividual, que, según Balibar, se pensó fundamentalmente como el correlato de la lucha de clases, como estructura social "última" que divide a la vez el trabajo, el pensamiento y la política, es signo de su actualidad para la filosofía y la antropología filosófica. La actualidad de Marx en este punto es clave, incluso planteando los límites de la lucha de clases, no un límite que hablaría de la armonía social, sino uno interno: el de las formas de lo transindividual que, a la vez que coinciden con ella. Son absolutamente irreductibles a ella (la lucha de clases).

Por otro lado, Balibar empuja la filosofía de Marx "un paso adelante" y sugiere partir de dos bases combinadas, dos determinaciones que a su vez están sobredeterminadas, que son el modo de sujeción (que remitiría, aunque con matices, a lo imaginario) y el modo de producción (es decir, lo real). Estas dos bases tienen, ambas, efectos materiales: la materialidad de lo imaginario, que comprendemos a partir de la teoría de la ideología que formuló Althusser y a la que hicimos referencia en el segundo capítulo de esta primera parte de la tesis.

El trabajo más reciente de Balibar se relaciona no sólo con Marx, sino con la lectura de Althusser, con la crítica que éste elabora a la metafísica humanista.

Aquí encontramos su conceptualización o reproblematización de la metafísica pensada como una ontología transindividual, en la que ya no persiste el individuo como origen ni como unidad: tampoco se trata de una intersubjetividad.

Ahora bien, acerca del marxismo hoy, contamos con una entrevista reciente con Alexis Cukier e Isabelle Garo, donde Balibar (2019) continúa en la misma línea de presentar la filosofía de Marx como una totalidad abierta, y apunta a la teoría de Marx como una problemática abierta, susceptible de desarrollo y variaciones, incluso de inversiones. La paradoja que Balibar propone es que esta capacidad de metamorfosis preserva una identidad que debe refutar todas las proposiciones particulares de Marx, y, asimismo, es una "teoría finita" (término que utiliza Althusser en el período de autocrítica), es decir, comporta límites y un exterior que le resulta heterogéneo. Pero esos límites no son fijos, son indefinidamente extensibles. En el fondo —parafraseamos a Balibar—, estas dos paradojas llevan a una misma constatación: reuniendo la crítica de la economía política de su tiempo con la observación de las consecuencias sociales y políticas de la revolución industrial, Marx descubre y explica la lucha de clases enraizada en la explotación del trabajo asalariado y en la acumulación del *plusvalor*. Balibar discute la interpretación que concibe la determinación capital-dinero, propia de la explotación del trabajo asalariado, como única, ya que reduce la idea de una determinación por la lucha de clases a la idea de una determinación por la economía (recordemos que ya a comienzos de los 90, en su texto sobre la filosofía de Marx, Balibar sugería pensar la problemática de los modos de producción de manera articulada con una reflexión sobre los modos de sujeción).

Por otro lado, esa tendencia proyecta un porvenir apocalíptico de transición al comunismo como el futuro ineluctable de la humanidad. Frente a lo cual, Balibar afirma que necesitamos una nueva crítica de la economía política que se aplique a las transformaciones del capitalismo a escala mundial, teniendo en cuenta las "invenciones" del discurso capitalista (ejemplo: "capital humano"). Para que sea nueva, esta crítica debe ir a la raíz de la fuerza y la debilidad de la crítica marxista, a sus impensados. Esos impensados los nombra con la noción de David Harvey "puntos de estrés" [*point de stress*], que permite localizar definiciones o proposiciones, zonas de fragilidad para la coherencia de la teoría o para la adecuación a la realidad humana. En estos casos Marx fue obligado a estirar una noción para comprender una aporía conceptual, y la consecuencia es

que las mismas (sin resolución) se extienden de manera subterránea hasta estallar en una contradicción o engendrar una refundación.

Para pensar estos "puntos de estrés", Balibar menciona y analiza cuatro ejemplos. El primero se dirige al corazón de la concepción de explotación de Marx y a los conceptos fundamentales de su teoría: la ecuación del *valor de la fuerza de trabajo* y del *valor de los medios de consumo necesarios* a la reproducción de esa fuerza de trabajo. Esta ecuación le permite a Marx plantear que la fuerza de trabajo es una mercancía que circula en el mercado por intermedio del dinero (por medio del salario) y que el valor nuevo agregado por el "trabajo vivo" [*travail vivant*] a los medios de producción (o al capital constante) constituye un sobrevalor que el capitalista propietario de los medios de producción puede apropiarse sin contraparte, porque el salario paga el equivalente al valor de la fuerza de trabajo. El problema con esta teoría, y fue el movimiento feminista el que tuvo el mérito de mostrarlo, es que olvida que la reproducción requiere un trabajo suplementario bajo la forma de trabajo doméstico (realizado, como sabemos, por las mujeres). Balibar reconoce que ni Marx ni los economistas vieron ese trabajo invisibilizado, y es allí donde la crítica feminista viene a "refundar" el marxismo.

En segundo lugar, la representación marxiana de la estructura del capital social considerado en el conjunto de las condiciones de su reproducción continua (expuesta en el Libro II de *El capital*) está marcada por cierto esquematismo, pero hoy son necesarias otras metáforas que pongan en juego la polaridad mercancía-moneda. Estas últimas son los sitios de inversión del capital y de valorización autónomos (cadenas de consumo "no productivas", generalmente las vinculadas a lo que entendemos por servicios o a las que contribuyen a la reproducción de la fuerza de trabajo y de la vida humana, como las actividades de la salud y la educación). Se abre camino a la idea de un sobrevalor generalizado [*survaleur généralisée*] en el que el trabajo ya no es más el único vector y se requiere una dimensión materialista que de cuenta de una "bioeconomía del capital" [*bioéconomie du capital*]. Esto conlleva una reinterpretación del capitalismo contemporáneo considerando la financiarización como una parte esencial de la mercantilización ininterrumpida de nuevos bienes y servicios. Un capitalismo que tiende no solo a una "subsunción formal" —luego "real"— del trabajo bajo las relaciones capitalistas, sino a lo que Balibar entiende como

"subsunción total" [« *subsomption totale* »] de los momentos de la vida (2019, pág. 60).

En tercer lugar, Balibar considera la distinción entre acumulación originaria (o primitiva) y acumulación normalizada. En el capítulo sobre la acumulación originaria, Marx propone que la colonización es necesaria pero que tiene un límite porque la tierra es redonda. Balibar sugiere que categorías como la de "acumulación por desposesión" de Harvey o "capitalismo extractivo" de Sandro Mezzadra, de Brett Neilson, y de Verónica Gago, constituyen un paradigma que se aplica a la manera en que el capitalismo financiero expropia, sea en la periferia o en países centrales. Lo que conduce a una nueva interpretación de la economía y de la política, instrumentalizando el derecho y "normalizando el estado de excepción", generalizando entonces la extrema violencia. Dos formas de precariedad: expulsión (Saskia Sassen) o desenraizamiento, migración errática, desafiliación (Robert Castel).

Finalmente, Balibar indica en la entrevista que el capitalismo hoy se presenta como "absoluto", bajo una forma en la que el neoliberalismo se constituye como discurso dominante. Aquí ingresa la categoría de "subsunción total" como característica fundamental; y lleva a considerar un capitalismo postsocialista (ya que viene después de un siglo de tentativas socialistas) y es también posfeminista.

VIII. Actualidad y reconfiguración del comunismo en Balibar y Rancière

A lo largo de estas páginas, presentamos algunos textos del joven Marx en los que este articula la democracia, el proletariado como la clase social que tiene la función histórica de emancipar la humanidad en su propia emancipación y la distinción entre emancipación política y emancipación humana. A continuación, nos concentramos en el modo en que la filosofía de Marx continúa presente en el modo en que Balibar y Rancière reflexionan y forjan sus filosofías respectivas, así como sus teorías de la política. En ese mismo movimiento, reconstruimos un mapa de las producciones intelectuales en las que cada uno recupera explícitamente textos marxianos para someterlos a análisis, o bien como pivote o

bien como destino de una crítica. En el caso de Rancière, la presencia de Marx suele ubicarse, como hemos visto, en este último criterio de clasificación. Aunque también identificamos la proximidad entre la subjetivación emancipatoria en Rancière y el modo en que Marx presentó al proletariado en la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* [1844]. Ahora bien, aún no hemos hablado del comunismo como movimiento social y político, como teoría y como cosmovisión. Sabemos que el comunismo es anterior al marxismo, ejemplos de movimientos comunistas encontramos entre los saint-simonianos o los Icarías, entre otros. En *La ideología alemana* [1846] Marx refiere al comunismo como el movimiento real que suprime el estado de cosas actuales. Por esos mismos años, Marx y Engels se incorporan a la Liga de los Justos, que luego pasará a llamarse Liga de los Comunistas, y escriben, entre 1846 y 1848, el célebre *Manifiesto del Partido Comunista* [1848]. De ahí en más, el *comunismo*, aunque también el *socialismo*, pasará a designar la sociedad sin clases a la que se arribará luego de la revolución social[83]. La historia es conocida: tras la Revolución Rusa de 1917, la palabra "comunismo" pasa a designar a sus partidarios y al partido de la Unión Soviética, el marxismo y el comunismo se vuelven inescindibles y el Partido Comunista será el partido de masas más importante a lo largo del siglo XX en gran parte del mundo occidental y oriental.

Al comienzo de esta parte de la tesis, en el primer capítulo, referimos al lugar del PCF tras los acontecimientos de Mayo 68, especialmente en relación con los jóvenes y estudiantes universitarios. También mencionamos el alejamiento de Rancière del mismo y la permanencia de Balibar hasta principios de la década de 1980, cuando decide desafiliarse del PCF. En toda esta trama, ¿adónde fue a parar el comunismo, ya sea como visión del mundo, como teoría de una sociedad por venir o como movimiento político? Sin lugar a dudas no vamos a responder a esta pregunta en términos "globales": solo nos interesa, a los fines de este trabajo, poner de manifiesto cómo pensar la relación de Balibar y

[83] La presentación marxista del comunismo que acabamos de hacer fue fugaz y escueta, para una problematización pormenorizada, debemos considerar también textos como la *Crítica del programa de Gotha* [1875], donde Marx define al comunismo como una sociedad fundada en la posesión común de los medios de producción, así como distingue entre una fase superior y otra inferior de la sociedad comunista y la famosa máxima marxista que tendría lugar luego de abolir el derecho burgués: "¡De cada cual, según sus capacidades; a cada cual según sus necesidades!" ([1875] 2014, pág. 347). O *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado* [1884] de Engels, entre otras referencias.

Rancière con el comunismo y en qué lugar lo ubican actualmente en relación con el problema de la emancipación.

En un texto que es del año 2009, "¿Comunistas sin comunismo?", publicado en español en *Momentos políticos* (2010), Rancière se sitúa en el centro de la cuestión que acabamos de presentar, bajo el interrogante de qué puede significar la palabra comunismo hoy, después de ubicarse exclusivamente bajo la órbita del partido y del Estado de la URSS. Hecha esta aclaración, Rancière nos reenvía a una hipótesis que no es suya sino de Alain Badiou, para quien "la hipótesis comunista es la hipótesis de la emancipación". Con esta frase, el sentido de la palabra "es intrínseco a las prácticas de la emancipación", y, en consecuencia, comprendemos que el comunismo es la forma de universalidad construida por esas prácticas. En esta identidad compartida entre emancipación y comunismo, un elemento no pasa desapercibido: el de mediación entre ambos términos a través de las prácticas. Es decir, son unas determinadas prácticas emancipatorias las que permiten construir la forma de universalidad que constituye el comunismo. Entonces, Rancière nos reenvía a la especificidad de dichas prácticas para que sean consideradas una emancipación y alojadas en un universal comunista.

En este texto, Rancière ubica en el centro la emancipación intelectual de Jacotot como la más potente: "la emancipación implica, pues, un comunismo de la inteligencia, puesto a funcionar en la demostración de la capacidad de los "incapaces", la capacidad del ignorante de aprender por sí mismo" (2010, pág. 134). De lo que se concluye que la igualdad es un presupuesto, un punto de partida que hay que verificar. Ahora bien, ¿cómo se relaciona la igualdad de inteligencias con la organización comunista de la sociedad? En este punto, Rancière esgrime una diferencia importante respecto al modo en que el comunismo funcionó o se puso en práctica en los llamados socialismos reales. Para Rancière, cualquier persona puede emanciparse y emancipar a otros. Incluso podemos imaginar a toda la humanidad compuesta por individuos emancipados; esto no es otra cosa que la fórmula de una emancipación singular que, en esa manifestación de la igualdad y de su inscripción en un universal, emancipa consigo a toda la humanidad. Pero lo que no puede hacerse efectivo es que una sociedad entera sea emancipada. Rancière se anticipa a una crítica y explica con estas palabras su afirmación:

> Ésta no es sólo la convicción personal de un pensador excéntrico. Y tampoco es simplemente una cuestión de oposición entre individuo y colectividad. La cuestión es saber cómo la colectivización de la capacidad de todos puede coincidir con la organización global de una sociedad, cómo el principio an-árquico de la emancipación puede convertirse en un principio de una distribución social de cargos, tareas y poderes. Éste es un problema que merece ser puesto aparte de los sermones trillados sobre la espontaneidad y la organización. Seguramente la emancipación es un desorden, pero ese desorden no es para nada espontáneo. Y, a la inversa, la organización a menudo sólo es la reproducción espontánea de las formas existentes de la disciplina social (2010, pág. 135).

Tenemos aquí una primera distinción significativa de la relación propuesta por Rancière entre emancipación y comunismo. Para el francés, la emancipación es siempre singular, no puede pensarse la emancipación de una sociedad entera. Entonces, la especificidad del vínculo entre ambos términos debe buscarse en otro lado que en la tensión hombre-sociedad. La esencia de la emancipación es el comunismo de la inteligencia que no es simplemente una cuestión intelectual, sino la afirmación de la capacidad de todos de estar donde no pueden estar y de hacer lo que no pueden hacer. Esta afirmación entra en tensión con la organización de una sociedad que ordene funciones y roles sociales. Y aquí Rancière dirige la crítica al propio Marx (ya vimos que el desarrollo de esta crítica está en *El filósofo y sus pobres* y en *El desacuerdo*), a la República que diagramó Platón y a la forma en que pensaron los partidos comunistas al comunismo.

> Entonces, cuando decimos que la hipótesis comunista es la de la emancipación, no debemos olvidar la tensión histórica entre ambas hipótesis. La hipótesis comunista sólo es posible de acuerdo con la hipótesis de la emancipación. Sólo es posible como colectivización del poder de todos. Pero, desde sus inicios, el movimiento comunista —y con esto me refiero al movimiento que se ha fijado como meta la creación de una sociedad comunista— estaba impregnado de la presuposición contraria, la presuposición desigual en sus diversas formas: hipótesis pedagógico-progresista de la diferencia de las inteligencias; análisis de la Revolución francesa como estallido del individualismo que destruye las formas tradicionales de comunidad y de solidaridad; denuncia burguesa de la apropiación salvaje por parte de los hijos del pueblo de las grandes palabras, imágenes, ideas y aspiraciones, etc. La hipótesis de la emancipación es una hipótesis de confianza. Pero el desarrollo de la ciencia marxista y de los partidos comunistas la mezcló con su contrario, una cultura de desconfianza basada en la presuposición de la incapacidad de la mayoría para ver y comprender (2010, pág. 139).

Rancière sostiene, como hemos dejado en claro, la hipótesis comunista, y la liga a la hipótesis de la emancipación, pero, a su vez, sugiere que es necesario

revisarla justamente por la cultura de desconfianza que legaron las experiencias de Estados comunistas del siglo XX. Revisarla es sostener el término de comunismo, incluso sobre el de democracia, pero dotándola de un objetivo esencial: el del comunismo como poder de todos. El nombre pone el acento en el principio de unidad e igualdad de las inteligencias, hace hincapié en el aspecto afirmativo propio de la colectivización del principio de la igualdad e indica la capacidad de auto-superación inherente a este proceso: es un proceso infinito; eso implica que es posible inventar nuevos futuros que aún no son siquiera imaginables.

La historia del comunismo no es una teleología o una progresión; está compuesta de momentos, entendidos como desplazamientos de los equilibrios y la instauración de otro curso de tiempo. Los momentos comunistas presentan otras temporalidades, que singularizan la conexión entre ellos. "Un "momento" comunista es una nueva configuración de lo que significa "común": una reconfiguración del universo de los posibles". Como tradición, el comunismo es la que es creada por esos momentos, famosos u oscuros (no necesariamente conocidos), donde simples trabajadores, hombres o mujeres comunes, demuestran su capacidad para luchar por sus derechos y los de todos, donde hacen funcionar instituciones, fábricas o asociaciones colectivizando el poder de la igualdad de todos con todos. A su vez, revisar la hipótesis comunista significa desanclarla del capitalismo en dos sentidos; en el sentido de que el arribo a una sociedad comunista sería el resultado del desarrollo de las relaciones sociales de producción capitalistas que llevarían al límite los conflictos y antagonismos provocando una revolución social, y en el sentido de que sea la lógica progresista de las Luces la que prepare para una igualdad futura.

> La emancipación, por su parte, nunca será la concreción de una necesidad histórica ni el derrocamiento heroico de esta necesidad. Hay que pensarla a partir de su intempestividad, que significa dos cosas: en primer lugar, la ausencia de necesidad histórica que funde su existencia; en segundo lugar, su heterogeneidad respecto de las forma de experiencia estructuradas por el tiempo de la dominación. La única herencia que vale la pena considerar es la que nos ofrece la multiplicidad de formas de experimentación de la capacidad de todos, tanto hoy como ayer. La única inteligencia comunista es la inteligencia colectiva construida a través de estos experimentos (2010, pág. 146).

Para concluir, restaurar la hipótesis comunista en Rancière implica explorar el potencial de inteligencia colectiva propio de las formas disensuales de combate, de vida y de pensamiento colectivos. Esta hipótesis es clara respecto a su desafiliación de una teleología, un historicismo o un partido, así como de la idea de una sociedad comunista o emancipada. Que exista el comunismo no implica que resulte posible o deseable concebir una sociedad comunista. Como veremos en los próximos capítulos, Rancière pone en práctica el compromiso intelectual por registrar momentos comunistas y a los hombres y mujeres que llevaron a cabo estas prácticas colectivas de subjetivación emancipatoria. Es el modo en que se compone también la historia de la igualdad: en la entrevista que brindó a Eric Hazan, Rancière sugiere que dicha historia es autónoma, que no es el desarrollo de estrategias fundadas en el análisis de las transformaciones objetivas de técnicas, de la economía, etc., sino "una constelación de momentos —algunos días, algunas semanas, a veces algunos años— que crean dinámicas temporales propias dotadas de mayor o menor intensidad y duración"[84] (2017, pág. 31). Luego aclara que no sabemos cómo terminan o hacia dónde se dirigen estos momentos, y tampoco podemos de aquí extraer lecciones de cuál es la buena forma para actuar; se trata, a cada momento, de un recomienzo. Por eso, el trabajo intelectual de una crítica que aún cree en el comunismo debe ocuparse, en Rancière, de registrar esos momentos comunistas reconstruyendo el hilo de la tradición de la emancipación de la que forman parte, así como trabajar por crear un surco en el presente atendiendo a esas otras formas y experiencias de ser. No es un trabajo sobre el futuro, sino sobre el pasado y el presente.

Por su parte, Balibar, en una entrevista reciente (2019), como Rancière, sostiene la actualidad del término "comunismo" que presenta como una "síntesis disyuntiva", como una división que subsiste en la reunión de otras dos nociones propiamente marxistas: las del conocimiento y la revuelta. Marx estudió, por medio de la teoría, las contradicciones y los conflictos del capitalismo, y, por medio de la dialéctica, el movimiento que viene a abolir un cierto estado de cosas. Asimismo, a través del movimiento obrero revolucionario, Marx encontró los medios que podían efectuar esa abolición. Frente al modo en que Marx delineó un modo de aprehensión y de arribo a una sociedad comunista, Balibar se

[84] Traducción propia.

pregunta cómo ser hoy un "sujeto comunista", cómo abordar críticamente la síntesis entre conocimiento y revueltas que el comunismo articula. Las dificultades para pensar en formas de comunidad que sean formas de lucha —parafraseamos la cita que Balibar recupera de la entrevista a Rancière que mencionamos en el párrafo anterior—, dificultades que son históricas y políticas a la vez, se relacionan con el hecho de que Marx no inventó el comunismo, como hemos dicho, sino que lo interpretó, y esa interpretación tuvo efectos históricos que alteraron irreversiblemente el sentido de esa noción. Por ejemplo, en el modo en que Marx hizo de las experiencias del comunismo utópico del siglo XIX el foco para una rectificación en nombre de la ciencia y la estrategia. En este sentido, de esas experiencias comunistas previas a que el comunismo aparezca inescindible del partido y de la ciencia, sólo tenemos una imagen, sólo podemos imaginarnos cómo fueron; y, así, entre una imagen ideal y una reflexión sobre la misma, podemos pensar en el comunismo como uno "por venir".

Por otro lado, la dificultad de ser comunistas hoy tiene que ver con que revertir la subjetividad individualista en nombre de lo colectivo para "abolir el estado de cosas existentes", al no creerse más en el desarrollo teleológico de la historia, implica una modalidad política pero cuya significación verdadera es ética y encierra una variedad de modalidades de imaginación de la idea del comunismo. Esa variedad de modos diferentes de ser comunistas puede por momentos quedarse sólo en el deseo que las sostiene. Que tampoco es menor, sobre todo si consideramos que, para el mismo Balibar, toda política socialista debe sostenerse en subjetividades comunistas (2019, pág. 69); en este sentido, no hay modos otros de organizarse contra el capitalismo sin estos deseos comunistas.

Balibar reconoce que la potencia del término comunista radica en que, si bien articula alrededor de sí formas de organización que pueden ser diferentes, se reúnen en torno a una serie de ideas centrales que aún persisten pero que deben someterse a discusión. Básicamente son tres: abolición de la propiedad privada de los medios de producción, el internacionalismo y la democracia que hoy llamaríamos radical, en tanto que se funda no en la representación parlamentaria, sino en la asociación de trabajadores mismos. Las dos primeras están estrechamente asociadas a la frase célebre del *Manifiesto*: "proletarios del mundo, uníos". Por otro lado, la democracia en Marx se presenta como un medio para la

obtención de un objetivo final. El asunto es que ese "décalage" entre el medio y el fin ha tenido en la historia reciente consecuencias más o menos dramáticas. Por este motivo, Balibar considera imprescindible corregir a Marx y reintegrar el componente democrático al seno de toda definición de comunismo, a condición de que sea ella misma suficientemente radical, como una modalidad de asociación. "Esto significa que el comunismo no es simplemente la imaginación de una «sociedad sin Estado» a escala local, nacional o mundial, sino el principio de resistencia y alternativa al Estado (ya sea en el socialismo o en el capitalismo)" (2019, pág. 71).

Balibar sugiere tres hipótesis complementarias para pensar el comunismo hoy. Con relación al postulado de la abolición de la propiedad privada, dirá que es preciso reconocer las limitaciones actuales. Por un lado, la transformación jurídica de la propiedad ha diseminado los derechos de control, con lo cual es difícil localizar a los propietarios. A su vez, hoy, antes que expropiar, importa sustraer de la apropiación y la utilización sin límites a la "tierra". Finalmente, la propiedad individual comporta, antes que una distribución individualista pasible de ser apartada, una parte compartida en términos de "transindividualidad", por lo cual de lo que se trata es de instituir usos comunes. Estas dificultades produjeron un campo problemático en torno a los bienes comunes que tiene la virtud de tratar lo común como central y determinante de la vida social, lo que los vuelve indivisibles e inapropiables.

Con relación al internacionalismo, Balibar recurre a las nociones de Gayatri Spivak y Paul Gilroy de "*planétarité*", porque conjuga diversidad y unidad de la humanidad en una sola figura concreta: la tierra habitada. De Jacques Derrida toma la de "*hospitalité*" [hospitalidad], porque una parte importante de la humanidad ha devenido nómada, y la hospitalidad conserva el núcleo ético político kantiano de no tratar al extranjero como un enemigo. Ambas le permiten una problematización ética del cosmopolitismo contemporáneo: "el internacionalismo de Marx preservó y reinterpretó el cosmopolitismo burgués en términos de lucha de clases, y a su vez debe ser preservado y reinterpretado a través de la idea comunista de hospitalidad planetaria"[85] (2019, pág. 74).

[85] Traducción propia.

Finalmente, esgrime otra "corrección" a Marx, ya que encuentra concepciones "no comunistas" de la democracia que pueden ser pensadas de modo radical. Es lo que él analiza con la *proposición de igualibertad* inscrita en las insurrecciones populares y en su trazo institucional.

> Ésta no es un *principio* del que deducimos consecuencias, es un *problema* que intentamos resolver, afrontando las tensiones que comporta al nivel de prácticas e instituciones. Las aporías que resultan engendran dos modalidades en tensión: las que engendra el individualismo posesivo y las del comunitarismo identitario (auto-inmunitaire con Derrida y Espósito), forman el cuerpo de la ciudadanía burguesa, desarrollan combinaciones inestables históricamente determinadas, de representación, participación, de conflictualidad social. Éstas no pueden residir en una configuración institucional única. Hay que trascender el constitucionalismo y el institucionalismo, incluso el proletario[86] (2019, pág. 76).

Para profundizar dialécticamente la contradicción y los conflictos al interior de una democratización que supere la democracia burguesa, Balibar sugiere repensar las formulaciones más paradójicas de la unidad de contrarios, que hacen intervenir al mismo tiempo el ideal de un individualismo y del gobierno de sí, liberado de la concurrencia y de la apropiación. Esto es, una comunidad que se construye en una lucha constante contra los "comunitarismos" exclusivos o identitarios. Si la idea del comunismo era aquella del devenir otro/a del que somos hoy, individual o colectivamente, sino por una inducción voluntarista o por una conversión de tipo religiosa, sin por la mediación política de la transformación de las relaciones sociales en que vivimos y nos constituyen, lo que está en juego no son simples convicciones, sino disposiciones *transindividuales* que no son meramente teóricas, pero que no pueden concretizarse de otro modo que por la contradicción. Es necesario inventar formas de uso y relación con los otros y con el planeta que sean ajenos a la ley de apropiación, y convertir los territorios en lugares de hospitalidad. Estos comentarios que Balibar formula para pensar el comunismo hoy son expresivos de cómo él se erige como intelectual crítico posmarxista y comunista, salvando ya todas las mediaciones necesarias del uso de estos dos términos. En efecto, es en su propia producción donde vemos la persistencia de una lectura que podemos llamar materialista de la política y de las condiciones para su trnasformación, así

[86] Traducción propia.

como inscribir su proyecto de reformulación de una ontología a través de la categoría de transindividualidad.

Parte II

Capítulo 1: Los usos de la historia y las medidas del tiempo en la obra de Jacques Rancière

> Y entonces se demostrará que el mundo posee, ya de largo tiempo atrás, el sueño de algo de lo que sólo necesita llegar a poseer la conciencia para poseerlo realmente. Se demostrará que no se trata de trazar una gran divisoria del pensamiento entre el pasado y el futro, sino de *realizar* los pensamientos del pasado.
>
> Karl Marx a Arnold Ruge
> *Cartas cruzadas* [1843]

> Para que el proletariado se dirija contra "lo que se apresta a devorarlo", no es el conocimiento de la explotación lo que le falta, es un conocimiento de sí que le revele que es un ser que está destinado a algo distinto que la explotación.
>
> Jacques Rancière
> *La noche de los proletarios*

En *Rancière. El presupuesto de la igualdad en la política y en la estética*, Federico Galende (2019) refiere a la obra del filósofo francés con unas palabras preciosas, precisas y sumamente pertinentes para introducir este capítulo, cuyo objetivo es presentar algunas de las aristas de la relación problemática entre historia, tiempo y emancipación. La virtud de la obra de Rancière, según Galende, radica en que concibe la teoría como una forma de experimentación que pone en común "pensamientos habitualmente desencontrados" (2019, pág. 15), y dispone a la filosofía a transitar géneros vinculados a lo sensible, desde la literatura al cine, pasando por el teatro, el ensayo o la historiografía. En cierto modo, el desafío que nos impone reconstruir el modo en que Rancière problematiza el tiempo histórico, puede ser *superado* solo a condición de sostener como premisa el desencuentro entre géneros o estructuras de pensamiento, así como la superposición de tiempos heterogéneos, que, en su tensión y enfrentamiento, dan cuenta de procesos de subjetivación emancipatorios. La historia conforma uno de los tres grandes terrenos teóricos que podemos delimitar en el conjunto de reflexiones de Rancière, junto a la política y la estética. A su vez, cada uno de estos se presenta en su especificidad pero entrelazados e implicados con los otros. Así es como veremos que la política puede pensarse también con el concepto de estética, y la historia, a partir de la conjunción con el verbo haber: *hay* historia, como acontecimiento anacrónico que desordena el

reparto de lo sensible del mismo modo que la política. A partir de cómo Rancière piensa la historia, así como la historiografía, y el tiempo de la política, reconstruimos un *corpus* conceptual que sirve como pivote a la hora de distinguir la teoría de la emancipación de Rancière respecto a la tradición de la que surge y de la que se aleja luego: la del marxismo científico. A lo largo de estas páginas, diferenciaremos el análisis de la historia del análisis del tiempo. Por un lado, la reconstrucción de la reflexión sobre la historia nos exige un esquema de triple entrada que puede expresarse en los términos que siguen: 1. el desplazamiento del campo marxista y la teoría de la historia hacia un modo de hacer uso de la misma sin apelar a su teorización, 2. su propio uso del recurso de los archivos y de la historia en la conceptualización de la política y del método de la igualdad, 3. la(s) crítica(s) a la historiografía que, desde la Escuela de los Anales, pasando por el revisionismo de la revolución, hasta la historia academicista como podemos referirla hoy, no ha cesado de asignar nombres propios a las voces de quienes efectivamente protagonizan un acontecimiento.

Por otro lado, y conectado con el segundo de estos puntos, la lectura del modo en que Rancière piensa la política, la irrupción de la parte de los sin parte [*sans part*], y la reconfiguración en el reparto de lo sensible, nos induce a preguntar por la medida del tiempo de la política y la emancipación. Alejados del terreno del tiempo *por venir*, como teleología o escatología a igual distancia de la preeminencia del azar o puro inmanentismo vitalista, la irrupción de nombres impropios, de la igualdad en el orden de la dominación, no puede anticiparse, es contingente, fugaz, inoportuna, intemporal [*untimeliness*][87], pero conserva un

[87] Este término nos presenta ciertas dificultades de traducción al español, la traducción directa remite a la noción de *inoportuno* o *extemporáneo* que no consideramos refleje fielmente el sentido en inglés de *untimeliness*. Este concepto, que es recuperado por algunos comentaristas, no cuenta con un uso tan extensivo como el de "non-place" (no-lugar), pero ambos pueden ser pensados como una respuesta frente a dos críticas comunes a la obra de Rancière: su ahistoricismo y la ausencia de problematización acerca de tácticas o formas de acción política, lo cual debilitaría el desafío igualitario. Entre estos comentaristas, podemos destacar la lectura de Kristen Ross (2009), y Brian Whitener (2013) quienes sostienen que desde *Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir* [1992] es decir tempranamente, Rancière puso el foco en el evento como *untimely*, mientras que para Peter Hallward y Gabriel Rockhill habría sido incorporado a sus reflexiones tardíamente y tras las críticas recibidas. Vamos a detenernos luego en este concepto para pensarlo junto al de anacronismo, por el momento diremos que los eventos inesperados [*untimely events*] se caracterizan porque no son estáticos ni ahistórico ya que implican, según Rancière, un doble en la reutilización del lenguaje pasado para un nuevo uso polémico. Por lo dicho, podemos trazar una relación entre la idea de *untimeliness* (inesperado, inoportuno, prematuro o anacrónico) y la política, subjetivación que produce una desidentificación, desorden de palabras y las cosas y se proyecta como nuevo uso polémico.

punto de anclaje con un pasado del que surge y un futuro que anticipa en ese mismo lugar en que sucede. Estos elementos nos permiten también adelantar que "el tiempo de la emancipación" es una afirmación que, sin ser falsa, es impertinente. No hay *un* tiempo de la emancipación porque, cuando ocurre, sin que podamos anticiparla ni obturarla, multiplica (y desconfigura) el tiempo y el espacio en que dicho evento tiene lugar. Si tuviésemos que privilegiar una categoría para referir a la temporalidad rancièreana sería la de anacronismo, o *anacronía*. Ahora bien: el hecho de que no contemos con un tiempo de la emancipación no significa que el análisis de Rancière sea ahistórico. Como argumenta el mismo Rancière en "Afterword / The Method of Equality: An Answer to Some Questions" (Rockhill & Watts, 2009, pág. 273) el método de la igualdad pone en marcha un principio historicista y uno que lo deshistoriza ("*principle of untimeliness*"), es decir, hay una contextualización de ese acontecimiento en que la igualdad se actualiza o es demostrada, pero el acontecimiento es anacrónico o "descontextualizado" para su tiempo, por ejemplo cuando critica la lectura de la historiografía sobre la Revolución francesa, y en es anacrónico en el uso que Rancière hace de algunos acontecimientos en el sentido de que recurre a acontecimientos en contextos históricos significativamente diferentes para iluminar su propia tematización de la política.

Por otro lado, es importante establecer desde el comienzo que ni el tiempo ni la historia, como los entiende Rancière, son conceptos que podamos pensar como esencias. Ahora bien, el mismo Rancière plantea que el concepto de anacronismo es anti-histórico porque oculta las condiciones mismas de toda historicidad, pero afirma que *hay historia* en cuanto que los hombres no se parecen a su tiempo, en cuanto se trata de una ruptura con su tiempo, con la línea de temporalidad que los ubica en su lugar y les impone hacer de su tiempo tal o tal empleo. Esta ruptura es posible en cuanto conecta diferentes líneas de temporalidad presentes en "un" tiempo.

En consecuencia, en Rancière podemos distinguir, en principio, entre una noción del tiempo histórico y una de la temporalidad, resemantizada respecto a la tradición marxista, y los usos de la historia que él le da. A su vez, en base a la forma que asume en Rancière la problematización del concepto de historia, el tiempo histórico ingresa en sintonía con la hermenéutica de la política (tanto la

política como la historia remiten a una dimensión fenomenológica del orden del aparecer: "hay política" y "hay historia", y, en los dos casos, Rancière insiste en desligarlos de los discursos científicos o propios del saber, el de la filosofía política y el de la historia como disciplina científica).

Al igual que sucede con sus escritos que se centran en la política o los que se concentran en regímenes estéticos, Rancière problematiza la historia a partir de su crítica a un campo del saber: el de la historiografía moderna. Entonces, podemos distinguir entre una serie de intervenciones y de textos dirigidos a desentrañar las formas en que operan los discursos científicos (el principal de ellos es *Los nombres de la historia. Una poética del saber* [1992] [*Les noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*]) y otros en que Rancière reconstruye la historia que encuentra en los archivos. Decimos "la historia" seguido de "que encuentra" porque es en base a lo que esos archivos revelan en términos de rupturas y de desidentificaciones que puede decirse algo acerca de la historia. En dos escritos Rancière en *Los nombres…* y en un artículo del año 1996 sobre el concepto de anacronismo concluye con la misma sentencia: instando a los historiadores a reconciliarse con lo quiere decir *historia*, a la que entiende como la cuenta de la multiplicidad de líneas de temporalidad, de sentidos del tiempo, incluso en un *mismo* tiempo, como condiciones de la acción. La preocupación del historiador debería ser relevar/dar cuenta de esas múltiples temporalidades.

En consecuencia, *hay historia* porque podemos identificar una multiplicidad heterogénea de tiempos en un mismo tiempo[88], donde el sujeto no se ajusta a su época ni ésta habla por él[89]. Contra la homogeneidad historicista, la diferencia irreductible. Ahora bien, resta saber si eso que entendemos por historia, en estos términos, acontece bajo la forma de cierta relación causal, o si es mensurable en términos de continuidad y de herencia. En qué rango queda, finalmente, la antigua cronología como relato de hechos sucesivos que la historia científica desplazó para contar los procesos y las estructuras. Aquí el tiempo

[88] Carlos Pérez López (2018) recupera las discusiones de Rancière con la historiografía en ese período para entablar un diálogo con otras dos figuras: la de W Benjamin y R Koselleck y de allí destaca que el criterio distintivo en Rancière es cómo el historiador hace frente a las temporalidades heterogéneas que convergen en una trama concreta del pasado.

[89] Este desajuste entre los sujetos, los acontecimientos y *su tiempo*, Rancière lo desarrolla en *Los nombres de la historia* [1992], donde opone este sentido de la historia al pretendido por los historiadores cuyo rigor científico se traduce en identificar la contemporaneidad entre un determinado tiempo, con los modos de subjetivación que le son propios.

ingresaría bajo otra lógica, no una etapista ni coyuntural, sino una que revela lo nuevo como *irrupción*. El tiempo sigue siendo el tiempo de la emancipación solo que éste no se sitúa en un horizonte necesariamente futuro, ni remite a una espacialidad, a la idea de utopía como lugar geográfico. El tiempo de la emancipación es anacrónico. El tiempo de la sucesión histórica sería el de los muchos tiempos que caben en un mismo momento. Con lo cual señalamos que el tiempo siempre se multiplica en diversos tiempos. En la primera parte, vimos cómo Althusser reposicionó la dialéctica marxista en relación con la hegeliana, contra la lectura dominante en el llamado marxismo ortodoxo. Según el cual la totalidad social se compone de instancias con autonomía relativa unas respecto a las otras, con una tendencia dominante, pero con la marca de la no-contemporáneidad, a diferencia de lo que llevaba a pensar la idealidad del tiempo hegeliano. En consecuencia, el desarrollo histórico no es homogéneo y da cuenta de una multiplicidad de temporalidades que convergen en un presente no contemporáneo. Cuando ingresemos en el análisis de Balibar, veremos esta marca althusseriana, que es también su propio descubrimiento en *Para leer El capital* [1965], donde afirma que un modo de producción no elimina completamente el anterior y, en este sentido, encontramos una convivencia de diferentes temporalidades y vestigios de viejos modos de producción. A partir de lo cual, podemos decir que en ambos, así como lo vemos en Rancière, hay un desplazamiento claro respecto a cómo cierta lectura marxista había pensado la progresión histórica en términos teleológicos, en un sentido predeterminado que pondría *fin* a la historia (dando lugar a la sociedad sin clases). De todos modos, si bien reconocemos esta proximidad en los términos, es importante señalar la diferencia de enfoques desde los que se sitúan cada uno para problematizar la multiplicidad de temporalidades del tiempo histórico. En Rancière, como en Balibar, esta diversidad es uno de los elementos que sirven como argumento para explicar la imposibilidad de anticipar un proceso emancipador; pero en Balibar aún encontramos una búsqueda por identificar esa diversidad de tiempos como aspectos relevantes en las condiciones que hacen posible la política, sea en su dimensión de autonomía o de heteronomía. En cambio, para Rancière esa diversidad es señal del desajuste irreconciliable de la política con su otro, que es el orden. Desajuste irreductible a un régimen de disposición de los cuerpos o de los roles y las identidades.

A su vez, es válido agregar que en la lógica de una apreciación del pasado que lo torna anacrónico y de un futuro que aparece como proyección de los nombres impropios, el presente en el análisis de Rancière se diluye: no hay pensamiento de la coyuntura, ni para reflexionar sobre la misma ni para explorar las posibilidades futuras[90]. Es decir, que no se piense las condiciones de posibilidad o de causalidad entre el pasado y el presente o entre el presente y el futuro dice algo importante respecto al pensamiento de la política en Rancière, a distancia del campo que conocemos bien de la ciencia política pero inscripto aún en una tradición de la emancipación.

La huella de la historia en la obra de Rancière la encontramos, como hemos dicho, en varios sitios. En primer lugar, procurando seguir la lógica de sucesión temporal de su obra, tomaremos su primera publicación tras la ruptura con el grupo de althusserianos, que signa, a su vez, la distancia respecto a su maestro, *La lección de Althusser* [1974]. Allí nos vamos a detener concretamente en dos cuestiones. Por un lado, la crítica que hace Rancière a la discusión eminentemente marxista acerca del sujeto de la historia a la luz de *Réponse à John Lewis* [1973]. Por otro lado, ese texto anticipa un elemento constitutivo de su tematización de la política y la historia al despacharse contra el cuestionamiento de Althusser respecto al carácter burgués, ideológico y prematuro del movimiento de mayo 68.

En segundo lugar, indagaremos en la práctica que el propio Rancière desarrolló como lector e historiador de los archivos del movimiento obrero. En este sentido, concentraremos esfuerzos en el análisis del uso que el mismo Rancière realiza de la historia y de los ejemplos a los que recurre para "demostrar" la igualdad de cualquiera con cualquiera. Dentro de este espectro, *La*

[90] Con esto no estamos afirmando la ausencia de una reflexión sobre el presente en Rancière. De hecho, no sólo contamos con alocuciones frecuentes de Rancière sobre asuntos de la coyuntura, ya sea en formato de entrevistas o artículos cortos, también encontramos análisis del presente de la política, del arte, del cine, etc., en diferentes libros, para mencionar sólo algunos: *Crónicas de los tiempos consensuales* ([2005] 2018), *Momentos políticos* ([2009] 2010), ambos reúnen intervenciones del autor sobre la coyuntura, el primero son sus crónicas en el diario brasileño *Folha de Sao Paulo*, durante diez años, el segundo contempla escritos producidos entre 1977 y el 2009. O bien, un libro provocador y que fue reeditado en dos oportunidades en español, *El odio a la democracia* ([2000] 2012). Estos tres, que utilizamos para ilustrar nuestro punto, tienen en común el hecho de que describen lo que en *El desacuerdo* Rancière define como lógica consensual y la llamada posdemocracia. Con lo cual, comprendemos que si bien el autor analiza con tono crítico distintos acontecimientos de su presente, no hay allí un análisis en términos de "relaciones de fuerza" o desarrollo del modo de producción, propios de un análisis marxista que den cuenta de un futuro emancipatorio posible.

noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero [1981] [*La nuit des prolétaires. Archives du rêve ouvrier*] será el texto prioritario, ya que es de allí de donde se desprenden sus principales tesis sobre la política, y donde encontramos materializado el desplazamiento respecto al modo marxista de pensar al proletariado, o bien, el sujeto político. En el marco de este mismo trabajo, Rancière publicó junto a Alain Faure *La parole ouvriere* [1976], y en el mismo tono leeremos *Courts voyages au pays du peuple* [1990] y *Louis-Gabriel Gauny. Le philosophe plébéien* [1985][91] y sus escritos en *Les révoltes logiques*. [1975-1981].

Luego analizaremos la crítica a la historia como faro de verdad, como discurso y como disciplina —para decirlo rápida y sencillamente—, y a la "nueva historia", en contraposición a la historia como crónica de hechos y de grandes personajes. El texto principal, por ser el primero en el que Rancière sistematiza su reflexión sobre la nueva historia, será *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*[92] [1992], producto de un seminario que dictó entre 1987 y 1988 en el *Collège International de Philosophie*, traducido al español bajo el título de *Los nombres de la historia. Una poética del saber* [1993]. Esta publicación le ha valido a Rancière grandes controversias al apuntar directamente al corazón de la Escuela de los Anales (Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel) y al revisionismo de la revolución (François Furet, Alfred Cobban). Fue el libro inmediatamente anterior a *El desacuerdo* [1995], y su importancia para la teoría política radica en el modo en que concibe el tiempo, en cómo aparece la relación entre el acontecimiento político y el tiempo, la no-relación entre las palabras y las

[91] Frente a la pregunta de Peter Hallward, en la entrevista "Política y estética" (Rancière, 2011), acerca de si el trabajo sobre el siglo XIX y sobre el pensamiento proletario de los años 1830-1840 se trataba de una compensación por la derrota en el momento presente [la referencia es el mayo 68], Rancière responde que en principio se inclinó por comprender qué designaban las palabras "movimiento obrero", "conciencia de clase", "pensamiento obrero", entre otras. Para constatar que lo que había aprendido a través del marxismo en la Escuela distaba de la realidad de las formas de lucha y de conciencia. De este modo, el trabajo que emprende busca trazar la genealogía de esa distancia. En esa misma entrevista, declara que cuanto más trabajaba, descubría que lo que estaba en juego era una forma de movimiento que rompía con la idea misma de movimiento identitario. "Es decir, «obrero» no era de entrada una condición fruto de una reflexión y manifestada en ciertas formas de conciencia y de acción, sino que era de entrada una forma de simbolización, un dispositivo de enunciación. Así pues, lo que me interesó fue reconstruir el universo que posibilitaba esas enunciaciones" (2011: 180-181).

[92] En un primer momento, el título del libro figura tal como lo expusimos, que es también el título de la versión de Éditions du Seuil que trabajamos. Sin embargo, por su similitud con el título del diccionario de historia de Jacques Boudet *Les mots de l'histoire* [1992], será reimpreso bajo el título de *Les noms de l'histoire* en 1993. Recuperando el título original en francés recién en el 2014, lo cual explica que la traducción al español sea *Los nombres de la historia*.

cosas, especialmente entre los nombres y los sujetos, la clase y lo social. El acontecimiento que provoca un quiebre o giro epistemológico es la revolución francesa, con su exceso de voces y definiciones, que el historiador procurará ordenar. La crítica a la historiografía, retomando a Whitener (2013)[93], se comprende en base a la no-relación y a lo inesperado del acontecimiento, centrales en la teoría de Rancière y obturado en el cientificismo histórico, que aquí se rozaría con el marxismo.

La crítica al discurso científico de la historia transita diferentes andariveles y expresiones: Escuela de los Anales, Revisionismo y Nueva Historia. Si nos detenemos en la operación de cada una de estas expresiones, comenzando (o considerando transversalmente) la del fundador Jules Michelet, la crítica busca desentrañar cómo se configura el triple contrato —narrativo, político y científico— del discurso histórico moderno/contemporáneo, así como vislumbrar los objetos que a su paso privilegia y obtura en un mismo movimiento.

Kristin Ross (2009)[94] y Brian Whitener (2013) aproximan las ideas de *no-relación*, (de polémica o de litigio) y la de *untimeliness* (que se roza con la de anacronismo, aunque no la agota). La noción de *untimeliness* da cuenta del carácter anacrónico del acontecimiento, en el sentido en que éste no se ajusta a su tiempo, es impredecible, ya que no puede anticiparse y está desligado de una

[93] La lectura de Brian Whitener (2013) nos ofrece una perspectiva particularmente interesante en base al modo en que responde a dos críticas frecuentes a Rancière, su ahistoricismo y su anticientificismo que resulta para la política en una ausencia de estrategia. Al mismo tiempo, reconoce en *Les noms*… el primer momento en que Rancière articula y desarrolla la no-relación [nonrelation] entre palabras y cosas y lo que el autor llama *untimeliness* que podemos pensar como evento inesperado o anacrónico en un sentido que veremos luego. Si Whitener (2013) las piensa en articulación se debe a que es justamente este aspecto el que separa el análisis histórico rancièreano del revisionismo: no importa problematizar en sí la no-relación sino dejar abierta la posibilidad de lo *impropio* o del evento inesperado. Asimismo, toma distancia de la lectura marxista de la historia como lucha de clases, pero conserva la centralidad de la *clase* sin la cual no habría historia. La clase como la historia se desdobla en su sentido, o en la posibilidad de estar en disputa, pero difieren en el sentido o funcionamiento de esa duplicación. La clase es un concepto polémico que hace jugar el exceso de palabras, dirige a la historia o así es que acontece un evento inesperado, "prematuro", anacrónico o inadecuado a su época, resultado de la puesta en práctica de la no-relación entre palabras y cosas. En este sentido, la distancia que toma Rancière respecto a la historiografía marxista no se centra en la lucha de clases, sino en una particular poética del saber que pretende aprehender la "realidad" de luchas pasadas o guiar las actuales.

[94] Ross (2009, pág. 18) es contundente al afirmar que la polémica es, después de todo, un sinónimo del acontecimiento como intemporal o "untimelness". Ser untimely, o anacrónico, sigue participando del tiempo, no hay ni un afuera ni un más allá del tiempo. Con lo cual no encontramos una connotación espacial del acontecimiento, el tiempo en Rancière le da forma a las relaciones de poder y de desigualdad y cómo su desnaturalización rompe esas relaciones. Su reflexión del tiempo concierne tanto al ritmo temporal, los horarios de trabajo y la ideología, así como la temporalidad de la emancipación.

relación entre las palabras y las cosas; de ahí su parentesco con la noción de *no-relación*. Asimismo, la temporalidad de la política en Rancière, como señala Ross (2009), no es progresiva ni dialéctica, no ingresa en una lógica de la continuidad ni de un fin teleológico. La política, en la que nos detenemos específicamente en otro capítulo, no puede predecirse y, como tal, es siempre *circunstancial*, *local* y *singular*.

En este sentido, si algo conecta los diferentes momentos políticos es la manifestación de la igualdad como principio en cada instancia. Esta repetición no sería exactamente del orden de una tradición o un legado. Ross la relaciona con "the attentive embrace of the present situation in all of its contingency" (2009, pág. 29). Traducido: una sensibilidad atenta a la situación presente en su radical contingencia. En gran medida, es el del trabajo crítico, ya sea del historiador, del filósofo, del lector de archivos o del crítico del arte, reparar en cada uno de esos momentos de subjetivación política que traducen otros modos de contar el tiempo, de hacer, ser y decir en él, el de reconocer el momento de una elección, el de trazar, a partir de la historia, no una explicación sino un principio de vigilancia de lo singular en cada confrontación. Como afirma Rancière (2009, pág. 282), mientras que el método de la igualdad es uno del "*untimeliness*", la experiencia de la emancipación consiste en localizar otro tiempo en determinado tiempo, otro espacio en el espacio.

El hecho de que la política de la historia se relacione con una irrupción que muestra las múltiples temporalidades posibles en un mismo tiempo permite comprender que no pueda pensarse como una esencia a-histórica. Resulta esclarecedor que el mismo Rancière (2009) reconozca la existencia de formas históricas de la política. Es decir, la política está siempre enmarcada en configuraciones históricas.

> La política no surge de la nada. Se articula con una determinada forma del orden policial, lo que supone un determinado equilibrio de las posibilidades e imposibilidades que este orden define. Tampoco la política va sola. Una forma histórica de política está siempre más o menos enredada con formas de arquipolítica, parapolítica o metapolítica, como las definí en *El desacuerdo*. La política moderna de la emancipación ha estado enredada desde el principio con la meta-política de la revolución estética. Pero esto

> no significa que tenga que identificarse con esa metapolítica (2009, pág. 287).[95]

De este modo, introdujimos algunas de las particularidades de la concepción ranciereana del tiempo, de la historia, de su trabajo con la historia y de cómo se vincula con la emancipación, noción estrechamente asociada a una lectura moderna que la inscribe en un desarrollo progresivo o de des-cubrimiento (salida de una minoría de edad) o des-velo ideológico. A su vez, cuando postula la política como irrupción impredecible, que es una manifestación del principio igualitario y el signo de la convivencia de múltiples tiempos en uno, Rancière continúa abogando por una tradición crítica de la revolución, aunque esto entre en tensión, como señala Robson (2015), con la elección del término "révoltes" en el proyecto de *Les révoltes logiques*, frecuentemente asociada a la idea de rebelión, en vez del de revolución, que da cuenta de a un proceso. Robson remite al prefacio inglés de *Les scènes du peuple*, donde Rancière indica que con la noción de revuelta no intentaron exaltar las virtudes de la espontaneidad, sino resistir la pretendida oposición entre una irrupción imprevista y una que obedece a un proceso planificado, organizado y necesario. Así, el tiempo continúa constituyendo un clivaje central del pensamiento emancipador de Rancière, que, en estos términos, es uno que aún obedece a una tradición revolucionaria, aunque ya no sea la que espera el porvenir de justicia social, sino que está atento a dar armas a la contestación, para ayudar, entre otras tareas, a construir otra memoria (traducción de la contratapa de la primera edición de *Les révoltes logiques*, octubre de 1975).

I. Lecciones en tiempos de anacronismos

La reconstrucción del desplazamiento que opera en la producción de Rancière la noción o el tratamiento de la historia, respecto al marxismo, es quizás una de las más difíciles de realizar, en cierta medida, solo puede arribarse a una comprensión cabal de ese desplazamiento tras considerar en su totalidad la obra ranciereana. En este apartado, vamos a restringirnos a uno de los elementos de la crítica de Rancière [1974] dirigida a Althusser, más precisamente: al proyecto

[95] Traducción propia.

althusseriano y a la política althusseriana. Proyecto que podemos situar en la primera mitad de la década de 1960, y contar allí con los textos que reúnen *Pour Marx* [1965] y *Lire Le capital* [1967]. Esos años se caracterizaron por la fuerte impronta teoricista que asumió el pensamiento de Althusser, quien emprendió la tarea de dotar al marxismo de cientificismo contra las lecturas ortodoxas hegemónicas, y, al mismo tiempo, mostrar la ruptura entre Hegel y Marx para tomar distancia del marxismo humanista, del existencialismo y de la fenomenología imperantes en la post Guerra.

A este primer momento, le sigue en la evolución de la obra de Althusser "el ingreso de Lenin", parafraseando la ironía de Rancière, y del período llamado de "autocrítica". Entre estos dos momentos tienen lugar las revueltas del Mayo 68, aunque esto no significa que haya sido este hito el que marca la discontinuidad. Pero sí es importante señalar que ese suceso, como hemos ya analizado, le sirve a Rancière para iluminar los efectos[96] —tal vez no buscados— de una política althusseriana, y la distancia insalvable entre teoría y práctica de la propia empresa de Althusser, entre otras cuestiones, en lo que hace a la historia, a los sujetos y a la revolución. Todas cuestiones que aparecen menos nítidas cuando nos sumergimos en la lectura del propio Althusser.

Como sabemos, uno de los aportes más significativos de la lectura althusseriana (con este término incluimos al mismo Althusser y a los estudiantes junto a quienes escribió *Para leer el Capital* [*Lire Le capital*]) consistió en reconocer como ruptura epistemológica la apertura del continente "historia" al conocimiento científico que abrió Marx, y/o de la irrupción, del surgimiento del Continente historia *en* la teoría científica. El althusserismo, con respecto a la historia, no solo se define por discutir la idea teleológica de la historia marxista, o bien, la lectura de la historia en Marx como evolución (marxismo ortodoxo), sino que, como vemos en "Contradicción y sobredeterminación", complejiza la noción de historia y de tiempo incluyendo la política como sobredeterminación, y así señala la posibilidad de la contingencia y de la revolución como acontecimientos que más bien son excepción a la regla. A su vez, a la heterogeneidad del tiempo

[96] Efectos en el sentido de promover cierto "subjetivismo" en las lecturas de Marx entre sus estudiantes, y demarcar, así, la política del partido de la del marxismo científico. Ergo, efecto no deseado: revueltas por fuera del partido, izquierdismo. A su vez, ese costado que hace pie en la noción de contingencia, a partir de su análisis de la sobredeterminación, habilita pensar en las luchas políticas y las circunstancias singulares con consecuencias revolucionarias sin que ello implique la revolución en sentido clásico.

histórico que introduce la categoría de sobredeterminación se le agrega la autonomía de las instancias del todo social complejo.

Parte de la crítica a Althusser apunta al arma de doble filo que él mismo confeccionó al preconizar la autonomía de la teoría respecto de la política, así como el hecho de habilitar lecturas de Marx por fuera del aparato partidario, lo cual conllevó que en la práctica Althusser contrapusiera al poder del aparato, de la organización, un segundo poder ([1974] 1975, pág. 89): la autoridad militante intelectual.

En el primer capítulo de *La lección de Althusser* [*La leçon d'Althusser*], publicada en 1974, Rancière se introduce en el nudo de la discusión entre el periodista inglés John Lewis y Althusser que este último refleja en *Réponse à John Lewis* [1973]: la disyuntiva acerca de *quién hace* la historia, si son las masas o los hombres. Allí se embarca en la exposición de las diferentes tesis que, contrapuestas y superadas, le permiten a Althusser afirmar que en Marx debe deducirse que son "las masas" y no los hombres, mucho menos el hombre aislado, quien hace la historia. En dicho texto, Rancière reconstruye su crítica a Althusser desde varias aristas, con el foco puesto principalmente en los siguientes escritos: *Réponse à John Lewis*, "Problèmes étudiantes", *Pour Marx*, e "Ideología y aparatos ideológicos del Estado". Aquí vamos a concentrarnos en una de las tesis que Althusser defiende en *Réponse…* acerca del sujeto de la historia y contra la cosificación y la centralidad del Hombre.

> Tesis de John Lewis "El hombre hace la historia"
>
> Tesis de M.L. "Las masas hacen la historia, la lucha de clases es el motor de la historia" ([1973] 1974, pág. 47)

Lo que está en juego entre esas dos tesis es uno de los elementos centrales de la crítica que el althusserismo dirigió al marxismo ortodoxo. John Lewis representa el blanco o chivo expiatorio de una discusión que lo trasciende. En este caso, interesa apuntar a la pregunta por el sujeto de la historia, lo cual nos introduce en un terreno más escabroso que el que parece resolver la tesis "marxista-leninista" que responde que son las masas el motor de la historia. Pero, a los fines de este apartado, nos quedaremos con esta idea para ver allí qué responde Rancière. Con ironía, el filósofo indica que a Lewis fue la "burguesía en ascenso del siglo XVIII, representada por los 'grandes humanistas burgueses', la

pequeña burguesía declinante del siglo XIX y lo que siguió, representada por Feuerbach o Sartre" quien le sopló que es el hombre el que hace la historia (Rancière J. , [1974] 1975, pág. 22). Si es contra la "ideología providencialista de la feudalidad" que la burguesía proclama que el hombre hace la historia, luego el marxismo le responde a esa burguesía que son las masas el motor de la historia. El asunto, para Rancière, es que la feudalidad no proclama eso, la cuestión en estos términos no tiene sentido porque se plantea sobre la base de un concepto de historia que aún no existe. Sin mayores referencias, arguye Rancière que "El *hombre*, pues, no es la respuesta a la pregunta ¿quién hace la historia?, sino el objeto de la pregunta ¿*qué es el hombre*?" (Ibíd., pág. 23).

Luego la cuestión vuelve a tensarse a la hora de pensar la revolución cultural: Althusser al postular la expresión de una práctica de masas como una tesis filosófica confirma que se trata del "proceso sin sujeto"[97]. Y aquí Rancière revela también su posición: "El desafío lanzado por el ejército de pordioseros de Mao Tse Tung a las fuerzas aplastantes del Kuomintang, abandonadas a su «incompetencia» por los expertos soviéticos, ¿en qué se convierte?: en argumento del tribunal filosófico donde se resuelve un asunto de familia, la liquidación de la «herencia kantiana»" ([1974] 1975, pág. 43). Liquidación del sujeto erigiendo en esos términos la "revolución teórica marxista", discusión que según el autor da cuenta de una trayectoria de dos siglos, que comienza por depurar al sujeto, luego lucha contra la sustancialidad del cogito y, finalmente, contra la finitud de la facultades.

La cuestión de fondo que señala Rancière es la del sujeto de la historia y la del sujeto político, ambos comprendidos a partir del modo en que la filosofía ha pensado una antropología política. La puesta en cuestión del sujeto cartesiano que podemos rastrear en la filosofía de Spinoza, de la cual no sólo Marx sino el mismo Althusser son tributarios, y, por lo demás, central en la filosofía francesa desde la posguerra hasta finales del siglo XX (Badiou, 2005), asume otra forma

[97] "La excusa de Althusser", desliza Rancière, "es de las más clásicas: transformar la expresión de una práctica de masas en tesis filosófica, defendida por los "héroes" de la teoría. Creíamos que se trataba de revolución cultural. En verdad, no se trataba más que del "proceso sin sujeto". De una tesis, que refleja una práctica que pone en cuestión su estatuto, la filosofía hace una pieza de su maquinaria; y de su enunciación, la confirmación de su poder" ([1974] 1975, pág. 43). Aquí refleja otro de los elementos centrales de su crítica a Althusser consistente en reducir la lectura althusseriana de la revolución cultural y luego del mayo 68 a una que sólo busca revitalizar el lugar desde el que habla, la voz autorizada del intelectual o el campo de la filosofía como policía teórica.

en la filosofía de Rancière. El asunto es mostrar la lógica que estructura este discurso, la que confirma la distancia entre la ciencia y quienes efectivamente actúan.

Acerca del sujeto de la historia, sabemos, como dijimos, que no es la problemática en la que Rancière se inmiscuye, pero es interesante destacar que en su trabajo de archivos es posible encontrar algunos elementos eminentemente materialistas. Tal como afirma Galende (2012, pág. 25), "Rancière considera que una filosofía materialista se radicaliza cuando justamente se prescinde de toda referencia a un núcleo de verdad que la ciencia o la teoría protegen de las distorsiones de la vida práctica". En efecto, "es en esta referencia estricta a una ciencia apartada de la contaminación de la ideología donde el materialismo de Althusser choca y se diluye". Rancière se aleja definitivamente de cualquier idea de ciencia que insista en buscar, detrás de las cosas, algo que se oculta. No hay nada disimulado detrás de lo que hacen los hombres; aparta la filosofía materialista del presupuesto de que existen "fundamentos de las cosas o algún tipo de necesidad histórica" (Id.).

> En Francia, en mayo de 1968, las cosas se aclararon brutalmente. Mientras la lucha de clases explotaba de manera declarada sobre la escena universitaria, el status de lo Teórico fue puesto en cuestión: no por el consabido palabrerío sobre la praxis y lo concreto, sino por la realidad de una revuelta ideológica de masas. Ningún discurso "marxista" pudo ya sostenerse apelando a la simple afirmación de su propio rigor (Rancière J. , [1974] 1975).

Tal como Rancière decreta, los acontecimientos de mayo de 1968 pusieron fin al althusserismo; el mismo Althusser, así como el marxismo ortodoxo, desde su crítica, no supo ver la novedad que conllevaron las revueltas obreras y estudiantiles de las jornadas del mayo francés. En una nota a pie de página, dice Rancière: "¿Cómo se define, para Althusser, Mayo del 68?: la mayor huelga de la historia mundial. ¿Por qué la mayor?; porque había 9 millones de huelguistas. Que sobre esos nueve millones hubo un buen número que no tenía iniciativa, esto no parece ocuparlo. Lo esencial es el número de personas que no trabajaban" (Ibíd., pág. 50)[98].

[98] Como vimos en la primera parte de esta tesis, Mayo 68, como acontecimiento político, tuvo efectos políticos y teóricos en la trayectoria intelectual de Rancière. Por un lado, se alejó del PCF y se acercó a las filas maoístas. Por otro lado, ya había puesto en cuestión la lectura sintomal propia del proyecto althusseriano y ahora cuestiona la lectura de Althusser que hace del

Esta colección es lo que para él constituye la "clase obrera", es decir, lo nuevo que podía leerse de la huelga de Mayo, las contradicciones específicas que afectaron su desarrollo poco importan a Althusser. Lo esencial, a su parecer, es el número. En cierta medida, la lectura que Althusser realiza de los acontecimientos de Mayo de 1968, junto a su teorización sobre la ideología, marcan quizá el punto de mayor distancia en relación a Rancière. De hecho, tal como él mismo lo enuncia, mientras más avanzaba Mayo del 68 más creía en él y comenzaba a considerar a la inversa las enseñanzas del Círculo d'*Ulm*, a saber: "la lucha de la ciencia contra la ideología, la teoría del corte" (2014, pág. 33).

En relación al acontecimiento Mayo '68, y para reforzar lo que hemos dicho, agregamos una reflexión de Rancière en *Momentos políticos*, donde observamos que su interés por los eventos no sólo lo inclinó hacia una ruptura política con Althusser, sino que, lejos de arrimarlo a las barricadas en las calles parisinas del Barrio Latino, el filósofo optó por recuperar la voz de los obreros que no habían tenido un lugar en la historia de las revoluciones modernas. De este modo, Rancière recuerda "aquella tarde de mayo, en un tiempo en que se desencadenaban una de esas batallas intelectuales que se suponía debían hacer historia", ese día, "la bibliotecaria me llevó una carpeta delgada con unas cuantas cartas que, en otro mes de mayo, ciento cincuenta años atrás, había intercambiado un carpintero con un soldador en las que le contaba sus filosóficos paseos de domingo y sus semanas de vacaciones utópicas"; en ese momento afirma haber comprendido "que era sobre eso sobre lo que yo tenía algo que decir y no sobre el debate filosófico de la época" (2010, pág. 21).

Los acontecimiento del 68 exponen dos cuestiones en relación al tiempo histórico. Por un lado, cierto desdén por parte de Althusser que no vio allí la novedad y desplazó su interés al considerarlo un movimiento apresurado y fuera de la órbita del partido —según la lectura que realiza Rancière—. Por otro lado, Rancière, que en esos años se inclina al maoísmo y celebra el movimiento insurgente de mayo 68, durante esas semanas, no participa en las asambleas ni barricadas y emprende su investigación de los archivos del movimiento obrero.

---

movimiento estudiantil un intento de revolución que no logró ningún cuestionamiento ideológico. Este sesgo típicamente intelectual que no reconoce la potencia de las luchas cuando las mismas no desembocan en una revolución, es especialmente cuestionado por Rancière.

Es decir, no sólo no participa directamente sino que no ofrece un análisis de dicha coyuntura en ese momento.

En relación a la resemantización althusseriana del concepto del tiempo histórico, desde "Sobre el joven Marx", pasando por "Contradicción y sobredeterminación", hasta el prefacio de *La revolución teórica de Marx* [*Pour Marx*], Rancière postula que Althusser comienza pensando en las categorías típicas de la *Ideología alemana* (supresión de la filosofía, primacía del materialismo histórico, remisión de la historia a lo real contra las ilusiones de los ideólogos), pero a partir de "Contradicción y sobredeterminación", el recurso a la historia comienza a cuestionarse en nombre de la especificidad de lo político que se piensa con la introducción de la categoría de sobredeterminación. Y, agrega Rancière, si en un principio estas discusiones con otras lecturas marxistas de Marx se entablaron contra el economismo como blanco, luego de 1965 el blanco político será el izquierdismo (la izquierda que se radicaliza tras la revolución cultural china y el Mayo 68).

En consecuencia, la autonomía de las instancias (la totalidad social pensada como un complejo sobredeterminado), funcionó en el althusserianismo, según Rancière, como el sustituto de la autonomía de las masas.

> Si Marx describe el socialismo utópico como *pensamiento anticipado*, pensamiento de un momento en que aún no aparecía solución para la explotación que fuera asumida por los mismos trabajadores, la teoría althusseriana de la historia podría ser descripta, tal vez, como forma moderna de la utopía, sustituto de una autoemancipación en la cual ya no cree. Lo que quizás explicaría que tan ambicioso programa de investigación no haya suscitado, básicamente, sino compilaciones escolásticas. Sin duda, su efecto esencial residía en su propia proclamación. Se trataba, además, no de un arma para transformar al mundo sino de una receta para interpretarlo ([1974] 1975, pág. 66).

De la cita anterior, ponemos el foco en la idea de *pensamiento anticipado*, que también aplica a las revoluciones prematuras y al *anacronismo*, de importancia central en la reflexión del tiempo histórico rancierеana. Asimismo, nuevamente, la crítica feroz contra el cientificismo althusseriano que adopta aquí al fórmula de una inversión de la Tesis XI de las *Tesis sobre Feuerbach* ([1845] publicadas en 1888). Finalizamos este apartado con una cita extensa de *La lección de Althusser* que no se relaciona directamente con la noción del tiempo histórico, pero que se cruza con éste a través de la teoría del sujeto de la historia,

concebido por Althusser, en la articulación de las categorías de contradicción, sobredeterminación, la singularidad histórica, el lugar de las masas y el rol del intelectual.

> Nada hay de sorprendente en el hecho de que la reflexión althusseriana para constituir las categorías de una historia sin sujeto se vea acompañada de una incesante valorización de la *singularidad*. La percepción misma de la política leninista pasa por allí. Si el leninismo puede mostrar la dialéctica marxista en acto, es al precio de ser pensado como ciencia singular de la contradicción donde la relación con las masas desaparece enteramente detrás del trabajo con un héroe solitario…(…) Esta valorización omnipresente de la singularidad, de la ruptura, del descubrimiento, hallará su expresión caricaturesca en los textos que siguieron a Mayo, donde Althusser fingirá descubrir por los azares de su búsqueda y propondrá como hipótesis arriesgada lo que la acción de las masas había puesto bajo los ojos de todos: la función de la escuela como aparato ideológico del Estado. A través de esos textos se dibuja, correlativa al rechazo de toda acción creadora de las masas, cierta figura del heroísmo teórico: si las masas pueden hacer la historia, es porque los héroes hacen la teoría de esa historia ([1974] 1975, pág. 67).

Es claro el desprecio de Rancière hacia el gesto iluminista que asume la filosofía cuando se erige como instructora de las masas en el accionar revolucionario. Pero también reniega de la incapacidad (o resistencia) de la filosofía para reconocer la legitimidad de dichos actos cuando acontecen. Quizás es esto último lo que más lo incomodó. Kristin Ross (2009, pág. 24) sugiere que lo revelador del encuentro entre el althusserianismo y la insurrección del 68 fue que los antagonismos y desacuerdos de la política efectiva (o empírica) nunca servirán para proporcionar a la filosofía el momento "adecuado" que la conecte con la "acción política": nunca es el momento, siempre es "*ya casi* pero no".

II. La historia de los archivos

El trabajo de archivos de Rancière se extendió a lo largo de la década de 1970, es de dicho recorrido del que extrae sus tesis más importantes que luego formula en sus textos más específicamente teóricos políticos como *El desacuerdo* [1995]. Podemos agregar que *El filósofo y sus pobres* [1983], si bien no realiza un trabajo de archivos, en la historia que traza de la filosofía para llegar a la sociología o las ciencias sociales, intenta mostrar cómo la filosofía asignó roles y funciones a los trabajadores con un discurso basado en su naturaleza, que lleva en su seno la

asimilación del pensamiento, como actividad, como capacidad y como estilo de vida.

En un contexto en que los intelectuales se acercan a los trabajadores, despojados del aparato partidario con el que solían presentarse mutuamente, Rancière emprende la búsqueda de la historia del movimiento obrero, historia que procure habilitar un canal para escuchar las voces que dicen una verdad sobre sí mismos por fuera de la representación que de ella hizo la historia. Lo que descubre es que no había tal historia porque no había un movimiento obrero como se lo pensó. De hecho, lejos de un tono revolucionario, lo que encuentra es un conjunto de aspiraciones de vivir otra vida, una vida emancipada del martirio del trabajo diario, plasmada en poemas, periódicos, que comparten la retórica de la burguesía y los gustos estéticos. La lectura de *La noche*…, para un lector desprevenido, resulta desconcertante no en términos de contenido, sino en el modo en que éste es presentado (o *no*-presentado). Rancière deliberadamente elude la clasificación, tipificación o representación de la historia que nos cuenta. Justamente, de ese modo, se distingue de lo que en otro de sus libros llama "poéticas del saber", no porque escoja entre una u otra alternativa (ciencia o literatura), sino que procura ser fiel a esas voces disímiles, heterogéneas, que allí refleja. No hay impostura de una ficción, ni aspiración científica, pero resta la pregunta por el objeto o su resultado. Es decir, si allí encontramos algo de la "historia efectiva" de esas vidas contadas, o la verdad sobre las mismas en oposición a la verdad que de ellas se ha escrito.

Ahora bien, para concentrarnos en *La noche…*, que forma parte de su trabajo de archivos, diremos que hace un uso de la historia desanclado del *métier* del historiador. Recurre a la historia a través de los archivos de los saint-simonianos, así como de los icarianos, en la búsqueda de reconstrucción de los orígenes del movimiento obrero francés, y se encuentra con que esos archivos reúnen una diversidad de voces que dicen algo acerca de *la verdad del ser obrero*. Ese decir *no dice* ni una verdad, ni habla de un ser, ni lo hace con la voz de un obrero. Por el contrario, allí se cuentan muchas vidas, las de mujeres, hombres e incluso niños, las desdichas de una labor agotadora o simplemente indeseada. Las horas robadas en un sentido doble: las que el patrón le quita de vida y las que estos trabajadores le sustraen al descanso de la noche que prevé el capital.

El trabajo de archivos del movimiento obrero que Rancière realiza puede entrar en una línea de parentesco con el proyecto genealógico de Michel Foucault[99], aquel que rompe la inscripción de los saberes en una jerarquía de poder propia de la ciencia, *libera* los saberes históricos de la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico. En la entrevista con Javier Bassas (2021), Rancière desliga su estilo de escritura de la tradición del ensayo, la ubica junto a quienes hacen oficio de inter-género, o de quienes desplazan las fronteras entre los géneros. Cita a Michel Foucault y a sus trabajos genealógicos, también refiere a Barthes (quien trabaja entre el ensayismo clásico, la crítica literaria y la teoría) y, en relación al recurso del material histórico, se acerca a Walter Benjamin.

En relación al universo conceptual que construye Foucault para abordar la historia, recuperamos el concepto de acontecimiento [*événement*] que le permite caracterizar la modalidad de análisis histórico de la arqueología y también su concepción general de la actividad filosófica (Castro, 2018, pág. 28). En su forma verbal, "acontecimentalizar" [*événementialiser*] es un método de trabajo histórico-filosófico que se caracteriza por una ruptura en dos sentidos. Primero, hace surgir la singularidad cuando se está tentado de hacer referencia a una constante histórica, a un carácter antropológico o a una evidencia. Segundo, pone de manifiesto las conexiones, los apoyos, los juegos de fuerza, las estrategias que permitieron en un momento dado, formar lo que será evidente. En un texto publicado en 1980, *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, que incluye un artículo de Jacques Leonard sobre *Vigilar y castigar*, uno de Foucault, "El polvo y la nube" y una entrevista a Foucault, eventualizar [*éventualiser*] se presenta como el método o el ejercicio que llevó a cabo al estudiar las prácticas

[99] En la clase del 7 de enero de 1976, recopilada en *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France* (1975-1976) (2014), curso que puede considerar como una genealogía del discurso histórico moderno, Foucault define la genealogía como el conjunto de los conocimientos eruditos y las memorias locales que permite la constitución de un saber histórico de las luchas y la utilización de ese saber en las tácticas actuales. Con mayor precisión, dirá que lo que califica de genealógica no es una manera de oponer a la unidad abstracta de la teoría la multiplicidad concreta de los hechos, no es descalificar lo especulativo para oponerle, en la forma de un cientificismo, el rigor de los conocimientos bien establecidos. El proyecto genealógico no está atravesado por un empirismo, "(S)e trata, en realidad, de poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarnos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los derechos de una ciencia que algunos poseerían" ([1976] 2014, pág. 22). En este sentido, "Las genealogías son, muy precisamente, anticiencias", insurrección de los saberes contra los efectos centralizadores de poder que se ligan a una institución y al funcionamiento de un discurso científico organizado.

de secuestro de los locos o las clínicas médicas, entre otras, en la búsqueda de los "códigos" que regulan unas maneras de hacer y la producción de discursos verdaderos que sirven de fundamento, de justificación, de razones de ser, y de principio de transformación a esas mismas maneras de hacer.

Al constituir la eventualización un trabajo de elaboración historiográfico que muestra la irrupción de una singularidad en la pluralidad de aconteceres históricos, la historia acaba por ser una de múltiples rostros, sin protagonistas ni sujetos, con una multiplicidad de tiempos. En este sentido, el punto de contacto con el modo en que Rancière lee la historia en los archivos se presenta en la singularidad del acontecimiento, del trabajo de eventualización que da lugar a la diversidad de tiempos, de voces, de modos del ser, hacer y decir que escapan a la configuración prescrita de su *época*. La distancia se produce en relación con el objeto que produce la crítica. Si Foucault produce la historia de los regímenes que ordenan lo verdadero y lo falso, su estrategia, los juegos de fuerza que estos despliegan, Rancière cuenta la historia de los momentos en que la igualdad irrumpe como demostración de otros modos posibles, de *otros tiempos*. Asimismo, no encontramos en Rancière un despliegue metodológico en su trabajo como historiador por fuera del "método de la igualdad". Desarrollaremos luego, con mayor precisión, qué implica pensar la historia considerando el método de la igualdad, por el momento recuperaremos unas citas de *La noche*… en las que vemos un "bosquejo" o una aproximación metodológica a los archivos.

> Querríamos aquí producir este efecto: el movimiento de una imagen, la del trabajador-soldado; dibujar en principio esos croquis parisinos, esas acuarelas campestres, esas carbonillas orientales y esos cuadros de historia que cubre el retrato del hombre con delantal de cuero; hechos diversos arrancados al día a día de la dominación, de la miseria y del crimen (…) ([1981] 2017, pág. 36).

Allí Rancière enuncia una intención heurística que es la de producir efectos de lectura en el propio desplazamiento de las imágenes asociadas a determinadas identidades. El efecto buscado consistiría en mostrar el absurdo de las clasificaciones identitarias, es incluso una invitación a hacer visibles otras imágenes, poder nombrarlas de otro modo. Esto en nada se asemeja a la búsqueda de una esencia verdadera que aún permanece oculta.

> Entonces no se trata exactamente de escarbar las imágenes según los usos corrientes: la vieja pompa política que desenmascara la realidad dolorosa

> bajo la apariencia favorecedora; la modestia del historiador y del joven político que, bajo el barniz de las pinturas heroicas, invita a ver circular la sangre de una vida más salvaje y más tranquila a la vez; no escarbar las imágenes para que la verdad aparezca sino moverlas para que otras figuras se compongan y descompongan con ellas ([1981] 2017, pág. 38).

Al *deseo* del filósofo ávido de que "cada uno permanezca en su lugar", de identificar gestos de los trabajadores y su disciplina revolucionaria, se contraponen los arrebatos que no son necesariamente revolucionarios, sus fiestas y sus risas propias de quienes pueden reír y festejar porque disponen del tiempo libre para hacerlo.

> Al ver aparecer esas señales sobre el camino que prometía conducir a la verdad oculta del taller, el deseo dio media vuelta, regresó en compañía de aquellos que se habían cruzado en principio: los que caminaban en sentido inverso, desertando de lo que se denomina su cultura y su verdad para ir hacia nuestras sombras; obreros soñadores, charlatanes, versificadores, diletantes, estafadores (…) ([1981] 2017, págs. 42-43).

Acorde a lo que esas citas reflejan, a modo de "advertencia metodológica", podemos decir que Rancière no encuentra en esas vidas, que son muchas vidas en una, una verdad efectiva, ni una esencia que las agrupe; antes bien, es en ese preciso ejercicio que rasga unos sedimentos instalados, en donde radica la potencia del método de la igualdad. Aquel que registra los momentos en los que la palabra irrumpe como demostración de la igualdad disimulada en un lenguaje que es de la dominación.

Los temas que circulan a lo largo de las tres partes del libro, con sus doce capítulos, varían entre la expresión de lamento por anhelar realizar otro oficio —incluso aparece la cuestión de la vocación—, el tema de la instrucción, es decir, la imposibilidad de acceder a la educación escolar, la forma en que aprendieron a leer y cuáles fueron las fuentes de lectura (el mismo Gauny recuerda que guardaba trozos del saco de lentejas del que leía extractos de escritura), los conflictos entre miembros sansimonianos o los que se entablaron entre los icarianos, la cuestión de la moral del trabajo y del ser militante que en algunos apartados aparece contrapuesta al ahorro (individualista y burgués), los dilemas frente al patrón y el amor o no dedicado a éste, el anhelo de independizarse del mismo, la conformación de asociaciones para hacerlo (y principalmente, para disponer de su tiempo, incluso cuando dichas asociaciones les impliquen a sus miembros resignar parte de sus ingresos, como la asociación de relojeros o de

sastres). Asimismo, el tema de la vestimenta, de los sastres imitando a los burgueses cuando debían presentarse ante ellos y la burla que esto despertaba en otros trabajadores y, lo más interesante para nuestro análisis, el tema del tiempo.

El tiempo como *problema* en Rancière tiene la connotación de crítica intelectual a la tradición de discurso de la filosofía política, pero también tiene la potencia política en términos de erigirse como un objeto *litigioso*. Entonces, podemos trazar una distinción analítica entre la historia como ciencia y el uso que Rancière hace de los archivos, que nos hablan también de sujetos y de la política. Por el otro, el tiempo como tiempo de ocio. Cuestión central en el texto, y en algunos pasajes de los artículos de *Les révoltes logiques*; estos trabajadores no sólo se involucran en luchas políticas por un salario digno o por la revolución, sino por el *deseo* de contar con tiempo para hacer lo que sí disfrutan. Tiempo como libertad, tiempo como emancipación que está muy presente en el tercer capítulo. Así, nos gustaría deslizar un asunto que Rancière no formula, pero que puede desprenderse como deriva política: el del *derecho al tiempo*.

En el nº 7 de la revista *Les Révoltes Logiques*, del año 1978, Rancière escribe sobre "cafés-concerts" y las "goguettes" en un artículo que titula "Le bon temps ou la barrière des plaisirs". De los primeros dirá que fueron espacios donde se continuaban muchas de las negociaciones del atelier, contrario a la imagen de esparcimiento y libertinaje que de los mismos se tenía. Las "goguettes", por su parte, fueron muy criticadas por algunos sectores del movimiento obrero san-simoniano, no se las concebía como momentos de embriaguez y de ellas no se criticó por excesivas, sino porque no fue el espacio de una cultura autónoma obrera. Se constituyeron como puntos de fuga

> (…) de una ensoñación que vuelve a los talleres: ¿no es cierto que se ponen a hacer rimas y a soñar por la noche, que aprovechan los descansos para aprender por su cuenta o para enseñarse mutuamente el solfeo o la versificación, hasta el punto de que a veces saben expresarse mejor en verso que en prosa? Y poco importa que esta escuela mutua de poetas-trabajadores no desemboque en una expresión muy nueva en su forma o muy radical en su mensaje. Porque el desorden nace quizá menos de una cultura propia de los trabajadores que del aprendizaje singular de la cultura común; menos de una cultura salvaje que de una relación salvaje con la cultura, o, si se quiere, de una cultura en desorden. El obrero que, sin haber aprendido a deletrear, trata de hacer rimas al estilo de la época es quizá más peligroso para el orden ideológico existente que el que recita canciones revolucionarias. (…) Porque, sin duda, es a partir de sus líneas de fractura que una clase se vuelve peligrosa, a partir de las líneas de fuga de las

> minorías que ya no soportan el trabajo, pero también las costumbres y la charla del taller, en definitiva, que ya no soportan ser trabajadores. La goguette es uno de esos lugares que dinamizan una clase no unificándola sino dividiéndola, haciéndola productora de minorías (1978, pág. 47)[100].

Resulta particularmente interesante la sensibilidad de Rancière para mostrar el desorden que ocasionan estos poetas que también deben trabajar para obtener un salario, al utilizar los recursos poéticos propios de la cultura común "burguesa". Lo que aportan de novedoso no es introducir las palabras propiamente "obreras", sino el demostrar lo impropio de las palabras y las identidades en juego. Es visible el modo en que Rancière desconoce (y lo hace explícito) cualquier tipo de distinción entre una cultura o ideología dominante y una de los dominados. Lo que se revela es aquello que se apropia de lo que se le estaba prohibido, en este caso, el uso de los versos para escribir poesías. Luego, cita al tipógrafo Charles Supernant, que también es goguettier de *L'Atelier* de 1844, para ilustrar que "Todo lo que va más allá de la aplicación y reproducción de la fuerza de trabajo está del lado de la muerte", sea por sacrificio o por suicidio. Ahora bien, agrega Rancière, las figuras del militante obrero y del goguettier (minorías dentro de los obreros), tienen más en común de lo esperado. De hecho, el esmero de los militantes por diferenciarse de los goguettier es más signo de defensa que de frontera.

En relación al tiempo como ocio y vocación:

> Lánzate a lecturas terribles, eso despertará pasiones en tu desdichada existencia; y el proletariado tiene necesidad de ellas para dirigirse contra lo que se apresta a devorarlo. Así desde l'imitation hasta Lélia, busca el enigma de esa misteriosa y formidable pena que trabaja dentro de los sublimes creadores (Gauny a Ponty en Rancière, 2017, pág. 48).

Frente a lo cual, Rancière responde con una de las tesis principales contra lo que él erigió como *althusserismo*: "Para que el proletariado se dirija contra "lo que apresta a devorarlo", no es el conocimiento de la explotación lo que le falta, es un conocimiento de sí que le revele que es un ser que está destinado a algo distinto que la explotación" (Id.).

En otro texto que ya hemos citado, Rancière (2009, pág. 277) recupera esta cita para señalar la consciencia de la emancipación obrera como una que trasciende la cuestión del conocimiento o ignorancia de la explotación, la

[100] Traducción propia.

emancipación sería, antes bien, la ignorancia de la desigualdad. En este punto, la cita de la invitación de Gauny responde al hincapié puesto en las pasiones posibles a partir de subvertir el reparto de lo sensible, y el equilibrio entre conocimiento e ignorancia. La nueva consciencia del trabajador es su ignorancia de la lógica de la desigualdad. En la cita, el balance entre conocimiento e ignorancia es lo que Gauny llama pasión y así demuestra a su compañero la necesidad de nuevas pasiones. La invitación de Gauny es también a la lectura que Rancière piensa más allá del ocio y del placer, de hecho insiste en que la lectura y la escritura suponen una redistribución de lo sensible.

> Lo que se invierte es la relación entre lo que se hace con los brazos, lo que se mira con los ojos, lo que se siente como un placer sensorial y lo que se piensa como una preocupación intelectual. Es la relación entre una ocupación, el espacio-tiempo donde se cumple y el equipo sensorial para realizarla. Esta subversión implica la reformulación de un sentido común. Un sentido común no significa un consenso sino, por el contrario, un lugar polémico, una confrontación entre sentidos comunes opuestos o formas opuestas de enmarcar lo común (Id.)[101].

Es de destacar que *La noche* manifiesta la falsedad o artificialidad de la división entre aquellos destinados a la labor y aquellos que realizan actividades intelectuales, esos hombres y esas mujeres sometidos/as al martirio diario de trabajar en condiciones hostiles, trabajo que dejaba poco resto para hacer otra cosa, así como pagaba mal y exponía el cuerpo a dolores y heridas (a morir joven), el *resto* es esa noche, oasis de libertad sustraído al capital donde hacer y decir otras cosas.

Aquí el *tiempo* aparece con una centralidad inusitada, los y las trabajadores/as quieren más tiempo para vivir una vida que se adecúe a su deseo. La emancipación es nombrada en algunos pasajes justamente en esos términos, emanciparse es volverse un poco más dueños/as del tiempo de vida. Un siglo y medio después nos seguimos encontrando con la tiranía del tiempo. Pero hay allí un aspecto que es central. Esos obreros no sólo querían eludir la severidad del patrón, la opresión de la fábrica, las condiciones precarizadas al extremo de vida, aspectos que nos remiten a la imagen del obrero achacado, al minero como personificación de esa vida que lleva en el cuerpo las marcas de un trabajo; quieren tiempo para realizar lo que *disfrutan*. Escribir poemas, participar en la

[101] Traducción propia.

asociación, cantar, etc[102].; toda una reconfiguración sobre la experiencia sensible, un nuevo reparto, por eso también una *estética*.

III. Sujetos de la historia

> La thèse est, au fond, que le seul rapport du passé au présent porte en lui-même le stigmate du faux : la non-contemporanéité, l'impossibilité d'arrêter la liste des propriétés pour rendre un mot adéquat, à ce qu'il désigne.
> Jacques Rancière

Si tuviésemos que escoger una categoría transversal a toda la filosofía de Rancière, de a momentos nos veríamos tentados de apuntar a las *palabras*, las proferidas, acompañadas de las *voces* que le dan cadencia, y el *nombre* propio que le imprime una identidad. Palabras, voces y nombres cuya potencia radica en lo que desclasifican antes que en lo que representan. Desde esta clave de inteligibilidad, se comprenden, pues, los grandes campos en los que Rancière ha caminado y reflexionado: la política, la estética y la historia. Podríamos, también, desplazarnos del terreno de las palabras y las voces al de los sujetos y concentrarnos en la figura de los/as *sans part* como prismático desde el cual comprender las reflexiones ranciereanas. Aunque seguiríamos en el mismo "problema": qué voces están autorizadas para participar en la discusión sobre lo común a todos, cuáles son o no audibles, cuál es la propiedad de las palabras, quién(es) responde(n) al nombre que lo interpela. En relación a la historia, como historia efectiva y como ciencia, en *Les noms de l'histoire: essai de poétique du savoir* [1992], la palabra vuelve a aparecer, no vinculada directamente a la categoría de emancipación, sino a la de revolución y al exceso. Asimismo, las "voces autorizadas", que se conciben como las apropiadas para dar voz al pueblo (el de la revolución), y se horrorizan del desajuste, lo inadecuado, el pueblo que no fue. El proyecto de *La nuit des prolétaires* situó a la Escuela de los Anales y el Revisionismo, unos años después, como la parada obligada para esgrimir una crítica, y de allí, al "padre", Jules Michelet.

[102] Profesiones, oficios diversos, pero que también hablan del dos en uno. El carpintero poeta Gauny, la escritora costurera Jeanne Deroin, el tipógrafo goguettier "paquetero" (los tipógrafos se dividen en clases, los journalistas que componen el periódico.

En *Les noms*…(1992) la *cuestión* de las palabras aparece en escena desde el comienzo para referir a la "infeliz" homonimia propia del lenguaje —se refiere al francés, aunque aplica también al español— que designa con un mismo término, el de *historia*, la experiencia vivida, su relato fiel, la ficción "mentirosa" y su explicación "sabia". Este juego de palabras no es menor en la medida en que el término utilizado acaba por borrar una diferencia de significado y sentido, asimilando un discurso científico (la historia como ciencia) al *relato* de la historia: "La diferencia de la historia-ciencia a la historia-relato tenía que producirse en el seno del relato, con sus palabras y su uso de las palabras" ([1992] 1993, pág. 12).

El asunto "no es sólo una cuestión de palabras" ([1992] 1993, pág. 21), sino el modo en que opera una elaboración poética del objeto y del lenguaje del saber. Lo que está en juego es el sello de la ciencia como marca de identidad. De este modo, adelantándonos un poco, este "palabrerío" señala la conjunción o coincidencia, de la era del *pueblo*, de la *historia* y de la *ciencia*. En el sentido de la lucidez de los historiadores para reconocer, en la edad científica, el dilema de las proposiciones que enfrentaban como excluyentes la ciencia o la historia. La virtud de la revolución de los historiadores no fue definir nuevos objetos de larga duración, la civilización material y la vida de las masas y adaptar los instrumentos nuevos a las cifras, sino resolver los opuestos como complementarios: la ciencia y la historia, suprimiendo la indeterminación del relato y erigiéndose como el nombre propio que puede conjugar nombres propios y nombres comunes, palabras y cosas, el orden de los seres parlantes y el del conocimiento. Esta homonimia, como decíamos, no sólo nombra la historia como ciencia y el relato, sino que también se apropia de la ficción.

En "Historia y relato" ([1993] 2017) aclara el propósito de *Los nombres de la historia*, con especial hincapié en el subtítulo —"Una poética del saber"—, que fue rastrear cómo la literatura estaba implicada en el corazón mismo de la refundación moderna de la historia y en el corazón mismo de la mirada científica de la historia. Sortea la alternativa habitual (o bien ciencia, o bien literatura) para mostrar cómo la historia ha tenido de algún modo la necesidad de hacer una cierta literatura, incluso para instalarse como ciencia. "Y es que, en último término, el objeto de la historia está ligado al hecho de que la historia habla de seres a los que les pasan acontecimientos que "hacen" historia, en tanto seres

hablantes. El problema de la historia es saber cómo escribir eso" (2017, pág. 23). En este sentido, define como poética del saber al conjunto de procedimientos literarios por los cuales un discurso se sustrae a la literatura, se da un status de ciencia y la significa. La historia, pero también las ciencias sociales, son hijas de la era de la ciencia, de la creencia científica, que coincide con la era de ciertas revoluciones, y, agrega Rancière, es el momento de la literatura que se nombra como tal y, en fin, la de la democracia (de las masas, de las grandes regularidades, pensar aquí *Le Méditerranée* [1949] de Braudel, y del desorden arbitrario que perturba el pretendido rigor científico).

En el texto que mencionamos en el párrafo anterior, Rancière (2017) define tres contratos que coinciden en la era de la historia y de la democracia. El *contrato científico*, que obliga a descubrir el orden escondido debajo del orden aparente, sustituye las correlaciones y las cuentas exactas de un proceso complejo. El *contrato narrativo* inscribe las estructuras de ese espacio escondido en las formas legibles de una historia que implica un comienzo y un fin, personajes y eventos. Finalmente, el *contrato político* liga lo invisible de la ciencia y lo legible de la narración a las contradicciones de la era de las masas: grandes regularidades de la ley común y tumultos de la democracia, de revoluciones y contra revoluciones, del secreto escondido de las multitudes y de la narración legible para todos y pasible de ser enseñada a todos, de una historia común. En este contrato, los historiadores inventaron un dispositivo conceptual y narrativo para neutralizar el exceso de palabras sin que ello signifique abdicar a las cifras y estadísticas de las ciencias sociales.

Ahora bien, decíamos que la revolución aparece como el acontecimiento que manifiesta el exceso de palabras, Rancière se detiene en el modo en que la historiografía interpretó la Revolución francesa y allí aparece un concepto central que es el de *anacronismo*, como lo que no pudo haber tenido lugar y como el fantasma de la ciencia social que hay que obturar.

> Escándalo del acontecimiento que es asimismo el de la conflagración de los discursos y el de la confusión de los tiempos. Todo acontecimiento, en los seres hablantes, está ligado a un exceso de la palabra bajo la forma específica de un desplazamiento del decir: una apropiación "fuera de verdad" de la palabra del otro (fórmulas de la soberanía, del texto antiguo, de la palabra sagrada) que la hace significar de otro modo (…) El acontecimiento presenta la novedad de lo anacrónico. Y la revolución, que es el acontecimiento por excelencia, es por excelencia el lugar donde el

> saber social se constituye en la denuncia de la impropiedad de las palabras y del anacronismo de los acontecimientos. ([1992] 1993, pág. 42).

Entonces, no es por polémica sino por necesidad teórica que la interpretación de la Revolución francesa puso en el centro la cuestión del anacronismo y de ahí, la afirmación del no-lugar del acontecimiento que dio en llamarse Revisionismo. El "fantasma original del saber social" es, justamente, la revolución como anacronismo, "la revolución hace acontecimiento y perturbación comunes del anacronismo, de la diferencia temporal en sí misma, que es lo propio del ser hablante" (Id.).

El acontecimiento es anacrónico porque está fuera de lugar, pero también porque se adelantó o se retrasó respecto al tiempo que le correspondía, y el acontecimiento es un exceso, exceso de palabras, de sentido, de nombres que son impropios. Aquí Rancière analiza dos direcciones que toma este revisionismo del real-empirismo. La que sugiere que casi nada pasó de lo que se dijo y la que sugiere que la Revolución ocurrió pero su efecto social fue mínimo.

La inadecuación de nombres propios se emparenta con lo anacrónico del tiempo de la revolución, la cual resulta posible porque justamente no hay armonía entre las palabras y las cosas:

> Hay historia porque los seres hablantes están reunidos y divididos por nombres, porque se nombran ellos mismos y nombran a los otros que no tienen "ni la más mínima relación" con conjuntos de propiedades (…) Hay historia, precisamente, porque ningún legislador primitivo ha puesto las palabras en armonía con las cosas. (…) la declaración de la "no-relación" de las palabras de la historia con sus realidades es, en última instancia, el suicidio de la ciencia historiadora ([1992] 1992, págs. 47-48).

Por otro lado, la lectura que afirma que la Revolución no tuvo lugar [*non-lieu*], cuyo representante sería François Furet, quien al despacharse contra la interpretación marxista de la Revolución dirá que lo que la caracteriza como acontecimiento es una modalidad de acción histórica o una dinámica que puede llamarse política, ideológica o cultural. Su poder multiplicado de movilización de hombres y de acción sobre las cosas pasa por un exceso e inversión en el sentido [*surinvestissement de sens*]. Lo que provoca la revolución es una vacancia de poder, que instala un vacío y allí se da una proliferación "excesiva" de palabras. Este "sobre" sentido no sería sólo un exceso de palabras, sino el desconocimiento de la especificidad que las causa.

En la cuarta parte de *Los nombres de la historia* capítulo que lleva por título "El relato fundador", es donde Rancière presenta el relato de la fiesta de la Federación como unidad de la patria y del pueblo-todos que toma el lugar del rey. Según Rancière, Michelet inventa una forma de tratar el exceso de palabras y genera las condiciones de posibilidad de la ruptura epistemológica que provoca la escuela de los Anales en la forma de hacer historia. A esta ruptura, Rancière la describe como una revolución de las estructuras *poéticas del saber*. Frente al real-empirismo, encontramos el republicanismo romántico de la historia de Michelet. Este paradigma supone un relato del acontecimiento revolucionario, una regla del exceso revolucionario de la palabra, capaz, a la vez, de suprimir y de mantener en su estatus de acontecimiento de la palabra. El relato fundador, que supone la constitución de este paradigma, es el de *Histoire de la Révolution Française* [Michelet, 1847-1853], la fiesta de la Federación.

> En efecto, éste es para Michelet el acontecimiento pacífico y fundamental donde se manifiesta el sentido de la Revolución: no la Bastilla destruida o la realeza decapitada sino la aparición de la nueva entidad política que es, al mismo tiempo, el nuevo objeto de amor, la patria. (…) Tal es el acontecimiento del que *hay que* hablar si se quiere fundar una nueva historia, desprendida de la vieja crónica (…) una nueva historia de las cosas es posible bajo la condición de hacerle frente a la realidad de los nombres y muy en especial a esos nombres que suceden al nombre del rey: Francia, la patria, la nación ([1992] 1993, pág. 58).

El relato del acontecimiento que reemplaza la vieja crónica de hechos y de grandes hombres de la política, tuvo el mérito de generar las condiciones para que ocurra otro proceso: el de la coincidencia entre la política democrática y la historia "erudita" [*histoire savante*]. Y lo hace a través de un documento nuevo que atestigua la entrada del pueblo de anónimos en el universo de seres parlantes. Documentos escritos que se vuelven en sí mismos el acontecimiento, el historiador como encargado de mostrar y significar esos documentos (relatos, cartas de amor).

> Al sustituir la escritura prolija de los sabios del pueblo por este fresco de un pueblo silencioso, Michelet inventa una nueva solución para el exceso de las palabras, para la revolución del papeleo. Inventa el arte de hacer hablar a los pobres haciéndolos callarse, de hacerlos hablar como mudos. La vanidad de los humildes "encarnizados en escribir, en contarse, en hablar de los demás" queda aquí sometida a una operación bien precisa: el historiador los hace callar volviéndolos *visibles* ([1992] 1993, pág. 61).

Este gesto de falsa modestia democrática, es señalado por Rancière, en un tono provocadoramente crítico, para introducir la figura del "testigo mudo", como veremos a continuación, y para insistir en el procedimiento pedagógico que esconde la pretensión de hacer visible lo cotidiano de hombres y mujeres comunes. Todo lo cual redunda en lo que entiende Rancière como poética del saber. Modos de hacer visible, de ordenar el exceso de palabras, de restituir el lugar al que pertenecen quienes tuvieron el descaro de decir lo que no les correspondía. El historiador que es Michelet, contra el exceso de palabras que es la Revolución, inventa el arte de hacer hablar a los pobres al hacerlos callar, que hablen como mudos, y al hacerlo les asigna también un sentido a esa palabra "*ya dicha*" y la hace *visible*. Sentido que *desconocían* incluso quienes profirieron esas palabras[103].

En el último capítulo de *Los nombres de la historia* Rancière vuelve a definir la historia, como lo hace con la política, con la forma conjugada del verbo "haber"[104]: "hay historia…", [*il y a de l'histoire*] y allí distingue entre el modo en que entendemos que él propone pensar la historia, qué es la ciencia histórica y qué la historia de las mentalidades. Por un lado, la historia como experiencia y como materia "de la" historia, porque hay un exceso de palabras, palabras que incitan la vida y guerras de escritura. Por el otro, "hay" ciencia histórica porque

[103] El paralelo entre esta afirmación y la lectura que Rancière realiza del marxismo, especialmente en su versión althussereana, es evidente. La crítica que Rancière le endilga a la oposición ideología-ciencia en *La leçon d'Althusser* [1974] en general, particularmente en un texto anterior que figura en ese libro como apéndice, "Sur la théorie de l'idéologie: politique d'Althusser" [1969]. Podemos pensar también en la figura de filósofo rey invertida que le asigna a Marx en *El filósofo y sus pobres* [1983], en cuyo prefacio el autor sostiene:

> En los rigores de la ciencia marxista, tanto como en los colores de la cultura popular, había aprendido a ver la clausura de un mismo círculo, la complementariedad de un imposible y de una prohibición que se podía resumir así: primero, los "dominados" no pueden salir por sí mismos del modo de ser y de pensar que el sistema de dominación les asigna; segundo, no deben perder su identidad y su cultura buscando apropiarse de la cultura y del pensamiento de los otros. La desvalorización de una experiencia necesariamente mitificada o la exaltación de la autenticidad popular obligaban igualmente a los obreros a no tener otro pensamiento que el propio, aquel cuyo modo de vida impondría. Tanto en las promesas de la ciencia liberadora como en la exaltación de las culturas del pueblo, se podía reconocer un mandato mucho más antiguo cuya fórmula había sido acuñada en la República de Platón: que cada uno haga su propio negocio y desarrolle la virtud propia de su condición ([1983] 2013, págs. 11-12).

Los obreros que necesitan de la ciencia marxista para despejar el velo de la ideología, los pobres de Michelet que mudos como son necesitan quien por ellos hable, y, de paso, los ordene en un cuerpo del pueblo-bueno que representa la nación francesa.

[104] En otro texto (Rancière, 2017), con un tono hasta aristotélico, afirma tras el condicional "si hay historia" es porque los seres humanos, incluso antes de sembrar y de cosechar son seres que hablan, su vida individual y colectiva está tomada por palabras que flotan, que no designan hechos, clases de propiedades o estados de cosas bien identificados.

"hay" una escritura que apacigua las guerras y cicatriza sus heridas al volver sobre los trazos de lo que fue escrito —el propio acceso de la historia a la ciencia pasa por un pivote necesario de una *posición de verdad*, un *giro poético* que le da al régimen de palabra un régimen de verdad—. Régimen de verdad que es posible por un uso determinado del tiempo, de la persona y de la forma del relato, es decir, un tipo particular de narrativa. Finalmente, "hay" una historia de las mentalidades porque hay una herejía[105] y una sanción a ella.

Acorde al modo en que Rancière opera a lo largo de su obra, la referencia platónica vuelve a aparecer para marcar que, al igual que la filosofía luego de Platón que es ante todo una apuesta sobre la veracidad de ciertos relatos (o *muthoi*) tomados como *logos* (por imitaciones o prefiguraciones de la verdad), la historia también debe apoyarse sobre una identidad entre *muthos* y *logos*. Lo cual realiza al borrar el trazo (la cadena) que posee su discurso con el saber contado (relatado), discurso que se asienta en un corpus, un método y un instrumento. Al igual que el mito de los metales, esa borradura es imprescindible para la operación de traducción de *muthos* en *logos*, en la historia como ciencia, el olvido, aunque sea a su pesar, funciona de un modo similar.

El ajuste del discurso de quienes hacen historia al método científico, o la configuración de un determinado régimen de verdad, nuevamente responde, en los términos de Rancière, a la búsqueda por reubicar el desorden de las palabras y los nombres impropios, a un tiempo y un lugar de la palabra. A unas voces a quienes les correspondía decir unas palabras en un tiempo y espacio determinado y no en cualquiera. En este sentido, la "era de la democracia" no es ni la era de las masas ni la del individuo —tal como podemos encontrarlas en la historiografía contemporánea o, incluso, en la teoría política a lo Tocqueville que es trabajado por Rancière en *Les mots…*—, sino la de la subjetivación "peligrosa" [*hasardeuse*], que nace de la apertura ilimitada constituida por lugares de la palabra que no son lugares pre-asignados o fijos. Por el contrario, son articulaciones singulares entre el orden de la palabra y el de la clasificación de las mismas. Este espacio que se abre, la división principal del sujeto democrático, es

[105] Herejía, etimológicamente significa separación, la entiende como guerra de la palabra, que es lo que justamente quiere transformar la historia de las mentalidades, en una suerte de coincidencia sensible inmediata de la comunidad, una suerte de voz del lugar ([1993] 2017, pág. 57).

el que intenta suturar la revolución micheletista, dándole un lugar a la palabra articulando el triple contrato científico, narrativo y político.

En este punto, Rancière desarrolla con mayor detenimiento y de un modo más explícito cómo él entiende que la historia puede pensarse, o bien, cómo retratar la escisión democrática, las subjetividades que irrumpen. Contra la historia social y la cultural, argumenta que una "identidad social combatiente" [*une identité de combattant social*] no es la expresión cultural de un grupo social o sub-grupo. Es la invención de un nombre que asume actos de palabra que afirman o niegan una configuración simbólica de relaciones entre el orden del discurso y el orden de estados. Es antes que nada, el rechazo de una exclusión de la palabra de otro. Es también, identificación, pero una que opera provocando, en el sentido de identificar a la persona designada como excluida del espacio público, por ejemplo "todos somos judíos alemanes", consigna del Mayo 68 tras la deportación de Daniel Cohn-Bendit. Por último, una identidad combatiente es una apertura del espacio y del tiempo en el que son contados aquellos que no contaban. A partir de estas tres fórmulas (rechazo/afirmación, identificación y apertura), define al sujeto social como una heterología: una lógica del otro, una posición entre las palabras y las cosas impensable en términos de conciencia, pasible de enunciarse sólo desde el punto de vista del otro en el juego de figuras del maestro que asigna lugares y nombres, de la identidad nueva que se forja de nombres tomados y sustraídos del lenguaje, y la alteridad absoluta del excluido, aquél que aún no habla [*celui qui ne parle pas encore*] (1992, pág. 197). El concepto de cultura, al clasificar también, dista enormemente —y con él la historia cultural— de poder decir las razones de una figura de combate social. La historia social y la historia cultural, concluye Rancière, son el nombre de unos procedimientos de sentido por los cuales se define una historicidad, o la posibilidad de que los sujetos en general "hagan la historia" y la forma de escritura que la inscriben en un tipo de relato y en una figura de verdad (1992, pág. 198).

> El problema de nuestra ciencia histórica es ante todo el de su relación necesaria y desgraciada con "su" historicidad, la historicidad democrática: la dispersión de los atributos de la soberanía y de las lógicas de la subordinación, la diferencia indefinida del hombre y del ciudadano, la posibilidad para cualquier ser hablante o cualquier colección aleatoria de

> habladores de ser de cualquier modo sujetos de la historia. ([1992] 1993, págs. 120-121).

La cuestión de la forma poética según la cual la historia puede escribirse está ligada al modo de historicidad según el cual sus objetos son pensables. Michelet inventó una poética para una historicidad, la historia contemporánea se aleja de esa y al hacerlo no puede más que obturar la posibilidad de pensar las formas mismas de historicidad a las que se enfrenta, las formas de experiencias sensibles, de percepción del tiempo, de relaciones entre creencias y el saber, de lo posible e imposible que constituyeron la era democrática, de lo propio y lo común. La historia contemporánea (piensa particularmente en la historia de las mentalidades), al desinteresarse de los sentimientos (el costado romántico micheletista), opone buenas formas de *hacer historia* [*faire de l'histoire*] a las vanas ilusiones de quienes creen o creyeron *hacer la historia* [*faire l'histoire*] lo cual conlleva el sacrificio de la historia en manos de la creencia científica. Este sacrificio adopta la forma de la ciencia social o política, es también lo que se denominó en la década de 1980 como "fin de la historia" que Rancière refiere como fin de una historicidad. O bien, el fin de la creencia en la historia como figura de racionalidad, la cual puede adoptar dos figuras: se apega al reconocimiento científico a riesgo de brindar a "los vencedores" la enciclopedia de su pre-historia, o se interesa por la exploración de los múltiples caminos imprevistos por los cuales pueden ser aprehendidas las formas de experiencia de lo visible y lo decible que constituyen la singularidad de la era democrática y permiten repensar otras momentos de la historia.

El problema de la historia contemporánea, entonces, es interesarse en las formas de escritura que la vuelvan inteligible en el tiempo, en combinación con cifras e imágenes, palabras y emblemas. Rancière concluye que lo que amenaza a la historia y le recuerda su propia fragilidad es su propia relación respecto al tiempo, las palabras y la muerte.

> Nada amenaza a la historia sino su propia fatiga respecto del tiempo que la ha hecho o su temor ante lo que constituye la materia sensible de su objeto: el tiempo, las palabras y la muerte. La historia no debe protegerse de ninguna invasión extranjera. Sólo necesita reconciliarse con su propio nombre ([1992] 1993, pág. 126).

IV. Anacronismo, tiempo e irrupción

Para abonar a la conceptualización del tiempo y la historia en la obra de Rancière, resulta ineludible destinar unos párrafos a la categoría de *anacronismo.* El concepto de anacronismo permite reposicionar una lectura de Rancière que eluda la crítica de a-historicismo y da lugar a una problematización del discurso histórico en sí, antes que al tiempo o la historia. En un texto publicado en 1996, "Le concept de l'anachronisme et la vérité de l'historien", Rancière retoma la hipótesis sobre la constitución de la historia en discurso científico que ya habíamos visto en *Los nombres de la historia* en cuyo núcleo encontramos una serie de cuestiones filosóficas que nada tienen que ver con las cuestiones metodológicas y epistemológicas de la disciplina histórica. Ese núcleo concierne a ciertas relaciones entre el tiempo, la verdad y el discurso. La historia, en este sentido, se constituye como ciencia al resolver por procesos literarios las cuestiones filosóficas que ella evita plantear como tales. Y el régimen de verdad del historiador "se constituye en una conexión específica entre la lógica poética de la intriga necesaria o verdadera y una lógica teológica de la manifestación del orden de la verdad divina en el orden del tiempo humano" (1996, pág. 56)[106]. El historiador redime el tiempo y funda lo histórico en su verdad (encadenamiento necesario) y lo redime también al pensar el todo de este encadenamiento o entrelazamiento de causas y efectos según un principio de trascendencia. La verdad de la historia es, en resumidas cuentas, la inmanencia del tiempo como principio de co-presencia y de co-propiedad de los fenómenos. El tiempo funciona como sustituto de la eternidad y se desdobla siendo el principio de presencia (eternidad) interior a la temporalidad de fenómenos.

El anacronismo aparece como contrapuesto a este discurso, cercano a la poesía y la ficción. Comete dos "faltas" a la historia: contra el orden de sucesión de tiempos reenvía a una sucesión sin cronología y, en segundo lugar, como confusión no de fechas sino de épocas —las que marcan un régimen de verdad específico, así como relaciones de tiempo y el orden—. El que sea una confusión de épocas significa que el anacronismo no concierne a una cuestión de hechos, como podríamos encontrar en una definición rápida, sino que es una cuestión de

[106] Traducción propia.

pensamiento. El anacronismo señalaría que una cosa no pudo ocurrir en el momento en que se la ubica.

Por ello, y volvemos a lo expresado en el párrafo anterior, para que el tiempo sea redimido debe ser un *puro* presente en el sentido de co-presencia de los sujetos históricos, quienes deben parecerse a su tiempo y al principio que los vuelve pertenecientes a un presente común. Seres definidos no por la sucesión sino por la simultaneidad, la contemporaneidad de su tiempo. Y aquí Rancière introduce otra variable de análisis interesante: la creencia, la cual, siguiendo este argumento, no es otra cosa que la forma subjetiva del tiempo (en tanto el agente histórico se asemeja a su tiempo). En consecuencia, proscribir el anacronismo es salvar el nudo entre tiempo y creencia que asegure la verdad del discurso histórico.

Por el contrario, deshacer el tiempo de la co-presencia que, por una parte, introduce la eternidad en el tiempo y, por la otra, hace de ese tiempo eternizado un principio de posibilidad y de imposibilidad, es interrumpir el orden o el régimen de la verdad del tiempo, régimen que se encarga de responder cómo es que pudo o no ocurrir tal evento. En este sentido, el concepto de anacronismo desarma un doble nudo, el del tiempo con *lo posible* y con la *eternidad*. Ahora bien, el mismo Rancière plantea que el concepto de anacronismo es anti-histórico porque oculta las condiciones mismas de toda historicidad, pero dirá que *hay historia* en cuanto que los hombres no se parecen a su tiempo, en cuanto se trata de una ruptura con su tiempo, con la línea de temporalidad que los ubica en su lugar y les impone hacer de su tiempo tal o tal empleo. Esta ruptura es posible en cuanto conecta diferentes líneas de temporalidad presentes en "un" tiempo.

A modo de recapitulación, el concepto de anacronismo es un concepto *emblema* por el que la historia, al negarlo, afirma su especificidad y cientificidad, es anti-histórico en la medida en que oculta las condiciones mismas de posibilidad de toda historicidad; diremos también que es un concepto emblema ya que permite reconocer la heterogeneidad de temporalidades en un mismo tiempo, y así interrumpir el régimen de verdad en que el discurso historicista anuda el tiempo, los sujetos, su presente. Asimismo, debemos agregar que como concepto tiene un valor heurístico, si es que podemos referirlo en estos términos, puesto que no "hay" anacronismo, lo "que 'hay' son modos de conexión que podemos llamar positivamente anacronías", es decir: acontecimientos, nociones,

significaciones que llevan el tiempo atrás, que ponen a circular el sentido de una manera que escapa a toda contemporaneidad, a toda identidad del tiempo consigo mismo.

Una anacronía es una palabra, un acontecimiento, o una secuencia significante que sale de su tiempo, dotado de la capacidad de definir las referencias temporales inéditas, de asegurar el salto o la conexión de una línea de temporalidad a otra. En palabras que traducimos de Rancière, es justamente por estas referencias, estos saltos y conexiones que existe el poder de hacer la historia. La multiplicidad de líneas de temporalidades, de sentidos del mismo tiempo, incluidos en un mismo tiempo es la condición del actuar histórico. "Esta toma en cuenta efectiva debería ser el punto de partida de una ciencia histórica, menos muñida de su respetabilidad 'científica' y más de lo que 'historia' quiere decir" (1996, pág. 86)[107].

Hay una discusión que refleja Whitener, a quien ya hemos mencionado al comienzo de este capítulo, acerca del carácter de los acontecimientos en Rancière y su relación con el tiempo, específicamente la idea de "no-relación" —entre palabras y eventos de su verdad— y la de "untimeliness of the event" —evento inesperado, prematuro, extemporáneo, podemos decir también: anacrónico—. Entonces, en los términos de Whitener ambas nociones están relacionadas pero lo que separa efectivamente a Rancière del revisionismo histórico es su fidelidad a lo *inesperado* del acontecimiento.

V. *Faire l'histoire, faire de l'histoire* : antigua oposición entre los que hacen y los que piensan

Entre los elementos nodales del pensamiento de Rancière, la crítica a la distinción que separa la acción de la contemplación, que en un mismo gesto distribuye jerárquicamente el saber de trabajadores y el de académicos/científicos (filósofos, historiadores, profesores, etc.), es central y transversal en su obra. Ya se trate de la reflexión política, artística, literaria o de la historia, Rancière se encarga de recordarnos la operación pedagógica y/o policial en acto ya sea para dictaminar cuál es una obra de arte y cuál no, cuál es revolucionaria y cuál no, quiénes y

[107] Traducción propia.

cuándo pueden llevar a cabo acciones políticas, cuándo y cómo un acontecimiento pudo ocurrir, o qué voces emiten verdades. En este sentido, la crítica de Rancière hacia la historia como saber se compone de una serie de elementos entre los cuales encontramos la distancia propia del discurso historiador entre "hacer historia" ["*faire de l'histoire*"] y "hacer la historia" ["*faire l'histoire*"], a dicha oposición Rancière interroga por el estatus de la escritura (el relato, la narración del historiador) que dice el discurso de un ser que hace la historia [qui fait l'histoire] (2017, pág. 67). En nombre de un rango de cientificidad y de delimitación de una época, el discurso historiador se atribuye la legitimidad de determinar si ha acontecido o no un evento[108], y más aún si se trata de una revolución. A su vez, a través del relato, como de la trama ficcional, el historiador puede describir aquello de lo que él no es contemporáneo, así es como el historiador construye una verdad y un tiempo de esa verdad.

> (…) solo el relato pensado como tal permite dar cuenta, en verdad, del hecho de que el objeto de historiador es un ser que no es contemporáneo de sí mismo. Hay acontecimiento, la historia sucede (en el sentido en que suceden cosas) en la medida en que el ser humano es un ser no contemporáneo consigo mismo. Suceden acontecimientos porque hay diferentes tiempos que se entremezclan y chocan, suceden acontecimientos porque hay futuro, futuro en el presente, porque hay también un presente que se repite en el pasado, porque hay temporalidades diferentes de un "mismo" tiempo…Ahora bien, no se puede dar cuenta de todo esto si no es asumiendo la narración como lo que es, a saber: hacer una verdad de lo que no es idéntico a sí. En lugar de utilizar el tiempo como principio de identidad, la narración, cuando se construye, debe construir el tiempo de su acontecimiento ([1994] 2011, pág. 60).

En un texto de publicación reciente, Rancière (2018) desarrolla unas precisiones conceptuales en torno a la noción de tiempo que resultan de suma relevancia para comprender cómo él la entiende, y nos permite dotar de cierta sistematicidad aquello que fuimos reconstruyendo a partir del análisis de diferentes momentos de su producción. A modo de brevísima recapitulación, recordamos algunas de estas escenas. En primer lugar, un pasaje por la crítica que le dirige a Althusser del período de la autocrítica para ver allí la cuestión de la historia como un proceso sin sujeto ni fines, aunque Rancière no ofrece en dicha instancia una alternativa. Luego, uno de los trabajos más importantes del autor, el

[108] En la entrevista realizada por Martyne Pierrot y Martin de la Soudière, "Historia de las palabras, palabras de la historia", Rancière afirma que "hay multiplicidad de hechos y, luego, ciertos modos de intriga que dicen si ha habido acontecimiento y cuál" ([1994] 2011, pág. 61).

cual le dedicó una década en el archivo del movimiento obrero francés del siglo XIX, *La noche de los proletarios*, en donde encontramos, más o menos desarrolladas, las tesis principales que en otros textos veremos formuladas con mayor grado de precisión. En tercer lugar, *Los nombres de la historia* donde el autor apunta a la historiografía contemporánea para señalar el modo en que funcionan las poéticas del saber. Si nos restringimos a lo que aquí estamos presentando, diremos que uno de los aspectos más interesantes de la emancipación obrera de *La noche…* es la formulación del tiempo signado por una doble vía de entrada: tiempo como derecho (derecho al tiempo) y tiempo como litigio. Decimos derecho en un sentido "performático" u operativo: tener derecho a tener tiempo, tiempo que exceda la mera reproducción (de la fuerza de trabajo), derecho al ocio y a hacer lo que deseamos hacer. Y es litigioso porque en *La noche…* aparece como objeto que se sustrae al capital, es en la noche en la que en vez de descansar, estos obreros/as destinan horas a otras actividades: leer, escribir, cantar. Pero, a su vez, es un objeto litigioso debido a que los y las trabajadores/as se apropian del tiempo libre de un modo singular propio de los modos burgueses de vivir el ocio. Allí es donde Rancière interpuso la idea de una cultura común contra una cultura dominante y una cultura presuntamente obrera.

En el texto mencionado al principio del párrafo anterior, Rancière incluye la crítica marxiana y la crítica del marxismo acerca del tiempo —que remite a una triple consideración: como principio de *realidad*, como principio de *racionalidad* y como *actor*, agente de justicia—, en un cierto tipo de racionalidad ficcional. Es decir, tanto la reivindicación de la ciencia de la historia, como su denuncia, reenvían a una ficción, que no es "la invención de seres imaginaros", sino, como ya hemos dicho, una determinada estructura de racionalidad.

La ficción es una estructura de racionalidad, como tal es la construcción de un marco en el centro del cual los sujetos, las cosas y las situaciones son percibidas como pertenecientes a un mundo común, los acontecimientos son identificados y ligados los unos a los otros en términos de coexistencia, de sucesión y de lazo causal. La ficción se requiere en todas partes donde debe producirse un sentido de realidad.

> (…) esta racionalidad ficcional vuelve siempre a un núcleo fundamental que es el de una cierta justicia del tiempo: un orden causal según el cual los acontecimientos se encadenan y las situaciones giran nuevamente, un

> proceso de develamiento en el que los sujetos toman conciencia de esta secuencia y experimentan estos cambios (2018, págs. 14-15)[109].

En este sentido, el tiempo se presenta como un determinado modo de organizar, ordenar *la concepción del tiempo*. Como se desprende de la cita, Rancière apunta en esta instancia, a caracterizar el rasgo incluso policial de la reflexión sobre el tiempo histórico. Reflexión que conlleva efectos en cómo se articula la noción de revolución y cambio histórico. El tiempo no sería, entonces, una categoría metafísica, no es cuantificable o material, ni es del orden de un telos, o un registro acontecimental. Antes bien, el tiempo da cuenta de *maneras de ser en él*, maneras que Rancière desagrega en dos: la manera de ser de aquellos que tienen tiempo y aquellos que no lo tienen. En este registro, el tiempo en Rancière es una estética, un modo de distribución o reparto de lo sensible en el que se reparten las ocupaciones, los lugares y los roles. Y junto a este sentido, la emancipación obrera, como hemos visto, acompaña un desorden del tiempo en términos de sustracción (al capital y al patrón), de cuestión litigiosa y de reivindicación de otros modos de ser, hacer y decir y de usar el tiempo. El tiempo es entendido, a su vez, como temporalidades que se distribuyen y sostienen un modelo de racionalidad que cambia acorde al momento histórico. El momento actual se caracteriza por un "puro presente", tras la caída de la Unión Soviética y de la promesa de justicia que el socialismo realmente existente garantizaba en el plano simbólico. De esta comprensión de la temporalidad resulta una naturaleza doble: se la entiende como encadenamiento de momentos y como jerarquía de ocupaciones.

Cuando caracteriza el momento presente, señala que se da una re-disposición del "juego" entre necesidad, posibilidad e imposibilidad. Tras el fin del relato marxista, la dominación capitalista y estatal se apoderó de su núcleo duro: el principio de la necesidad histórica. Como nunca, la obediencia a esta necesidad se planteó como "el único camino hacia la felicidad futura" (traducción propia). Esta felicidad, a diferencia del gran relato marxista, no pasa por el camino de la ruptura sino por una optimización del orden existente, y en ese juego de necesidad, posibilidad e imposibilidad, el presente se define con el término de globalización.

[109] Traducción propia.

A diferencia del relato marxista que delineaba un fin y una redención tras una ruptura revolucionaria, este tiempo presente está signado por un fin inmanente pero ya no es la revolución, sino el triunfo del libre mercado global en el que se superponen y concuerdan los tiempos del proceso global de la producción y de la distribución capitalista de la riqueza y el tiempo empírico de los individuos habituados a la temporalidad de cosas que suceden "unas tras las otras" ("*les unes après les autres*"). No sólo la necesidad histórica cambió de forma, también la idea de crisis. Si en el relato marxista remitía a la contradicción propia del sistema, hoy es el estado normal del sistema gobernado por los intereses del capital financiero. La amenaza es el actuar imprevisible de hombres y mujeres comunes, cada vez menos frecuente sin dudas. En consecuencia, si la crisis es inherente al funcionamiento normal y necesario del sistema, sugiere Rancière que utilizar ese término habilita implementar una serie de cuidados y medidas que no tienen otro objeto que el de sostener la buena salud del sistema de explotación y dominación.

Frente a este escenario, Rancière aún sostiene un horizonte posible de justicia. En sus términos de lo que se trata es de repensar la "justicia del tiempo" a partir de lo que se encuentra en su centro: la jerarquía de temporalidades y la lucha por su abolición. Estos desplazamientos son los que piensa a través de las formas de la emancipación obrera e intelectual. En principio, pareciera posible emparentar el tiempo de Rancière con el tiempo del "gran relato marxista", en lo que se encuentra en el núcleo de cualquier lectura marxista: la justicia redentora tras la revolución y el fin de la sociedad de clases. Sólo que aquí el autor toma distancia y distingue la línea que divide el tiempo en su interior. A la jerarquía o fragmentación de cosas que suceden unas tras otras se opone una fragmentación que crea diferencias y rupturas en ese continuo que se supone homogéneo. En este marco, relatar las muchas vidas que caben en el mentado "ser obrero", y sus formas de irrupción no sólo cuenta las historias que no habían sido contadas (por fuera de una dicotomía que reduce la historia en términos de vencidos o vencedores), sino que traza un hilo en cierta forma "anacrónico" que en su inscripción futura configura una memoria de la emancipación.

Para finalizar, es importante dejar por sentado la singularidad del método de la igualdad de Rancière a la hora de pensar cómo construye la historia compuesta de "extractos" narrativos de la "fábrica de la historia social", relatos

del trabajo, del deseo de otra cosa, poemas, cartas; con estos relatos Rancière aplica el principio de historización y un principio de anacronismo o "untimelines", uno de contextualización y de descontextualización. Entonces, para Rancière las palabras deben resonar en un lugar concreto y en un tiempo de enunciación, pero esto nunca debe conllevar una generalización propia del discurso histórico. Parafraseando las palabras de Rancière, el método intemporal de la igualdad implica otro modo de pensar lo universal. Universal entendido aquí no como la regla de distribución de lo múltiple y lo particular. El principio que opera es aquel que pone en cuestión el reparto de lo sensible separando lo universal de lo particular. El acontecimiento debe siempre ser pensado bajo la óptica de una multiplicidad de tiempos, y despojado de cualquier idea trascendental.

Capítulo 2: Historia, necesidad y *devenir* en Étienne Balibar

> Es que los nombres son pegadizos, como una música dulzona; ellos son lo que tenemos para agarrarnos ante lo desconocido, y como nunca dejan de segregar una capacidad contaminante, pasan de los objetos a las personas, de unas personas a otras personas, y de estas a los lugares. Nada tiene nombre, y todo lo tiene, pero prestado. Nuestro nombre original es un nombre prestado que por fuerza ha olvidado el momento del préstamo. Y nada más.
>
> Horacio González
> *Tomar las armas*

No lo turba la fama, ese reflejo
de sueños en el sueño de otro espejo,
ni el temeroso amor de las doncellas.
Libre de la metáfora y del mito
ladra un arduo cristal: el infinito
mapa de Aquel que es todas Sus estrellas.
Jorge Luis Borges
Spinoza
El otro, el mismo, 1964.

La pregunta por la historia y el tiempo, constituyó el problema filosófico y teórico moderno por excelencia. Incluso, dio lugar a una disciplina o tradición de discurso como es la filosofía de la historia, en la que predominó una concepción del tiempo concebida a partir de la idea de progreso, o de su carácter teleológico. Como sabemos, la noción de progreso y la del carácter teleológico de la historia, fueron fuentes de grandes debates filosóficos. Por nuestra parte, nos situamos entre Hegel y Marx, así como entre los textos marxianos y el marxismo ortodoxo, algunos de los puntos de desplazamiento que dieron lugar, en principio, al materialismo histórico como respuesta al idealismo alemán, y, luego, contra la filosofía de la historia hegeliana. Marx transforma la idea del progreso tras haber sugerido que la historia avanza pero lo hace por el lado *malo* (y muchas veces desde el lado *malo*), a partir de transformar la propia dialéctica tal como la pensó Hegel. Vimos cómo Althusser insistió en las consecuencias radicalmente diferentes que conllevó el paso de la contradicción simple hegeliana a la contradicción compleja marxista, lo cual implica que el todo social pasa a ser un todo social complejo, en el que los niveles o instancias poseen una autonomía

relativa, y están sobredeterminadas. La "contradicción no es una apariencia"[110], es real; y las transformaciones no se dan por un mero progreso, sino que son producto de antagonismos inherentes a la fuerza de trabajo. En cuanto tales, invierten la tendencia capitalista en la necesidad y tienen como efecto teórico el tornar imposible reconstruir la historia a partir de un sentido o una tendencia única, un gran relato, una sola "Idea" o una totalidad. Estos son reemplazados por problemas de la causalidad o de la acción recíproca de las fuerzas de la historia que se plantean en cada momento, en cada *presente*. No hay una historia general, sino historicidades singulares.

> En este aspecto, la importancia de Marx estriba en que, sin duda por primera vez desde el *conatus* («esfuerzo») de Spinoza, la cuestión de la historicidad (o de la «diferencial» del movimiento, la inestabilidad y la tensión del presente hacia su propia transformación) se plantea en el elemento de la práctica y no en el de la conciencia, a partir de la producción y sus condiciones, no de la representación y la vida del espíritu (Balibar É. , [1993] 2006, pág. 114).

A su vez, la importancia de Marx respecto a la filosofía de la historia es la de la multiplicidad de tiempos que coexisten, en una co-presencia, algunos de los cuales se presentan como una progresión continua y otros producen un cortocircuito entre lo reciente y lo más antiguo. No hay aquí un plan preexistente, no hay un evolucionismo. De hecho, en el mismo Marx ya encontramos rectificaciones respecto a la *periodización* de los modos de producción que expuso en la *Contribución a la crítica de la economía política* [1859]; en este sentido, el esquema de la causalidad estructural no determina una línea única de desarrollo del capitalismo, sino que el capitalismo histórico es producto del encuentro y el conflicto de múltiples capitalismos (Balibar É. , [1993] 2000, pág. 122). En estas pocas líneas, expusimos algunas de las categorías analíticas que nos permiten reconstruir la relación de la historia y la política tal como la

[110] En *La filosofía de Marx*, Balibar ([1993] 2000, pág. 113) desarrolla los momentos de la dialéctica marxista con el propósito de mostrar la distancia que lo separa de la filosofía de la historia del progreso y evolucionista. En relación a la afirmación que reza que la contradicción no es una apariencia, la señala como la originalidad propia de la dialéctica marxista. Como tal, no es ni una "astucia" de la naturaleza, como la *insociable sociabilidad* kantiana, o de la razón, como la *alienación* hegeliana. La fuerza de trabajo nunca termina de transformarse en mercancía y entrar en la forma del colectivo capitalista. Tal proceso, entraña un resto incoercible, a la vez por el lado de los individuos y por el del colectivo. Esta imposibilidad material inscribe la inversión de la tendencia capitalista en la necesidad, no importa cuándo se produzca. Por esto, cuestiones como la de *contradicción*, la *temporalidad* y la *socialización* son indisociables. Y ya no puede pensarse en un sentido único de la historia, ni en la historia en general, como no puede pensarse en el capitalismo en general.

encontramos desarrollada en la obra de Balibar. Es importante señalar, que nuestro autor no se detiene sólo en la discusión marxista sobre el tiempo y la historia. Es propio de su filosofía el recuperar estas cuestiones modernas, al igual que lo hace con la cuestión del sujeto, a través de los grandes textos filosóficos de la modernidad. De este modo presenta el proyecto de *Ciudadano-sujeto* [2011], así como el de *Violence et civilité* [2010] y *La crainte des masses* [1997]. La filosofía de Marx, así como sucede con la ontología spinozista y su filosofía de la política, es particularmente determinante en la teoría política de Balibar, es por este motivo que nos detenemos en el análisis y descripción de estas filosofías en lo que atañe a los conceptos de la historia y la temporalidad. A modo de ejemplo, la noción de *conatus*, tal como la desarrolla Spinoza, es decisiva para pensar la temporalidad de la emancipación, pero, al mismo tiempo, la política no se restringe a la emancipación o la transformación, entonces, cuando Balibar piensa en las estrategias de la civilidad frente a la violencia extrema, la temporalidad de la política es otra, y allí aparece la *tragedia* de la política.

La participación de Balibar en *Para leer El capital* [1965 y 1968] aborda la ciencia de la historia que Marx descubrió a partir del concepto de periodización de los modos de producción; luego, en sus escritos de la década de los 80 hasta la actualidad, Balibar abona una refundación de la filosofía marxista, en la cual, entre otros aspectos a destacar, la historia es comprendida a partir de una causalidad estructural sobredeterminada. Balibar en relación a la historia combina la ontología spinozista de la sustancia y el estructuralismo marxista con sus características de constituirse como una contradicción compleja y sobredeterminada. En este esquema la política actúa para hacer necesaria la libertad. Con lo cual, la historia no se presenta como el abandono del reino de la necesidad por el de la libertad, sino que asume la forma de un devenir necesario de la libertad. Así como con Rancière recordamos la noción de *crítica* en sus orígenes al interior del althusserismo, Balibar abordó el *materialismo histórico* marxista con el objeto de rastrear la temporalidad diferencial de las instancias del modo de producción, así como la pervivencia de elementos de modos de producción anteriores en convivencia con formas diferentes y novedosas que pone en marcha un cambio entre un modo y otro; a su vez, buscó una teoría y una filosofía para la ciencia de la historia que funda Marx. En este camino, el concepto de periodización no es otro que el concepto de la discontinuidad en la

continuidad, el que fragmenta la línea del tiempo y descubre, a la vez, la posibilidad de comprender los fenómenos históricos en el cuadro de una totalidad autónoma. En Marx la periodización se hace del lado de la ciencia económica (antes que del arte, de la política, de la ciencia o del derecho). Este concepto es científico y provoca una ruptura epistemológica en la medida en que haría desaparecer la problemática anterior fundada sobre la concepción lineal del tiempo. De todas maneras, contra una lectura ortodoxa, Balibar sostiene que incluso el concepto de periodización o el de tendencia, no se inscriben en un evolucionismo ni responden a un sentido único de la historia.

En los dos últimos libros publicados durante el 2020, Balibar muestra la interdependencia entre la política y un modo de historicidad. La historia es la política, como la política es la historia, pero esta relación no es de identidad, sino de tensión. La política es el movimiento de la historia, la instancia de su realización; y, en la relación entre libertad y necesidad, en clave spinozista, entendemos que la libertad —como adelantamos— se realiza como necesidad. Si hay política es porque hay historia, y hay historia porque hay política, lo cual no implica que la historia sea conceptualmente idéntica a la política.

En *Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Écrits I*. (2020), Balibar ubica a la historia como condición de la política y a la política como condición de la historia; lo cual significa que las formas de la política o las formas bajo las cuales puede continuar y reinventarse la política, dependen del modo de historicidad que las produjo. En cuanto tales, la historia y la política constituyen dos órdenes que se condicionan mutuamente y se reflejan uno en el otro. Allí, Balibar contrapone dos filosofías contemporáneas como dos modos contrapuestos de abordar la política: una de ellas, una cierta "historiografía" estructural que muestra que las transformaciones históricas fundamentales se producen en la larga duración y quedan por fuera del alcance de la acción política o colectiva. Por otro lado, una filosofía en que la política, como emancipación, es del orden de la irrupción en el curso de la historia. Entre estas dos modalidades hay una inconmensurabilidad absoluta, al punto de tornarse simétricos en su oposición. Simetría que le permite a Balibar preguntarse por una figura de "disyunción" que no implique una identidad entre la política y la historia, sino que se posicione en la tensión entre ambas.

> Sin embargo, precisamente por su simetría, podemos intentar ir más allá de la contradicción preguntándonos por las condiciones y modalidades según las cuales sería posible hacer (historia) (aunque sólo sea memorial) a partir de las acciones políticas subjetivas y de su propia eventualidad (por ejemplo, inscribiendo las revoluciones a largo plazo o intentando reiniciarlas a posteriori), o a la inversa, hacer (política), o al menos interpretarla, a partir del mayor número posible de determinaciones históricas que se "precipitarían" en acciones, luchas y acontecimientos (como las fuerzas sociales o morales creadas por la historia, las instituciones y las contradicciones tendenciales que se elevan "al extremo" en beneficio de una coyuntura)[111] (Balibar É. , 2020, pág. 10).

Esta figura de *disyunción* conlleva considerar la historia como una que no está completa, no ha terminado y no puede terminarse, y, en este sentido, la política no se presenta como el momento de síntesis, resolución, superación, como fatalismo o escatología. Así como no hay un fin de la historia, tampoco hay un punto de neutralización de la política. Lo que encontramos son transformaciones en las formas de historicidad. Es en un determinado *régimen de historicidad* (François Hartog)[112] que puede hablarse de "fin de la historia" o no.

[111] Traducción propia.

[112] Este término lo toma Balibar de François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps* (2003), para quien el "régimen de historicidad" puede entenderse de dos maneras. Desde una acepción restrictiva, el régimen sería el modo en que una sociedad afronta su pasado. O bien, el régimen de historicidad designa la modalidad de consciencia de sí de una comunidad humana. A Balibar le interesa de los regímenes de historicidad ver cómo están ligados no tanto a períodos históricos determinados. Más bien, pretende considerarlos a partir de la huella que dejan ciertos acontecimientos, a partir del momento en que funcionan como una "atracción" [*attracteur*] de conductas, de representaciones y de instituciones (Balibar É. , 2020, pág. 15). Reconoce que, a lo largo del siglo XX, hay en la fisonomía del conflicto de clases, de partidos, de naciones, de generaciones, un régimen de historicidad que procede de la primera Guerra Mundial (y del conjunto de "guerra civil mundial" [*guerre civile mondial*] que resulta de la combinación de la lucha de clases y de la liberación nacional). Luego, otro régimen de historicidad posterior a la Revolución de 1917, la "Revolución de Octubre", y la cadena de revoluciones exitosas y fallidas que le suceden, así como la inflexión decisiva que provoca en las reformas sociales. Finalmente, reconoce un tercer régimen de historicidad tras los movimientos insurreccionales de 1968. Del primero, se concentra en la "pulsión de muerte" en el corazón de la sociedad europea que no ha realmente desaparecido. La revolución rusa, y en general las revoluciones sociales del siglo XX, cuya huella consistió en la constante sobredeterminación del proceso revolucionario por la guerra y la militarización de la política, impuesto desde el exterior pero también asumido en su interior. Por último, las insurrecciones del 68 dejaron como legado diferentes trazos o huellas, pero podemos destacar como aspecto común la invención de una cultura política del antimilitarismo que pasa por el retorno de la utopía de la autogestión y antiautoritaria. Estos trazos que signan diferentes momentos del siglo XX, son relevantes en nuestro recorrido no sólo porque marcan las condiciones materiales en que una política emancipadora tiene o no lugar, sino porque esos regímenes constituyen, de cierta manera, el terreno en el cual Balibar está pensando cuando escribe. Podríamos decir que constituyen "la herencia sin testamento" de su presente. A su vez, el hecho de que él mismo distinga las huellas de cada acontecimiento, nos permite a nosotros desglosar los sentidos de la obra de Balibar a partir de cada una de estas marcas. Y, finalmente, acompañarlo en los nuevos problemas que lo obligaron a diferentes rectificaciones. Por ejemplo, el modo en que cuestiona la posibilidad de brindar conceptos unívocos de la política en la actualidad, cuestionamiento que se dirige a sí mismo 15 años después de haber formulado los "Tres conceptos de la política".

Pero al mismo tiempo, las formas en las cuales la política puede continuar o reinventarse son dependientes del modo de historicidad en las que se produjeron. En estos términos, la historia condiciona a la política y nos encierra en un círculo que identifica ambas nociones; frente a éste círculo, se oponen las filosofías que buscan demostrar que las transformaciones históricas fundamentales se producen en el largo plazo, o bien, aquellas que dan prioridad a la política y la presentan como la interrupción del curso de la historia. Entre ambas, una inconmensurabilidad total. En esta inconmensurabilidad se sitúa Balibar, y tiende a una figura sintética (aun cuando ésta es disyuntiva) que no es tanto la de identidad entre historia y política, como la de su tensión, su cruce y enfrentamiento.

> Una historia y una contrahistoria (y por lo tanto, inevitablemente, una política y una contrapolítica, o una antipolítica) se oponen entre sí, para lo cual hay que encontrar un -«elemento» común. Este elemento es la contingencia, que como tal es necesaria, lo que los filósofos llamaban hasta hace poco «finitud» (Balibar É. , 2020, pág. 10)[113].

La contingencia así concebida sólo puede estudiarse desde una filosofía conjetural, de la que ya hemos hablado en el capítulo sobre Marx y el marxismo. Por otro lado, a esta contra-historia y anti-política, Balibar en este texto, incorpora la figura "más trágica" que concibió a partir de las formas de violencia extrema[114]. Su característica es que pone de manifiesto que la historización de la política o la politización de la historia tienen siempre por condición aleatoria, jamás garantizada a largo plazo, una conversión de la violencia en una política de

[113] Traducción propia.

[114] En la tercera conferencia que recoge *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, cuyo título es « Stratégies de civilité », escrito a principios de la década del 2000, Balibar define la política como una "disyunción precaria" [*disjonction précaire*] de modalidades opuestas que impiden la destrucción de la vida humana. La precariedad de la política remite a la modalidad de contingencia que inscribe, de alguna manera, el riesgo y la discontinuidad en lo cotidiano. La política no se define porque es "rara", sino porque es precaria y está *condicionada* (condiciones históricas objetivas y subjetivas). A su vez, la relación entre historia y política, que a lo largo de este libro reflexiona a partir del vínculo violencia y política, está mutuamente implicada en el sentido en que una apertura de un espacio para la política es también un lugar de la *historicidad* [*historicité*]; ya que, siguiendo el argumento de Balibar (2010, pág. 152), independientemente de toda representación global o sintética del devenir histórico (sea la de un ciclo, la del progreso, de bifurcación o diseminación, es decir, de la indeterminación del "sentido" de las transformaciones sociales, culturales, institucionales), ella reenvía a la unidad subjetivo-objetivo de los actos y acontecimientos que cambian las condiciones de la práctica humana. Como consecuencia, el devenir histórico en su relación con la política, plantea el problema de su duración, de las consecuencias que conllevan sus trazos, si dejan o no. Sin una forma de política u otra, no hay historia en el sentido fuerte del término.

"transformación", en un proceso de "civilización" o en la "socialización" que traduce la violencia en un orden institucional y social. En la introducción del libro que venimos trabajando, Balibar concluye que la cuestión "ontológica" de temporalidades, continuas o discontinuas, implica una distribución en el espacio (tenemos aquí que considerar tiempos locales y tiempos globales) y en las relaciones con respecto al poder, que no se encuentran escindidas de la cuestión ética y política de los modos de acción, para la cual piensa en la figura del "agenciamiento" [agency]. Es decir, persiste una pregunta por la política como acción y como poder común (cómo puede aumentar o disminuir la potencia común). Las temporalidades, los agente, su multiplicidad y sus reagrupamientos diferentes, las contradicciones del "pueblo", son todas las cuestiones políticas que aún están abiertas y vigentes. Los regímenes de historicidad dan cuenta también de temporalidades diferenciales, de la caducidad o impertinencia de algunas nociones o formas de pensar (y hacer) la política. Por este motivo, Balibar no concluye con un concepto unívoco, ni mucho menos universal de la política, pero incorpora algunas nociones como las de programa, regulación, insurrección y utopía, como claves de inteligibilidad de las diferentes formas, condiciones y variaciones de la acción.

En este entramado, es importante señalar que la categoría de modo de producción sigue siendo pertinente, pensada junto a la categoría de causalidad estructural sobredeterminada, como la vimos en la primera parte de esta tesis a partir del análisis de Louis Althusser. La categoría del modo de producción mantiene su vigor conceptual solo a condición de pensarlo a partir de las múltiples temporalidades que conviven, se superponen y a veces incluso entran en contradicción. Lo mismo sucede con los tiempos de la política pensados a partir de ese texto de los años 90 de Balibar, donde distingue las figuras éticas de la política a través de los conceptos de la *emancipación*, la *transformación* y la *civilidad*. Cada una remite también a una temporalidad que le es propia, aunque dependen, a su vez, de un modo de historicidad. Lo interesante de estas tres figuras es que logran dar cuenta de la tensión propia de la política y de la democracia. Si la emancipación nos reenvía a un devenir necesario de libertad e

igualdad, la civilidad nos recuerda lo trágico de la política[115]: que no siempre la violencia es pasible de convertirse en instituciones y que la política no siempre logra sortear prácticas que comprometen un programa o una organización en formas de ejercicio de la violencia. Y es en esa tensión, entre el devenir emancipador del ciudadano, y la tragedia de la política en la que aún nos encontramos.

Ahora bien, a pesar del leve desplazamiento respecto a la conceptualización de la política que Balibar realizó en 1996[116], al cuestionar la posibilidad de dotarla de un concepto unívoco, consideramos que la forma en que tempranamente formuló la relación entre el tiempo y las figuras éticas de la emancipación, la transformación y la civilidad, resulta aún pertinente e ilustrativa de las temporalidades diferenciales que expresa la política. La instancia de transformación de la política (de discontinuidad en la continuidad), si la situamos en la figura ética de la emancipación —que es la que nos interesa—, entra en relación con la noción spinozista de *conatus*, que se comprende como una causalidad inmanente, no transitiva.

Entonces, a lo largo de este capítulo, comenzamos por exponer tres ejes conceptuales y analíticos con los cuales reconstruimos el pensamiento sobre la historia en Balibar. Estos ejes son expresivos de tres filosofías que confluyen en este autor: la de Spinoza, la de Marx y la de Althusser. Referimos a la noción de *conatus*, que aparece mencionada en varios lugares pero nos interesa

[115] En los textos más teóricos políticos de Balibar, la presencia de la categoría de tragedia no es central ni especialmente significativa. Pero la introduce con el sentido de señalar el riesgo ético de la desmesura del poder y de la posibilidad de "perversión" de la revuelta. Por su parte, Eduardo Rinesi recupera la tragedia como género literario para pensar la política, considerando propio del pensamiento trágico el que acepta reflexionar sobre el mundo y la política a condición de reconocer allí el conflicto como irreductible. Tanto en *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo* (2003), como en uno de sus libros más recientes, *¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shekespeareanos para una república popular* (2021), Rinesi nos invita al mundo teatral y literario de Shakespeare para pensar la política, el conflicto de valores y la política que la filosofía política pensó como acción y como institución. La tragedia, a diferencia del modo en que la vimos aparecer en Balibar, no viene a adjetivar la política sino que es una herramienta para problematizarla y extraer, de ese cruce entre política, filosofía y tragedia, las categorías que mejor se adecúan al conflicto en el que nos enmarañamos al pensar y al actuar políticamente. Como puede observarse, entre los usos que hacen de la tragedia Balibar y Rinesi, hay un desplazamiento pero ambos están pensando el mismo *problema* desde lugares similares: la política, el conflicto de valores y el exceso que involucra siempre el ejercicio del poder.

[116] Hacemos referencia al artículo "Tres conceptos de la política: emancipación, transformación, civilidad" [*Trois concepts de la politique: Émancipation, Transformation, Civilité*], publicado por primera vez en *Les temps Modernes*, nº 587, en 1996. En francés se publicó en *La crainte des masses* [1997] y en español lo encontramos compilado en *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global* [2005].

puntualmente con respecto a las figuras de sujeto, de ciudadano y de emancipación. Asimismo, para pensar la historia en Balibar debemos considerar el concepto de *modo de producción* y el de *periodización* propios del materialismo histórico marxista. Finalmente, el de *causalidad estructural* que constituye, antes que un concepto propio de una teoría de la historia, una clave de inteligibilidad de la sucesión, secuencia, fenómenos, procesos, etc., de la historia y de la política. En este punto, podríamos sugerir un cuarto eje conceptual explicativo de cómo Balibar piensa la historia, que remite al problema de la necesidad, la determinación y la libertad, problematizado por Spinoza. Los conceptos marxistas y althusserianos han sido desarrollados en los capítulos I y II de la primera parte de esta tesis, por lo cual aquí vamos a reintroducirlos brevemente y en los párrafos que sigue para luego dejar lugar a las categorías que recuperamos de Spinoza a través de Balibar.

I. Modo de producción, modo de sujeción: esquemas teóricos y análisis concretos

El *modo de producción* constituye un concepto central del materialismo histórico, y dio lugar a la interpretación del tiempo histórico como el de sucesión o *periodización*. En primer lugar, recuperamos la categoría de modo de producción ya que, como hemos dicho, la filosofía de Marx constituye una de las corrientes filosóficas principales que convergen en la teoría de Balibar sobre la política, y, en términos más generales, en su reflexión filosófica. En segundo lugar, ya que su participación en *Para leer El capital* se articuló en torno a una lectura del materialismo histórico, con el foco puesto en el concepto de historia y en las temporalidades diferenciales de las instancias de la formación social y en la transformación de un modo de producción a otro. En tercer lugar, el modo de producción resulta relevante en relación a otro concepto que Balibar menciona a comienzos de la década de 1990 que es el de *modo de sujeción*. Este último remite al análisis de cómo opera lo imaginario y la ideología en las relaciones sociales, en última instancia, al estudio de las relaciones de dominación y de allí a las formas de insurrección, resistencia pero también de institucionalización.

Comenzaremos con uno de los textos marxianos que se constituyó en la referencia, antes de *El capital*, del materialismo histórico. En el prólogo de la "Contribución a la crítica de la economía política" ([1859] 2014), Marx esgrime una serie de conceptualizaciones centrales como las de *relaciones de producción*, la de *fuerzas productivas*, de *formación social* y el *modo de producción*. Allí, plantea que el ser social condiciona la conciencia del hombre y, a su vez, es resultado del modo de producción de la vida material. Tempranamente en la obra marxiana comprendemos que el desarrollo del antagonismo de las fuerzas productivas produce trabas y abre, de ese modo, un período de revolución social. Al mismo tiempo, Marx adopta aquí el punto de vista de las relaciones sociales y de la formación social en desmedro de la del hombre, del individuo o, incluso, de las clases sociales.

> (…) en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social. El modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre lo que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia (Marx, [1859] 2014, pág. 200).

Y, en pocas páginas, ofrece su concepción materialista de la historia cuando describe la sucesión de modos de producción[117] que conforman la prehistoria de la sociedad humana capitalista. Marx describe la sucesión de los modos de producción del cual el capitalista sería el último que conocemos y aún persiste. En *Para leer El capital*, Balibar parte de este texto de Marx en el cual, los conceptos de la temporalidad y de la historia (pensando en la periodización de los modos de producción), fueron retomados en un sentido "usual, es decir, en su uso ideológico" ([1968]2006, pág. 322), que tienen la función de hacer referencia y designar un campo teórico aún no pensado en su estructura. Luego, pone el foco en *El capital*, del cual toma los análisis de la *acumulación primitiva* y de la *tendencia* del modo de producción, para mostrar cómo Marx ofrece "una verdadera ciencia teórica", y, en este sentido, abstracta. Por eso, los elementos que conforman el concepto del modo de producción son elementos de

[117] Que citamos oportunamente en el capítulo 3 de la Parte I de esta tesis, pág. 144.

conocimiento histórico científico, y sirven para luego estudiar un momento concreto y así obtener conocimiento concreto. Como ya vimos con Althusser, el materialismo histórico produce una ruptura epistemológica al abrir el continente histórico en la ciencia, pero, según su crítica, lo que aún no había logrado era producir el concepto de historia. En gran medida, siempre siguiendo la crítica althusseriana, esto se debe a que los conceptos que produce son la respuesta a una cuestión particular que pertenece a una antigua problemática.

En este sentido, Balibar ([1968] 2006, pág. 222) toma los dos principios que se extraen del prefacio de la *Contribución*…, los que fundamentan la transformación de la historia en ciencia: la *periodización* y la *articulación de las prácticas* diferentes en la estructura social. El primero, al marcar la discontinuidad entre un modo y otro, es un principio *diacrónico*; mientras que el segundo, es el principio *sincrónico* que se relaciona con el mecanismo de "correspondencia" donde la formación social aparece constituida por niveles, de los cuales Marx enumera tres: base económica, supersestructuras jurídicas y políticas, y formas de la conciencia social. El problema de la periodización (la discontinuidad en la continuidad), pertenece a la concepción tradicional de la historia; lo que hace Marx es tomar un nuevo criterio de periodización, "un medio de efectuar el buen corte que dé los mejores períodos", y el criterio elegido, como sabemos, es el de las épocas de la estructura económica. Es esto lo que lo define diferencialmente de las respuestas dadas a las preguntas de una problemática "antigua". Lo mismo señala Balibar respecto a los niveles, prácticas o instancias de toda formación social. Conceptos como "fuerzas productivas", "relaciones de producción", o bien, "corresponder", "elevarse sobre", "notables por su vaguedad" ([1968] 2006, pág. 224), que, sin embargo, han nutrido la tradición marxista sobre el problema de las ideologías y las superestructuras, no logran constituir un conocimiento de esos niveles, "sino un simple índice práctico (…) que desprende el nivel de la estructura económica (…) en su autonomía relativa" ([1968] 2006, pág. 225). Ahora bien, para que este índice sea posible, se requieren unas condiciones teóricas que le otorguen sentido, que Balibar describe con las palabras que siguen:

> (…) que la estructura económica, a condición de una nueva definición de su concepto, posea esta autonomía relativa, la que permite delimitarla como un campo de investigación independiente; que la *pluralidad* de las instancias

> sea por esencia una propiedad de toda estructura social (pero se considerarán como sujetos a revisión su número, su nombre y los términos que designan su articulación); que el problema de la ciencia de la sociedad sea precisamente el *de las formas de la variación de su articulación* (Id.).

Este punteo requiere una aclaración suplementaria. Decíamos anteriormente que el modo de producción es una teoría abstracta que Marx desarrolla muy bien en *El capital* sin recurrir allí al análisis de formaciones sociales concretas; Balibar, al respecto, afirma que si se consideran análisis concretos de formaciones sociales concretas, lo que encontramos son modos de producción diferentes, cuyas leyes de coexistencia y jerarquía deben ser estudiadas en cada caso concreto. Por ello, podemos afirmar que todo modo de producción se define como una combinación de elementos (siempre los mismos) que no son sino virtuales antes de ser puestos en relación según un modo determinado.

> Si los límites del modo de producción le son interiores, sólo determinan lo que ellos afirman, y no lo que niegan (es decir, a través de la idea de un "modo de producción absoluto", de un modo de producción "de la riqueza en sí", la posibilidad de todos los otros modos de producción que tienen su propia limitación interior). Es solamente en este sentido que implican el tránsito a otro modo de producción (el carácter histórico, transitorio del modo de producción existente): designan la necesidad de una salida y de otro modo de producción cuya delimitación no contienen en absoluto; y puesto que los límites consisten en la "correspondencia" que articula las dos relaciones en el interior de la estructura compleja del modo de producción, el movimiento de supresión de estos límites implica la supresión de la correspondencia ([1968] 2006, pág. 318).

Salida que remite al momento de transformación, o de transición, entre un modo de producción y otro. Esta misma transformación, como veremos, contiene en su seno la superposición de temporalidades diferenciales. Este es una de las observaciones más importantes de la lectura temprana de Balibar sobre el materialismo histórico.

> El análisis de la transformación de los límites requiere, por lo tanto, una teoría de los tiempos diferentes de la estructura económica y de la lucha de clases y de su articulación en la estructura social. Comprender cómo pueden ligarse en la unidad de una coyuntura (por ejemplo, cómo la crisis puede ser, si otras condiciones se reúnen, la ocasión de una transformación —revolucionaria— de la estructura de producción) depende de ello ([1968] 2006, págs. 318-319).

Hasta aquí, sugiere Balibar, se analizaron los momentos separados de la problemática que puede iluminar el tránsito de un modo de producción al otro. Si,

desde una lectura ideológica, se sostiene la correlación rigurosa del concepto de historia al de la totalidad social, por una parte, y el de la temporalidad en el que esta teoría de la historia piensa los cambios, los acontecimientos, por otra, se corre el riesgo de caer en la contemporaneidad del tiempo histórico tal como lo vimos en Hegel (a través de la crítica de Althusser).

En el análisis hegeliano, la sincronía es del orden de la correlación de objetos o aspectos de un mismo objeto tomado, como estructura temporal, en un presente real contemporáneo a sí mismo. En la vuelta que dan Althusser y Balibar, la sincronía es el presente del análisis teórico en que todas sus determinaciones son dadas. Esta definición excluye toda correlación de los conceptos de sincronía y diacronía en la que uno designa la estructura del proceso de pensamiento, mientras que el otro designa un objeto particular del análisis, relativamente autónomo, y su conocimiento.

Tenemos la teoría del tiempo de la dinámica (tendencia), que no es el tiempo de la historia, pero en donde pueden estimarse adelantos o retrocesos de desarrollo, y está determinado por el análisis sincrónico del modo de producción. Por otro lado, el tiempo de la diacronía, que no está determinado por la dinámica y determina una transformación de su modo de producción. El concepto de historia no pertenece estrictamente a ninguna de estas dos teorías. “El concepto de historia no es idéntico a ninguno de los dos momentos particulares que son producidos en la teoría para pensar las formas diferenciales del tiempo”. Es un problema constitutivo de la teoría de la historia (del materialismo histórico): designa esta teoría en su conjunto como el lugar del problema de articulación de los tiempos unos en otros, en el que las coincidencias no son evidencias sino problemas. Es, en cierta forma, un concepto práctico. Marx desarrolló muy bien el tiempo de la sincronía, al que ligó el de la periodización. No hizo lo mismo con el de la diacronía que debe pensarse en su esencia propia, el paso de un modo de producción al otro puede aparecer como el momento de una “colisión o de una colusión de los tiempos de la estructura económica, de la lucha de clases, de la ideología, etc., se trata de descubrir cómo cada uno de estos tiempos, por ejemplo, el tiempo de la “tendencia” del modo de producción, *llega a ser* un tiempo histórico”. Veamos en la cita que sigue cómo Balibar concluye respecto al concepto de historia y al tiempo de los períodos de transición.

> ¿Podemos decir que la «historia» es esta diacronía cuyo problema teórico fundamental es el análisis de los *modos de transición* de una estructura de producción a otra? No, sin duda, puesto que esta antigua problemática está ahora transformada. Ya no se define por la necesidad de «cortar» el tiempo lineal, lo que supone el a priori de este tiempo de referencia. El problema ahora es el de pensar teóricamente la esencia de los períodos de transición en sus formas específicas y la variación de estas formas. El problema de la «periodización», en sentido estricto, ha sido suprimido o, más bien, ha dejado de pertenecer al momento de la demostración científica, a lo que Marx llama el *orden de exposición* (sólo la exposición es la ciencia); la periodización como tal es a lo más un momento de la *investigación*, es decir, un momento de la crítica previa de los materiales teóricos y de sus interpretaciones. El concepto de historia no es idéntico, por lo tanto a ninguno de los momentos particulares que son producidos en la teoría para pensar las formas diferenciales del tiempo. *El concepto de historia en general, no especificado, es simplemente la designación de un problema constitutivo* de la «teoría de la historia» (del materialismo histórico): designa esta teoría en su conjunto como el lugar del problema de la articulación de los tiempos históricos diferentes y de las variaciones de esta articulación. Esta articulación no tiene nada que ver con el modelo simple de la *inserción* de los tiempos unos en otros; encuentra las coincidencias no como evidencias sino como problemas; de tal forma, el paso de un modo de producción a otro puede aparecer como el momento de una colisión o de una colusión de los tiempos de la estructura económica, de la lucha políticas de las clases, de la ideología, etc. se trata de descubrir cómo cada uno de estos tiempos, por ejemplo, el tiempo de la «tendencia» del modo de producción, *llega a ser* un tiempo histórico ([1968] 2006, pág. 328).

Luego de repasar los conceptos del materialismo histórico que describen los elementos y sus funciones en el modo de producción (la correspondencia entre las instancias), Balibar concluye que no existe una forma general de correspondencia de los niveles de la formación social, sino una variación de formas que depende del grado de autonomía de una instancia en relación a la otra (y a la instancia económica) y del modo de su intervención recíproca. Lo interesante de sus conclusiones, es que abona a una teoría del desajuste entre las instancias, que ya habíamos visto con Althusser a través del concepto de *autonomía relativa*, que se da al nivel de la estructura económica entre las instancias, y de las formas de no-correspondencia que analiza a partir de las definiciones de las formas de individualidad determinadas en el artesanado y, por otra parte, en la propiedad capitalista de los medios de producción. Así como, al nivel de las superestructuras, el derecho, por ejemplo, requiere tanto del conocimiento de las estructuras de la práctica política en el modo de producción anterior como en los elementos de la estructura capitalista. Con lo cual, muestra que, en un modo de producción, siempre conviven al menos dos modos de

producción que rigen tiempos diferentes a cada una de las instancias, entre las que la estructura económica sigue siendo la dominante. A su vez, los períodos de transición también están caracterizados por formas de no-correspondencia y la coexistencia de varios modos de producción, que reflejan la simultaneidad y la dominancia de un modo de producción sobre otro.

> Se confirma así que los problemas de la diacronía deben también ser pensados en la problemática de una "sincronía" teórica: los problemas del tránsito y de las formas de paso de un modo de producción a otro son los problemas de una sincronía más general que aquella del modo de producción, que engloba varios sistemas y sus relaciones. (…) El análisis de estas *relaciones de dominación* sólo fue bosquejado por Marx y constituye uno de los principales campos abiertos a la investigación de sus sucesores ([1968] 2006, pág. 334).

Con el paso del tiempo, Balibar abandona la pretensión cientificista que caracterizó el período de su producción de los 60 y 70. Un ejemplo concreto que podemos mencionar en relación a la teoría de la transición que aquí bosqueja, lo encontramos en la "Segunda conferencia" incluida en *Violence et civilité*, bajo el título: "Deuxième conférence. Une violence « inconvertible » ? Essai du topique". Mientras en *Para leer El capital* Balibar ubica a la transición al socialismo como una problemática teórica abierta, que abre el campo en donde pueden hallarse soluciones; en 1996 sostiene que toda transición se efectúa en condiciones imprevisibles de una sobredeterminación por diferentes modalidades de violencia extrema (heterogéneas entre ellas), de manera tal que su resultado y su posibilidad no pueden jamás ser prescriptas por una anticipación teórica ([1996] 2010, pág. 127).

II. Las formas de la historia: nación, democracia, política y violencia

En el apartado anterior, expusimos algunos de los puntos principales de la lectura que Balibar elaboró sobre el materialismo histórico al interior del althusserismo, a mediados de los años '60. Resulta pertinente en el sentido en que algunas de esas premisas, como la de los tiempos diferentes que conviven en un modo de producción, así como en la transición, y el hecho de distinguir entre el tiempo de la dinámica y de la diacronía, ubicando al último de estos dos cercano a la historia, aunque los dos pertenezcan a la teoría de la historia, siguen presentes en

las formulaciones posteriores. Ahora bien, hasta aquí lo descripto formaría parte del terreno teórico, abstracto, de una problemática como la del tiempo, la historia y la política. Conocer, efectivamente, cómo se sucede la historia o cómo la política tiene lugar en la historia, o ilustrar los postulados metodológicos y cuestionar los acontecimientos y describir las tendencias, implica posicionarnos en el terreno "práctico". Dicho en términos marxistas: un análisis concreto de una situación concreta. Es decir, para conocer cómo funciona el capitalismo hoy en un país desarrollado o subdesarrollado, pero en una etapa globalizada, nos dirigimos al análisis de la forma material que adquieren las relaciones sociales (que no se separan de la imaginación, de la ideología), qué forma estatal se conforma, cuáles son las formas del derecho, de la política, cómo son las relaciones entre los medios de producción y la fuerza de trabajo, etc. En pocas palabras, qué materialidad asumen las formaciones colectivas imaginarias.

En *Raza, nación, clase* [1988], así como en un texto del cual no contamos con una traducción al español, cuyo título es *Les frontières de la démocratie* [1992], Balibar describe teóricamente la forma Estado nación contemporánea como resultado de las luchas de clases en un determinado momento histórico. En este sentido, toma distancia explícita de una lectura marxista que hace del Estado el resultado necesario e inevitable del modo de producción capitalista.

> Es completamente inviable "deducir" la forma nación de las relaciones de producción capitalistas. La circulación monetaria y la explotación del trabajo asalariado no tienen por qué implicar una forma de Estado determinada. Además, el espacio de realización, que sí está implicado por la acumulación (el mercado mundial capitalista) incluye una tendencia intrínseca a superar cualquier limitación nacional que pudieran instituir fracciones determinadas del capital social o que se pudiera imponer por medios "extraeconómicos". En estas condiciones, ¿se puede seguir viendo en la formación de la nación un "proyecto burgués"? (Balibar & Wallerstein, 1988, pág. 139).

En otras palabras, la forma Estado es, sin dudas, un producto histórico y el resultado de las relaciones sociales (de la lucha de clases) en un momento determinado, que haya adoptado esa forma y no otra no significa que el capitalismo no pueda desplegarse sin ese modelo. De hecho, Balibar recuerda que en el momento de constitución del Estado nación coexistieron en disputa otras formas estatales posibles (Balibar & Wallerstein, 1988, pág. 140). Considerar que

esta es la única forma posible[118], es caer en la lectura ideológica del liberalismo y la filosofía política que considera como *natural* la constitución de un Estado *a partir* de una nación. Al mismo tiempo que abandonamos la explicación de los orígenes del Estado-nación como la única forma estatal posible para la constitución de una hegemonía burguesa, debemos hacer a un lado cualquier tipo de noción de linealidad (destino fatal, o "forma definitiva" de institución política, destinado a perpetuarse indefinidamente) del Estado como lo conocemos. Por eso, resulta más productivo en términos de comprensión histórica y del presente, pensarlo como un proceso constitución y de evolución de relativa indeterminación.

Ahora bien, esta constitución, por más precaria que pueda ser en algunos momentos históricos, requiere para forjarse la constitución de un "*homo nationalis*", de un pueblo en el que confluyen una lengua y una raza. Si toda comunidad real es una comunidad imaginaria, en el sentido de que reposa "sobre la proyección de la existencia individual en la trama de un relato colectivo, en el reconocimiento de un nombre común y en las tradiciones vividas como restos de un pasado inmemorial" (1988, pág. 145); en el caso de las formaciones nacionales el inconsciente colectivo lo constituye la idea de pueblo que mencionamos (un pueblo que comparte una lengua y una raza, por más problemático que la segunda de estas ideas pueda ser). La comunidad que forma el Estado nación es una "etnicidad ficticia" (1988, pág. 149), pero ficticio debe tomarse en el sentido de un efecto de institución, no como ilusión.

> Al conformar al pueblo como unidad falsamente étnica, sobre el fondo de una representación universalista que atribuye a todo individuo una identidad étnica y una sola, y que distribuye la humanidad entera entre diferentes etnicidades que corresponden potencialmente a otras tantas naciones, la ideología hace mucho más que justificar las estrategias utilizadas por el Estado para controlar a las poblaciones; inscribe por adelantado sus exigencias en el sentimiento de "pertenencia" en el doble sentido de la palabra: lo que hace que uno se pertenezca a sí mismo y que pertenezca a otros semejantes. Es lo que hace que se nos pueda interpelar como individuos, en nombre de la colectividad cuyo nombre llevamos precisamente. La naturalización de la pertenencia y la sublimación de la nación ideal son dos caras de un mismo proceso (1988, pág. 150).

[118] "Lo característico de los Estados, sean cuales fueren, es representar el orden que instituyen como eterno" (Balibar & Wallerstein, 1988, pág. 138).

Es preciso que la lengua nacional no sólo esté oficializada sino que aparezca como el elemento mismo de la vida del pueblo. Recordemos que la lengua funciona a través de un mecanismo de interpelación que brinda una pertenencia que se vive incluso como "natural". En efecto, la comunidad de la lengua es una "comunidad actual" que da la sensación de haber existido siempre, pero que no prescribe ningún destino a las generaciones sucesivas. Asimila idealmente sin retener a nadie. Y para adscribirse a fronteras nacionales debe apoyarse en un principio complementario, de cierre o de exclusión. Este principio de exclusión es el de la comunidad de raza[119]. De la idea de raza, Balibar retiene el núcleo simbólico y el esquema de genealogía que nos permite comprenderla como una idea de filiación de los individuos que se transmite de generación en generación. Cuando ingresa a analizar el rol de la familia en la constitución del Estado-nación, Balibar vuelve sobre la teoría de la ideología de Althusser y su categoría de "aparatos ideológicos del Estado". Destaca de ella que considera el funcionamiento combinado de varias instituciones dominantes, pero sostiene que el tándem escuela-familia antes que el lugar funcional que le atribuye Althusser en la reproducción de la fuerza de trabajo, y de las relaciones sociales, está subordinado a la producción de la etnicidad ficticia de la que hablamos en el párrafo anterior. Esto se comprende cuando se piensa que la escuela y la familia son anteriores a la sociedad burguesa capitalista, y, a su vez, lo que las torna dominantes (a estas instituciones) es que logran distribuirse casi exclusivamente el tiempo de la formación de los individuos y allí radica su importancia nacional. Pensemos aquí nuestra propia historia nacional, el modo en que operó la escuela a finales del siglo XIX y comienzos del XX como la institución por excelencia que dotó de símbolos patrios e inculcó la lengua nacional como modo de homogeneizar la variedad de idiomas que convivían (la de hijos/as de inmigrantes, las lenguas originarias).

[119] Es interesante que enseguida Balibar aclare qué significa la idea de raza:

> Aquí hay que tener mucho cuidado para entendernos. Cualquier tipo de rasgo somático o psicológico, visible o invisible, es susceptible de servir para construir la ficción de una identidad racial, es decir, para simular diferencias naturales y hereditarias entre grupos sociales, ya sea en el interior de una misma nación, o en el exterior de sus fronteras (1988, pág. 154).

Ahora bien ¿cómo se configura el esquema teórico del modo de sujeción, o del modo en que operan las relaciones de dominación en la institución política estatal? Este desarrollo corresponde a un momento de producción de Balibar que ubicamos en los años 80. Y que nos permitió contribuir a problematizar las imágenes de un tiempo lineal, periódico o progresivo a la hora de pensar en grandes períodos o en las tendencias de una época. Lo hicimos a través de dos trabajos de Balibar: por un lado, la lectura sobre la periodización de los modos de producción en Marx; y, por el otro el análisis de la forma estatal concebida como resultado de las luchas de clases en un momento determinado (en otras palabras: el Estado no es concebido como la forma institucional inevitable en el modo de producción capitalista). Aquí, nuevamente, la autonomía relativa de las instancias del todo social, así como entre la estructura y la superestructura, adquiere todo su sentido explicativo. El hecho de que hasta este momento, el Estado-nación haya funcionado junto al desarrollo capitalista de la sociedad burguesa, no se explica por la estructura económica del modo de producción, sino por la lucha de clases que se da entre las clases dominantes, por una parte, y al nivel de la reproducción de la fuerza de trabajo, por la otra.

Del análisis teórico que vimos a partir del capítulo "La forma nación: historia e ideología" en *Raza, nación, clase*, podemos pasar ahora a un análisis concreto, de una formación social y política como la francesa contemporánea. En "*Uprisings in the* suburbios", un texto del año 2006 compilado en *La igualibertad* ([2010] 2017), Balibar se detiene en los "motines", "sublevaciones", o conflictos sociales del año 2005 en los suburbios, específicamente en las *cités*[120] ubicadas en el *banlieu* parisino, en el que se sucedieron una serie de enfrentamientos entre bandas, también entre bandas con la policía, y la quema de autos, locales públicos, entre otros incendios provocados en esas áreas. Los actos de violencia que analiza involucran diferentes claves de inteligibilidad, que lo llevan a pensar la paradójica "exclusión interior" que reflejan subjetividades diferentes, efecto de la paradoja que encierra la ciudadanía democrática. Los motines que pueden pensarse como resultado de la combinación histórica entre racismo y pobreza en las periferias de la "economía-mundo", deben considerarse en relación con la

[120] Las *cités* en Francia es un sinónimo de "*Habitations à Loyer Modéré*", barrios de bloques de edificios idénticos construidos de manera masiva en zonas periféricas para alquilarlas a personas de bajos recursos, es lo que en Argentina conocemos a partir de las siglas FO.NA.VI., aunque aquí se trata de transferir la propiedad y no de asegurar alquileres a bajo precio.

"especificidad francesa": un país de inmigración procedente de Europa, de las ex colonias y del mundo entero; a su vez, es un país cuyo sistema político adquiere su legitimidad de la "Revolución de los derechos del hombre", motivo por el cual, se piensa como *el país de los valores universales* (que torna impensable la discriminación). Esta doble inscripción imaginaria, dificulta cuestionar este "mito de origen" y rastrear la genealogía de un racismo que está hoy más vivo que nunca. No sólo, como antes, en los territorios donde funcionaban las colonias, sino al interior mismo de la llamada "Francia metropolitana".

De hecho, Balibar es determinante al calificar al modo en que la revuelta fue reprimida y "enterrada" bajo medidas anunciadas y promesas sin garantías que dan testimonio, a la vez, de la profundidad de "un conflicto racial cuidadosamente reprimido en el corazón de la sociedad francesa, y del desarrollo de masivas desigualdades de clase ante el empleo, la escolarización, la seguridad, la vivienda, el "derecho a la ciudad"". ([2010] 2017, pág. 412). Cuando pensamos en las formas concretas de represión policial, de ilegalismos, de "gatillo fácil", y cómo conviven, y esto es más que visible en países como el nuestro y la región, con condiciones de precariedad extrema, de discriminación, de grupos poblacionales que son alcanzados principalmente por la mano represiva del Estado, podemos vislumbrar la articulación entre la raza y la clase en las relaciones sociales. Y esto es lo que Balibar desarrolló en términos teóricos e ilustró con análisis concretos. Retomando el hilo de la exposición de este artículo, recuperamos una cita donde se sigue la "huella" del pasado colonial francés, no para ver allí una réplica, sino para trazar la genealogía a través de la cual se comprende la radicalidad de la exclusión que padecen los jóvenes de las zonas periféricas, los jóvenes considerados de origen "inmigrante", incluso si se trata de la segunda o tercera generación de nacidos en territorio francés.

> (…) el mismo Estado (y detrás de él, la "comunidad" política nacional) *confiere y retira* la ciudadanía, que incluye —hasta encierra— a ciertos individuos en un espacio político y les prohíbe que participen en él. Por lo tanto, realmente hay una analogía política (y no solamente una continuidad de métodos por parte de administraciones y las fuerzas de represión) con la manera en que, en el territorio colonial, resultaban reunidas y disociadas *dos poblaciones* con derechos radicalmente desiguales. Pero el mecanismo institucional y los efectos políticos no son los mismos. La huella de la colonización es uno de los orígenes y una de las condiciones de posibilidad permanentes de la denegación de ciudadanía que, en la revuelta de los suburbios, vuelve a golpear a la república como un búmeran, pero no es

> más que una de ellas. Por eso es importante insistir en la doble determinación de clase y de raza de los fenómenos de exclusión, y en el vacío de pertenencia que produce. El pasado colonial (a fortiori precolonial) de las generaciones anteriores puede constituir una referencia simbólica, hasta un arma de represalia contra la buena conciencia nacional francesa, pero no, hablando con propiedad, un esquema o un modelo para la construcción de identidades políticas actuales. La historia no se repite (2017, pág. 421).

En este sentido, los efectos políticos de la exclusión en la inclusión, de la desigualdad en el reconocimiento de los derechos, de los que no tienen parte (Balibar recupera en varios lugares la fórmula rancierеana de "la parte de los sin parte"), sumado a fuertes dosis de violencia más o menos legal y de discriminación, resultan en la radicalización de las formas de insumisión de los jóvenes de los suburbios y conlleva, en los términos en que Balibar lo sugiere, una profundización de la ideología racista en la clase obrera "pauperizada y precarizada". Este fenómeno fortalece a los partidos de derecha y extrema derecha con apoyo en las mismas zonas precarias donde convive una clase obrera tradicional, pero fuertemente pauperizada, y poblaciones "inmigrantes" que son blancos principales de los ataques de esos mismos partidos conservadores. En un contexto como este, pensar las formas de representación, de democratización de la democracia, de "anti-violencia" o de autonomía, o una comunidad de ciudadanos activos, resulta prácticamente inviable. Y aquí, como en las formas de violencia extrema que Balibar analiza en otros escritos, el proyecto transindividual de emancipación que trabaja la relación sujeto-ciudadano desde la "Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano", se presenta menos "potente" de lo que una lectura espontánea deduciría. Por este motivo, si tomamos, por ejemplo, la figura política de la civilidad, que es la figura ética del concepto de la política en tanto "heteronomía de la heteronomía" ([1996] 2005), la "civilidad" es la política que resuelve el conflicto de las identidades, en los límites imposibles de una identificación total y una fluctuante. Toma por "objeto" la violencia de las identidades ([1996] 2005, pág. 34). Como tal, no suprime toda violencia pero sí rechaza sus extremos, y, así, da espacio (público y privado) a la política (la emancipación, la transformación) y permite la historización de la violencia misma.

El problema de la violencia extrema, que Balibar refiere con el nombre de *crueldad*[121], vuelve "irrisoria" la política y su reivindicación, no porque pone en juego la universalidad de la condición humana, sino porque no deja margen para que las víctimas de esa violencia puedan pensarse y representarse "en nadie" como sujetos políticos, "capaces de emancipar a la humanidad emancipándose a sí mismos" ([1996] 2005, pág. 35). Si la política, en tanto que práctica, y la historia, como proceso, se relacionan a partir de la noción de progreso, no es porque sea el único modelo posible, sino porque permite pensar, de manera trascendental, al nivel de las condiciones de posibilidad. La noción de progreso remite a diversos modelos y no es más que una forma posible de articular política e historia; y es el punto de vista moderno, de la ilustración. Resulta evidente, a partir de todo nuestro recorrido, que Balibar no se sitúa respecto de la política y la historia del lado del progreso, pero no puede dejar de interrogarse, como no puede abandonar la pregunta política por la eliminación de la violencia aunque la civilización misma no podría ser concebida como un programa de eliminación de la violencia ([1995] 2005, pág. 101).

Con Balibar comprendemos que la política no tiene una temporalidad única, está atravesada por una multiplicidad de actores, de prácticas, de resistencia, insurrección, transformación, institucionalización, etc. De esta diversidad, los tres conceptos de la política que él define en *La crainte des masses* (el de emancipación, el de transformación y el de civilidad), resultan sólo ilustrativos. No podemos hablar de la misma temporalidad cuando pensamos en el devenir emancipador del ciudadano, el la de la transformación del orden político y social, y mucho menos el carácter trágico que encierra el problema de la civilidad.

Frente a los límites de la política y de la historia respecto a formas de violencia extrema o de identidades imposibles, Balibar no concluye en un pesimismo nihilista ni en un optimismo *naïve*; su análisis conduce tanto a la

[121] La noción de *crueldad* referida a las formas de violencia extrema (formas ultranutralistas, ultraobjetivas y formas ultrasubjetivas, paroxismo de intencionalidad), que nos sitúa en las antípodas de cualquier relación de poder, en donde no hay posibilidad de reivindicación alguna de la política; es presentada en este texto que venimos trabajando de Balibar ([1996] 2005), también lo desarrolla más precisamente en "Violencia: idealidad y crueldad" ([1995] 2005), así como a lo largo de los artículos y conferencias que recoge el libro del cual no contamos con una traducción al español, titulado *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique* (2010).

ruptura del espiral cíclico de la violencia, como a la permanencia en un mundo común constituido por las formas de resistencia e insurrección. A su vez, como bien señala Seçkin Sertdemir Özdemir (2015, pág. 199), la búsqueda conceptual de la civilidad es un redescubrimiento de la política en nuestros tiempos, que ya no están iluminados por el pasado, ni tienen garantías respecto al futuro. Por eso, conlleva una reapropiación histórica del presente mediante una nueva relación con el pasado y el futuro, futuro que no puede dejar de pensarse aunque más no sea de forma conjetural.

Así como comprendemos que no es conveniente ni posible definir de un modo unívoco a la política, lo mismo sucede con la historia. Del recorrido que hemos realizado hasta aquí, podríamos intentar dotar de cierta sistematicidad precaria la relación entre política, historia y filosofía en Balibar del modo siguiente: por un lado, ubicamos los conceptos de una teoría de la historia y del tiempo, y describimos los tiempos de la sincronía, de la diacronía, el de tendencia y contra-tendencia, el de periodización, contemporaneidad, necesidad. Cada uno de estos, tras el análisis de otra categoría como la de modo de producción, debe considerarse a partir de la superposición y convivencia de temporalidades diferentes, incluso, contradictorias entre sí, así como temporalidades continuas y discontinuas. En este sentido, la sincronía, ya lo vimos con Althusser, no es de una correspondencia total entre las instancias del todo social, por eso no permite un corte ni expresa una contemporaneidad total. Tampoco la noción de diacronía, de cambio en la continuidad, reúne en torno a sí una temporalidad única. Cada transición, como cada ruptura, insurrección, revolución o transformación se presenta como novedosa, compromete temporalidades y formas de acción diferentes, “la historia no se repite” (Balibar É. , [2010] 2017, pág. 421), deja huellas, pero nunca los acontecimientos que en ella se suceden son idénticos. Por otro lado, esta ontología de temporalidades diferenciales no se separa de una ética y una política; en ese devenir necesario Balibar aún se pregunta por los modos de acción, de “agencia”: en la historia se actúa (Balibar É. , 2020, pág. 29). Finalmente, si nos preguntamos cómo se conoce la historia, más allá de una reconstrucción “memorial”, y esa pregunta importa en la medida en que es un interrogante sobre y desde nuestro presente y compromete un problema político, Balibar responde sugiriendo como posibles puntos de vista, o clave de análisis, el “régimen de historicidad” y la noción derrideana de “huellas”. Considera la

historia a través de los trazos que dejan ciertos acontecimientos. Trazos o huellas que condicionan la forma en que pensamos y hacemos política.

III. Devenir histórico, temporalidad y *conatus*: una introducción al problema de la emancipación

Como hemos indicado, no hay un tiempo único de la política, y la historia no se dirige hacia una meta, ni se llegó al fin ni de la historia ni de la política. En este entramado, la política de la emancipación, en la que aún resuena el proyecto moderno de autonomía transindividual, es incierta en el sentido de que no sabemos cómo ni cuándo pueden acontecer eventos insurreccionales, pero, como expresa Balibar en sus escritos de *La igualibertad* y en el volumen 1 de *Ciudadano sujeto*, lo que siempre se renueva es lo que "puede hacer" un ciudadano, "mejor aún: (…) lo que pueden hacer los individuos para, colectivamente, ser y seguir siendo ciudadanos, es decir, hacer de manera que las comunidades a las que pertenecen sean verdaderamente políticas" (2017, pág. 474). En este sentido, el devenir ciudadano del sujeto, gracias al proyecto moderno de emancipación política, está permanentemente trabajado por un *conatus* de emancipación que la relanza y la lleva históricamente mucho antes, o más "adelante"; pero no puede concebirse como una relación lineal o una transformación teleológica, y por eso se distingue de la dialéctica hegeliana o marxista afirmando que lo que quiere decir la forma de la *Aufhebung*, acerca de la historia y del devenir dialéctico es más bien una *interpretación* que una explicación.

La ciudadanía involucra una "relación doble" en la cual los ciudadanos se relacionan entre ellos según dos modalidades simultáneas, de las cuales una afirma su soberanía colectiva, mientras la otra individualiza su obediencia a la norma del poder político, construyendo, al mismo tiempo, los modelos de su "identidad" y su "subjetividad" (este recorrido genealógico es tratado en sus dos volúmenes de *Ciudadano sujeto*, donde también distingue y problematiza la idea de diferencias antropológicas).

Es la modernidad, describe Balibar en *Ciudadano sujeto*, el momento en que los procesos del devenir-ciudadano del sujeto y del devenir-sujeto del

ciudadano se superponen y se contradicen; la modernidad es el "momento" en que el vínculo entre la relación del yo con el sí (o con lo "propio") y la relación del yo con el otro se percibe como un conflicto o una contradicción interna, el "momento" en que el vínculo de lo común con lo universal no puede definirse más ni como inclusión de lo común en lo universal ni como extensión universal de la comunidad, sino que deviene separación en el seno de lo universal político mismo. La modernidad es el momento donde la asignación de responsabilidad social (el juicio sobre los otros) debe ser relacionada con un juicio sobre sí mismo que hace de la antinomia, antes característica del soberano (la identidad de la moralidad y de la falta, la identidad del respeto de las leyes y de su transgresión), el problema propio del sujeto (el objeto de su "cuidado" y de los "cuidados" que inspira). Finalmente, la modernidad es ese "momento" en el cual lo humano no puede volverse co-extensivo a lo político más que a condición de oponerlo a sí mismo, como una unidad de "especie" y una división de "géneros" en la cual ninguna será la condición de la otra.

Lo que encontramos son devenires, ya sea el devenir sujeto del ciudadano, o el devenir ciudadano del sujeto, que pueden reagruparse en tres sesiones: primero la autoenunciación del sujeto, cuyo hilo conductor es el uso substantivo y especulativo de los pronombres personales en las diferentes lenguas europeas, y en particular de la "primera persona", segundo la historización del "Nosotros" comunitario, de la cual Hegel proporcionó una problematización de una profundidad innegable, combinando una esperitualización y una socialización, en función de la cual se puede igualmente estudiar sus "reversiones", de la que se nutre el pensamiento del sujeto político en la época de la ciudadanía burguesa; tercero, la individualización del sujeto por medio de su sujeción a la ley y la institución del "juicio", que el psicoanálisis freudiano interpretó en términos de constitución del "super-yo", y a lo cual sin embargo importa hacer entrar en el contrapunto, en el marco de un análisis de la transgresión institucional que no expresa solamente la lógica del deseo, sino las antinomias del saber, los dilemas de la normalización social y las resistencias a la imposición del poder (Balibar É. , 2013, pág. 17).

Este devenir histórico del sujeto-ciudadano da cuenta de la necesidad de tomar en consideración el quiebre histórico revolucionario, cuyo efecto no es sólo operar el relevo del sujeto (*subjectus*, *subditus*) por el ciudadano (titular de

derechos políticos), sino animar un devenir sujeto (*subjectum*) del ciudadano en el sentido de una naturalización de su humanidad, que inscribe todas las diferencias antropológicas en un "carácter individual" al determinarlo por su reconocimiento social, con el cual se identifica en el curso de su educación.

Si nos posicionamos desde una teoría del *conatus* en clave spinozista para pensar el tiempo de la emancipación como lo está sugiriendo Balibar, pronto nos alejamos de una filosofía de la historia o de un historicismo evolucionista, progresista, teleológico, que reduzca la diversidad de historias posibles a la unidad y la ontologización del sentido. A su vez, situados desde una ontología spinozista, ese *conatus* es índice de una causalidad inmanente. Aquí ingresa otro elemento que debemos considerar de la ontología política a la que Balibar contribuye a trazar; el *conatus* al que remite Balibar participa en una trama de relaciones transindividuales que actualizan la pregunta por la relación con la historia pero ahora no para pensarla como progreso hacia, sino para considerar las condiciones estructurales, materiales en las que nos relacionamos con otro/as.

IV. Balibar lector de Spinoza: La teoría del *conatus* como potencia emancipadora

En la filosofía francesa, la década de los años 80 constituyó un punto de inflexión en relación al período inmediatamente anterior. En la primera parte de esta tesis, presentamos este momento a partir del "retorno de lo político", del protagonismo que adquirieron las lecturas de filósofos políticos como John Rawls, Jurgen Habermas, y en Francia podemos mencionar a Alain Renault como ejemplo entre otros[122]. A su vez, la llamada crisis del marxismo, de la que ya se hablaba desde la década de 1970, se despliega en la escena intelectual como una verdad insoslayable, fundamentada, a su vez, por la caída de los socialismos reales que simbolizó la caída del muro de Berlín. Algunas lecturas, entre las que se

[122] En el Dossier de *Actuel Marx* publicado en Argentina bajo el título *¿Pensamiento único en filosofía política?* (Holloway & Ceceña, 2001), sus autores se preguntan por el carácter único de la filosofía política, responden que esto es una falacia a pesar de que lo predominante o lo más rimbombante se presente como una "renovación" de la filosofía política que conlleva un abandono de la radicalidad (asociada a reivindicaciones económicas y sociales). El "nuevo núcleo de consenso" se presenta allí en torno a los valores y temáticas de fundaciones como la *Saint-Simon*, revistas como la *Esprit*, la restauración liberal, un retorno de la filosofía kantiana y de un republicanismo conservador.

encuentra la de Pierre Rosanvallon (2018), sostienen que los filósofos franceses que durante el período anterior, especialmente durante los años 60 y 70, agitaron consignas y teorías sobre la revolución, durante los años 80 habrían abandonado esa radicalidad; desde su lectura, Rancière se habría volcado a un análisis estético en desmedro de sus escritos políticos, mientras que en Balibar vislumbraría un desplazamiento por fuera del marxismo como ciencia y como militancia. No vamos aquí a ahondar en problematizar esta lectura, sino que nos sirve de trampolín para repensar este giro en la producción de Balibar que, si bien sabemos que se alejó del PCF y cuestionó algunas de las tesis marxistas que sostuvo durante los años 70, continuó, como lo hemos demostrado, indagando en las problemáticas que legó Marx a la filosofía y a la política.

Ahora bien, el giro en Balibar estaría dado por la incorporación de nuevos problemas, por ejemplo la pregunta por la autonomía de la política en el marco del *Centre de Recherche* que motorizaron Nancy y Lacoue-Labarthe, la cuestión del sujeto, la *Declaración de los derechos del Hombre y del ciudadano* como enunciado universal aún pertinente para pensar las formas de sujeción y de ciudadanía, la política como transformación, el problema de las fronteras, la inmigración, las razas, las clases, las figuras de ciudadanía supranacional, etc. En este marco, la filosofía de Marx y, a partir de él, la filosofía de Spinoza son centrales en la medida en que son objeto de estudio de Balibar y, a su vez, son la base en la que se apoya para pensar la política y desde la que construyó su proyecto de refundación de una ontología política. En este sentido es como debemos considerar las categorías de modo de producción y causalidad que ya presentamos, así como la de necesidad y libertad en términos spinozistas y, desde aquí, dotar de toda su significación al *conatus* de emancipación[123] que trabaja la relación sujeto-ciudadano en el "modo de sujeción" cuyo origen se sitúa a finales del siglo XVIII.

En la introducción de esta tesis, citamos el texto de André Tosel (2015) que marca tres momentos en la producción de Balibar. A su vez, hicimos referencia al texto de Nick Hewlet (2010) para quien nuestro autor habría elaborado una relectura de la tradición del liberalismo político en diálogo con el marxismo que, efectivamente, nunca abandona, al igual que el interés por

[123] Balibar plantea en *Ciudadano Sujeto Vol 1*, que el relevo del sujeto al ciudadano está trabajado por un "conatus emancipador", conatus que deviene propio de la ciudadanía.

Spinoza. La producción de Balibar, específicamente como lector de Spinoza, forma parte de los nuevos debates que nutren, en la filosofía política, una nueva *Spinozarenaissance* (Tatián, 2011), a partir de la alianza entre el spinozismo y el marxismo (Montag & Stolze, 1997)[124]. Los orígenes de esta alianza nos remontan a los seminarios colectivos que impulsó Louis Althusser a mediados de 1960 que dieron lugar a una tradición de lectura desarrollada por althusserianos spinozistas como Pierre Macherey y el mismo Balibar, lectura que operó como un recurso para el desbloqueo del marxismo, la posibilidad de un comunismo no burocrático y una clave de interpretación de la actualidad. Al mismo tiempo, estas lecturas dejaron una huella en el propio Jacques Rancière, Miguel Abensour y Alain Badiou. Hacia finales de los años 60, aparecen otros abordajes que hoy componen el spinozismo contemporáneo como las de Martial Gueroult, Alexandre Matheron y Gilles Deleuze. Por otro lado, desde Italia y formado en la tradición obrerista de Mario Tronti y Antonio Negri[125].

[124] Resulta interesante que Warren Montag y Ted Stolze (1997), en el libro que recupera trabajos de G Deleuze, E Giancoti, A Tosel, A Matheron, P Moreau, y el propio Balibar, entre otros, destacan la importancia de Spinoza no como una figura histórica que puede ser capturada de una vez y para siempre, ni un espejo en el que sucesivas generaciones ven reflejados sus respectivos dilemas; la filosofía de Spinoza se destaca porque no termina nunca de cerrarse en sí misma. Nunca es estrictamente identificable con un conjunto de proposiciones o argumentos que permitan categorizarlo de una vez y para siempre como materialista o racionalista. Es una filosofía que se caracteriza por su inextinguible productividad. Argumento similar expone Balibar en *La filosofía de Marx*, la paradoja que afirma que no hay ni habrá filosofía marxista, en cambio la importancia de Marx para la filosofía es más grande que nunca (pág. 5) y que su filosofía, la de Marx, debe buscarse en la totalidad abierta de sus escritos (pág. 9).

[125] *La anomalía del salvaje* [1981] de Antonio Negri constituye una referencia ineludible para el spinozismo contemporáneo, especialmente por el modo en que recupera a Spinoza para resignificar la tradición materialista. Para el italiano, la metafísica materialista de Spinoza es la anomalía potente del siglo XVII porque es aquella del materialismo triunfante, "del ser que actúa y que, constituyéndose, plantea la posibilidad ideal de revolucionar el mundo" (1993, pág. 13). Según Negri, Spinoza funda el materialismo moderno, viene a constituir una filosofía del ser inmanente. A su vez, cuando refiere a las cuestiones políticas, por ejemplo en el *Tratado teológico-político* [1670], plantea el problema de la democracia sobre el terreno del materialismo y como crítica de toda mistificación jurídica del Estado (Negri, 1993). En la especificidad spinozista de lo político, en el inmanentismo, la democracia es política de la multitud organizada en la producción —como la religión es la religión de los ignorantes organizados—. En Spinoza, la multitud se hace Estado y toda solución jurídica e idealista del problema es eliminada. "Constitución y producción son los elementos de un tejido sobre el cual se construye la experiencia de las masas y del porvenir. Bajo la forma de la igualdad radical impuesta por el ateísmo" (1993, pág. 15). Si, de acuerdo a Negri, la anomalía de Spinoza remite a la relación contradictoria que su metafísica mantiene con el nuevo orden de producción capitalista, ésta se convierte en salvaje en tanto expresión radical de una transgresión histórica de todo ordenamiento que no esté libremente constituido por las masas, "posición de un horizonte de libertad que sólo es definible como horizonte de liberación" (Negri, 1993, pág. 16). Justamente, la potencia constitutiva de la transgresión es la definición spinozista de la libertad. Aunque para Spinoza la liberación no sea homologable a la idea de libertad, sino a la de perfección. Negri nos introduce en el corazón de la filosofía spinozista que viene a abonar al materialismo triunfante, que rebate la metafísica reinante del siglo XVII, e instala en el centro al ser que actúa, a la multitud que

Lo que intentaremos hacer aquí es navegar entre algunos de los textos de Balibar como lector de Spinoza, el mismo Spinoza y conectar, entre ambos, lo que creemos que le sirvió al primero en su aproximación a nociones como la de ciudadano, democracia, la política y el Estado para re-pensar la emancipación, y resignificar, desde una perspectiva crítica y democrática radical, categorías que en la teoría política suelen asociarse al ideario liberal. A su vez, mostramos cómo el *conatus* se relaciona con la política y la historia. A modo de introducción, podemos decir que parte de esta re-lectura del liberalismo político lejos de terminar en un individualismo como punto de partida y de llegada, nos permite pensar la dialéctica sujeto-ciudadano, desde una ontología de la *transindividualidad*, y del *devenir necesario* que nos permite comprender por qué se entiende a la emancipación como resultado de una ciudadanía trabajada desde un *conatus* emancipador.

Empecemos por mencionar cuáles son los textos que Balibar dedica a Spinoza. El primero que podemos citar, traducido al español, *Spinoza y la política* [1985] que es una introducción a la obra de Spinoza y, como su título lo indica, intenta pensar una ontología política desarrollada en el *Tratado Teológico Político* y en el *Tratado Político*. Los "modos de comunicación" serían a la vez indisociables de los modos o géneros del conocimiento y de los modos o condiciones de existencia. Algunos artículos sobre Spinoza aparecen en *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* [1997], sin traducción al español. Allí la tesis de Balibar sugería el presupuesto de reciprocidad de la política y la metafísica en la obra de Spinoza, así como el carácter intrínsecamente ambivalente del concepto de "*multitude*" en el *Tratado teológico político*. Esa ambivalencia, es una marca de distinción respecto a sus contemporáneos, como es el caso de Antonio Negri quien, como sabemos, tiene respecto a la multitud una mirada exclusivamente "positiva", para el italiano sería propio de la multitud asumir un carácter emancipador, democrático e instituyente *per se*, sin considerar los reveses reaccionarios que producen, en ocasiones, las mismas masas.

---

transgrede y así contradice "la santa doctrina de que la democracia es Estado de derecho" que nos legaron desde Bobbio a Della Volpe.

Por otro lado, Balibar en esos escritos, sitúa la excepcionalidad de Spinoza, en el sentido de que es uno de los pocos (y raros) teóricos políticos que busca antes que nada una explicación de las *causas* y la lógica propia de las masas. En esta línea, la "crainte des masses" (el miedo de las masas) debe entenderse en su doble sentido del genitivo: objetivo y subjetivo, es decir, el miedo que sienten las masas y el que inspiran. Finalmente, el tercer libro de reciente publicación que reúne escritos específicos sobre la obra de Spinoza, también sin traducción al español, *Spinoza politique. Le transindividuel* [2018]. Transindividualidad, *a priori*, como articulación entre política y ontología. Según Balibar, Spinoza lee dos representaciones imaginarias (abstractas) de la conexión entra las cosas que determinan su singularidad. La política daría cuenta del problema de la relación conflictual entre la construcción de un Estado y la democratización de sus instituciones.

La reconstrucción de una teoría del *conatus* en Baruch Spinoza nos interesa a los meros efectos de ponerla en diálogo con la recuperación que Étienne Balibar realiza para pensar la emancipación. Ésta no es la única referencia de Balibar a un proceso acompañado por la noción de *conatus*. En *Nombres y lugares de la verdad* ([1994] 1995), por ejemplo, al trazar una epistemología del concepto, que pone en relación con la historia y con el vínculo entre la ciencia y lo imaginario —es decir, la ciencia y su relación con un incesante lógica de ideologización—, sostiene que el proceso del saber (su progreso), la dialéctica "ideologización/desideologización", no tiene un fin pero sí posee una orientación o *conatus*. En este sentido, el *conatus* entra en sintonía con la noción de orientación sin un fin determinado y con una dialéctica de opuestos que están en tensión. Por otro lado, en *Ciudadano-sujeto*, Balibar sitúa el *conatus* de emancipación en la discusión acerca de la cuestión del sujeto[126], en

[126] Pregunta de J L Nancy "¿Quién viene después del sujeto?", respuestas de: Badiou, Balibar, Blanchot, Borh-Jacobsen, Cortine, Deleuze, Descombres, Granel, Henry, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Marion, Rancière aparecieron en *Cahiers Confrontation*, cahier 20, aubier, 1989. La pregunta de Nancy, con el ánimo de los debates y los cuestionamientos del siglo XVIII, permitía a la vez destacar un *momento* teórico y desplazar las *formulaciones* heredadas de una disputa obsesiva. La "critica de las filosofías del sujeto" (o más precisamente, del sujeto originario, relacionada con una línea ideal que reúne los enunciados de Descartes, Kant y Husserl) había constituido el punto de encuentro (pero también de fricción) entre los discursos relacionados con una deconstrucción fenomenológica (o postfenomenológica) de la "metafísica" del fundamento, un "descentramiento" estructuralista de los datos inmediatos de la conciencia y de una crítica marxista, freudiana, nietzscheana de las "ilusiones" que recubren su pretensión de verdad. Pero, por su enunciado paradójico ("¿quién viene después del sujeto?"), Nancy evita las tentaciones de

su relación con el ciudadano. Esta relación, en los términos del autor, no puede concebirse como lineal o en los términos de una transformación teleológica, ya que la forma de la *Aufhebung* dialéctica, sea hegeliana o marxista, es antes que una *explicación*, una *interpretación*. El gran "relevo" del sujeto por el ciudadano se caracterizaría a la vez por su *irreversibilidad* y su *incompletitud*, lo cual implica que se trata de un proceso inacabado, precario e insuficiente. Es en esta precariedad e insuficiencia donde creemos radica la potencia del *conatus* emancipador.

> (Proponía que el) *subjectus* cuya subjetivación vertical es puesta en cuestión por la ciudadanía de los ciudadanos no cesa de "volver" a su seno, no solamente por el hecho de que las modalidades de sujeción son múltiples tenaces, plásticas, irreductibles a un modelo o institución única, sino por el hecho de que (…) la ciudadanía es una "relación doble" en la cual los ciudadanos se relacionan entre ellos según dos modalidades simultáneas, de las cuales una afirma su soberanía colectiva (y así pues, (…), transfiere la soberanía a un "sujeto" en lugar de no abolirla), mientras que la otra individualiza su obediencia a la norma del poder político, construyendo al mismo tiempo los modelos de su "identidad" y su "subjetividad" (incluidas, desde luego, en las formas de la desobediencia y la transgresión) (2013, págs. 14-15).

En la tercera parte del primer volumen de *Ciudadano-sujeto*, el autor trabaja el derecho de trasgresión, del cual extraemos simplemente que esta transgresión de la ley o la ley de la transgresión, no podría circunscribirse de una vez por todas en los espacios reservados de lo público y de lo privado, sino que es pensada como el destino necesario de la subjetividad que "dobla" la ciudadanía. Lo enunciamos rápidamente, sin detenernos, ya que volveremos sobre estos temas en el capítulo que destinamos al sujeto y la política en Balibar. Por el momento, dejamos planteado el problema del *conatus* para sumergirnos en la filosofía spinozista desde la lectura de Balibar.

En *La crainte des masses*, específicamente en "Spinoza, l'anti-Orwell", Balibar presenta las masas [*multitudo*] como vía de ingreso al pensamiento político spinoziano, pensamiento que es inescindible de su ontología. Por este motivo, Balibar recorre el *Tratado Teológico-Político*, el *Tratado Político* y, en

---

remplazar un "paradigma" por otro (o una "positividad" por otra), creyendo que ha llegado el momento de celebrar el enterramiento y el nacimiento, y de pasar linealmente de una filosofía "del sujeto" a una filosofía "sin sujeto".

paralelo, la *Ética* (en adelante TTP, TP y É), y su analítica de las pasiones[127]. Spinoza se inscribe en un período de transformaciones políticas y de formación del Estado moderno absolutista, las revoluciones violentas y los movimientos de masas y el problema de cómo controlarlas. Naturalmente, no será el primero en pensar el problema de la relación entre el Estado y las masas. De hecho, se ocupó del mismo problema posicionando al Leviatán por encima (y por fuera), del pacto de cesión de derechos que funda el traspaso del estado de naturaleza a la sociedad civil, aunque para él el pacto es entre individuos. La originalidad de Spinoza es que para él las masas son el problema central, no es la constitución del Estado, del orden, que reduce la existencia de los movimientos de masas a una naturaleza previa o al horizonte amenazante, sino que busca una explicación de sus causas y de su lógica propia (Balibar É. , [1985] 1997, pág. 59). El hecho de que Spinoza adopte el punto de vista de las masas es lo que hace de su filosofía una "anomalía salvaje" para su época, que no es el punto de vista del Estado, ni un punto de vista "popular" o democrático, ni el de la clase.

> En Spinoza, la masa, o mejor aún, las masas, se convierten en un objeto teórico explícito, porque son, en definitiva, sus diferentes modos de existencia, según las coyunturas y según las economías o los regímenes pasionales, los que determinan las posibilidades de orientar una práctica política hacia tal o cual resultado (Id.)[128].

Pero Balibar agrega otra "ambivalencia" de las masas, la que se relaciona con el doble genitivo del "miedo de las masas", objetivo y subjetivo: "Es el miedo de las masas. Pero también el miedo que inspiran a cualquiera que se encuentre en posición de gobernar o actuar políticamente, y por tanto al Estado como tal" ([1985] 1997, pág. 60)[129]. Al tratarse de un miedo recíproco, entonces, debe comprenderse cómo puede éste equilibrarse y dar lugar a fuerzas más constructivas (las del amor, la admiración, la devoción, y las de la utilidad común), o bien, por el contrario, llegar a amenazar de disolución al cuerpo social. Todo el esfuerzo de Spinoza, especialmente en el TTP, se dirige a orientar esta

[127] En las ocasiones en que utilicemos una cita de alguna de estas fuentes spinozistas, tomaremos las siguientes ediciones y traducciones: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Traducción de Vidal Peña, editorial ORBIS ([1677] 1983), Tratado teológico-político, traducción de Atiliano Domínguez, editorial Altaya ([1670] 1997) y el *Tratado político*, traducción de Atiliano Domínguez, editorial Madrid ([1677] 1986).A su vez, de aquí en adelante, para nombrar al *Tratado teológico-político* utilizaremos las siglas TTP, y para el *Tratado político* TP.
[128] Traducción propia.
[129] Traducción propia.

vida, individual y colectiva, hacia la potencia del actuar, de las pasiones alegres, y de reducir en lo posible el imperio de la tristeza, del miedo y del odio, aunque esto no sea fácilmente deducible ni carezca de ambivalencias. Principalmente, el carácter ambivalente de Spinoza respecto a las masas, puede trazarse en la contraposición entre la búsqueda de neutralizar las pasiones antagonistas, esencialmente las religiosas motivo de divergencias inevitables de opinión y que convierten al amor en odio mutuo, y la reducción de las masas como forma de existencia social. Esta búsqueda pareciera conducir a una modalidad de obediencia a la ley. Aquí Balibar se remonta no sólo al TTP, sino a la parte IV de la *Ética*, en la proposición 73, y se pregunta si ello daría pie a incluir a Spinoza entre los teóricos clásicos de la servidumbre voluntaria.

Es interesante recordar la diferencia terminológica con la que se suele referir a las masas. Por un lado, el *vulgus*, de connotación epistemológica: la masa ignorante; por el otro, la *plebs*, que tiene una connotación socio-política: es la masa del pueblo por oposición a los gobernantes, o sea, sus inferiores, tienen ambas una connotación negativa. En el TTP, aparece la *multitudo* que representa la unidad de los dos aspectos e interviene en tres puntos estratégicos. En el Prefacio, hay un análisis del mecanismo de la superstición popular (de un sistema o de un aparato político e ideológico de control del pensamiento), y Spinoza cita allí a Curcio "no hay medio más eficaz que la superstición para dirigir las muchedumbres". Luego, estas primeras indicaciones son confirmadas en la descripción del Estado de los hebreos y con las referencias a la historia "catastrófica" de la monarquía inglesa. Y allí Balibar recupera la cita "los hombres combaten por su servidumbre como si se tratara de su salvación…"

> Se trata de una tesis suprema, por parte de Spinoza, ya que esta inversión del conatus natural de los individuos llega a concretar, en el frenesí de los movimientos de masas, el deseo de su propia muerte, de su autodestrucción. En efecto, debemos vincular a este extremo, donde la naturaleza parece contradecirse como instinto de conservación, el verdadero círculo de la muerte descrito más tarde por Spinoza cuando analiza la cadena de monarquías tiránicas y revoluciones populares ([1985] 1997, pág. 69).

¿Qué pasa entonces con las masas en Spinoza? Sabemos que no se trata de la amenaza interna hobbesiana de la guerra de todos contra todos, es decir, no está pensando en un problema de carácter antropológico esencialista. La negatividad que introducen las masas no es la antítesis del estado de derecho,

sino la consecuencia extrema de su propia historia, el efecto de inversión del deseo humano que conlleva sus antagonismos inmanentes, en condiciones determinadas ([1985] 1997, pág. 70). Estamos en las antípodas de Hobbes, y Balibar sostiene que no puede pensarse a Spinoza como un teórico contractualista. Incluso, la teoría contractual que expone Spinoza en el capítulo XVI en el TTP, tiene una función propiamente dialéctica[130]. El mismo sistema de causas que explica la estabilidad del Estado hebreo, también da cuenta de su ruina progresiva y total. Esta ruina no se entiende como una "autovenganza", una verdadera explicación debe buscarse en la propia historia del pueblo hebreo, en la evolución de sus instituciones. Aquí se comprende que el concepto de la *multitudo* deviene el concepto por excelencia, que hace pasar el pensamiento político de Spinoza de la abstracción a la unidad concreta de teoría y práctica.

> El pueblo (*populus*) y la *multitudo* no son, pues, algo esencialmente distinto: es un proceso histórico el que hace nacer al pueblo como *multitudo*, es decir, como su aparente negación, la "multitud" [*foule*]; y es una determinada práctica la que puede controlar su evolución. Pero la conclusión sigue siendo totalmente aporética: del hecho de que las causas de la ruina son siempre internas, Spinoza concluye que toda revolución es por naturaleza perjudicial. Ante todo, es necesario conservar la forma del Estado existente, sea cual sea, con los hábitos de pensamiento que ha implantado en el alma popular (*populi animus*) y a los que se ha adaptado la complexión (*ingenium*) de cada individuo. Cualquier movimiento de masas es sinónimo de servidumbre interna y sólo puede conducir a la sustitución de una tiranía por otra. En este sentido, ya es internamente monárquico por naturaleza. A la tarea práctica que se impone al pueblo de los ciudadanos: conservar o desarrollar por sí mismos la constitución, la forma de conveniencia o de relaciones mutuas que les libere lo más posible del miedo y de la violencia, no corresponde de hecho ningún medio colectivo, ninguna práctica política... La democracia es deseable, pero está desarmada ([1985] 1997, pág. 72)[131].

El carácter aporético del tratamiento spinozista de las masas se ve con claridad en el desplazamiento entre el TTP, que constituyó un manifiesto democrático y político en defensa de la libertad de pensamiento, a favor de la

[130] Si bien no nos detenemos aquí en el análisis del pacto y su relación con la religión, el derecho y la ley, en "*Jus – Pactum – Lex*. Sur la constitution du sujet dans le Traité théologico-politique" (2018), Balibar propone leer en el pacto, una sujeción del individuo con su Dios que implica una determinada manera de pensar la imaginación, "cada cual obedece a su Dios interior", al tiempo que ubica el anacronismo spinozista respecto a la idea de nación. La religión no es pensada en abstracto sino dentro de un esquema histórico, y toda política que recurre a la religión reenvía a una estructura más fundamental, de hecho la masa no es solamente objeto, sino potencia activa, y por consecuencia reenvía a una concepción de la imaginación no instrumental sino constitutiva (de un género de la vida y del conocimiento).

[131] Traducción propia.

tolerancia religiosa, que afirma la soberanía del Estado como inescindible de la libertad del individuo, y el TP, que se caracteriza por afirmar el carácter ambivalente de la *multitudo*; "la masa aloja la intolerancia y la superstición, a la vez que un potencial emancipatorio" (Tatián, 2011, pág. 15). A diferencia de la lectura de Negri, que acentúa el "poder constituyente" de las masas, bajo el modo de autorganización desjerarquizada, que prescinde de cualquier tipo de mediación y de representación, el problema de la multitud, en Spinoza, plantea una tarea política ineludible, y todo el TP apunta a ella: la de generar las condiciones institucionales que medien entre las modalidades de existencia de las masas y las modalidades de funcionamiento del Estado. La multitud fluctúa debido a la mecánica afectiva determinada por la *imitatio*. El hilo conductor del TP, y el de la política, será la conexión entre *multitudo* e *imperium*,

Si consideramos el TP como una experiencia de pensamiento, como una experimentación teórica con sus propias dificultades internas, entonces, la ausencia de una teoría de la democracia se presenta de un modo diferente. Balibar, que refiere al capítulo XI del TP, destinado a definir la forma de Estado democrática, compuesto de unas pocas páginas, que en su mayoría no hacen más que describir los motivos de exclusión de las mujeres y los siervos del Estado, sugiere leer esa ausencia, es decir, ese capítulo presuntamente inconcluso, a través de un tipo de pensamiento "circular" en el que los principios teóricos iniciales no son la anticipación abstracta de las conclusiones. En estos términos, la argumentación del TP es la más dialéctica de la obra spinozista: explora los caminos de resolución de la contradicción desarrollando los términos de esa contradicción. Todo el TP es una búsqueda del equilibrio perfecto del miedo de las masas, el punto de equilibrio entre la potencia de las masas y la potencia de los gobernantes (entendiendo que es lo mismo).

El único poder absoluto es el que posee el pueblo entero. Pero en el TP la *multitudo* se encuentra entre dos tesis: una pesimista, la que entiende a la masa como *vulgus*, turba, que la ubica como incapaz de gobernar, y otra optimista, una gran cantidad de individuos no puede errar. Frente a esto, Spinoza construye un modelo de equilibrio de poderes, un sistema jerárquico de consejos de gobierno que maximiza las posibilidades de deliberación y de decisión racional, modelo que es propio de la estadística y no jurídico. A partir de lo cual, Balibar argumenta que esta estadística debe leerse como una ciencia del Estado y como

una ciencia de la población, a la vez como el punto de vista del *imperium* (seguridad, regulación de la obediencia y sus deliberaciones) y el de la *multitudo* (decisión efectiva, concentración de su poder de actuar). Se ve, nuevamente, la distancia entre la lectura de Balibar y la de Negri: mientras el primero piensa en los mecanismos de mediación institucional, Negri se posiciona desde el poder constituyente de la multitud sin mediación alguna. En este entramado, la democracia, que es una de las tres formas de Estado que Spinoza describe en el TP, se entiende como una *tendencia* antes que como un régimen, tendencia que Balibar propone pensar a partir del término de *democratización*.

Por otro lado, la teoría de las pasiones en la *Ética* reposa en el desarrollo de esta misma ambivalencia; tras la división inicial del *conatus* hasta el análisis de la fluctuación de ánimo [*fluctuatio animi*]. Y el objeto de análisis de la teoría de las pasiones, de ese libro que construye una antropología política, no es el hombre o el individuo. En el texto del año 1985, "Spinoza, l'anti-Orwell", Balibar nombra el objeto como "la forma de la individualidad" [*la forme de l'individualité*], que no es sustancia, ni consciencia, o persona en el sentido jurídico o teológico. Los hombres son modos finitos singulares, conscientes de sus deseos pero no de las causas de los mismos, y toda individualidad humana debe ser tomada como el "entre dos" de formas de individualidad inferiores que se componen en ella sin disolverse, y formas de individualidad superiores en las que puede entrar. La distinción entre cuerpo y alma desaparece en Spinoza; entre los sujetos encontramos encadenamientos de afectos siempre parciales que se refuerzan por la repetición de los encuentros, el intercambio de palabras, imágenes que separan o unen a los hombres en la imaginación.

A mediados de los años 90, Balibar reemplaza los términos de "formas de individualidad" por la noción de "transindividualidad"[132]. Noción que, en los

[132] El libro de reciente publicación en francés, *Spinoza politique. Le transindividuel* (2018), reúne algunos de los textos claves de Balibar donde presenta la ontología spinozista a partir de la noción de transindividualidad, retomada a partir del uso que le da Gilbert Simondon en *L'individuation psychique et collective à la lumière des notions de forme, information, potentiel et métastibilité* [1989] y *L'individu et sa genèse physicobiologique* [1964]. Uno de sus primeros escritos es "Individualité et transindividualité chez Spinoza" [1993], allí sugiere que la Ética enuncia una definición de la individualidad como transindividualidad o como proceso de individualización transindividual. Lo que debemos comprender aquí es que la individualización transindividual va más allá de la oposición al organicismo o individualismo atomista, el ser activo, "causa adecuada" de sus acciones, instituye una relación con otros individuos que hay que pensar en los términos de *convenientia* o de sinergia y no de dependencia mutua (pág. 223). Unos años después, publica "Philosophies du transindividuel: Spinoza, Marx, Freud" [2018] como continuación de esa lectura

últimos años, recibió fuerte interés y forma parte del proyecto de construcción de una nueva "gramática" para la filosofía (2018, pág. 289), de la búsqueda de refundar la antropología filosófica por fuera de la oposición del individuo y el colectivo, o la existencia particular o la esencia humana universal. La idea de la transindividualidad como posición ontológica, supone el reemplazo de la controversia clásica entre esencia e individuo, por una indagación en torno de la multiplicidad de relaciones que conectan de un modo complejo y completamente diferente a los individuos con la comunidad (Romé, 2020, pág. 157). Esta diferencia remite también a una causalidad diferente, ya no una "emanativa", sino como un conjunto abierto de transferencias o pasajes en los que el vínculo de los individuos con la comunidad se hace y deshace, y, como respuesta, los constituye. Esta "relación de relaciones" da cuenta de una singular necesidad en la que lo imaginario forma parte de la materialidad concreta.

Por otro lado, la analítica de las pasiones conduce a Balibar a sugerir que la de Spinoza es una "filosofía de la comunicación"[133]: "toda la filosofía de Spinoza, en la medida en que hace la metafísica inseparable de la política (y esta unidad o presuposición recíproca es precisamente lo que aquí entendemos por "ética") puede entenderse como una filosofía de la comunicación muy original" ([1996] 2011, pág. 115).

Ahora bien, retomamos la lectura balibariana de Spinoza a partir de su recuperación del *conatus*. El *conatus* aparece en Spinoza como un principio ontológico y como respuesta a la antigua pregunta de ¿qué es el hombre? En la proposición 6 de la Ética III, Spinoza afirma que "cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser". En la nota al pie del editor, se aclara que esta ley del *conatus* es general para toda la naturaleza, aunque en el hombre adquiera la dimensión "psicológica" que acarrea la palabra "esfuerzo". Al mismo tiempo, es uno de los conceptos centrales dentro del spinozismo mediante los

---

de la ontología de Spinoza como una de la relación, del primado ontológico de la relación sobre sus propios términos. La hipótesis de trabajo es que lo social o el ser social debe ser reconducido a la categoría de "relación"; acerca de la cual encuentra diversas formas modernas de plantearla. Entre ellas retoma a Spinoza, cuya particularidad la constituye la ontología, a Marx, en quien la noción de relación social es conocida, y, finalmente, Freud que presenta como "la mejor vía de aproximación" hacia lo que Spinoza y Marx tienen en común y lo que los distingue (pág. 291).

[133] Como argumenta Balibar, el objeto de Spinoza es la relación de comunicación de los afectos entre sí, y, entonces, la relación de comunicación de los individuos a través de sus afectos. En este sentido, la comunicación afectiva es el concepto mismo de la masa o multitud ([1996] 2011, pág. 90).

cuales se intenta ligar la perspectiva de la eternidad y la de la duración, o existencia histórica. Por último, aclara que el *conatus* expresa la identificación entre "esencia" y "potencia". En efecto, en la proposición siguiente Spinoza apunta que el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma. En base a esta esencia de una cosa cualquiera, se siguen de ella "necesariamente" ciertas cosas a partir de su determinada naturaleza; "por ello, la potencia de una cosa cualquiera, o sea, el esfuerzo por el que, ya sola, ya junto con otras, obra o intenta obrar algo —eso es, la potencia o esfuerzo por el que intenta perseverar en su ser—no es nada distinto de la esencia dada, o sea, actual, de la cosa misma (Demostración de la Proposición 7).

Por otro lado, respecto al hombre, en la parte III, se define a partir de su esencia que no es otra que el deseo. Como explica Marilena Chaui, "el ser humano es un *conatus* y es por el *conatus* porque él es parte de la Naturaleza o parte de la potencia infinita de la sustancia" (2000, pág. 117). Tras la definición del ser humano, comprendemos que los individuos singulares son *conatus*, o sea, una fuerza interna que unifica todas sus operaciones y acciones para permanecer en la existencia. El *conatus* es la esencia actuante del cuerpo y de la mente.

> ¿Qué significa definirlo como esencia actuante? Significa en primer lugar decir que un ser humano no es la realización particular de una esencia universal o de una "naturaleza humana", sino una singularidad individual por su propia esencia. En segundo lugar, que el *conatus* no es una inclinación o una tendencia virtual o potencial, sino una fuerza que está siempre en acción. En tercer lugar, significa que, en consecuencia, la esencia de un ser singular es su actividad, las operaciones y acciones que realiza para mantenerse en la existencia, y que esas operaciones y acciones son lógicamente anteriores a su distinción en irracionales o racionales, ciertas o equivocadas, buenas o malas. En cuarto lugar y sobre todo, la afirmación de que el *conatus* es la esencia actual de un ser singular nos lleva a comprender que las apetencias (en el cuerpo) y las voliciones (en la mente) que constituyen los deseos humanos no son inclinaciones o tendencias virtuales que se actualizarían cuando encontrasen una finalidad de realización, sino que son los aspectos actuantes del conatus, y por ello mismo causas eficientes determinadas por otras causas eficientes y no por fines. Del conatus se deriva, por lo tanto, la definición de la esencia del hombre (Chaui, 2000, pág. 120).

Esencia que se comprende en la definición misma del deseo, concebida (la esencia) como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella (Def. de Deseo, Parte III). El deseo, al ser la esencia del hombre

singular en tanto determinado a hacer algo, no sólo conlleva pensarlo como una causa que produce efectos, sino que esta determinación a hacer alguna cosa no es señal de ausencia de libertad. No somos "tomados" por nuestros deseos, el deseo es productor, libera antes que esclavizar. El deseo es "esencialmente positivo" y es de carácter transindividual en el sentido en que deseamos el bien de otros como función de mi propio bien. Ninguna individualidad está ligada a otra de una manera posterior o exterior, la idea de procesos de individualización aislados unos de otros es impensable. Entre la Ética III y la IV comprendemos que el conatus de cada esencia, por el cual ella se afirma, implica a la vez una resistencia a su destrucción por otras cosas contrarias y una combinación o coalición con otras cosas similares contra la adversidad. Toda alteridad es, en cierto sentido, una amenaza, pero contra esta amenaza no hay otro recurso que la alteridad (Balibar É. , [1993] 2018, pág. 203). En el campo histórico y en el político, el *conatus* se llama "derecho natural" de cada cosa, y la crítica simultánea del individualismo y el organicismo se expresa en la doble demostración fundamental: la autonomía o la potencia de los individuos no está reducida, sino que se acrecienta, por la constitución de la sociedad civil o del Estado.

> (…) las relaciones sociales también deben imaginarse como relaciones tanto ideológicas (de almas) como físicas (de cuerpos) que tienen una exacta correlación entre sí y que expresan el mismo deseo de autopreservación por parte del individuo, sea ese deseo compatible o no con los deseos de otros individuos y complejos de individuos (como la nación o el Estado) (Balibar É. , [1996] 2011, pág. 124).

Para que los hombres se aboquen a un bien común, éste debe ser, para cada hombre, un objeto de amor en su imaginación. Una ciudad está bien constituida cuando se apoya en la "economía psíquica" que es muy poderosa y muy inestable a partir de lo que Spinoza llama "la imitación de los afectos" [*imititatio affectuum*][134]. Cuando la masa es por completo activa (es decir, está perfectamente instituida), entonces el estado ha logrado lo que para Spinoza es lo absoluto del poder –estabilidad interna, que aproxima "una suerte de eternidad"

[134] En "Spinoza, l'anti-Orwell", Balibar define la constitución de la individualidad y la de la multitud en el imaginario como un mismo y único problema, un mismo proceso que es el de la imitación afectiva. Por este motivo, afirma que no es abusivo sostener que el objeto de análisis spinozista es un sistema de relaciones sociales o de relaciones de masa que podemos llamar imaginación, cuyo ejemplo concreto, o su forma histórica singular, estuvo siempre constituida para Spinoza por la religión (y la moral) ([1985] 1997, pág. 89).

en términos humanos. Pero este concepto con claridad responde a un "esfuerzo" (una tendencia) más que aun estado estático. Esa es la razón por la cual, de manera paradójica, el hecho de que el *Tratado político* permanezca incompleto tenga una ventaja teórica: en lugar de una teoría de la democracia lo que tenemos es una teoría de la *democratización*, lo cual es válido para todos los regímenes (Balibar É. , [1996] 2011, pág. 138). Este largo rodeo se comprende en la medida en que es esta idea de democracia y de democratización la que encontramos presente en el propio Balibar y sus formulaciones de la política, como veremos en la última parte de la tesis.

Antes de continuar el análisis del TP que nos lleva por el camino de la democratización de la forma estatal, destinaremos unas páginas a profundizar la teoría del *conatus* spinozista a través del análisis del propio Balibar y de algunos de sus contemporáneos: Pierre Macherey, Antonio Negri, Marilena Chaui y Warren Montag.

En la tercera parte de la *Ética*, Baruch Spinoza presenta el *conatus* inicialmente para describir a la potencia substancial de actuar, singular y finita. Como explica Marilena Chaui, "el ser humano es un *conatus* y es por el *conatus* porque él es parte de la Naturaleza o parte de la potencia infinita de la sustancia" (2000, pág. 117). Tras la definición del ser humano, comprendemos que los individuos singulares son *conatus*, o sea, una fuerza interna que unifica todas sus operaciones y acciones para permanecer en la existencia. El *conatus* es la esencia actuante del cuerpo y de la mente.

> ¿Qué significa definirlo como esencia actuante? Significa en primer lugar decir que un ser humano no es la realización particular de una esencia universal o de una "naturaleza humana", sino una singularidad individual por su propia esencia. En segundo lugar, que el *conatus* no es una inclinación o una tendencia virtual o potencial, sino una fuerza que está siempre en acción. En tercer lugar, significa que, en consecuencia, la esencia de un ser singular es su actividad, las operaciones y acciones que realiza para mantenerse en la existencia, y que esas operaciones y acciones son lógicamente anteriores a su distinción en irracionales o racionales, ciertas o equivocadas, buenas o malas. En cuarto lugar y sobre todo, la afirmación de que el *conatus* es la esencia actual de un ser singular nos lleva a comprender que las apetencias (en el cuerpo) y las voliciones (en la mente) que constituyen los deseos humanos no son inclinaciones o tendencias virtuales que se actualizarían cuando encontrasen una finalidad de realización, sino que son los aspectos actuantes del conatus, y por ello mismo causas eficientes determinadas por otras causas eficientes y no por fines. Del conatus se deriva, por lo tanto, la definición de la esencia del hombre (Chaui, 2000, pág. 120).

Esencia que se comprende en la definición misma del deseo, concebida (la esencia) como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella (Def. de Deseo, Parte III). El deseo, al ser la esencia del hombre singular en tanto determinado a hacer algo, es causa que produce efectos, y es causado también, o determinado. De todas maneras, la determinación a hacer alguna cosa no es señal de ausencia de libertad. No somos "tomados" por nuestros deseos, el deseo es productor, libera antes que esclavizar.

Por su parte, Antonio Negri (1993) introduce al *conatus* como fuerza del ser, esencia actual de la cosa, duración indefinida y conciencia de todo ello. "El *conatus* es voluntad si se refiere al alma, es apetito si se refiere al alma y al cuerpo. El deseo es el apetito con conciencia de sí mismo. El *conatus* tiende a realizarse en la adecuación" (1993, pág. 250). Por medio de la teoría del *conatus*, la modalidad se articula proponiéndose como potencia que es capaz de ser *tocada* por la pasividad en la medida en que es activa, y con ello se presenta como conjunto de afecciones recogidas en la *potencia*. Negri sugiere que es posible asumir el mundo del modo finito en la teoría de las pasiones, que se presenta como un horizonte de oscilaciones, de variaciones existenciales, como continua relación y proporción entre afecciones activas y pasivas, como elasticidad. Todo ello siempre regido por el *conatus* como elemento esencial, motor permanentemente activo, causalidad puramente inmanente que transcurre más allá de lo existente. Como veremos también junto a Macherey (1995) nada que ver tiene el *conatus* con una teoría finalista de la esencia, al contrario, el *conatus* es en sí mismo acto, dato, emergencia consciente de lo existente no finalizado.

A continuación, veamos en detalle algunas de las definiciones y proposiciones de la *Ética* que refieren al *conatus*. Las tres primeras proposiciones de la tercera parte de la *Ética*[135], determinan el campo de la vida afectiva y los fenómenos que aquí se producen de acuerdo a su necesidad. Desde el principio entendemos que todos los aspectos de la vida afectiva, reenvían, en última instancia, a una potencia fundamental de existir y de actuar, designada bajo el

[135] Nuestra alma obra ciertas cosas, pero padece ciertas otras; a saber: en cuanto que tiene ideas adecuadas, entonces obra necesariamente ciertas cosas, y en cuanto tiene ideas inadecuadas, entonces padece necesariamente ciertas otras. Prop. I.
Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento ni al reposo, ni a otra cosa alguna (si la hay). Prop. II.
Las acciones del alma brotan sólo de las ideas adecuadas; las pasiones dependen sólo de las inadecuadas. Prop. III.

término de *conatus*, que corresponde a una verdadera fuerza natural y vital, a partir de la cual todas las cosas, no solamente los hombres, así como todos los comportamientos ligados a esas cosas, encuentran *su razón de ser*. Esta potencia constituye la fuente de la cual emanan todos los afectos, que al mismo tiempo los realiza en modos variados (Macherey, 1995, pág. 71).

Luego, la proposición que sigue a estas tres primeras (prop. IV, parte III), afirma que "ninguna cosa puede ser destruida sino por una causa exterior". Macherey (1995) resalta la importancia de esta proposición para el sistema spinozista. En efecto, a partir de ella, deducimos que desde el punto de vista de la esencia de una cosa, su existencia es indestructible, como su esencia, no obstante lo cual, su existencia pueda ser destruida por la intervención de una causa externa. En los términos del autor que traducimos con nuestras palabras: "Por lo tanto, la existencia de una cosa singular es destructible e indestructible a la vez. Sin que esta contradicción pase al interior de su esencia". Macherey se pregunta, a continuación, cómo comprender esta contradicción, para lo cual remite a la proposición VI, ya que hasta aquí —primeras proposiciones de la tercera parte—, Spinoza desarrolla las premisas negativas del *conatus*. Debemos esperar la explicación de cómo una cosa puede perseverar en su ser, para comprender la lección de la proposición IV, que reza que una cosa no puede ser destruida en su *esencia*. En otras palabras, lo que es indestructible en la teoría del *conatus* es el *ser* en el cual la cosa persevera imperturbablemente, más allá de la fortuna a la que se vea expuesta, siguiendo el orden común de la naturaleza, su existencia particular[136]. El ser como esencia de la existencia, aunque no sea ni la esencia ni la existencia en sí misma.

La proposición V: "Las cosas son de naturaleza contraria, es decir, no pueden darse en el mismo sujeto, en la medida en que una de ellas puede destruir

[136] Macherey (1995, págs. 76-77) explica este carácter de indestructible del ser, pero amenazado por una causa externa en los términos que sigue (que traducimos del francés): Una cosa no puede ser destruida en su ser, incluso cuando su esencia, que en cualquier caso no puede ser destruida, no envuelve la existencia, mientras que su existencia puede en este caso ser destruida en cualquier momento por la intervención de causas externas. El ser de una cosa no es ni su esencia ni su existencia, sino su existencia en la medida en que es considerada desde el punto de vista de su esencia, o, si se quiere, es la esencia misma de su existencia, que no es exactamente lo mismo que su esencia propiamente dicha. Lo que es indestructible, en el sentido de la teoría del *conatus*, es, pues, este "ser", en el que la cosa persevera imperturbable, cualesquiera que sean los peligros a los que está expuesta su existencia particular, según el orden común de la naturaleza.

a la otra", retoma la argumentación desarrollada en la proposición anterior pero le da una vuelta más compleja. Expone, siguiendo a Macherey, simultáneamente varias tesis, entre ellas que las cosas que están en posición de destruirse son de naturaleza contraria, por lo cual, esas cosas no pueden coexistir en un mismo sujeto; cuanto más opuestas son entre ellas, su incompatibilidad es más grande. Las proposiciones VI, VII y VIII desarrollan positivamente una doctrina de la potencia, a diferencia de las proposiciones precedentes que tenían un contenido negativo. En la proposición VI comienza a ser enunciada la noción de *conatus*, "cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser".

El *conatus* no es, propiamente hablando una cosa, o una fuerza cuantificable a partir de la cual toda la realidad puede ser determinada y fijada, sino que señala la presencia, en todas las cosas, de una potencia que, siempre *en acto*, es inseparable de la potencia de su actualización. Los verbos que forman la palabra *conatus*, remiten a la idea de "prepararse", de "disponerse" a hacer alguna cosa, emprender una acción, en el doble sentido de una tentativa y de un compromiso. El concepto de *conatus* expresa, así, la *inminencia de una acción* tomada en el punto de su origen, allí donde se encuentra el incentivo inicial. Este impulso y compromiso inicial, no puede explicarse por la intervención de una presión exterior. Por esta razón, Macherey reivindica la utilización del término latino de *conatus* y no las nociones de esfuerzo o tendencia, ya que corren del eje la centralidad del impulso inmanente, con el riesgo de inscribirla en alguna idea finalista, o en la representación de un movimiento que tira, intencionalmente o no, hacia algún objetivo o meta.

La sexta proposición, a su vez, da cuenta del carácter limitado que se deduce del *conatus* como esfuerzo de cada cosa por perseverar en su ser, "cuanto está a su alcance", ni más ni menos. La potencia del *conatus* porta en sí misma su limitación de la que no puede ser disociado, a partir de condiciones definidas por su propia naturaleza, que delimitan el campo de acción de la potencia del ser. En este sentido, el *conatus* realiza a su manera, y de formas en cada caso determinadas, una síntesis entre lo finito y lo infinito: es finito por la dimensión conservadora que le comunica su *quantum*[137], con el límite propio de cada cosa,

[137] Conservamos el mismo término que utiliza Macherey, en su definición remitiría a un concepto propio de la física relacionado con el "cuánto" o la cantidad de energía que puede ser propagada, absorbida o emitida por la materia.

y, al mismo tiempo, es infinito por la continuidad intrínseca de la afirmación de su naturaleza, una afirmación que no contiene en sí misma la referencia a ninguna negación, y de la cual perpetúa el impulso de una manera tendencialmente ilimitada (Macherey, 1995, pág. 84). Esta demostración indica que las cosas singulares constituyen las expresiones de la sustancia, es decir, de la potencia por la cual Dios *es* y *actúa*, potencia que se comunica con las cosas por intermedio de la potencia específica de ser y actuar que define su naturaleza, de una determinada manera. Es de la sustancia que todas las cosas obtienen la energía que las empuja del fondo de sí mismas para ser todo lo que pueden ser, conforme a la necesidad inscrita en su ser. Si esta energía es limitada, de todos modos obtiene la potencia infinita de la naturaleza que hace entrar en juego, con el tipo de perfección que le es constitutiva.

La proposición séptima reza lo siguiente: "el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no es nada distinto de la esencia actual de la cosa misma"; y su demostración insiste en el carácter fundamentalmente activo de la manifestación del *conatus*. Al mismo tiempo que empuja a cada cosa a perseverar en su ser, la inclina a actuar, es decir, a producir todos los efectos que ella va a producir en su causa, determinada por su propia naturaleza. Actúa bajo las condiciones que le son impuestas por su propia naturaleza. Cada cosa, por su esencia actual, porta en sí una potencia que es simultáneamente potencia de actuar y de existir.

Como conclusión del desarrollo general consagrado a la noción de *conatus*, Macherey sugiere que Spinoza expone en la proposición 8, "el esfuerzo con que cada cosa intenta perseverar en su ser no implica tiempo alguno finito, sino indefinido", la particularidad esencial de esa propensión a perseverar en su ser que es en cada cosa, y cómo así participa de la potencia universal de la naturaleza. Más allá de la limitación que le impone su *quantum*, el *conatus* extiende o no su acción en un lapso de tiempo ilimitado que es la ilimitación propia del esfuerzo en perseverar en su ser, en el sentido de una existencia que siempre recomienza (sólo destruible por la intervención de una causa exterior). Una cosa determinada no puede interrumpir su existencia, por el contrario, necesita reproducir permanentemente su existencia idéntica. El poder que acompaña la existencia de una cosa y coincide con la afirmación de su naturaleza es, por definición, inagotable.

Por otro lado, retomando el análisis político en Spinoza, Marilena Chaui recompone una serie de aspectos de la teoría del *conatus*. En principio, un individuo singular es una estructura compleja y dinámica de operaciones y acciones que lo conservan, regeneran y transforman, asegurando su permanencia en la existencia y no la realización particular de una esencia universal. En segundo lugar, la Naturaleza, al ser el individuo composición de individuos, puede ser definida como un individuo extremadamente complejo, compuesto de infinitos modos finitos de la extensión y del pensamiento, constituido por infinitas causalidades individuales y conservándose por la conservación de la proporcionalidad de sus constituyentes. Al mismo tiempo, así como individuo es *unio corporum* y *conexio idearum* y así como la Naturaleza es un inmenso individuo complejo, las *uniones corporum* y las *conexiones idearum* pueden, por la acción común, constituir un individuo complejo nuevo: la *multitudo*. En tercer lugar, si el conatus define una esencia singular actuante, esto significa que los aspectos universales de alguna cosa no pueden constituir su esencia, sino ser apenas propiedades que ella comparte con otras. Estas propiedades universales son lo que Spinoza designa con el concepto de *noción común* (aquello que es común a las partes y al todo). Ser parte de la Naturaleza significa ser una esencia actuante singular que es una potencia de existir y actuar y poseer cualidad, propiedades o aspectos comunes con otras esencias que participan del mismo todo. Por tanto, concluirá Chaui, "si la teoría del *conatus* como individualidad compleja nos permite comprender la génesis de la *multitudo* como cuerpo político, la teoría de la noción común nos permite comprender el porqué de la *multitudo* como sujeto político" (2000, pág. 121).

Por otro lado, el *conatus* es la potencia interna que define la singularidad individual y la potencia es la fuerza que puede aumentar o disminuir dependiendo de la manera en que cada singularidad se relaciona con otras al efectuar su trabajo de auto-conservación. La fuerza del *conatus* puede disminuir o aumentar indicando así que el deseo (*cupiditas*) puede realizarse adecuada o inadecuadamente[138]. La realización es adecuada cuando el *conatus* aumenta su

[138] Chaui dirá que para Spinoza, es en la pasión y en la imaginación donde es natural y necesario que cada uno busque fortalecer su propio *conatus* aumentando su propia fuerza y poder disminuyendo el de los demás. Pero Spinoza demuestra también que bajo la conducta de la razón y en la acción, los hombres no se combaten unos a otros ya que conocen las nociones comunes y saben que es mediante la concordancia que cada uno y todos aumentarán la fuerza de su *conatus* y

fuerza por ser causa total y completa de las acciones que realiza (se relaciona con fuerzas exteriores pero estas no lo impelen, dominan o dirigen). La realización es inadecuada cuando las causas externas lo compelen en esta o aquella dirección, disminuyendo su fuerza o dominándolo. La inadecuación se llama *pasión* (pasividad frente al poderío de las fuerzas extremas) y la adecuación *acción* (actividad autónoma que coexiste con las fuerzas externas sin someterse a ellas). En ambas formas, el *conatus* está siempre operando. La causa de la inadecuación-pasión es la imaginación y la de la adecuación es el conocimiento racional y reflexivo, aquel que nos lleva a conocer la génesis necesaria de las cosas, su orden y sus conexiones necesarias, sus esencias y su sentido verdadero.

El paso de la inadecuación-pasión a la adecuación-acción depende del juego afectivo y de la fuerza del deseo. Esto implica que, si bien Spinoza es un racionalista —desde su perspectiva la realidad es enteramente inteligible y puede ser plena y totalmente conocida por la razón humana—, pero no es un intelectualista, no admite que alcance con tener una idea verdadera para que eso nos lleve de la inadecuación-pasión a la adecuación-acción. Las afecciones, es decir, lo que pasa en nuestro cuerpo, lo sentimos como afectos. Son los afectos, o la dimensión afectivo-deseante de las imágenes y de las ideas, los que aumentan o disminuyen la intensidad del *conatus*. Solamente el cambio en la cualidad del afecto puede llevarnos al conocimiento verdadero. No hay causa externa para el deseo, sino tan sólo interna. En esta clave, el primer movimiento de fortalecimiento del *conatus* ocurre cuando se pasa de las pasiones tristes a las pasiones alegres. “La ética y la política transcurren en este espacio afectivo del *conatus-cupiditas*, del cual dependen por un lado la pasión y el imaginario, y por el otro la acción y el conocimiento verdadero” (Chaui, 2000, pág. 123).

En el lugar de las alternativas esencialistas, Spinoza ubica una analítica del deseo y de las pasiones, de sus formas múltiples, alineada en torno de la polaridad de la actividad y la pasividad. A su vez, la naturaleza en Spinoza es

---

de su propia libertad. La razón enseña que es necesario que los hombres fortalezcan lo que poseen en común o lo que comparten naturalmente sin disputa ya que en ello reside el aumento de la vida y la libertad de cada uno. En consecuencia, de la naturaleza común de los hombres, de su condición, deben ser deducidos los fundamentos naturales del poder. Nada de lo que les aconseja la *cupiditas* es contrario a su naturaleza. La experiencia muestra que todos los hombres, sean bárbaros o civilizados, establecen costumbres y se dan un estatuto civil, pero no la hacen porque la razón así lo determina sino porque la *cupiditas* así lo desea.

también historia. Una historia sin propósito[139] pero que no carece de un proceso, o de un movimiento de transformación, sólo que ninguna transformación particular se "garantiza" en ningún momento. Hasta aquí, junto a Chaui y Macherey, presentamos al *conatus* spinozista poniendo de manifiesto su ser inmanente, ilimitado (es decir, de duración indefinida), su carácter indestructible, y cómo se da el paso entre la inadecuación-pasión y la adecuación que da lugar al conocimiento y a la acción no sometida a fuerzas externas, y a partir de aquí, cómo se comprende el carácter político de la ética en Spinoza. Ahora bien, para conocer la forma histórica y política del *conatus* que hasta aquí vimos en el plano ontológico, se requiere un conocimiento de la experiencia histórica y de las configuraciones posibles. Como hemos sugerido, Balibar expone claramente la relación entre la ontología y la política o entre la filosofía y el pensamiento político de Spinoza, de un modo tal de intercalar el análisis de uno y otro; el conocimiento de la experiencia histórica ilumina el conocimiento de la naturaleza humana y la analítica de las pasiones permite comprender la fluctuación de las masas.

> Al analizar todas las configuraciones históricas posibles de la "dialéctica" entre la razón y la pasión que estructura la vida de la ciudad, llegamos a conocer la naturaleza humana en sí misma –y, de ese modo, la naturaleza en general. Pero la política es la piedra de toque del conocimiento histórico. Por lo tanto, si conocemos la política de manera racional (de manera tan racional como conocemos la matemática), entonces conocemos a Dios, pues Dios concebido de manera adecuada es idéntico a la multiplicidad de poderes naturales (Balibar É. , [1996] 2011, pág. 140).

Entre una serie de proposiciones de la Ética III (prop. 29 a 35) y de la Ética IV (prop. 18 a 31), Balibar ([1996] 2011) reconstruye los "fundamentos del Estado" spinozista. Estos fundamentos deben comprenderse con base, por un lado, en la implicación recíproca de la filosofía y la política (tesis principal de la lectura de Balibar sobre la teoría política de Spinoza). Por otro lado, en la ontología spinozista que supone una continuidad entre la sociabilidad individual y la de la institución, o bien, desplaza la alternativa propia de la filosofía clásica y contractualista entre "naturaleza" e "institución". La antropología política spinozista queda demostrada en la Ética IV: el lazo que une a los hombres es el

[139] Tomemos para ilustrar este punto, dos citas del Apéndice de la Parte I de la Ética: "la naturaleza no tiene fin alguno prefijado, y que todas las causas finales son, sencillamente, ficciones humanas", y, unas líneas después: "las cosas de la naturaleza acontecen todas con una necesidad eterna y una suprema perfección" ([1677] 1983, pág. 92).

de una necesidad recíproca y de intercambios (no sólo de propiedad), y, siguiendo la proposición 37, "El bien que apetece para sí todo el que sigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres, y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios". En la demostración de esta proposición, Spinoza explica que los hombres, en cuanto viven bajo la guía de la razón, son lo más útil que hay para el hombre. En consecuencia, es acorde a la razón que nos esforcemos necesariamente por conseguir que los hombres vivan, a su vez, bajo la guía de la razón. Así, se comprende la relación entre lo que es bueno para los hombres (estar con otros seres humanos) y el modo en que se accede a lo que es bueno por la guía de la razón. Del escolio I de la proposición 37, conocemos la relación entre la razón, el bien común y el Estado: "la virtud propiamente humana es el Deseo de disfrutar en común del Bien común". ¿Cómo lo fundamenta Spinoza? A través de la "imitación afectiva", de la Ética III, en donde demuestra que cada uno desea que los otros vivan según su índole" y, como ya expusimos, de la Ética IV, a través del conocimiento, "racionalidad de la sociedad como constitución del Bien común (desarrollado en las proposiciones 35 y 36), y, "nada es más útil para un hombre que otro hombre". Lo cual no se da sin tensiones y conflictos, y, de lo cual es testimonio tanto el *Tratado Teológico Político*[140], como el *Tratado político* y la trama pasional, la fluctuación de ánimos, que vemos en la *Ética* III y en algunas proposiciones de la parte IV. Pero el énfasis de

[140] En relación al TTP, el naturalismo spinozista y la historia, Balibar argumenta que un naturalismo "bastante radical" no priva a la noción de historia de su significado y para ello pone de ejemplo al TTP en donde la "naturaleza" es una manera nueva de pensar la historia, según un método de explicación racional que apunta a la explicación por las causas. "Al respecto, no sería abusivo decir que, en el TTP, conocer a "Dios" de manera adecuada, es esencialmente conocer la historia de manera incluso inmanente" ([1996] 2011, pág. 54). El lenguaje teórico naturalista debe, insiste Balibar, traducirse a cada instante en el de una teoría de la historia, lo cual se ve claro cuando Spinoza desplaza la cuestión tradicional de la comparación de los regímenes políticos hacia la tendencia democrática inherente a todo orden social. Pero también cuando analiza el origen de la nación para ver allí la singularidad de un grupo constituido en la historia. "El relato histórico es fundamentalmente una práctica social de escritura que toma sus elementos de la imaginación de la masa, y que tiende recíprocamente a producir un efecto sobre ésta" (…) por esto, la ciencia histórica debe ser de segundo grado, Spinoza dice "historia crítica" aquella que "toma a la vez por objeto el encadenamiento necesario de los hechos, en la medida en la que se lo pueda reconstituir, y la manera en la cual los actores históricos, inconscientes de la mayoría de las causas que los afectan, imaginan el "sentido" de su historia" (Balibar É. , [1996] 2011, pág. 55). Spinoza se convierte en historiador al tomar como objeto la relación entre la manera en la cual sus contemporáneos perciben su propia historia y el modelo de interpretación por excelencia, el relato de la Humanidad que constituyen las Sagradas escrituras. Aquí se superpone la historia con las representaciones imaginarias, o la historia es las representaciones imaginarias que podemos plasmar de las "pasiones del cuerpo social" (este expresión es de Matheron, que recupera Balibar).

esta parte de la *Ética* está en la potencia de la razón en el sentido de permitir un máximo de libertad, de amistad y de equidad en el Estado.

> (las proposiciones 18 a la 31 de la parte IV) preparan esta demostración evidenciando que el principio mismo de la Razón natural (su "recomendación") entraña para cada individuo a la vez la necesidad de conservar su propio ser por un esfuerzo constante (*conatus*) y el de componer con otros individuos de igual naturaleza un individuo más potente, para equilibrar las "causas exteriores opuestas a su naturaleza". Concretamente, estas dos necesidades, no hacen más que una y derivan al mismo tiempo de la esencia del hombre que es el deseo de perseverar en la existencia (III, prop. 6 a la 9). Spinoza concluye de esto lo absurdo de las doctrinas que quisieron oponer individualismo y sociabilidad como la inmoralidad y la moralidad. Pero esta demostración obtiene toda su validez del hecho de que los hombres son individuos naturales, "cosas singulares", de potencia limitada, como existen infinidad de otros en la naturaleza… ([1996] 2011, pág. 100).

En esa cita, encontramos dos elementos sustanciales del spinozismo en Balibar: la ontología transindividual que se desprende de la alternativa al individualismo, y el lugar de la instancia estatal como organización común institucional, que Balibar ubica como mediación entre la potencia de las masas y el Estado. Esta elección de la instancia estatal que no se escinde de las masas, ni de su trama afectiva, es una marca que encontramos en la teoría de la política balibariana. Pero, a su vez, entre la parte III y la IV de la *Ética*, Balibar señala algunas tesis más complejas que, naturalmente, tienen consecuencias en la definición de *conatus*, pero también en cómo, finalmente, Balibar mesura el *conatus* emancipador que trabaja la relación dialéctica sujeto-ciudadano. Efectivamente, los hombres, como todos los individuos naturales, tienen interés en "acordar" entre ellos, en la misma medida en que tienen interés en conservarse. Es la experiencia y el razonamiento lo que demuestra esta necesidad de la sociedad. La razón es parte de la naturaleza humana (no se impone desde el exterior); pero, y esta salvedad es fundamental, la razón no define exclusivamente a la naturaleza humana (ya que concierne a la naturaleza en general), ni la define totalmente (el deseo humano implica esencialmente otros modos opuestos: los afectos pasionales que hacen que los hombres no se conduzcan por la razón sino por la pulsión). Entonces, tenemos mecanismos pasionales que expresan la potencia del individuo para conservarse, y también los que no la expresan, los que no logran dominar las causas exteriores, a la inversa: expresan la sumisión relativa a ellas. No interviene aquí un conocimiento adecuado que el hombre

puede adquirir para su utilidad propia. Con lo cual, comprendemos que la vida pasional de los hombres resulta exactamente igual a la razón en su esfuerzo por perseverar en la existencia, ella (la vida pasional) expresa un modo igualmente natural, pero "inadecuado" del Deseo humano. Las pasiones, que son causas de conflictos permanentes entre los hombres, causas también del miedo, de la sumisión y de la servidumbre, no sólo no representan la antítesis de la sociabilidad del hombre, sino que constituyen una de las dos "génesis" o "producción" de la sociedad; una estaría dada por la guía de la razón y el conocimiento adecuado, la otra, a partir de las pasiones mismas.

A partir de lo expuesto, comprendemos que en la génesis de la sociedad se encuentra tanto la vida pasional, con sus tensiones propias, y la razón. En ésta génesis, la imitación afectiva [*affectum imitatio*], de la proposición 27 de la parte III, funciona como un proceso de identificación imaginaria que actúa en el reconocimiento mutuo de los individuos tanto como en la formación de la "multitud" como el agregado inestable de pasiones individuales. La imitación afectiva explica que los hombres, si bien tienen la misma naturaleza, no son "semejantes", sino que *devienen* semejantes, devenir que no se da sin conflictos. De la ambición que el otro ame u odie lo que yo amo u odio, se constituye la imaginación de un bien común, pero también de un mal, o del huir en común (Balibar É. , [1996] 2011, pág. 103). Por estas dos cadenas demostrativas, como las llama Balibar, se pueden comprender los "fundamentos del Estado", como una misma relación que es a la vez *imaginaria* y *racional*.

> La sociabilidad es así pues la unidad de una conveniencia real y de una ambivalencia imaginaria que producen, la una y la otra, efectos reales. O también: la unidad de los contrarios (identidad racional y variabilidad pasional, pero también singularidad irreductible de los individuos y "similitud" de los comportamientos humanos), no es otra cosa que lo que nosotros llamamos sociedad. A partir de esto el concepto clásico del "lazo social", y las alternativas de la naturaleza y la institución, se revelan como insuficientes. Esto es lo que muestran los escolios de la Proposición 37 de la Parte IV. Para que una tal unidad efectivamente exista, es necesario que se forme un poder (*potestas*) que polarice los afectos de los individuos, dirija sus movimientos de amor y odio definiendo de una vez por todas, el bien y el mal comunes, lo justo y lo injusto, la forma bajo la cual los hombres se conservan combinando sus potencias individuales. En una palabra es necesario que la Sociedad sea también un Estado (aquí: civitas), y estos conceptos no podrán designar más que una única realidad. No se podría decir que los hombres son "originariamente" sociables: sin embargo es necesario decir que están siempre ya socializados. No se podría decir que el Estado sea "contra natura", pero tampoco es posible representárselo como

> una pura realización de la razón, o tampoco como la proyección en los asuntos humanos de un orden general de la naturaleza. Sociedad y Estado constituyen una única relación a la vez imaginaria y racional en la cual se expresa la singularidad natural de los individuos humanos ([1996] 2011, pág. 104).

Otro aspecto importante de Spinoza, es el que remite a la idea de libertad y su relación con la necesidad y el determinismo. La libertad, en Spinoza, se opone a la coacción pero no se opone al determinismo o a la determinación. Veamos desde la *Ética* y el epistolario cómo comprender mejor estas afirmaciones. En la parte I, definición 7, acerca de la relación entre necesidad y libertad: "Se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y necesaria, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra cosa a existir y operar, de cierta y determinada manera". En el Apéndice, Spinoza describe la naturaleza de Dios y sus propiedades, es decir: lo que existe necesariamente, es único, es y obra en virtud de la sola necesidad de su naturaleza, es causa libre de todas las cosas, y que todas las cosas son en Dios y dependen de él (sin él no pueden concebirse). Finalmente, que todas las cosas han sido predeterminadas por Dios, no por la libertad de su "voluntad", o por su capricho absoluto, sino en virtud de la naturaleza de Dios, o sea, su infinita potencia, tomada absolutamente. Como todos los hombres "nacen ignorantes de las causas de las cosas" y todos poseen "apetito de buscar lo que les es útil, y de ello son conscientes", se sigue que "los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran" ([1677] 1983, pág. 90). Lo que espontáneamente comprendemos como libertad, en Spinoza no es más que ignorancia de las causas de las cosas, y lo que acontece por necesidad de la naturaleza de Dios, es lo que Spinoza define como libre.

En la Carta 58 a Georg Herman Schuller ([1674] 1988), nos ayuda a comprender mejor la idea de libre albedrío: "yo llamo libre aquella cosa que existe y actúa por necesidad de su sola naturaleza; coaccionada, en cambio, la que está determinada a existir y a obrar de cierta y determinada manera" [§265]. A su vez, "yo no pongo la libertad en el libre decreto, sino en la libre necesidad". Es aquí donde Spinoza brinda el ejemplo de la piedra que se mueve por un impulso de una causa externa, es decir, es coaccionada, y no necesaria [§266]. Esto vale para cualquier cosa, "aunque se la conciba compuesta y apta para muchas cosas":

“toda cosa es determinada necesariamente por una causa externa a existir y a obrar de cierta y determinada manera”. Nuevamente vuelve a la piedra y afirma que puede pensarse que la piedra, en su movimiento, piensa que se esfuerza por seguir moviéndose; la piedra puede concebir que es *su deseo* el seguir moviéndose. Y así funciona la idea de la libertad humana, “que todos se jactan tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados”. Y es esto lo que entendemos como libre albedrío, creer que decidimos lo que hacemos porque desconocemos las causas que nos determinan. “Con esto he explicado suficientemente, según creo, cuál es mi opinión sobre la necesidad libre y coaccionada y sobre la ficticia libertad humana” [§267], concluye que si por coaccionado se entiende aquel que según su voluntad actúa necesariamente, “niego que seamos libres en alguna cosa”.

Entonces, de los puntos que Balibar esquematiza de la obra de Spinoza, la libertad no se agrega a la naturaleza ni a un “reino” por venir. La libertad, entendida en los términos que hemos descripto extensamente, no es un derecho que adquirimos en el nacimiento ni una perspectiva escatológica que se posterga indefinidamente, “pues nuestra liberación ya ha comenzado”. En efecto, “es el *conatus* mismo, el movimiento por el cual la actividad prepondera sobre la pasividad. Pero eso tiene el corolario de que la liberación siempre es ya un “esfuerzo” por tener una existencia adecuada, mediante el conocimiento de nuestras causas” (Balibar É. , [1996] 2011, págs. 140-141). Comprendimos, asimismo, que ese *conatus* y la potencia de las masas puede ser fluctuante, entonces, si en la práctica la imaginación es el campo de la política (la “sustancia” de las relaciones sociales), y si las esperanzas y los miedos de las masas (el amor y el odio a nuestros “conciudadanos”) son inherentes a la imaginación colectiva, el Estado sería el instrumento necesario de nuestra liberación. Pero no cualquier Estado, sino uno que esté trabajando permanentemente para desarrollar su propio proceso de democratización, de manera que pueda organizar al Estado y a todos sus miembros, que gobernantes y gobernados hagan lo que se requiere para alcanzar el bien común.

Aquí ya encontramos las claves de lectura de la relación entre los términos conceptuales de ciudadanía, emancipación y modo de sujeción que constituyen elementos claves de la teoría política de Balibar.

*

Hemos visto, junto a las lecturas que nos ofrecieron algunos filósofos contemporáneos, que la teoría del *conatus* nos permite ingresar en el mundo spinozista que viene a subvertir la distancia y jerarquía entre la mente y el cuerpo, que inscribe la idea de subjetividad en el pensamiento sobre el ser y el actuar, que resalta el carácter inmanente del *conatus* así como la finitud e infinitud que la potencia del *conatus* porta en sí. Es decir, su limitación de la que no puede ser disociada por su propia naturaleza pero al mismo tiempo, la ilimitación del *conatus* en el esfuerzo en perseverar en su ser.

Este largo rodeo por la filosofía y la política spinozista, dota de una complejidad inusitada el uso nada inocente del término de *conatus* junto al de la emancipación que formula Balibar. Como hemos argumentado, la definición del mismo no se reduce a la idea de perseverar en el ser de la proposición 7 de la parte III, ya que la esencia de una cosa puede ser destruida por una causa externa. En este sentido, se nos impone considerar la potencia emancipadora junto a las causas que pueden disminuirla o potenciarla; esto implica a la vez una resistencia a su destrucción por otras cosas contrarias y una combinación con sus semejantes contra la adversidad. A su vez, el *conatus* es limitado pero infinito, el conocimiento histórico y político, está dado por el derecho natural que no es otro que la potencia de las masas y la forma de Estado que asumen en un momento y en un lugar determinado. El estudio de la emancipación en los términos en que Balibar, con una fuerte impronta spinozista y marxista, nos lo propone, nos obliga a situarnos en un pensamiento que conciba el carácter incierto pero necesario del devenir emancipador del sujeto en ciudadano, cómo se dan los enfrentamientos entre lógicas institucionales y las fuerzas sociales en cada momentos histórico, y recordar en todo este camino que la democracia es la tendencia inmanente de todo Estado, más allá de las fluctuaciones de las masas y las fuerzas adversas a la democratización que puedan operar. Y en ese punto es donde podemos encontrar las formas de resistencia, insumisión, e insurrección.

Parte III

Capítulo 1: Política, estética y subjetivación a partir de Jacques Rancière

> Lo que nos inquieta no es la dificultad pecuniaria, ni la alimentación burda, ni el sayal, ni los vencimientos, pues en nosotros la idea, o más bien la fe matemática de nuestras regeneraciones los pone en la cuenta como estímulos de nuestras existencias futuras, sino que es no tener una choza de una toesa cuadrada donde vivir y morir libre en los últimos días, en compañía de las almas que amamos, sea libro o gravado, herramientas o mueble, animal o persona, y no poder suspirar en soledad y pensar, y vivir hasta la muerte con *nuestros libros*.
>
> Gabriel Gauny
> "Los rastros de un camino"

En rouvrant mes yeux pleins de flamme
J'ai vu l'horreur de mon taudis,
Et senti, rentrant dans mon âme,
La pointe des soucis maudits ;

La pendule aux accents funèbres
Sonnait brutalement midi,
Et le ciel versait des ténèbres
Sur le triste monde engourdi.

Charles Baudelaire
Rêve parisien

A lo largo de esta tesis, hemos insistido en presentar a Jacques Rancière y Étienne Balibar como exponentes de la corriente filosófica que durante la década de los años 80 comienza a pensar la diferencia política a partir de lo que se llamó "retirada de lo político". En la distinción entre un plano óntico de la política y uno ontológico de lo político que se extiende al todo social, autores como Claude Lefort, Ernesto Laclau, Alain Badiou, Jean-François Lyotard, así como Balibar y Rancière, tendieron a concentrar esfuerzos mayores en pensar y otorgar cierta primacía a lo político por sobre la política[141]. Ésta última, suele remitir a lo que el

[141] Este "movimiento" se categorizó como el "giro ontológico". Oliver Marchart, a quien citamos en la primera parte de la tesis, recientemente delimitó entre el conjunto de "heideggerianos de izquierda", o pensadores posfundacionalistas, aquellos acerca de los cuales sugiere no pensar la primacía de lo político sobre la política. Es decir, contra la lectura más extendida que encuentra en filosofías como la del propio Rancière una prioridad otorgada a la política, él, por su parte, sostiene la hipótesis de que la diferencia óntico-ontológica no supone una jerarquía de lo político sobre la práctica política (2019, pág. 138). Nuestra lectura de Rancière es próxima a la hipótesis de lectura de Marchart, el punto de coincidencia se sitúa en el aspecto que hace del antagonismo político el resultado, en el sentido en que la práctica óntica *habilita* la capacidad de acción en el plano ontológico. Por nuestra parte, tomamos distancia de la reflexión en términos óntico y ontológico, y dotamos de una autonomía mayor a los cuerpos y sujetos que emprenden un proceso

sentido común define como tal, es decir, a la gestión pública, los asuntos del Estado, la organización institucional, el sistema de partidos, los poderes legislativos y ejecutivos de las distintas instancias gubernamentales. En el caso de Rancière, como veremos, la diferencia política distingue entre el término de "policía" —que da cuenta de la descripción previa—, y la "política" —que es el momento de interrupción del orden policial, el encuentro entre una lógica de distribución de lo sensible y una lógica igualitaria—. En este capítulo, vamos a detenernos en el modo en que Rancière problematiza la política, así como la noción de subjetivación y su relación con la estética, con el objetivo de señalar la centralidad de la reflexión sobre la emancipación que dota de singularidad su teoría de la política en el campo crítico de la teoría política contemporánea.

Como adelantamos en la primera parte de la tesis, el pensamiento de Rancière sobre la política, la democracia y la emancipación, se inscribe en la tradición de discurso de la que participa el joven Marx de los *Manuscritos del 43*, que hace de la democracia la verdad de todas las constituciones, y en la línea spinoziana del *Tratado político*, donde la democracia es antes que un régimen, una tendencia inherente a todas las formas de Estado. En Rancière, en el corazón de la definición de la política y la de democracia encontramos la distorsión de una cuenta errónea y la irrupción de la parte de los sin parte, que en cuanto tal es inherente e irreductible a toda comunidad. Contra todo diseño filosófico político que pretende ordenar las partes de lo social, Rancière recuerda que no existe una cuenta de redistribución justa, todo orden ocasiona un daño a una parte, a un grupo social, a determinados sujetos; en cuyo seno lo que encontramos es un daño a la humanidad toda. Por este motivo, la política, cuando acontece, al poner de manifiesto la distorsión del reparto de lo sensible[142], emancipa la humanidad

---

de subjetivación emancipatorio. Sin dudas, el orden policial de reparto de roles y funciones *condiciona* el encuentro entre una lógica de dominación o una policial y una lógica igualitaria de la política, pero esto no es lo mismo que encontrar en la lógica policial los elementos que *habilitan* o no un momento político.

[142] Joseph Tanke (2011) ofrece una "lectura" de Rancière, a distancia de una exégesis o un comentario filosófico y subraya "el reparto de lo sensible" como concepto central ya que liga las discusiones de la política, la filosofía, el arte, el cine y la estética, concebidas como prácticas de creación, distribución, manifestación y redistribución de la experiencia sensible. En francés la noción que traducimos al español como "reparto" [*partage*] tiene dos sentidos: el primero da cuenta de cómo la idea de partición y división de la estructura sensible remite a aquello que es audible o no, lo visible o lo no visible, qué puede entrar en una relación y qué no, también al nivel de lo subjetivo, en qué lugar y tiempo puede ser visible o no, etc. Entonces, el reparto de lo sensible es tanto una distribución de los cuerpos y las voces como una estimación de lo que son capaces esos cuerpos y esas voces. En segundo lugar, *partage* significa que ese reparto es

toda en ese proceso de subjetivación singular de unas identidades que se desidentifican de un rol asignado, o de una palabra negada. Pero, ese proceso de subjetivación no resulta en una sociedad reconciliada consigo misma o en una sociedad emancipada de una vez y para siempre. En otros términos, no vamos a encontrar en la teoría política de la emancipación de Rancière la proyección de una sociedad emancipada[143], y la política no puede institucionalizarse ya que una vez que tiene lugar, lo que sucede es que se reinscribe en un orden diferente un nuevo reparto de lo sensible que es siempre un orden policial, y, como tal, dará lugar a otros daños y nuevas manifestaciones del principio universal de la igualdad.

En la obra de Rancière, podemos distinguir tres grandes momentos de producción en los que se destaca el tratamiento de ciertos temas y problemas: 1. Un primer momento en el que reconocemos en su interior varias bifurcaciones, a saber: su participación en *Lire Le Capital* [1965] (*Para leer El capital*), la primer (auto)crítica al althusserianismo en 1969, con el artículo "Mode d'emploie…" ([1969] 1973), la segunda con la redacción del texto "Sobre la ideología" [1970] y la tercera en 1974 con la publicación de *La lección de Althusser*; 2. Un segundo momento en el que emprende un trabajo de lectura de archivos del movimiento obrero, que lleva la marca de una relación particular con Marx y el marxismo, y se refleja en el proyecto de *Les révoltes logiques* [1975-1981] y en el libro que publicó con Alain Faure, *La parole ouvrière* (1976) ; 3. Un tercer momento, que, en parte, es efecto de ese recorrido en los archivos, en el que podemos incluir textos como *El maestro ignorante* ([1987] 2015), *La noche de los proletarios* ([1981] 2017) y *El filósofo y sus pobres* ([1983] 2013), de especial importancia para nuestra tesis ya que es entre estas escrituras donde formula su concepción de la emancipación como *emancipación intelectual*. En estos años, publica algunos de los textos que trabajamos en el capítulo anterior sobre la historia. 4. Un cuarto

compartido; un compartir que refiere a los principios y a las formas de relación que son parte de un mundo común. A su vez, el reparto de lo sensible es importante en la medida en que refleja lo que es pensable y lo que es posible, qué es discutible o concebible. Presenta al pensamiento formas posibles de acción, de relaciones y de pensar otros repartos. La importancia de analizar el reparto de lo sensible radica en mesurar qué tipo de mundo posibilita y qué posibilidades de igualdad garantiza. Brian Whitener (2013) sostiene también que el reparto de lo sensible, junto al tiempo, constituyen los ejes principales de la obra de Rancière.

[143] Puntualmente este asunto acerca de si es posible proyectar una comunidad emancipada, como el viejo proyecto saint-simoniano y de los icarías, lo encontramos desarrollado en "¿Comunismo sin comunistas?" ([2009] 2010) sobre el cual vamos a desarrollar algunas ideas al final de este capítulo.

momento, se sitúa principalmente en la década de 1990 y continúa en los años 2000. En este capítulo, recuperamos algunas referencias del período de los archivos, pero nos concentramos en el último de los momentos delimitados ya que, por esos años, Rancière consolida y madura sus tesis sobre la política, así como desarrolla sus trabajos sobre estética[144] que definen, en cierta forma, el *último* Rancière.

En lo que refiere a la noción teórica y política de emancipación, se consolida tanto en Rancière como en Balibar, como la cuestión moderna que se actualiza y que continúa siendo "su" cuestión. Estos juegos *problemáticos* entre modernidad, emancipación y subjetivación aparecen explicitados en el análisis de Balibar, mientras que en Rancière la cuestión demanda un esfuerzo analítico y de reconstrucción teórica. En él, por ejemplo, la dimensión histórica para pensar la igualdad de cualquiera con cualquiera se diluye a través de una serie de referencias que se ubican en momentos históricos disímiles. De hecho, a diferencia de Balibar, que traza una genealogía del devenir ciudadano del sujeto a partir de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* como institución que garantiza la igualdad entre los hombres, Rancière se remonta a acontecimientos distantes unos de otros que dan cuenta de una figura fuerte de subjetivación política que viene a afirmar la igualdad entre los hombres y permite, asimismo, poner en cuestión lo común de una comunidad, le da a un conflicto una palabra política que daña la cuenta errónea sobre quienes pueden tener voz y quienes sólo producen ruidos.[145]

[144] Es importante volver a aclarar que entre política y estética no hay una separación o división disciplinar, Rancière establece una relación entre ambas a través del concepto de reparto de lo sensible [*partage du sensible*], el cual revela el hecho de ser o no visible en un espacio común, visible y audible. Tal como sugiere en *El reparto de lo sensible* ([2000] 2014, pág. 27), es al nivel del recorte sensible de lo que es común a la comunidad, de las formas de su visibilidad y ordenamiento, que se plantea la relación estética/política. La estética es para Rancière "el nombre de un régimen de identificación específica del arte" ([2004] 2011, pág. 17). A su vez, en el mismo texto, Rancière distingue dos modos en que concibe la estética: como un régimen general de visibilidad y de inteligibilidad del arte y un modo de discurso interpretativo que pertenece en sí a las formas de dicho régimen; y es en dichas reflexiones donde muestra que un régimen de identificación del arte conlleva siempre una política o una metapolítica. En relación al arte dirá que es político por la misma distancia que toma con respecto a sus funciones, por la clase de tiempos y de espacio que instituye, por la manera en que recorta este tiempo y puebla este espacio ([1995] 2012, pág. 33).

[145] En varios textos o entrevistas Rancière se apoya en la retirada de los plebeyos al Aventino como momento ejemplar de desacuerdo. Al mismo tiempo, da cuenta de dos relatos que recuerdan dicho suceso. El primero, ofrece la versión "policial": un patricio va a explicar a los plebeyos que se han retirado al Aventino que en una sociedad, como en un cuerpo, hay un órgano central que dirige y miembros que ejecutan (los patricios y los plebeyos). Después de esta

El proceso de la emancipación será, para este autor, la verificación de la igualdad de cualquier hablante con cualquier otro. En la base de esta igualdad encontramos una capacidad de inteligencia comúnmente compartida; desde la ruptura con su maestro Rancière no ha dejado de desarticular los regímenes estéticos que ordenan lugares, asignan funciones y disponen jerarquías. La emancipación, en Rancière, es la interacción política entre la lógica de la igualdad y la lógica del orden policial. La emancipación parte del presupuesto de la igualdad y su preocupación es verificarla. Es la interacción entre lógicas opuestas en la que tiene lugar una *demostración* de igualdad, es la política. En este sentido, vemos que para el autor términos como "política" y "emancipación"[146] refieren al mismo proceso de verificación de la igualdad frente a la distribución policial de funciones, roles y modos de inteligencia asignados.

Por otro lado, es importante dejar en claro desde el principio que el término "policía" no es peyorativo. De hecho, también hay luchas reivindicativas en este terreno. La diferencia es que para que estas den lugar a un conflicto político, la lucha por los derechos o por una u otra categoría de bienes debe unirse con "la afirmación de una capacidad para juzgar o decidir sobre los asuntos comunes" ([1995] 2012, pág. 113). En consecuencia, la policía es el

---

explicación, los plebeyos entienden efectivamente cuál es su lugar y vuelven a sus puestos. El segundo, olvidado por la historia a pesar de que en su momento, siglo XIX, tuvo un rol fundamental para definir los conceptos de la emancipación obrera, es el de Ballanche. Este reescribe el relato centrándolo de alguna manera en la cuestión de saber si los plebeyos son o no son seres hablantes. Es decir, los plebeyos no piden solamente la satisfacción de sus derechos, sino un tratado, una especie de contrato con los patricios. La posición de los patricios consiste en afirmar que no pueden hacer ningún tratado con los plebeyos, puesto que un tratado implica una palabra y los plebeyos no hablan. Allí es donde interviene la estructuración imaginaria de la sociedad: hay seres cuya palabra no es una verdadera palabra; "los plebeyos son considerados como gente que no habla realmente; se cree que hablan, pero ―dice un patricio― lo que sale de su boca es una especie de gruñido que expresa hambre o furor, y no un discurso articulado" ([1995] 2012, pág. 107). Aquí radica la importancia del relato de Ballanche, toda la discusión, toda la lucha que llevan a cabo los plebeyos —en relación con los patricios, pero también y de entrada en relación con ellos mismos—, consiste en demostrar que son seres que poseen efectivamente la palabra y que, en consecuencia, pueden imponer un tratado y participar en una discusión sobre los interés de la comunidad.

[146] En la obra de Rancière, la noción de emancipación no se restringe a la de una subjetivación que podamos identificar como propia del ámbito que desde el sentido común comprendemos como político o al orden policial, en sus términos, sino que él se ocupa de extender la "toma de la palabra", los actos de desidentificación subjetiva, a ámbitos que pueden ser académicos, escolares y estéticos. A partir de lo cual comprendemos que incluso cuando Rancière habla de política, de emancipación y de subjetivación, lo hace pensando en los movimientos de desclasificación y en la capacidad de un grupo social de afirmar una igualdad que de hecho se le negaba, o una voz que era silenciada. En este sentido, mencionamos dos textos fundantes en su filosofía: *La noche de los proletarios* (2017) y *El maestro ignorante* [1987]; en ambos podemos encontrar las tesis que luego darán forma a su itinerario teórico. En lo que respecta a sus textos estéticos, remitimos a la lectura, entre otros, de *El espectador emancipado* [2009].

reparto de lo sensible que identifica la efectuación de lo común de una comunidad con la efectuación de las propiedades —semejanzas y diferencias— que caracterizan los cuerpos y los modos de su agregación, así como la que estructura el espacio perceptivo en términos de lugares, funciones y aptitudes, excluyendo todo suplemento; la política es —"y no es más que"— el conjunto de actos que efectúan una propiedad suplementaria, una propiedad biológica y antropológica *inencontrable*: la igualdad de los seres hablantes.

Entonces, la policía refiere a una lógica heterogénea respecto a la igualdad, es un orden o un régimen estético, el reparto de los modos del ser, del hacer y del decir, el modo en que se asignan funciones a roles. Es la regla del aparecer de los cuerpos, la configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen (Rancière J. , [1995] 2012). El orden policial, en su esencia, es la ley (generalmente implícita) que define la parte o las ausencias de las partes; también es el orden del gobierno, el régimen que organiza la reunión y el consentimiento de los hombres en comunidad, que reposa sobre la distribución jerárquica de las posiciones y funciones, tal como aparece referido en el ensayo "Política, identificación y subjetivación" (2004). El orden policial da cuenta de disposiciones de los cuerpos y del reparto de lo sensible que pueden reflejar lo que entendemos usualmente por gestión pública, institucional, así como el orden policial académico que organiza la jerarquía de saberes.

Por otro lado, la política es el lugar de los nombres "impropios": deshace, desclasifica y desordena, constituyendo escenarios polémicos que cuestionan los *modos del ser, del hacer y del decir*. Simétricamente opuesta a lo que Rancière entiende por policía, la política interrumpe el "orden natural de dominación" ([1995] 2012, pág. 25) a partir de la institución de una parte de los que no tienen parte, y es dicha institución, como forma específica de vínculo, que define lo común de la comunidad en tanto que comunidad política. La novedad de Rancière para pensar la política es su carácter no ontológico: no propone una definición, no podemos referir a la política como un "es", sino al momento en el que "hay" política. En efecto, al poner en común la distorsión fundamental e irrumpir el orden, hay política cuando ocurre un encuentro de dos procesos heterogéneos, el de la lógica policial y el de la igualdad, que nunca está pre-constituido.

La frase igualitaria de una comunidad, de importancia radical para pensar las luchas y los momentos políticos, se presenta con el poder de crear un lugar en el que la igualdad pueda reclamarse. En alguna parte hay igualdad, está dicho y escrito, por este motivo puede ser verificado y quien se asigne esa tarea —la de verificar esa igualdad— puede fundar, a partir de allí, una práctica política. El momento de la política es una experiencia de desidentificación y subjetivación que cuestiona el reparto policial, nos introduce en un campo epistemológico y político que acaba por interpelar incluso el lugar del sujeto de la filosofía. Como hemos sugerido previamente, la pregunta por la política en Rancière no responde ni remite a un nivel ontológico del orden del ser. Resulta válido recordar, en este punto, el libro de Oliver Marchart ([2007] 2009) cuyo mérito radica en situar las discusiones de una serie de filósofos contemporáneos dentro del paradigma del heideggerianismo de izquierda o el pensamiento político posfundacional. Entre estos filósofos —a saber: Ernesto Laclau, Claude Lefort, Alain Badiou y Jean-Luc Nancy—, tuvo inicio el pensamiento de la diferencia política modelada tras la diferencia óntico-ontológica como la distinción conceptual básica del pensamiento político contemporáneo. A pesar de las variantes en los predicados de quienes pueden ser incluidos en este modelo, lo que comparten es la necesidad de dividir la noción de la política desde adentro. Ahora bien, en este espectro, Rancière se ubicaría, según el mismo Marchart (2019), en un costado "anárquico" del posfundacionalismo. Las consecuencias de un principio anárquico de la diferencia política no refieren al actuar, como un actuar anárquico, sino a la falta de principio del actuar, del ser en acto.

Por su parte, Elena Mancinelli (2021) también inscribe el pensamiento de Rancière dentro del conjunto de los llamados posfundacionalistas, ya que, según la autora, repite "el gesto heideggereano pero le da una modulación política" (2021, pág. 69), declina ontológicamente la política y reserva el plano óntico para el orden social. Por nuestra parte, diremos que si bien en Rancière cualquier forma del actuar "estratégico" es descartada, así como desatiende el tratamiento institucional o instituyente de la política, en la subjetivación política siempre opera como referencia la demostración de la igualdad de cualquiera con cualquiera, un principio (el de la igualdad) y un derecho declarado. Rancière define a la política como aquel momento en que la lógica de la igualdad se encuentra con la lógica policial y demuestra la artificialidad de la dominación,

pero esto no implica un desconocimiento total acerca de las luchas que se juegan efectivamente en el llamado orden policial. De hecho, el modo en que se sucede ese encuentro está condicionado por la forma de distribución de lo sensible, y por las posibilidades que ofrece el entramado institucional vigente[147]. Esta no es una lectura arbitraria si consideramos que el propio Rancière insiste en la diferencia entre mejores y peores órdenes policiales. En este sentido, se comprende porqué no coincidimos con la lectura de Frédéric Lordon (2019)[148] que considera la diferencia entre política y policía como una "antipolítica" al encerrar toda política en las escenas o singularidades.

Rancière estima el actuar conjunto de los hombres, su lucha en común, no por una causa que les sea común, sino que lo común opera al nivel de la lucha, y "las luchas" son necesariamente singulares. Al mismo tiempo, de acuerdo con Galende (2012), Rancière considera que el círculo anónimo de la potencia se genera a partir del modo en el cual los hombres (y las mujeres) nos transmitimos unos/as a otros/as la actualización de nuestras propias capacidades. A través del "arte de la emancipación" los hombres y las mujeres nos ayudamos unas a otras a emanciparnos por el simple hecho de compartir la vida de este círculo; lo que amenaza este círculo es su contrario, el círculo de la impotencia. Se expresa en el mundo en que cada quien se distrae de sus propias capacidades para minimizar las del otro, o cuando creemos no ser capaces de algo por no disponer de los conocimientos adecuados. Para Rancière, no hay *un* momento de la emancipación, por este motivo no tiene sentido pensar que "ha pasado". Incluso cuando pensamos en movimientos de subjetivación, como puede ser el

[147] En "Peuple, populaire, populiste: usage des mots", una entrevista con María Kakogianni publicada en *Hégémonie, populisme, émancipation. Perspectives sur la philosophie d'Ernesto Laclau (1935-2014)* (2021, pág. 101), Rancière responde a la crítica de Laclau acerca de que él no puede pensar la política más que como emancipación afirmando la política y la policía no son dos órdenes que se distinguen de forma maniquea entre lo bueno y lo malo, sino que se mezclan sin cesar y, en este sentido, cabría pensar que la política es emancipación pero también es ese escandalo que produce la parte de los sin parte en todo reparto policial.

[148] Al respecto, Lordon (2019) es severo y afirma que el modo en que Rancière, lo mismo que Agamben, Badiou y Deleuze, entienden la política es, en efecto, "antipolítica". Es decir, encerrar toda política en las singularidades; a estos filósofos no les interesa la regularidad. Y esta distinción que mencionábamos —política y policía— diferenciaría entre un sentido fuerte y uno débil de la política. En Rancière, la degradación y el desprecio por el transcurrir regular y cotidiano pasa por el uso mismo del léxico: policía. En este sentido, la crítica de Lordon es más que pertinente porque apunta al corazón de la tematización de Rancière y recuerda la importancia de pensar también políticamente el "entre" de dos repartos de lo sensible. Por nuestra parte, como ya dijimos, abonamos a una lectura del orden policial que no sólo reconoce en él luchas y disputas decisivas, sino que en el esquema mismo de Rancière, por más desinterés que pueda manifestar frente a esas luchas, consideramos que el orden también dice algo de lo que irrumpe y trastoca.

proletariado durante el siglo XIX, Rancière (2011) reconoce que fueron momentos en que los conceptos estaban fundados en barreras, en una declaración de fronteras, del reparto y de los lugares, es decir: en una declaración abiertamente desigualitaria de la estructuración social. Barreras que en la situación presente parecen denegadas, motivo insuficiente para pensar en la imposibilidad de subjetivaciones políticas fuertes. Todo el asunto radica en constituir las barreras que hoy no están colocadas en parte alguna. Aquí lo que se pone en juego es la capacidad de autosimbolización de un orden, no las condiciones que la historia brinda para hacerlo.

I. Política y policía

En *El desacuerdo* [1995] y *En los bordes de lo político* [1998] Rancière condensa sus tesis teóricas de la política. En dichos textos, las tesis políticas adquieren una primera sistematización que se inscribe en un contexto en el que la política se perdió en los bifurcados entramados institucionales de la gestión pública, del transcurrir cotidiano orquestado por la creencia de que la historia había llegado a su fin y con ella la creencia en el cambio revolucionario. De esta historia nos habla Rancière en las primeras páginas de ambos libros[149]. Estos años fueron testigos de una producción prolífica de ensayos, artículos, libros y teorías que hoy identificamos a partir de la diferencia que presentan entre *la* política y *lo* político. Entre los hitos que signaron e impulsaron estas reflexiones, la fundación a comienzos de los años ochenta del *Centre des recherches philosophiques sur la politique* a manos de Jean-Luc Nancy y Philipe Lacoue-Labarthes funcionó como motor a través de interrogantes y temas mediante los que interpelaron a los filósofos del campo "crítico" francés, entre otros a Balibar, Badiou, Lyotard, y al mismo Rancière.

El Centro impulsó la pregunta por la relación entre la filosofía y la política, procurando ver allí qué sucede con la metafísica, pero también se preguntaron por el totalitarismo como el horizonte insuperable de su tiempo, la desaparición de toda especificidad de lo político bajo otras instancias, y allí citan concretamente a Hannah Arendt. La retirada de lo político, acerca de la cual

[149] En el mismo tono lo hacen Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*.

concluyen, que no opera como una "clausura", sino como la apertura a "algo" al que los autores le asignan rasgos determinados (o generalizables a reflexiones que terminaron siendo disímiles), a saber: la exigencia de sustraerse del fundamento metafísico de lo político, de un fundamento trascendental (por ejemplo en un sujeto). A su vez, oponen al fundamento y al sujeto la cuestión de la finitud (o la relación con ésta). Sostienen que la relación es de disociación o dislocación y ésta se vincula con una cuestión "madre": la identificación o la mímesis (¿cómo ocurre la identificación? Y ¿qué podría revelarle esa identificación al sujeto de lo político?). Finalmente, señalan que ese "hecho" que no es un dato empírico o factual de las necesidades vitales, es el "exceso" por encima del "vivir" y por el del "vivir juntos" simplemente social, del "vivir bien", es ese "más" que toda organización de las necesidades y regulación de fuerzas, ese "«bien» actualmente indeterminado lo cual sigue estando dentro de la retirada y cuya retirada entrega o libera la cuestión" (Lacoue-Labarthes & Nancy, 2000). Los siguientes libros reúnen los escritos, entre otros, de Balibar y Rancière producto de las reflexiones del centro: de *Le retrait du politique* (Lacoue-Labarthes & Nancy, 1983) y *Rejouer le politique* (Lacoue-Labarthes & Nancy, 1981).

Entonces, la forma que asumió la retirada de lo político, o los efectos de su reconocimiento filosófico, en Rancière produjo como suplemento del concepto de la política, la diferencia bajo el nombre de policía. Ésta última, cuya elección remite a dos orígenes semánticos: por un lado, a la *polis* griega (Badiou, 2009), y, por el otro, tal como Rancière mismo lo enuncia en *El desacuerdo*, a la policía de la que nos habla Foucault, para quien da cuenta no de la institución del Estado sino de una forma de gobierno propia del Estado que reconoce en los siglos XVII y XVIII (Foucault, 1986). Alejados, en ambos sentidos, de la imagen de policía con la cachiporra en la mano que solemos tener, así como de la conceptualización del Estado sinónimo del aparato exclusivamente represivo.

De todo este período, late la pregunta acerca de ¿Por qué hay la política y no la *nada*? Para la cual, desde Rancière, podemos responder que se debe a que en toda organización social existe un orden de disposición de los cuerpos, de lo sensible, que distribuye roles, funciones, lo visible, lo decible y lo audible, que siempre ocasiona un daño en una parte (grupo social) que tiene o no tiene parte en ese todo social. Y ese daño puede reconocerse, señalarse y manifestarse

porque siempre comprendemos que hay algo más, que otros mundos son posibles y que otros mundos efectivamente ya existen, y esa comprensión se asienta en un principio universal, el de la igualdad, que es frecuentemente ignorado. Entonces, hay política porque somos iguales, porque lo sabemos, porque podemos poner a jugar otros mundos, otras temporalidades diferentes al mundo en el que ya vivimos. En palabras de Rancière, "la desigualdad de un orden social siempre se basa en una igualdad en última instancia que hace que sea impensable fundar y pensar una sociedad política sin una igualdad en última instancia de los seres hablantes"; la relación entre el orden, la desigualdad y la igualdad, casi en términos marxistas, está determinada por una premisa que es al mismo tiempo su base: la igualdad de cualquiera con cualquiera. Pero, como no podía ser de otro modo con la última instancia:

> (…) esa posición igualitaria se encuentra constantemente contrariada, reprimida en la constitución del orden político y social. En este sentido, precisamente, la batalla es interminable, pero no en el sentido en que miraría hacia un horizonte inaccesible, sino en el sentido en que la igualdad es lo primero aunque siempre quede negada ([2000] 2011, págs. 105-106).

En *El desacuerdo*, tras ingresar a la pregunta por la política vía la filosofía política, y señalar, en la cuenta errónea de la democracia, la cuenta errónea fundadora de la política, define a la política con el recurso a la forma conjugada en impersonal del verbo haber: "hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte" ([1995] 2012, pág. 25), cuando esta parte *interrumpe* el orden natural de la dominación, y esta interrupción es la torsión[150] primera que "instituye a la política como el despliegue de una distorsión o un litigio fundamental" ([1995] 2012, pág. 27). Esta institución, dirá Rancière, es idéntica a la institución de la lucha de clases. No entendida como la verdad oculta de la historia y la política, sino que es *la política misma*. A continuación, aclara que no es que la política existe porque unos grupos entran en lucha a causa de intereses divergentes, sino que la torsión por la cual hay política funciona del mismo modo que la torsión que instaura a las clases como diferentes a sí mismas. La

[150] Kristin Ross (2009), Brian Whitener (2013) y Bruno Bosteels (2003), desde análisis diferentes, coinciden en pensar la torsión y la política en Rancière con la referencia anacrónica que tiene la historia o el acontecimiento en los escritos de Rancière sobre la historiografía contemporánea. La torsión es creadora de lo nuevo y como tal es intemporal [*untimely*]. Por otro lado, esta torsión tal como aquí la piensa Rancière, se acerca a la torsión que Alain Badiou presenta en su *Teoría del sujeto* ([1982] 2009).

contradicción está alojada en el punto en que se cruza una lógica policial que distribuye los cuerpos y las partes y la lógica igualitaria que devuelve al orden de dominación su irrenunciable contingencia.

> Hay política porque quienes no tienen derecho a ser contados como seres parlantes se hacen contar entre éstos e instituyen una comunidad por el hecho de poner en común la distorsión, que no es otra cosa que el enfrentamiento mismo, la contradicción de dos mundos alojados en uno solo: el mundo en que son y aquel en que no son ([1995] 2012, pág. 42).

A la política que no tiene fundamentos, es, de hecho, "la ausencia de fundamento, la pura contingencia de todo orden social" ([1995] 2012, pág. 31), Rancière opone una lógica que le es heterogénea y denomina como *policía*: "en esencia" es la ley, "generalmente implícita, que define la parte o la ausencia de parte de las partes" ([1995] 2012, pág. 44), es un orden de los cuerpos pero no en el sentido de un disciplinamiento, sino un orden que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea, "es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no la sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido" (Id.). En este sentido, la cercanía con el concepto del reparto de lo sensible es manifiesta y se comprende la insistencia temprana de Rancière en remitir el plano de lo que comúnmente entendemos por política a una "regla" de aparecer de los cuerpos[151], una determinada configuración de las ocupaciones y las propiedades de los espacios donde esas ocupaciones se distribuyen. Luego, en "Diez tesis sobre la política" ([1996] 2019), define la policía exactamente como un "reparto de lo sensible". En la tesis 7 afirma: "La policía es un reparto de lo sensible cuyo principio es la ausencia de vacío y de suplemento". En "esencia" la policía es un "cierto" reparto de lo sensible. "Llamaremos reparto de lo sensible a la ley generalmente implícita que define las formas del tener-parte definiendo primero

[151] En un libro de publicación reciente, *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière* (2020) Laura Quintana traza un recorrido por la obra de Rancière para pensar, a partir de una comprensión estética de la corporalidad, prácticas de emancipación contemporáneas. La autora allí trabaja de un modo particularmente novedoso la relación entre el modo en que Rancière presenta los cuerpos y la estética y los movimientos emancipatorios contemporáneos en cuyo centro late la pregunta por cómo pensar las coporalidades y las formas de revertir determinadas sujeciones. Hacemos referencia a este escrito debido a que no abundan en la literatura sobre Rancière reflexiones sobre el cuerpo y la corporalidad, a pesar de que, como dice Quintana (2020, pág. 35), "la emancipación es entonces, antes que nada, una ruptura con una corporeidad, con una forma de experimentar el cuerpo, que trae consigo una transformación en su posición: su inscripción en otro universo sensible con respecto al asignado".

los modos perceptivos en los cuales se inscriben" ([1996] 2006, pág. 70). Y la política es una intervención en ese reparto, en lo "visible y lo enunciable".

En otros términos:

> Lo que propongo, de hecho, es oponer dos nociones. La noción de "policía", entendida no solamente en el sentido de represión, de control social, sino de actividad que organiza la reunión de los seres humanos en una comunidad y que ordena la sociedad en términos de funciones, de lugares y de títulos que deben ocuparse. Y hay luego otro proceso, el de la igualdad. Este consiste en el juego de las prácticas guiadas por la presuposición de la igualdad de cualquiera con cualquiera y por la preocupación de verificarlo: el nombre más propio para designarlo es el de "emancipación". Lo que llamamos política es, de hecho, el enfrentamiento constante de estos dos procesos, una lucha para decir lo que es la "situación" misma ([1999]).

Ahora bien, esta primera esquematización de aires rígidos y de una política acontecimentalista, ingresa en un registro claramente histórico desde el momento en que comprendemos que Rancière es un autor de períodos y de eras, es el período democrático que abre la revolución francesa el que produce un desorden de las palabras (Rancière J. , 1992), así como refiere al presente en el que escribe como "la era del nihilismo" ([1995] 2012). El reconocimiento de Rancière como un autor de períodos no contradice la definición de pensar la intemporalidad o lo anacrónico de la política cuando tiene lugar. No hace falta que insistamos con este tema que ya desarrollamos en otro lugar de esta tesis, pero cuando decimos junto a Ross, Whitener y Bosteels que la política en Rancière es del orden de una torsión que supone una *no*-relación, un lugar que es un *no*-lugar, estamos diciendo que dicho anacronismo es tal en la medida en que supone un enfrentamiento de temporalidades, de modos de vivir en el mundo, sugerimos que *cuando* y *donde* tiene lugar la política ésta provoca una torsión que no podía preverse. Pero esto no implica pensar la política totalmente escindida del orden policial. Es decir, en ese encuentro entre dos lógicas que efectivamente son heterogéneas la forma de la policía condiciona en alguna medida las posibilidades de ese encuentro, Cecilia Lesgart (2014) utiliza el término "anudadas" a la hora de referir a la lógica política y a la policial. En este aspecto, nos posicionamos con una lectura de Rancière que considera las condiciones en que la política irrumpe, próxima a la heteronomía de la política tal como la define Balibar. Lo cual no implica desconocer el carácter de novedad radical que la misma conlleva, pero en esta misma novedad algo de las luchas pasadas, así como de las formas

de dominación vigentes, o el entramado institucional y de derechos, comprometen a unas formas del acontecer de la política y no a otras. Con esto intentamos subrayar dos puntos. En primer lugar, que, como insiste Rancière en varios momentos, la categoría de policía no es en sí misma peyorativa. De hecho, hay formas de distribución de los cuerpos, de "cuentas" de las partes y de las voces y discursos que son mejores que otras. Por ejemplo, si consideramos un momento de la historia argentina como fue la dictadura cívico-militar que tuvo lugar entre 1976 y 1982 y cualquiera de los gobiernos democráticos que le siguieron a ese período jamás podríamos afirmar que da igual cualquier orden policial. En segundo lugar, la policía, que Rancière define como una lógica heterogénea a la política, es relevante para la torsión que ocasiona la política[152]. Es decir, *porque* existe una *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, así como el reconocimiento del sufragio universal masculino, es que Jeanne Deroin puede en 1849 presentarse a una elección legislativa (Rancière J. , [1995] 2012, pág. 59).

Este aspecto, que apunta al condicionamiento de la policía y la política, tal vez se vea más claro en el trascurso entre *El desacuerdo* y *En los bordes de lo político*. Por ejemplo, la primera de las diez tesis sobre la política señala que "si hay algo propio de la política" esto es que es una *relación*, que no se da entre sujetos, sino entre dos términos contradictorios por los que se define un sujeto. En línea con lo dicho, es en las "Diez tesis sobre la política" [1996], donde Rancière hace fuerte hincapié en que la política es una relación a partir de la cual podemos pensar sujetos políticos, que consiste en una acción paradojal y traza una diferencia que se esfuma con la distribución de partes. Su existencia "no es necesaria" sino que adviene como un accidente siempre provisorio en la historia de las formas de dominación. Sobre este punto, Oliver Marchart (2011) sostiene que este "accidente" no implica que la política en Rancière sea "accidental". Como hemos dicho, y coincidimos aquí con esta lectura, la política, como el

[152] Este argumento es similar al que sostiene Bosteels (2009) donde afirma que el antagonismo entre política y policía, como dos lógicas heterogéneas del estar juntos, está lejos de ser la última palabra de Rancière, quien, por el contrario, insiste en la necesidad de un encuentro entre ambas lógicas sin el cual la política no tendría ningún efecto en la situación original. A su vez, Bosteels señala que no estamos frente a un pensador de oposiciones puras, bajo la tentación de un purismo teórico, sino que la tarea en Rancière es la de estudiar los lugares una (el pueblo por ejemplo), se divide y se inscribe en lo que se presentaba como su opuesto. Finalmente, en este mismo registro, resulta ineludible el pensamiento de las modalidades históricas de esa inscripción.

orden en el que irrumpe, es contingente. El terreno en el que actuamos siempre está (de)formado por las relaciones de poder y dominación, por un entramado institucional, por una multiplicidad de proyectos políticos en competencia. Entonces, aunque el mundo social no se pueda "fundamentar", ya se encuentra siempre parcialmente fundado y nunca llegaremos a un punto de grado cero de fundamentos.

Con los años, nos encontramos con un Rancière mucho más permeable a poner de manifiesto la relación de determinación o condicionamiento que tiene el orden policial en la irrupción por medio de la cual hay política: "La política no sale de la nada. Se articula con cierta forma de la policía del orden; que significa cierto balance de posibilidades que brinda el orden"[153](2009). Incluso, si nos restringimos a *El desacuerdo*, allí ya encontramos esta determinación cuando Rancière define la noción de subjetivación: "la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de la experiencia". Luego agrega: "un modo de subjetivación no crea sujetos *ex nihilo*. Los crea al transformar unas identidades definidas en el orden natural del reparto de las funciones y los lugares en instancias de experiencia de un litigio" ([1995] 2012, pág. 52).

La diferencia rígida entre política y policía es sensiblemente matizada cuando Rancière ingresa en el cruce entre política y arte, o política y estética. Puede apreciarse en *El malestar en la estética* [2004], que no entra en tensión, sino en continuidad con *El desacuerdo* y *El reparto de lo sensible*. Al arte y a la política las presenta como dos formas de división de lo sensible dependientes, tanto la una como la otra, de un régimen específico de identificación. Como sabemos, *no hay siempre política* aunque siempre encontremos formas de poder; lo mismo sucede con el arte, *no hay siempre arte*, incluso si hay siempre poesía, pintura, escultura, música, teatro o danza. Lo que liga al arte y la política, "por debajo de sí mismos", es que constituyen "formas de presencia de cuerpos singulares en un espacio-tiempo específico" ([2004] 2011, pág. 36). Respecto a la relación de condicionamiento o determinación entre la política y los regímenes estéticos: "La política ocurre cuando aquellos que "no tienen" el tiempo se toman

[153] Traducción propia.

este tiempo necesario para plantearse como habitantes de un espacio común y para demostrar que su boca emite también una palabra que enuncia lo común y no solamente una voz que denota dolor". Luego, "esta distribución y redistribución de los lugares y las identidades de lo visible y lo invisible, del ruido y de la palabra constituyen lo que yo denomino el reparto de lo sensible". La política "reconfigura" el reparto que define lo común de la comunidad. Nos apoyamos en las palabras de Rockhill (2009, pág. 202) quien afirma que si el arte es consustancial con la política no es simplemente porque sea un punto de encuentro entre la distribución policial de lo sensible y la subjetivación política. Es, sobre todo, porque al igual que la política, el arte es a la vez una distribución y una potencial re-distribución de lo sensible.

Comenzamos este apartado recordando el Centro de investigaciones que fundaron Nancy y Lacoue-Labarthe junto a la discusión que movilizaron en un grupo de intelectuales franceses entre los cuales se encontraban Balibar y Rancière. Ese acontecimiento fue, en sí, una respuesta a un "clima de época" que nos habló de los *fines* e hizo ingresar por la puerta principal a la filosofía política como discurso de la política que concentró esfuerzos en pensar el orden. Los efectos de ese retorno de lo político abundaron en una corriente del pensamiento político contemporáneo que fue de lo más fructífera y que, en cierta forma, continuó hasta nuestros días organizando el campo filosófico crítico[154]. El aspecto más interesante en el que queremos insistir para concluir este apartado, es que esta diferencia entre política y policía, en el caso de Rancière, pero también en otro autor que aquí no trabajamos como es Alain Badiou, redundó en reconceptualizar la política en un modo peculiar que insistió en retener a la política como un término enfáticamente emancipador.

II. Entre el *Demos*, la clase y el proletariado: nombres impropios y subjetivación política

La lección de Althusser [1974], texto que se constituyó como la lección de marxismo que Rancière le dio a Althusser tras los acontecimientos del 68,

[154] El recorrido que trazamos se concentra en las reflexiones francesas pero dicho gesto de crítica a la filosofía política y al retorno de lo político se encuentra presente en otras latitudes, sin ir más lejos en el propio Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, quien escribió un libro con el título de *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (1999).

imprimió su búsqueda intelectual en los años posteriores y dejó marcas que podemos reconocer hasta en el último período de su producción. Estas huellas resultan claramente identificables en el modo en que Rancière presenta la cuestión del sujeto político y la subjetivación que vamos a desarrollar en este apartado. Para ello, comenzamos por recuperar una cita de *La lección*: donde Rancière le indica al Althusser de *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis* ([1973] 1974), que se equivoca al hacerle decir al Marxismo-leninismo una tesis que en efecto es maoísta: la de la historia como un proceso sin sujeto. Lo acusa, a su vez, de entrar en un uso de las citas de Marx del modo más conveniente para rectificar y ajustar la mirada de quiénes producen los cambios políticos.

> Es así como Marx lo entiende. La crítica de Feuerbach no opone un buen sujeto de la historia a uno malo, sino la historia con sus sujetos reales actuantes a los sujetos contemplativos e interpretativos de la ideología alemana. No opone la "buena" tesis: "las masas hacen la historia" a la "mala" tesis: "el hombre hace la historia". Se contenta con oponer al Hombre los individuos "empíricos", los hombres cuya necesidad de reproducir su existencia hace entrar en relaciones sociales determinadas: no es el Hombre quien hace la historia, son los *hombres*, es decir, los individuos concretos, aquellos que producen sus medios de existencia, aquellos que se baten en la lucha de clases. (…) Le basta decir que el *hombre* en quien Feuerbach veía el principio de una crítica de la historia especulativa, es una de esas abstracciones que la división entre trabajo manual e intelectual produce a partir de la existencia histórica de los individuos ([1974] 1975, pág. 29).

Rancière responde a la tesis althusseriana que reza que no hay sujetos, sino motor de la historia, y que éste son las masas, afirmando que son los oprimidos quienes son inteligentes y es de su inteligencia que nacen las armas de libertad. Todo este movimiento es determinante en la teoría política de Rancière porque allí procura revelar un mecanismo que acusa de idealista y metafísico. Luego, podemos encontrarlo también en la crítica a las ciencias sociales en *El filósofo y sus pobres* y en la contraposición que expresa la emancipación intelectual de Jacotot. El mecanismo que nos recuerda que la política es asunto de quienes *saben*, quienes tienen a su cargo emancipar al pueblo, a las masas que no saben, mejor dicho: que *no pueden* saber, que no pueden conocer, que están inmersas en relaciones de dominación y mucho menos conocer las armas de su liberación. Entonces, contra el marxismo científico de Althusser que presupone que las condiciones para romper con la dominación se establecen mediante la toma de

conciencia de los mecanismos de dicha dominación, a través de la ciencia, y como consecuencia de "los callejones sin salida que surgieron de la gran idea de los años 1968-1970: la unión de la contestación intelectual y el combate obrero" (Rancière J. , [1981] 2011, pág. 24), Rancière se dirige a los años cuarenta y cincuenta del siglo XIX, "en los cuales la teoría marxista se había incorporado a la protesta obrera", a través de un trabajo de archivos que lo compromete en dos proyectos importantes: uno, militante y colectivo, el de la revista *Les Révoltes logiques*, y el otro, que desemboca en uno de sus libros más importantes (no por su repercusión sino por las tesis que allí formula): *La noche de los proletarios*. Este período de su producción, de *l'après Mai 68* (Revel, 2017), es expresivo de una primera aproximación al modo en que Rancière piensa y definirá la subjetivación como un proceso de des-identificación.

Los archivos del movimiento obrero del siglo XIX francés le revelan a Rancière que los "individuos concretos", lejos ser de obreros revolucionarios u obreros que aún no poseían la conciencia de las cadenas que los sujetan al capital, lo que encuentra son "figuras divididas, de rostros en el espejo, de obreros que afrontan su imagen y expulsan su concepto" (Rancière J. , [1981] 2011, pág. 26), la de vidas "saqueadas"; no son las vidas del "hombre nuevo" sino las de gente que intenta vivir dos vidas. La de Gabriel Gauny[155] es la más conocida y revisada por Rancière, el carpintero que no sólo escribía poesías sino que forjó toda una filosofía del ascetismo. Estas vidas saqueadas, vidas que sueñan con otros mundos, vidas dobles, orientan a Rancière en su reflexión sobre la categoría de *des-identificación* que luego veremos en *El desacuerdo* y *En los bordes de lo político* junto a la de *subjetivación*[156]. En el número 13 de *Les Révoltes logiques*, publicado en el año 1981, bajo el título de "Le philosophe et son double ou Le philosophe inconnu" (1981), Rancière se ubica en la "conjunción" de su época que cruza el homenaje de la filosofía a la plebe, el gusto de los historiadores por el archivo oral y la cultura popular, la disposición a "hacer hablar a las masas"

[155] Recientemente, Rancière editó y publicó una serie de escritos de Gauny a los que pueden accederse bajo el título de *El filósofo plebeyo* (Gauny, 2018).

[156] Sobre la relación entre sujeto político, des-identificación y subjetivación coincidimos con la lectura de Kristin Ross que marca la ausencia de en Rancière de una teoría del sujeto: "La subjetivación en los textos de Rancière nunca adquiere la consistencia de una teoría del sujeto, y mucho menos de un sujeto fijo o coherente, al igual que ninguna ontología subyacente a sus análisis se designa nunca explícitamente como tal. Sin embargo, la instancia de apropiación es invariablemente, para él, un momento de desidentificación, la creación de un *écart* o fisura en lo que previamente había asegurado la identidad" (traducción propia) (2009, pág. 23).

que acaban por hacer aparecer un "*soldat inconnu*" o el silencio habitual. Contra la historiografía o el positivismo de la ciencia social, Rancière señala que la emancipación de estos obreros pasa por "devenir otros", por la pérdida de la identidad.

> Y si tuviéramos que dibujar una «tesis» para el debate, podría ser ésta: en la base de las formas de identificación y del discurso «propio» que funda la idea de la emancipación obrera, la idea de una clase y de su lucha, se da el fenómeno singular de una producción de sentido que no es ni la conciencia de una vanguardia instruida por la ciencia, ni la sistematización de ideas nacidas de la práctica de las masas; es el puro producto de la actividad, no de un grupo, sino de una red de individuos que, por diversos caminos, se han encontrado en la posición de portavoces tanto centrales como fuera de juego: no personas que llevan la palabra de las masas, personas que llevan la palabra, *tout court*; individuos separados de sus supuestos semejantes por ese mismo hecho de que han sido apresados, arrastrados al circuito de una palabra que viene de otra parte, y que sólo pueden reconciliarse en una identidad común haciéndose portavoces de una manera que es la inversa de lo que habitualmente se entiende: llevando la palabra a las masas (1981, pág. 8)[157].

Nos permitimos esta cita extensa porque reúne una definición de emancipación obrera, cuestiona la noción de clase combatiente y la idea de toma de consciencia, que no es otra que la conciencia de clase a través de la ciencia marxista. En el juego de dobles del que hablamos hace unas líneas, Rancière se pregunta, en el artículo citado, "¿Qué puede ocurrir si los proletarios, en lugar de experimentar su identidad en sus productos o en sus luchas, empiezan a reflejarla en los lienzos de los pintores o en los espejos de los sofistas?" [Que peut-il donc se passer si des prolétaires, au lieu d'expérimente leur identité dans leur produits ou leurs combats, se mettent à la réfléchir sur la toile des peintres ou dans les miroirs des sophistes ?] Luego, en *La noche* vemos que todo el libro es un relato o un manifiesto del desajuste entre el *deseo de ser algo* y tener que ejercer otro oficio:

> Dentro del laberinto de sus itinerarios imaginarios y reales, se ha justamente querido seguir el hilo de Ariadna de dos cuestiones: ¿Por cuáles desvíos esos tránsfugas deseosos de arrancarse de la sujeción de la existencia proletaria, han forjado la imagen y el discurso de la identidad obrera? ¿Y qué formas nuevas de desconocimiento afectan esta contradicción, cuando el discurso de los proletarios apasionados por la noche de los intelectuales encuentra el discurso de los intelectuales apasionados por los días laboriosos de los proletarios? ([1981] 2017, pág. 23).

[157] Traducción propia.

Y así, tras estas primeras referencias, podemos dirigirnos a *El desacuerdo*, donde el "sujeto político" es definido como "un operador que une y desune las regiones, las identidades, las funciones, las capacidades existentes en la configuración de la experiencia dada", es decir, en determinado reparto de lo sensible, o "en el nudo entre los repartos del orden policial y lo que ya está inscripto allí de igualdad, por más frágiles y fugaces que sean esas inscripciones" ([1995] 2012, pág. 58).

Por otro lado, cuando define al *demos* lo hace tomando como punto de partida el "comienzo de la política" en la tradición griega de la filosofía política, a través de Platón y Aristóteles y cómo nace la filosofía política en la reflexión sobre el orden de las idealidades políticas ligadas a un arreglo de las "partes" que componen la ciudad (cómputo que oculta siempre una cuenta errónea fundamental, el *blaberon*, la distorsión constitutiva de la política misma). El demos es aquella parte (las otras son los *aristoi* y los *oligoi*) cuya "propiedad" es una impropia, "es la libertad, no sólo no se deja determinar por ninguna propiedad positiva, sino que ni siquiera le es propio en absoluto" ([1995] 2012, pág. 22). La libertad no es un título positivo porque la comparte con las partes restantes de la ciudad, entonces el demos se atribuye como parte propia la igualdad que pertenece a todos y por eso es una propiedad litigiosa, instituye un "común-litigioso". En esas páginas nombra al demos también como pueblo y de este afirma que no es una clase entre otras, "es la distorsión que perjudica a la comunidad y la instituye como "comunidad" de lo justo y de lo injusto" ([1995] 2012, pág. 23). La masa de hombres sin propiedades se identifica con la comunidad en nombre del daño que no dejan de hacerle aquellos cuya cualidad o cuya propiedad tienen por efecto natural empujarla a la inexistencia de quienes no tienen "parte en nada". Y el *demos* es "la mayoría en lugar de la asamblea, la asamblea en lugar de la comunidad, los pobres en nombre de la ciudad", es todas esas manifestaciones de desigualdad del pueblo consigo mismo que no es más que "las monedas sueltas de una cuenta errónea fundamental: esa imposible igualdad de lo múltiple y el todo que produce la apropiación de la libertad como propia del pueblo" ([1995] 2012, pág. 24). En esta cita, encontramos las huellas en Rancière del joven Marx del *Manuscrito del 43* que vimos en la primera parte de la tesis.

Así, el *demos* es ese nombre de lo impropio, el lugar de un no-lugar y un sujeto político en el sentido de operador y no de grupo social[158]. En este sentido, *demos*, clase o proletario son diferentes nombres de una cuenta irreductiblemente supernumeraria, de una cuenta que no puede no redundar en un litigio. Con el ejemplo de Blanqui, que hace del mote proletario su "profesión", Rancière ilustra el hecho de que los proletarios no son ni los trabajadores manuales ni las clases laboriosas, sino la clase de los incontados, que no existe más que en la declaración misma por la cual se cuentan como quienes no son contados. El nombre de proletario "define, como sobreimpresión en relación con la multitud de los trabajadores, un sujeto de la distorsión". Entonces, la "subjetividad no es ni el trabajo ni la miseria, sino la mera cuenta de los incontados, la diferencia entre la distribución desigualitaria de los cuerpos sociales y la igualdad de los seres parlantes" ([1995] 2012, pág. 55). A su vez, la figura del proletario da cuenta de una distorsión que no identifica el nombre de proletario a "ninguna figura históricamente fechada de la "víctima universal" y con su *pathos* específico. La distorsión expuesta por el proletariado sufriente de la década de 1830 tiene la misma estructura lógica que el *blaberon* implicado en la libertad sin principios de ese demos ateniense que se identificaba insolentemente con el todo de la comunidad". Entonces, estas diferentes figuras o nombres donde la distorsión se vinculan a un modo de subjetivación en el cual la verificación de la igualdad asume una figura política.

En el capítulo de *El desacuerdo* que Rancière dedica a la metapolítica, vuelve al Marx de la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* para señalar que tiene el mérito de reconocer el sentido político riguroso y el desacuerdo de lo que es una clase a través del proletariado (Marx la nombra como la disolución de todas las clases); lo que Rancière señala es que Marx hace de ese litigio, del cual el proletario es portador, *la verdad* en la que la política también terminaría por diluirse. En el mismo movimiento, el obrero es

[158] En una entrevista de la que ya hemos hablado, Rancière traza esta continuidad entre los términos del demos y del proletariado, continuidad cuando son los nombres de un exceso, de una irrupción de la lógica del consenso, que es también la lógica de la completitud. "La lógica del desacuerdo –o del disenso- afirma que la política está hecha por sujetos que no son grupos sociales, sino agentes de enunciación y de manifestación que siempre son supernumerarios en relación con el cómputo de los grupos sociales. El *demos* de la democracia no es la población ni su esencia ideal. Es la cuenta suplementaria de las personas de nada, la cuenta de aquellos que no tienen ningún título particular para gobernar. Asimismo, los proletarios no son la población obrera, sino los agentes de su desincorporación" (1999, pág. 89).

constituido como el actor del verdadero movimiento que suprime las apariencias políticas de la democracia. La interpretación metapolítica hace de la diferencia entre el hombre y el ciudadano, el pueblo trabajador y el pueblo soberano, la verdad de la mentira democrática; en cambio, la interpretación política de Rancière en la que el pueblo es diferente de sí mismo no sólo no es un escándalo a denunciar sino que es la condición primera de su ejercicio: hay política desde el momento en que existe la esfera de apariencia de un sujeto pueblo del que lo propio es ser diferente a sí mismo (Rancière J. , [1995] 2012, pág. 114). El problema no es desmentir la apariencia de igualdad, sino confirmar esa igualdad. "Allí donde está inscripta la parte de los sin parte, por más frágiles y fugaces que sean esas inscripciones, se crea una esfera del aparecer del *demos*, existe un elemento del *kratos*, del poder del pueblo. El problema consiste entonces en extender la esfera de ese aparecer, aumentar ese poder" (Id.).

En cuanto a la diferencia política propia de los años 80, como mostramos, adquiere forma teórica en las producciones de Rancière de la década de 1990, pero la originalidad del punto de vista de la subjetivación y la emancipación obrera o intelectual que expone por primera vez en su trabajo sobre el maestro Jacotot, marcó sus reflexiones tempranamente, tras la ruptura con su maestro y su distancia respecto al marxismo. Y el punto de inflexión lo constituyó, sin dudas, Mayo 68. Las referencias del propio Rancière sobre cómo interpretó los acontecimientos de Mayo son explícitas en sus escritos, como por ejemplo *Momentos Políticos*, así como en numerosas entrevistas; aquí tomaremos una de ellas que le realizó Edmond El Maleh titulada "¡Y peor para los que están cansados!" ["Et tant pis pour les gens fatigués!"], que encontramos en la compilación de entrevistas publicada por Herder, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética* [2011]. Allí Rancière cuenta que llegó al ámbito de la historia por "los callejones sin salida que surgieron de la gran idea de los años 1968-1970: la unión de la contestación intelectual y el combate obrero" (2011, pág. 24). Para entender el "fracaso" de los discursos y prácticas marxistas vuelve a mediados del siglo XIX, "en los cuales la teoría marxista se había incorporado a la protesta obrera y oponía la conciencia del «movimiento real» a las esperanzas y los planos de la utopía" (Id.). Rancière descubre que las prácticas de resistencia que llegaban a través de panfletos y periódicos obreros tenían más que ver con "las descripciones de los patronos acorralados o de los

filántropos fantasmeando sobre las promiscuidades de la miseria o las orgías del cabaret", que con las identidades doblegadas que pronto encuentra para su sorpresa en "figuras divididas, de rostros en el espejo, de obreros que afrontan su imagen y expulsan su concepto" (2011, pág. 26). Son estas historias, las que conocemos por ejemplo a través de la filosofía de la ascesis de Gabriel Gauny (Gauny, 2018), los tiempos robados, los roles y funciones que no coinciden con identidades fijas ni con palabras como "explotación", "conciencia" o "revuelta", las que empiezan a definir la subjetivación política y la emancipación como las comprende Rancière.

> No hay un hombre nuevo, sino solamente gente que intenta vivir dos vidas. Por tanto, ni se desesperan, ni son desesperantes. Su creencia es infinitamente más astuta de lo que indican las desesperanzas en cartón de piedra de nuestros acomodados huérfanos. Tal es la lección de un rechazo mantenido, de una sabiduría más exigente; o, por decirlo así, una medida de lo imposible (2011, pág. 31).

A su vez, tomamos otras dos citas extensas de la entrevista "Política y estética" ["Politique et esthétique: un entretien avec Jacques Rancière"] con Peter Hallward, del año 2003, compilada en *El tiempo de la igualdad*, acerca de *La noche de los proletarios* dirá:

> Lo que me interesaba era ese juego entre negativización y positivización. Lo que me interesaba era pensarlo precisamente como una identificación imposible, puesto que la revolución intelectual que ahí se ponía en juego era, de entrada, un trabajo de desidentificación. Los proletarios en cuestión eran personas que intentaban constituirse a ellos mismos como seres hablantes, como seres pensantes plenamente. Pero esta tentativa de romper las barreras entre los que pensaban y los que no pensaban era necesariamente, al mismo tiempo, la constitución de una especie de simbólico común, amenazado constantemente por una nueva positivización. Así pues, no podía decirse que había existido en algún lugar un auténtico movimiento obrero que habría podido escapar de toda forma de positivización, de degradaciones diversas (2011, pág. 182).

Y, acerca de la positivización y de la dificultad de evitarla:

> Quise mostrar que esas formas de subjetivación, de desidentificación, siempre estaban acechadas por el riesgo de recaer en una positivización identitaria: bajo la forma de concepción corporativa de clase o de constitución de un cuerpo glorioso de la comunidad de productores. No se trataba, por tanto, de oponer algo que habría sido un verdadero proletario al proletario de los marxistas o al de la degeneración corporativista, sino de mostrar cómo esa figura de subjetivación es una figura constantemente inestable, atrapada permanentemente de alguna manera entre el trabajo de desincorporación simbólica y la constitución de nuevos cuerpos (id.).

De este modo, podemos definir la subjetivación política en Rancière como una nueva forma de división de lo sensible común, de los objetos que contiene y de la manera en que los sujetos pueden designarlos y argumentar sobre ellos. Como categoría que remite al *proceso de llegar a ser algo*, que no se estabiliza ni se fija bajo la forma de un sujeto, tiene sus orígenes con Michel Foucault, como bien apunta Étienne Tassin (2012). La subjetivación considerada desde la formulación de Foucault se comprende, en principio, desde las formas de sujeción impuestas por las relaciones de poder a los individuos que las padecen; y, en un segundo momento, la subjetivación designa los procedimientos por los que un individuo se apropia de sí, se transforma él mismo en el sujeto de sus propias prácticas. De este modo, la subjetivación en Foucault reenvía a una perspectiva ética. La particularidad de la subjetividad como la propone Rancière, motivo por el cual toma distancia explícita de Foucault en este aspecto, es el que ésta es puramente política y no ética política.

En este sentido, es su trabajo sobre el archivo obrero y la teoría de la emancipación intelectual de Jacotot, el que lo condujo a otro pensamiento de la subjetivación

> (…) en el cual un sujeto se constituye tomando las frases de otro, las frases por las que ese otro constituye su relación consigo mismo, para deshacer la relación identitaria a sí en la que se veía encerrado por ese otro: el obrero —en el sentido de sujeto político— dejando de hablar como obrero. Así, la escena de lo mismo y de lo otro se desdoblaba. La subjetivación no se producía entonces en la relación de un volverse a sí mismo con una alteridad fundamental, sino en la oposición de dos topografías, de dos distribuciones de lo mismo y de lo otro. Lo que fundaba la emancipación no era la libertad por conquistar o recuperar de un *autos*, sino la igualdad, una pura relación necesaria que debe presuponerse para toda desigualdad que pasa por una simbolización. Pero esta igualdad que es primera de derecho siempre viene, de hecho, en segundo lugar. Pasa por operaciones siempre singulares de subjetivación, es decir, de redistribución de las relaciones de lo mismo y de lo otro (Rancière J. , 2001)[159].

Por otro lado, en un texto posterior, "La cause de l'autre" (1997), Rancière insiste en pensar al sujeto político (proletario u otro), como la manifestación de una distorsión [*tort*], una cuenta de los incontados, una forma de visibilidad de aquello que es considerado como no visible, sustraído a la visibilidad. A su vez, define la subjetivación política a partir de la causa del otro

[159] Entrevista compilada en *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética* (Rancière J. , 2011, pág. 131).

implicando siempre el "discurso del otro" en un triple sentido. En primer lugar, una subjetivación política conlleva un rechazo de la identidad fijada [*fixée*] por otro, una alteración de dicha identidad, una ruptura de un determinado sí mismo [*soi*]. En segundo lugar, es una manifestación que se dirige a otro, que constituye una comunidad definida por una distorsión o de un daño [*tort*]. En tercer lugar, contiene siempre una identidad imposible. Esta desidentificación puede producir algo más que una víctima o una autocompasión [*apitoiement*], puede devenir el principio de una acción política (1997, pág. 44).

En relación a la noción de hombre, en un momento de la entrevista que reúne *El reparto de lo sensible*, Rancière brinda una definición del hombre, o lo que hace de los hombres animales políticos, a partir de la concepción antropológica de Aristóteles, destacando el carácter literario.

> El hombre es un animal político porque es un animal literario, que se deja desviar de su destino "natural" por el poder de las palabras. Esta "literalidad" es la condición al mismo tiempo que el efecto de la circulación de los enunciados literarios "propiamente dichos". Pero los enunciados se apoderan de los cuerpos y los desvían de su destino en la medida en que ellos no son cuerpos, en el sentido de organismos, sino cuasi-cuerpos colectivos imaginarios líneas de fractura, de desincorporación ([2000] 2014, pág. 62).

Aquí Rancière introduce un componente de materialidad del reparto de lo sensible, materialidad en el sentido de que es productor de cuerpos colectivos, en la medida en que traza los mapas de lo visible, y produce "las trayectorias entre lo visible y lo decible, de las relaciones entre modos de ser, modos de hacer y modos de decir". Unas líneas antes Rancière dice que los enunciados políticos o literarios surten efecto en lo real, definen, así, modelos de palabras o de acción, pero también regímenes de intensidad sensible.

> Dibujan de ese modo comunidades aleatorias que contribuyen a la formación de colectivos de enunciación que ponen en cuestión la distribución de los roles, de los territorios y de los lenguajes, en suma, de esos sujetos políticos que cuestionan la parte asignada a lo sensible. Pero precisamente un colectivo político no es un organismo o un cuerpo comunitario. Las vías de la subjetivación política no son las de la identificación imaginaria sino las de la des-incorporación literaria ([2000] 2014, pág. 63).

En estas dos citas, el parentesco posible entre la noción de reparto de lo sensible y la teoría de la ideología de Althusser ([1970] 2011) se hace bastante

tangible. Si con Althusser comprendemos que no existe sociedad sin ideología y que ésta funciona interpelando individuos concretos en sujetos —es decir: constituyendo sujetos, produciendo sujetos que ocupan determinados lugares en las relaciones sociales de producción—, con Rancière vemos que el reparto de roles, funciones, así como la disposición de regímenes de lo que es visible, audible y decible, funciona también produciendo "cuasi cuerpos". De todos modos, esa producción no transforma esos individuos en sujetos, no es ese el punto de parentesco, sino en el modo en que dispone un determinado régimen de experiencias, dispone los cuerpos, sus modos del decir, del ser y del hacer. En la Tesis VIII sobre la política ([1996] 2007, págs. 241-242), donde presenta el trabajo esencial de la política como la configuración de su propio espacio, hace ver el mundo de sus sujetos y de sus operaciones, y la esencia de la política es la manifestación del disenso como presencia de dos mundos en uno. En la explicación de esa tesis, Rancière ejemplifica que la intervención policial en el espacio público no consiste, al modo de la interpelación ideológica en Althusser, en invocar a individuos o manifestantes en una manifestación, sino en su dispersión, en despejar la escena pública de esos manifestantes diciendo "Circulen, no hay nada que mirar". Mientras la ideología funciona y tiene efectos de subjetividad porque interpela a individuos en sujetos, el reparto de lo sensible es uno que configura espacios, instituye modos de habitar el mundo común y quiénes pueden formar parte de él. Quizás la diferencia más pertinente entre ambos esquemas reside en las salidas que sus filosofías nos ofrecen. En Althusser, el mecanismo de reproducción del modo de producción y, junto a este, la ideología dominante, complica el escenario de irrupción y transformación política (recordemos que la ideología dominante determina la reproducción de las relaciones sociales de producción). Rancière no se detiene demasiado tiempo en desglosar el funcionamiento de los regímenes de asignación de roles y funciones, sino en los momentos en que las "evidencias" dejan de ser tales y se hace "evidente" la contingencia en que se sostienen. La evidencia deja de ser la dominación sino la igualdad de cualquiera con cualquiera.

Por otro lado, lo social es presentado en *Los nombres de la historia* como una no-relación de principio. Constituye una homonimia, una misma palabra que designa dos cosas diferentes, en este caso es objeto y modalidad de conocimiento. En esta misma clave introduce a las "clases": antes que un tipo y un objeto de

conocimiento, podemos pensar, tal como lo presenta Brian Whitener (2013), que constituye un tipo de nombre. Cuando la clase se sitúa al servicio de una política igualitaria, involucra dos movimientos: toma el lenguaje ya existente (trabajadores, proletarios o *queers*) que los vuelven homónimos; luego, reinserta este lenguaje, le provoca una torsión y produce una polémica (forja un momento político o un encuentro entre la lógica policial y la igualitaria). Momento que es siempre anacrónico y que cuando ocurre lo hace en la lógica de un no-lugar [*nonplaces*] (Bosteels, 2003). La clase es un concepto polémico que pone a jugar el exceso de palabras. Whitener (2013) sostiene que en *Los nombres de la historia,* Rancière se inscribe en el proyecto marxista explícito y eso justificaría que Rancière no se detenga demasiado en la crítica a la historiografía marxista. Lo interesante de este análisis es que supone que la diferencia respecto a la historia (entre el marxismo y Rancière) se debe a un pensamiento diferente de la clase. Anteriormente vimos cómo Rancière ofrece dos interpretaciones de la clase social, una metapolítica (es la que encuentra en Marx de *Sobre la cuestión judía*) y una política, que es la que él intenta darle y así sostener como homónimos el demos, el proletariado, el pueblo, la clase. Según Whitener, la reescritura de la historiografía marxista en *Los nombres* considera diferente, también, el acontecimiento. Al ser éste intemporal [*untimeliness*] (como vimos en el capítulo anterior), el nuevo sujeto que el acontecimiento produce es también anacrónico y reúne en torno a sí los nombres (homónimos) de la clase como la pensó Marx. Se trata de un nuevo sujeto que explota la no-relación entre nombres y cosas, es decir, si admitimos que la política implica a la clase como forma de partición, entonces hay muchos modos de encarnar las formas abstractas de la categoría del proletario. Ahora bien, concluye Whitener (2013), si Rancière tiene limitaciones para pensar el cambio en las formas de dominación del capitalismo, sí puede decirse que contribuyó a seguir pensando la naturaleza de la lucha de clases por fuera de los límites del marxismo ortodoxo a través de la figura de los sin parte [*sans part*].

A modo de recapitulación, insistimos en situar a Rancière y su pensamiento de la política a partir de "la parte de los sin parte" como propia de una tradición que se extiende desde Aristóteles, pasando por Spinoza y Marx (como lo veremos luego con Balibar), que hace de la democracia *la verdad* de la política. A su vez, consideramos a Rancière como un marxista singular que abandona las

mediaciones que impone el materialismo histórico. Rancière se desprende de la necesidad de la historia, del proyecto emancipador como uno que compromete a un grupo social, su presente y su futuro, así como de la tarea del intelectual de iluminar las leyes científicas de la historia. En los sujetos políticos en los que Rancière está pensando, como en el proletariado en que pensó el joven Marx, persiste el daño [*tort*] que los constituye en una parte de la comunidad sin que posean una propiedad propia, ni parte en la decisión de la cuenta que decide lo común. Rancière recurre a unos términos que en su articulación y sentido parecen reducir el asunto a una abstracción teórica. Pero lo que está diciendo cuando afirma que hay política desde el momento en que el pueblo (diferente de sí mismo) o el *demos* o el proletariado, afirman y demuestran una igualdad disimulada, se apropian de un discurso que no se les reconocía, reclaman su derecho a tomar parte en lo común, desordenan los lugares y funciones del orden policial, es que sea cual sea el nombre que asuma la parte de quienes no tienen parte, lo que allí encontraremos es la política y una política que es democrática y emancipadora. La política como la instancia que cuestiona la lógica policial del reparto de lo sensible poniendo en su centro la lucha y el conflicto irreductible que ocasiona lo injusto de todo reparto.

III. Democracia, política y emancipación

Si nos enfocamos en retener el sentido político que Rancière le da a los tres términos que componen el título de este apartado, nos vemos tentados a trazar un hilo de continuidad que los vuelve casi homónimos, o bien, caer en una tentación peor: la de homogeneizarlos bajo uno sólo de estos términos. Si bien dichas afirmaciones no son del todo equivocadas, Rancière ofrece para cada categoría un armado conceptual que no sólo nos permite distinguirlas entre ellas, sino distinguir entre referencias que darían lugar a momentos diferentes en su propia obra. Ahora bien, de estos tres términos, quizás sea el de emancipación el que podemos encontrar desde los comienzos de Rancière. Allí, durante la década de los setenta y los ochenta, gracias al trabajo de archivos que emprende, ya encontramos referencias bien claras que apuntan al lugar central de la emancipación en la filosofía ranciereana. Estas referencias a lo largo de *La noche*

de los proletarios abundan porque fue, justamente, esa la búsqueda de Rancière: cómo vivieron, cómo desearon y cómo escribieron los/as obreros/as del siglo XIX su emancipación. No vamos a detenernos en este libro que trabajamos bastante en el capítulo dedicado al tiempo y la historia en Rancière; vamos a señalar solo que la emancipación obrera es una de carácter individual, que apela a un universal negado, el de la igualdad y al sueño de una vida diferente, de un uso del tiempo y del ocio que les es impropio: "Aventura individual suspendida en la imaginación de este extraño sueño colectivo: una civilización burguesa sin explotadores, una caballería sin señores, un dominio sin amos ni servidores, brevemente: la emancipación de los obreros" ([1981] 2017, pág. 80). Luego, es tal vez en su texto más conocido y leído, que es *El maestro ignorante*, donde Rancière exhibe la tesis de emancipación intelectual de Jacotot, que también sostiene una emancipación que es individual, no hay un proyecto emancipador colectivo o de la sociedad en su conjunto.

En un texto de principios de los noventa recogido *En los bordes de lo político*, "Política, identificación, subjetivación" [1991], Rancière introduce un tercer término entre política y policía, el de lo político: este es el terreno del encuentro entre la política y la policía en el tratamiento de un daño. Y, en el mismo párrafo ([1991] 2007, pág. 113), le da al proceso de emancipación el nombre de política. E ingresa en otra referencia, que remite también a la política: la de subjetivación política. Entonces, la política de la emancipación es la política de un "propio" impropio, y la lógica de la política es la de la heterología (la lógica del otro: "¿Qué es un proceso de subjetivación? Es la formación de un *uno* que no es un *yo* o *uno mismo* sino que es la relación de un *yo* o de *uno mismo* con otro"), que podemos ver operar en las formas de subjetivación de los sujetos políticos por medio de las cuales individuos cualequiera, se desidentifican de una identidad asignada apelando en ese mismo acto a un valor universal que les está siendo negado: la igualdad.

En este sentido, Rancière aprovecha para desligar su conceptualización de la discusión acerca de la universalidad y la identidad[160]. El universal le interesa

[160] Como argumenta luego de desplazar el registro metapolítico de la Declaración hacia otra interpretación: no estamos atrapados en la alternativa del universalismo o del identitarismo. La alternativa es más bien entre subjetivación e identificación. No opone al universalismo y el particularismo, sino dos ideas de la multiplicidad. Así, el discurso "universalista" puede revelarse tan "tribal" como el discurso comunitario.

en la medida en que es un proceso polémico que demuestra sus consecuencias. La pregunta que le importa, si recordamos el ejemplo de Jeanne Deroin, se formularía en estos términos: ¿pertenecemos las mujeres a los ciudadanos franceses? Y de allí las consecuencias: su ejecución práctica y discursiva. Cuando piensa en la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, lo hace para pensar las argumentaciones que ella autoriza. Por ello comprendemos que en la emancipación que propone Rancière hay un proceso en marcha, un proceso de desclasificiación de un yo, pero también se pone en marcha una serie de razones que son intelectuales, para declarar la igualdad que no está siendo reconocida.

En el apartado de "Du politique à la politique", titulado "L'usage des mots et le syllogisme de l'émancipation", que se encuentra en *Aux bords du politique*, Rancière vuelve al siglo XIX francés, tras la revolución de 1830, para rastrear "una idea y una práctica de la emancipación de los trabajadores". En el período posterior a esa revolución, Rancière encuentra una serie de diarios, discursos, panfletos que se interrogaban básicamente: "¿acaso, sí o no, somos iguales los franceses?" Esos textos son el ejemplo del silogismo mayor que habilita la igualdad como universal y como *Declaración*. El corazón de este silogismo conduce a dos caminos, por un lado, la máxima declarada que sostiene la igualdad, por otro lado, en los hechos hay una distancia entre lo que se dice y/o lo que se hace con esa igualdad declarada. En otros términos, la constatación factual de lo que no se reconoce. Frente a esta disyuntiva, o bien nos resignamos a que la frase jurídica no seas más que una ilusión, o bien, hacemos de esa frase una potencia que nos permita crear un lugar donde la igualdad pueda reclamarse ella misma; en algún lado la igualdad ha sido inscripta, entonces esa inscripción y el hecho de que ya se haya manifestado alguna vez, significa que puede verificarse. Fundar una práctica allí donde la tarea es verificar la igualdad. Ahora bien, esta igualdad no es cualquier igualdad y es todos los sentidos de la igualdad al mismo tiempo.

> Esta igualdad social no es una simple igualdad jurídico-política ni una nivelación económica. Es la igualdad en potencia en la inscripción jurídico-política, traducida, desplazada, maximizada en la vida cotidiana. Esta igualdad social no es toda la igualdad, es la forma de vivir la relación entre

> igualdad y desigualdad, de vivirla y, al mismo tiempo, de desplazarla positivamente (2007, pág. 89)[161].

A su vez, la emancipación de la que nos habla Rancière en este texto es una que se aproxima al viejo proyecto ilustrado kantiano de salida de la minoría de edad, salida que es siempre individual.

> Esta es la definición de un trabajo de igualdad que nunca puede ser simplemente una exigencia al otro o una presión sobre él, sino que debe ser siempre, al mismo tiempo, una prueba que uno se da a sí mismo. Esto es lo que significa la emancipación. La emancipación es la salida de una minoría. Pero nadie sale de la minoría social, sino por sí mismo (2007, pág. 90).

Estos pasajes son interesantes porque Rancière enfatiza que la emancipación es posible porque somos "seres de razón y de discurso" y que podemos, entonces, construir nuestra acción como una demostración. Más que construir contra-poder, o una articulación hegemónica a lo Laclau, se trata de demostrar una capacidad que compone también comunidad[162].

A pesar de que Rancière, en parte, escribió sus "Diez tesis sobre la política" como una crítica al texto de Hannah Arendt "¿Qué es la política?" [1993], especialmente por el purismo de su reflexión sobre la política, hay aquí un fuerte guiño arendtiano, especialmente si pensamos el "aparecer" en la esfera pública del que nos habla la autora en el Capítulo II de *La condición humana*, o la política pensada a partir de la acción y el discurso de hombres y mujeres libres e iguales. Más allá de este punto y contra punto que expusimos rápidamente respecto a un proyecto político posmarxista de la emancipación como el de Laclau y un pensamiento de la política que nos permite pensar cómo hacemos mundo y cómo compartimos el mundo en común que tenemos con otros/as, lo cierto es que Rancière tras haber destacado el aspecto individualista de la

[161] Traducción propia.

[162] En el último capítulo de *La razón populista* ([2005] 2013), Laclau critica la forma en que Rancière identifica "demasiado" la posibilidad de la política con una política emancipatoria y no logra ver formas en que el pueblo se identifique con políticas fascistas. A su vez, mientras en Laclau el pueblo se constituye en una relación de identificación, para Rancière el pueblo es el *demos*, es la parte de los sin parte, que puede asumir diferentes maneras de subjetivación (Rancière J. , 2021, pág. 102). La *parte de los sin parte* no deja nunca de pensar en términos de la lucha de clases, a diferencia del pueblo en el que piensa Laclau, no ingresa en una relación de identidad, antes bien se constituye como una relación de desidentificación y define a la política como contingente y democrática, motivo por el cual no podríamos asociarla a manifestaciones conservadoras o fascistas. Finalmente, como dijimos, no hay en la teoría de la emancipación y de la política en Rancière un proyecto o una disposición de estrategias y tácticas, cada lucha es singular y no necesariamente aspira a "tomar el poder del Estado".

emancipación aclara luego que emanciparse es afirmarnos como personas que compartimos un mundo en común.

> Más que fundar un contrapoder que haga la ley para una sociedad futura, se trata de demostrar la comunidad. La emancipación no consiste en la secesión, sino en afirmarse como copartícipe [*co-partageant*] de un mundo común, presuponiendo, aunque las apariencias sean contrarias, que se puede jugar al mismo juego que el adversario (2007, pág. 91).

La emancipación involucra, entonces, una instancia singular, subjetiva, que conlleva una desindetificación y desclasificación de una identidad. A su vez, esa instancia subjetiva apela a un universal y, en ese movimiento, la subjetivación política acaba por emancipar a su turno a la humanidad toda en ese gesto. Rancière, en el texto que venimos trabajando, cita una metáfora a la que recurre Gauny, quien desarrolló toda una filosofía de la ascesis, una ética y una economía de la emancipación. El filósofo plebeyo cuenta entre sus elementos esenciales unos zapatos ya que: "el emancipado es un hombre que camina constantemente, circula y conversa, hace circular el sentido y comunica el movimiento de la emancipación" [« l'émancipé est un homme qui marche sans cesse, circule et converse, fait circuler du sens et communique le mouvement de l'émancipation »]. En estos términos, la emancipación obrera es una estetización de su vida (un cambio de estilo de vida), y, por otro lado, el punto de conjunción, el del individuo que hace cálculos de su vida y el miembro de una comunidad. Es, antes que nada, un ser *de palabra*. Esta referencia a Gauny nos permite reflexionar acerca de la importancia de ciertas condiciones materiales sin las cuales una política emancipatoria se vería limitada. Rancière es claro al insistir que la subjetivación política conlleva una desidentificación que puede ser discursiva respecto a unas funciones asignadas a determinados roles, así como la distribución de competencias en la decisión sobre lo común, pero, de a momentos, da cuenta también de la importancia de un mínimo de condiciones materiales garantizadas, o condiciones institucionales, que son las que permiten o no una manifestación que demuestra la igualdad de cualquiera con cualquiera. Y aquí, somos también *culpables* de una lectura situada que nos hace reconocer el rol del Estado como garante de derechos.

Por otro lado, fuera del reconocimiento de una base material mínima como condición de posibilidad de una política emancipatoria, pensamos también en las

condiciones institucionales que hacen del universal de la igualdad una declaración y un derecho. En este sentido, Rancière y la forma en que piensa la política, no puede sustraerse de una "era democrática", de un tiempo histórico en que algo como la igualdad de cualquiera con cualquiera puede ser no sólo demostrado *de hecho* sino también reclamado *por derecho*.

Ahora bien, ¿de qué modo ingresa la democracia en este entramado? Ya vimos que la emancipación es la política, es el nombre de la política, es la forma que asumen los procesos de subjetivación política. En el texto que citamos, la democracia es una experiencia de una cierta estética política. Consideradas en estos términos, la democracia, la emancipación y, naturalmente, la política, son contingentes, distribuyen y redistribuyen un determinado reparto de lo sensible, escapan de un plano ontológico y no pueden pensarse bajo un historicismo que los inscriba en un proceso ni en una evolución necesaria. Las tres nociones se asientan en un universal que es el de la igualdad sin el cual no podríamos pensar su aparecer disruptivo.

Recordemos que la política es el lugar y la relación de un no-lugar y una no-relación de nombres impropios. Por su parte, la democracia es la palabra no autorizada, mejor dicho: es la palabra de los/as locutores/as no autorizada que aparece, transgrediendo, en la escena pública, es también la parte de los que no tienen parte en el reparto de lo común y demuestran la igualdad de inteligencias y de capacidad para gestionar ese común litigioso. Por si aun quedan dudas, claramente la democracia no es una forma de Estado ni una forma de sociedad. Antes bien, es el fundamento igualitario necesario y olvidado del Estado oligárquico. Es, también, la actividad pública que contraría la tendencia de todo Estado a acaparar la esfera común y despolitizarla. En *El desacuerdo*, Rancière afirma que la democracia es la condición paradójica de la política, el punto en el que toda legitimidad se confronta con la ausencia de legitimidad última, con la contingencia igualitaria que sostiene a la contingencia desigualitaria misma. De ese litigio que pone en jaque el orden policial, la política vuelve a poner en el centro lo que el Estado pretendió "despolitizar". Decíamos que la democracia es una cierta estética de la política y como tal habilita un común compartido entre quienes exigen y actualizan la igualdad inscripta en el enunciado jurídico. Por otro lado, si tomamos *El odio a la democracia*, la experiencia democrática tiene la forma de un movimiento doble de transgresión de los límites, ya sea dirigido a

extender la igualdad del hombre público a otros ámbitos de la vida común, y en particular a todos aquellos a quienes gobierna la ilimitación capitalista de la riqueza, o a reafirmar la pertenencia de esa esfera pública, "incesantemente privatizada, a todos y a quien fuere".

IV. Política y filosofía: entre la crítica, las lecciones y la emancipación intelectual

Desde las primeras líneas de *El desacuerdo*, Jacques Rancière ([1995] 2012) nos advierte acerca del corto circuito necesario entre la filosofía y la política para que se produzca algún efecto de pensamiento. La imposibilidad de un acuerdo de la política con la filosofía, o de la filosofía con la política, lejos de constituir un obstáculo o una cuestión que deba ser reparada, expresa las condiciones mismas de una relación escabrosa, en la cual sus interlocutores no entienden lo que dice el otro. Es un escándalo teórico y su acogida alborotada conlleva efectos de lecturas que dislocan la distribución de cuerpos, tiempos y lugares. La filosofía política es introducida como interrogante acerca de su propia existencia, a lo cual Rancière se adelanta y responde que esa pregunta es absurda ya que bien sabemos que temas como la comunidad, su fin, sus leyes y fundamento, inquietan a la filosofía desde su origen. Al mismo tiempo, agrega que es justamente en el momento en el que escribe en el que la filosofía política afirma "ruidosamente" su retorno tras décadas en la que se vio obstruida por el marxismo. Hannah Arendt (1997) también se pregunta por la filosofía política y se ubica en el centro de una reflexión crítica. Aunque las respuestas, y el núcleo de los problemas, de cada uno difieren. El hecho de que Rancière nos invite a pensar la política a partir de la filosofía política y lo haga apelando, por un lado, a la tradición de discurso y, por el otro, a la coyuntura histórica en la que él está escribiendo, caracterizada por los mentados "fines": el de la historia, el de la política, el de las ideologías, junto a un retorno triste: el de lo político, entendiendo por tal la versión normativista, institucionalista y conservadora de la política; nos compele a predisponernos en la lectura bajo la forma de un dispositivo crítico. En otros términos, la pregunta que no nombra inicialmente pero que esconde la filosofía política es aquella que se dirige a la *naturaleza* de la política y que es reflejo de

una preocupación intelectual que persiste solo a condición de cuestionarse a sí misma, por supuesto[163].

La crítica de Rancière a la posición de saber o de modelos a imitar (ciencia, filosofía, arte), puede rastrearse en diferentes momentos de su obra. Ya sea en su primer texto *La lección de Althusser*, que fue una crítica al althusserismo, como policía académica; en *El filósofo y sus pobres* donde se embarca contra la sociología; *Los nombres de la historia*, que se concentra en mostrar la forma en que la ciencia histórica se apropia del relato, las narraciones, las historias vividas, para dotarlas de rigor científico[164]; o bien, en *El desacuerdo*, especialmente en esas formas filosóficas políticas que buscan decir la verdad de la política. Cada uno de estos momentos, tienen una particularidad que debe ser revisada en cada caso. No estamos intentando homogeneizar cada uno de dichos análisis ni reducir su obra a esa crítica, sólo la recordamos para dirigir ahora la atención a otro mecanismo. Ya no se trataría de revisar las formas en que Rancière denuncia el sesgo metafísico de una filosofía que defiende una verdad oculta a los simples mortales, ni cuando hace visible el rasgo de ficción no asumida por la ciencia histórica, que llama *poéticas* del saber; aquí nos

[163] La lectura de Emmanuel Renault en "The many Marx of Jacques Rancière (2012) insiste en aproximar la crítica a la filosofía de Hegel del joven Marx, y la crítica de Rancière a la filosofía política. Renault (2012, pág. 100) sostiene que el modo de argumentación de la crítica de la renovación contemporánea de la filosofía política en Rancière suena "claramente marxiano". Reenvía a la Introducción de El desacuerdo donde Rancière subraya el hecho de que el retorno de la filosofía política es contemporáneo a la retirada de lo político, y entonces afirma que esta conexión revela la contracción entre la política y la filosofía política. Con ironía se preguna Renault si "¿No se hace eco de uno de los temas principales de la escritura de los Anales germano-franceses de Marx: la filosofía política en su forma más pura (es decir, en su forma hegeliana) no es más que la expresión alienada de la alienación política (es decir, de la política abstracta, ilusoria, falsa)?" (traducción propia). A su vez, según Renault, el propio proyecto de la filosofía política se define en los términos del joven Marx. Así como Marx ha criticado a los jóvenes hegelianos por creer que la verdadera política debe proceder de una realización de la filosofía, Rancière identifica la filosofía política como un intento de realizar la esencia de la filosofía (es decir, la descripción filosófica de un orden social basado en un principio). Y así como Marx explicó que la filosofía no podría realizarse sin ser suprimida, Rancière define el proyecto mismo de la filosofía política como un proyecto que se realiza sólo a costa de suprimir la política.

[164] En el capítulo destinado al tiempo y la historia en Rancière, nos detuvimos en este texto pero aquí agregamos un breve comentario que se relaciona con la política al trazar una continuidad (o ruptura) entre términos como política, ficción, ciencia y literatura. La cuestión de la ficción la veremos luego, en relación a cómo la literatura aparece en Rancière, y en dicho texto (allí habla de poéticas del saber), para contraponer a la ciencia, lo hace no bajo la forma de una "prehistoria" (la literatura como condición previa de la ciencia), sino que es ella misma la que se constituye como una sintomatología de la sociedad y opone esta sintomatología a los gritos y las ficciones de la escena pública ([2000] 2014, pág. 52): "pasar de los grandes eventos y personajes a las vidas anónimas, encontrar los síntomas de un tiempo, de una sociedad o de una civilización en los detalles ínfimos de la vida común, explicar la superficie por las curvas subterráneas y reconstruir los mundos a partir de sus vestigios: ese programa es literario antes de ser científico".

encontramos con una crítica que al mismo tiempo en que afirma que la política no necesita el socorro de nadie, se ocupa de ajustar los lentes con los que reconocer esos momentos en los que *hay* algo así como la política.

El asunto es que desde el momento en que la filosofía pretende *socorrer* a la política, no hace más que suprimir la racionalidad propia de la política que refiere como la del desacuerdo. En esas primeras líneas, Rancière ([1995] 2012) dirige la lectura al Libro IV de la *Política* donde, tras el estudio de las 154 constituciones, Aristóteles busca determinar el objeto y las tareas de la ciencia y la filosofía política, encargadas de revisar tanto lo correcto como lo útil de un régimen para una ciudad (1288b 35) (2015, págs. 278-279). La cita de la *Política* a la que recurre Rancière reza: "En qué hay igualdad y en qué hay desigualdad es una cuestión que no debe dejarse de lado: pues esto encierra una dificultad y reclama una filosofía política" (Aristóteles, 2015, pág. 251).

Contra esta pretensión salvadora que asume la filosofía, Rancière le opone otra forma de práctica intelectual. Es decir, concluimos, sin lugar a dudas, que la pregunta por la política continúa latiendo en el centro de las reflexiones de Rancière, pero la respuesta no es una que reenvía a un destino normativo ni necesario del transcurrir de los asuntos comunes. Sumerge su pluma en el tintero para dibujar el sendero por el que transcurrieron otros antes que nosotros, otros que dejaron huellas que demuestran la igualdad. El filósofo de archivos que es Rancière contribuye a tirar del hilo de la tradición de emancipación que está ahí para ser conocida, no revelada. Recordemos, a su vez, que en Rancière no hay una verdad oculta, un mundo velado, una consciencia confusa. Y si las hay, poco importa. En *La noche de los proletarios*, cuando Rancière se encuentra con una carta de Gauny en donde invitaba a su amigo a lanzarse a lecturas que lo apasionen,

> Hay que invertir la relación inicial: para definir el sentido de su propia existencia y de su propia lucha, el proletario tiene necesidad del secreto de los otros, de ningún modo del "secreto de la mercancía": ¿qué hay allí que no sea claro como el día? Ahora bien, no es del día de lo que se trata sino de la noche; no de la propiedad de los otros, sino de su "pena", este dolor inventado que contiene todos los dolores reales. Para que el proletariado se dirija contra "lo que se apresta a devorarlo", no es el conocimiento de la explotación lo que le falta, es un conocimiento de sí que le revele que es un ser que está destinado a algo distinto que la explotación: revelación de sí que pasa por el rodeo del secreto de los otros, intelectuales y burgueses, con los cuales dirán más tarde —y repetiremos más adelante—, no quieren tener

> nada que ver, y menos aún con la distinción entre buenos y malos ([1981] 2017, pág. 48).

Luego Rancière divide en dos tanto el mundo burgués como el mundo proletario, los que viven una existencia "vegetativa" y "los otros", los que abandonan el culto del mundo doméstico para partir en busca de lo desconocido, y a ello le sigue una cita preciosa:

> De todos esos el proletario tiene necesidad, no para adquirir el saber de su condición, sino para mantener las pasiones, los deseos de otro mundo que la constricción del trabajo aplana continuamente al nivel del mero instinto de subsistencia que hace del proletario, agobiado de trabajo y de sueño, el servidor cómplice del rico hinchado de egoísmo y de ociosidad ([1981] 2017, pág. 49).

Bruno Bosteels (2009) se detiene en un texto de *Les Révoltes logiques* (Rancière J. , 1978) , el número 7 donde encuentra una lección dirigida a los intelectuales, pero también a las voces "autorizadas": no hay discursos puros del poder proletario ni de su "no-poder", ni consciencia que nazca de abajo o ciencia a ser importada, la fuerza del pensamiento de Marx reside en el esfuerzo por sostener esas contradicciones. Dicho artículo es de lo más interesante para indagar las formas del uso del tiempo libre y las contradicciones que ellas generan; para Bosteels es importante resaltar que la posición intelectual que Rancière sostiene allí es una que se desentiende de la tarea de "purificar" la contradicción, sino que trata de mantenerla abierta, incluso si resulta al final insostenible. Y esto entra en sintonía con el modo de considerar los sujetos políticos, el cruce entre la lógica policial y la lógica política: escapando a los dualismos maniqueos, a las identidades fijas, a los nombres propios. Si nos atenemos a la lectura de Bosteels, podemos afirmar que una de las huellas más importantes de Marx en Rancière se relaciona con el esfuerzo en sostener las contradicciones como tales, sin una síntesis que se oriente a su resolución. Emmanuel Renault (2012) también sostiene la contradicción como el núcleo marxiano irreductible en Rancière, incluso en su producción de la década de 1990, especialmente en *El desacuerdo*.

Por su parte, María B. Greco (2014) sugiere que el pensamiento de la igualdad en Rancière es propio de un filosofar que recomienza continuamente, nacido y hecho experiencia sensible, subjetiva y política; él como pensador pone en práctica la mirada de extrañeza del extranjero (Rancière J. , [1990] 1991),

sustituye las certezas incuestionables por el “círculo de la creencia”, la creencia en que efectivamente hay una capacidad a desplegar un cambio de posición, una separación material de “lo que se es” y, agregamos, de lo que es de un modo y no de otro. “La emancipación “sólo” se trata de producir otras apariencias en una redistribución de nombres, identidades, tiempos y palabras a utilizar y a apropiarse” (Greco, 2014, pág. 7).

En relación a la “capacidad a desplegar”, en “¿Comunismo sin comunistas?” ([2009] 2010) Rancière defiende la hipótesis de la capacidad en el corazón de la emancipación. Indica la imposibilidad de, en estos términos, pensar la emancipación de toda una sociedad. Y va por el lado de pensar el desafío en el plano de la búsqueda por el ser en común que sigue siendo uno comunista. La cuestión es saber cómo la colectivización de la capacidad de todos puede coincidir con la organización global de una sociedad, cómo el principio an-árquico de la emancipación puede convertirse en el principio de una distribución social de cargos, tareas y poderes. Éste “es un problema que merece ser puesto aparte de los sermones trillados sobre la espontaneidad y la organización. Seguramente la emancipación es un desorden, pero ese desorden no es para nada espontáneo”. Y, a la inversa, “la organización a menudo sólo es la reproducción espontánea de las formas existentes de la disciplina social” ([2009] 2010, pág. 135). En la revisión de la hipótesis comunista que propone Rancière, afirma que un momento comunista es una nueva configuración de lo que significa “común”, una reconfiguración del universo de los posibles. Una afirmación subjetiva que pone a jugar una temporalidad autónoma.

> Los momentos comunistas han demostrado más capacidad de organización que la rutina burocrática. Pero es cierto que esta organización ha sido de desorden respecto de la distribución "normal" los cargos, las funciones y las identidades. Si el comunismo es pensable para nosotros, es como la tradición creada por esos momentos, famosos u oscuros, donde los simples trabajadores, hombres y mujeres comunes demostraron su capacidad para luchar por sus derechos y los derechos de todos, para hacer funcionar fábricas, empresas, administraciones, escuelas o ejércitos colectivizando el poder de la igualdad de todos con todos. Si algo merece ser reconstruido en esta insignia, es una forma de temporalidad que singularice la conexión de estos momenos. Esta reconstrucción implica la reafirmación de la hipótesis de confianza, una hipótesis debilitada o destruida por la cultura de la desconfianza actualmente en uso en los Estados, partidos y discursos comunistas ([2009] 2010, págs. 141-142).

En pocas palabras, la hipótesis comunista y la emancipación nunca deben ser pensadas como la concreción de una necesidad histórica ni el derrocamiento heroico de esta necesidad. Hay que pensarlas a partir de su intempestividad, comprendida como ausencia de necesidad histórica y como heterogeneidad respecto de las formas de experiencia estructuradas por el tiempo de la dominación. "La única herencia que vale la pena considerar es la que nos ofrece la multiplicidad de formas de experimentación de la capacidad de todos, tanto hoy corno ayer. La única inteligencia comunista es la inteligencia colectiva construida a través de estos experimentos" ([2009] 2010, pág. 146). Sostener la hipótesis comunista junto a la emancipación es sostener la hipótesis de confianza en la inteligencia igualmente compartida.

Por otro lado, en "La cause de l'autre" (1997), Rancière reflexiona acerca de cómo pasar del terreno moral al terreno político en la causa del otro, que esta no sea una cuestión ética, sino la manifestación de una subjetividad política. La causa del otro, en este sentido, es la desidentificación en relación a un determinado sí mismo [*soi*], es la producción de un pueblo que es diferente al que es visto, reconocido por el Estado. Es la manifestación de una distorsión hecha a la constitución de lo común.

> Intenté decir que quizás deberíamos tomar las cosas al revés: en lugar de comparar un régimen de verdad vencedora con un régimen de verdad desencantada, comparar un estatus de alteridad con otro. No hay política porque hay fe en un futuro triunfante de emancipación. Hay política porque hay una causa del otro, una diferencia de la ciudadanía a sí misma (1997, pág. 47).

En la última parte de este capítulo, quisimos detenernos en la figura de Rancière como intelectual, o bien, en la forma en que Rancière se posiciona desde la filosofía a la hora de pensar la política, la historia, el arte, los archivos, y la emancipación. Para pensar esta otra forma de ser intelectual, recordamos sus palabras en *La noche de los proletarios*: "No escarbar las imágenes para que la verdad aparezca sino moverlas para que otras figuras se compongan y descompongan con ellas" ([1981] 2017, pág. 37). En este sentido, su trabajo de archivos, de reconstrucción del hilo de la emancipación, así como los términos en que enuncia la política, la democracia y la subjetivación política, se comprenden y entrelazan con el "método" de pensar y reescribir esas vidas "robadas". Pero

también, insistimos en cómo continúa reflexionando acerca del comunismo y en qué sentido aún podemos pensar a Rancière al interior de la tradición marxista.

Capítulo 2: Las dimensiones de la política entre la emancipación y la civilidad: ciudadanía, democracia e insurrección

> La notion de droit est liée à celle de partage, d'échange, de quantité. Elle a quelque chose de commercial. Elle évoque par elle-même le procès, la plaidoirie. Le droit ne se soutient que sur un ton de revendication ; et quand ce ton est adopté, c'est que la force n'est pas loin, derrière lui, pour le confirmer, ou sans cela il est ridicule.
>
> Simone Weil
> *La personne et le sacré*

Desde la década de 1980, en el marco del "*Centre de Recherches philosophiques sur la politique*", de Philipe Lacoue-Labarthe y Jean-Luc Nancy, Balibar comienza a indagar en la tradición de la filosofía política a partir de la pregunta por la *esencia* de la política. Sabemos que desde las teorías políticas de Balibar y de Rancière no hay tal esencia de la política, como tampoco un concepto unívoco. Pero ambos, por esos años, inician una serie de formulaciones sobre si es posible definir la autonomía de la política respecto a esferas como el Estado, la sociedad civil y la propia economía. En cierto modo, este giro político, que en Balibar es significativo, amerita nuestra atención no sólo porque allí encontramos las formulaciones que reconstruimos sobre la política y la emancipación, sino porque es signo de un cambio de *terreno* teórico y epistemológico. Es decir, el conjunto que conformó el *Centro* eran filósofos que se interrogaron por la política desde un lugar que buscó ser crítico de la filosofía política como disciplina, especialmente en la medida en que la misma se presenta bajo la rígida separación de campos y, al mismo tiempo, en su pretensión normativa y prescriptiva respecto de la política. La novedad de la empresa que emprendieron estos filósofos que se abocaron a pensar la política, es destacado por Nancy (1981), fue la de buscar desde la filosofía, entendiendo que no existe filosofía escindida de la política, ni política por fuera de la filosofía, la esencia de la política (no como se encuentra en la práctica, ni como la piensa la ciencia política, la teoría y la filosofía política, que, a su vez, están armadas de la antropología filosófica y la sociología).

En el caso de Balibar, el texto que publica junto al *Centro*, "Marx, le joker ou le tiers inclus" [1981], responde a la hipótesis de la *presencia evidente* de la

problemática de la política en Marx. Allí se pregunta si hay un elemento de "política proletaria" en Marx que sea un genuino "tercer término", a lo que responde que, de haberlo, hay que buscarlo al principio, en la dirección de todo lo que resiste y disloca la dicotomía Sociedad civil-Estado. La hipótesis de Balibar sugiere que una política de "tercer término" hay que buscarla en la crítica de la economía política. Ya que la dicotomía Sociedad-Estado, que Marx formuló, es, sobre todo, un efecto de la ideología económica. En este sentido, retomando la argumentación de Balibar, Hegel no habría podido construir su representación del *todo* como la relación jerárquica y concéntrica de la sociedad civil y el Estado si no hubiera heredado la distinción de los economistas, empezando por el significado mismo de las palabras "sociedad civil", que antes de Smith y Fergurson, significaba sociedad política.

A su vez, Balibar sostiene que es en Maquiavelo y no en Hegel desde donde se formula el concepto político en Marx, concepto que se define a partir de la lucha de clases, que es una lucha política. Ahora bien, la lucha de clases no es un término fijo, no es un todo orgánico, es, más bien, un proceso *indefinido*, en base al cual, en el campo de la lucha de clases, hay siempre ya una organización estatal y de lo que se trata es de controlarla o transformarla. Este es el aspecto maquiaveliano de la política en Marx, este supuesto de la política como irreductible al Estado, a diferencia de lo que ocurre en Hegel. El Estado sólo puede aparecer como un elemento contradictorio inmerso en un proceso no totalizable de la lucha de clases. La política no remite a una "autonomía de la política"; sino que es aquello que siempre excede al Estado y aquello que lo constituye en un balance temporario de relaciones de fuerza.

Ese texto de Balibar, de comienzos de los 80, ya deja sentada la actualidad del marxismo para la política y la particularidad de la definición de política en la medida en que es coextensiva al campo de la lucha de clases, y el desplazamiento de la "localización" de la política al demostrar que, en condiciones históricas dadas, no puede prescindir del Estado, ya sea que se organice al compás de su existencia, en favor o en contra de él; pero, al mismo tiempo, jamás puede la política, es decir, la lucha de clases, reducirse al Estado.

Avanzada la década, Balibar aborda las discusiones propias de la filosofía política en las que ve un reemplazo del término de *revolución* por el de *ciudadanía*, y un traspaso tendencial del tema de las relaciones entre lo político y

lo social por el tema de lo ético y lo político, especialmente la reinscripción del primero en el segundo ([2010] 2017, pág. 77). El tema central de dichos debates involucró la naturaleza, el desarrollo y el alcance histórico de la Revolución francesa y su texto fundador que fue la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789. Centralidad que se comprende no sólo por el aniversario, sino por el modo en que los problemas de la ciudadanía, de la universalidad de los derechos, de la crisis del Estado, de la transformación social, de la relación entre igualdad y libertad fueron cuestiones que reemergieron por la experiencia política trasnacional y europea (caída de los socialismos simbolizada con la caída del muro de Berlín como el acontecimiento más relevante que podemos mencionar, que conllevó también que la revolución desaparezca del horizonte como promesa). En este marco, Balibar encara básicamente dos grandes temas: por un lado, la institución de la ciudadanía y cómo en su corazón nace y renace incesantemente la democracia, y, por el otro, los enunciados fundadores de la *Declaración* y su distancia con la problemática de la democracia actual, acerca de lo que considera esencial del estatuto de la *Declaración*, es decir, el estatuto de enunciado y de enunciación de la proposición que identifica la libertad y la igualdad, que el definirá como "proposición de la igualibertad" [*égaliberté*]. Dicha proposición comienza a problematizarla puntualmente en el capítulo de *Les frontières de la démocratie*, titulado "«Droits de l'homme» et «droits du citoyen» La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté". Luego, en 1989, publica el texto donde nombra como *igualibertad* la conjunción de los dos términos (igualdad y libertad), al cual accedemos traducido al español con el título homónimo en un libro que Herder del 2017.

En la compilación que incluye el texto del 89 mencionado, y otros dos grandes conjuntos, Balibar presenta algunos de los problemas en torno a la aporía de la institución de ciudadanía (el diferencial de insurrección y de constitución que ninguna representación puramente formal o jurídica de la política puede resumir, y es, a su vez, lo que hace de ella una característica esencial del concepto de política), por qué para hablar de ciudadanía prefiere recurrir al término de "actor político" en vez de sujeto, y cómo su historia está atravesada por la huella de la igualibertad. Todos estos temas forman parte también del proyecto de *Ciudadano-sujeto* y son revisados en textos como *Ciudadanía*

(2013), *Derecho de ciudad* ([1998] 2004), y el que mencionamos que no tiene traducción al español: *Les frontières de la démocratie* (1992).

En 1996 entiende la política a partir de tres conceptos distintos cuya articulación es problemática y dialéctica. Estos conceptos, con las formas y las figuras éticas que comportan, son de carácter provisorio en el sentido en que delimitan ciertas diferencias de principio pero no avanzan ni a una síntesis final ni a un concepto esencialista y universal de la política. De hecho, en una publicación del 2020 sostiene que no es posible definir de un modo unívoco a la política. Como tal está condicionada por la forma de una determinada historicidad, y el cambio involucra un programa para una revolución. En este último trabajo, Balibar reflexiona sobre la ontología de las temporalidades diferenciales, su distribución en el espacio y las formas de acción o de agenciamiento recurriendo a las nociones de *programa*, *regulación*, *insurrección* y *utopía*.

Decíamos que a mediados de los 90, Balibar distingue tres conceptos y lo hace desde el punto de vista lógico y desde el punto de vista ético. Por un lado, define la autonomía de la política con la figura ética de la *emancipación*. Luego, la *heteronomía de la política*, o la política que refiere a *condiciones* estructurales y coyunturales, a la que le corresponde la figura de la *transformación*. Finalmente, la *heteronomía de la heteronomía* (muestra que las condiciones a las que se remite la política nunca constituyen una instancia última)[165], y compromete un horizonte ético en los términos de la *civilidad*.

En relación al concepto de la política entendida a partir de la emancipación, es decir, la *autonomía*, representa un proceso que no tiene ni origen ni fin; es, similar a la política arendtiana, un fin en sí mismo. A su vez, la autonomía de la política no se concibe sin la autonomía de los sujetos, que no es otra cosa que un "hacerse" a sí mismo del pueblo. Los sujetos de la autonomía de

[165] Esta es, quizás, la más compleja de las definiciones y la que dio lugar a toda una serie de trabajos en torno a los límites de la política y las posibilidades de políticas de la civilidad. Volveremos luego sobre la misma, pero remito a las palabras textuales con las que Balibar introduce esta forma de pensar la política a partir de las condiciones "de las condiciones", a éstas (las condiciones) "lo que las vuelve determinantes es la manera en que sostienen a los sujetos o son sostenidos por ellos" ([1996] 2005, pág. 15). A su vez, estos "sujetos actúan en conformidad con la identidad que les es impuesta, o que ellos crean para sí. El imaginario de identidades, pertenencias y rupturas es, por ende, la condición de las condiciones; es como la otra escena en la cual se urden los efectos de la autonomía y la heteronomía de la política". Así, en tanto que el imaginario condiciona la política, se impone pensarla más allá de la emancipación y la transformación respecto a las cuales la civilidad resulta irreductible.

la política encierran en sí lo universal, y el "momento actual" (de manera efectiva a través de las instituciones) es uno en el que siempre es tiempo de exigir la emancipación para sí y para los demás. Balibar para pensar ese "universal", parte de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, aclarando que no es el único punto de partida, pero que la misma, a través de la proposición de igualibertad en su enunciado revolucionario, posee una lógica de "autorrefutación de su negación", de incondicionalidad que posee dos consecuencias: la política consiste en la autodeterminación del pueblo (del demos), constituido "en y por" el establecimiento de sus derechos; y posee una *cláusula de reciprocidad* (un derecho universal a la política por el que nadie puede ser liberado, o emancipado, sino de manera recíproca, por el reconocimiento mutuo). Para ver cómo funciona la reciprocidad y la autodeterminación del pueblo, no basta con pensar en las proposiciones que las tornan efectivas; Balibar quiere pensar la dialéctica interna a la emancipación. Para ello recurre al "escándalo del pensamiento" que Rancière analizó en *El desacuerdo*, aquel que opone permanentemente la lógica igualitaria a la policial, oposición que se manifiesta en el seno propio del *demos*, con la instauración de la "parte de los sin parte" bajo la forma de un litigio. Este litigio encierra una aporía: sin él no habría política pero, a su vez, imposibilita una política democrática entendida a partir de una idea consensualista. Históricamente, esta aporía Rancière la presenta bajo la forma del "*pathos* de la víctima universal" y dialécticamente da forma al proceso por el cual la autonomía se vuelve una política efectiva de la emancipación (Balibar É. , [1996] 2005, pág. 19). En ese punto, Balibar aclara que no alcanza con la enunciación inicial de un derecho o de una igualdad declarada, la cual da lugar a exclusiones; sino que lo propio de una política de la autonomía es el "a posteriori" que comporta la "negación de la negación". En esa parte que se convierte en partido por la exclusión de determinado derecho, lo que hace de la autonomía política una fórmula del derecho a tener derecho, a ser reconocidos y reconocidas como sujetos de derechos. La lucha no es por los derechos a formular, sino por los derechos *ya declarados*. Y es la negación de la ciudadanía la que le da vida a la política de la emancipación.

Esta dimensión de la política, fiel al estilo teórico de Balibar, está cargada de contradicciones y ambivalencias. Ambivalencias por el lado de los "dominados", que reivindican su emancipación particular como condición y

prueba de la de todos, como la negación de la negación (el pueblo que no es el pueblo pero se presenta como "el pueblo del pueblo", cuestiones todas que vimos con Rancière); y, por el lado de la clase dominante al momento de imponer sus ideas e ideología e introducir una *discriminación de hecho a una igualdad de derecho*. La institución política al enunciarse como el derecho de los excluidos asegura la posibilidad de un esquema de consagración del orden establecido. Ambas ambivalencias dan cuenta que una política de la autonomía es finalmente una efectiva y en acto pero también es una que tan pronto como se estabiliza en un orden, produce nuevas o diferentes exclusiones. Lo importante es destacar que Balibar piensa los derechos o los principios universales en sus efectos de institución, es decir: están implicados en procesos de institución, de formación de instituciones comunitarias. Al concebir las instituciones como *procesos* y los principios en sus *efectos* de institución, la pregunta por dónde situar el surgimiento del poder, el modo en que se reparten roles, funciones, o sea, identidades subjetivas, las formas de discriminación y exclusión, que inscriben los derechos en lo social se vuelve escurridiza. No podremos situarla exclusivamente en el plano de la declaración de derechos ni exclusivamente en su "aplicación" efectiva. Las contradicciones y los conflictos no surgen sólo *tras su institucionalización*, y, en este sentido, una política emancipadora conlleva abordar las contradicciones internas del universal que conocemos en sus efectos de institución (o bien, las contradicciones del universal desde sus condiciones de posibilidad o de su proceso instituyente).

La segunda de las definiciones que analiza Balibar es la de la *heteronomía de la política*, para la cual recurre a Marx y Foucault, y el punto en el que ambos divergen. En primer lugar, en Marx la política debe buscarse en la relación que mantiene con condiciones y con objetos que forman su "materia" y la constituyen como una actividad material. No significa que para Marx el fin de la política no sea (como en la emancipación) instituir la autonomía de los sujetos, la diferencia es que si en la autonomía de la política la emancipación (o autonomía de los sujetos) asumía el lugar de un presupuesto, un punto de partida como la igualdad de cualquiera con cualquiera de la que habla Rancière, aquí la autonomía sería el producto o el resultado de la política.

> Mientras que la proposición de igual libertad presupone la universalidad de los derechos, remitiendo así a un origen trascendental siempre disponible, la práctica política marxiana es una transformación interna de las condiciones que produce como resultado (y a medida que se efectúa, es decir, en la «lucha») la necesidad de la libertad, la autonomía del pueblo, al cual se denomina proletariado ([1996] 2005, pág. 23).

Esta diferencia que Balibar marca entre la idea de "presupuesto" y la de "resultado" resulta clave para pensar cómo se inscriben en la historia o en determinada temporalidad, los procesos de emancipación, o autonomía. En este sentido, podríamos dirigirnos a otros interrogantes como los que configuran otra oposición entre el instante inmediatamente anterior al proceso de ruptura y el posterior, o los devenires, pensando en términos deleuzianos. Volveremos sobre este punto luego, por el momento seguimos el desarrollo de la heteronomía de la política. Decíamos que remite a las condiciones de la misma política, en términos marxistas: a la base o estructura económica de la historia. En este sentido, las condiciones, es decir, lo económico, aparecen como "lo otro" de la política, lo exterior que le impone condiciones. Estas condiciones son, a su vez, relaciones sociales ("consisten en el conjunto objetivo, regularmente reproducido a expensas de sus contradicciones mismas, de prácticas transindividuales", no son una acumulación de cosas inertes ni lo que trasciende la condición humana), que tienen una historia (cuyo sentido se explica por la dinámica del proceso económico). La práctica política se inserta en esa dinámica, y en el cambio que siempre opera. Como siempre la estructura está cambiando, la política no implica sólo el cambio, sino el *cambio en el cambio*. "La subjetivación es la individualización colectiva que se produce en el punto en que el cambio cambia, donde comienza «un cambio diferente»" ([1996] 2005, pág. 25), que se da en el desarrollo de las contradicciones sociales, en la lucha de clases, a través de formación de poderes y contra-poderes. El fondo de la dialéctica de las tendencias contradictorias no es la toma del poder del Estado (lo cual haría de esta política una de la autonomía), sino la disolución de los modos de socialización antagónicos de la acumulación capitalistas (la subsunción real de los individuos en las fuerzas de trabajo y la libre asociación de productores). Entre estos modos lo que hay es una relación de disociación, entidades que se perciben como exteriores entre sí, incompatibles y que apelan a una pertenencia exclusiva. "En el fondo, la política tal como la teorizó Marx es un tramo de

subjetivación que une estas diferentes modalidades de la práctica, ilustrando la variabilidad de los efectos de un conjunto de condiciones estructurales" ([1996] 2005, pág. 26).

Cuando Balibar se desplaza al análisis del modo en que Foucault piensa la política, también plasma la relación entre las condiciones y la transformación pero marca cómo aquí la distancia entre ambas se reduce al mínimo: devienen contemporáneas unas de la otra, lo que sucede en un presente que es ontológico, ético y político. La distancia práctica desaparece ya que las condiciones de la existencia que se pretende transformar están inmersas en la misma materia que la práctica de transformación. Pero, el hecho de que "sean de una índole de «acción sobre la acción» y formen parte de una red infinita de «relaciones disimétricas» entre el poderío de unos y el de otros, las dominaciones y las resistencias, no significa que la diferencia conceptual carezca de objeto" ([1996] 2005, pág. 28). Por eso, insiste Balibar, Foucault no deja de hablar de historia y sociedad como horizontes de la política, sobre todo cuando procura despojar a las instituciones de su monopolio para llevar la política, a cada instante, al alcance de los individuos.

En Foucault, la política no tiene nada que ver con la reconstitución de la autonomía de la política; la relación de poder es *constituyente* y las formas sociales son *constituidas* pero esto no implica que respondan a un voluntarismo. La acción política la piensa en términos de estrategias, a nivel micropolítico y como "resistencia" (noción crucial en Foucault), y, el problema, es que se enfrenta todo el tiempo a límites, que Foucault piensa a través de las "tecnologías del yo". De ahí el movimiento al último Foucault de la "estética" del *self*.

> Hay un movimiento de inspiración estoica si se soslaya que no consiste tanto en trazar una línea demarcatoria entre lo que depende y lo que no depende de nosotros, sino de mostrar cómo, en cierto modo, la modalidad de cuanto no depende de nosotros (por ejemplo, la dominación) está determinada por aquello que depende de nosotros. En este sentido, el estudio de las tecnologías del yo no es una huida ante la cuestión de las estructuras masivas de dominación, sino más bien la búsqueda de un nivel más originario de determinación y, por consiguiente, de un punto de construcción o de destrucción para la política ([1996] 2005, pág. 31).

Ambas formas de pensar la transformación, están habitadas por una aporía y, en cuanto tal, una imposible resolución o síntesis superadora. En el caso de Marx, al concebir las relaciones sociales de producción capitalistas, y su proceso

de expansión indefinida, como la condición externa de la política pero al mismo tiempo como elemento en el que se desarrolla el proceso de escisión revolucionaria, dio al sujeto de la política y, como horizonte último, a toda transformación efectiva, una transformación del mundo que no hace más que ingresar en una dialéctica que nos compromete en una regresión al infinito. Por su parte, Foucault, si bien fue precavido contra las formas clásicas del "paralogismo de la personalidad", y de constitución del yo (relación entre sujeto y objeto que no explica la producción de esa interioridad), no escapó del paralogismo en la medida en que hace del trabajo sobre uno mismo a la vez una actividad pasiva y una activa. De cualquier manera, estos límites a la transformación política no la invalidan, sino que hacen que la política sea el motor de una invención permanente.

Finalmente, la última de las "escenas" es la de la heteronomía de la heteronomía, y conlleva la figura ética de la civilidad. Sobre esta volveremos en más de una ocasión en las páginas que siguen porque se configura como una respuesta a los límites propios de la democracia o de la política democrática en el mundo globalizado en que vivimos. Y, como tal, da cuenta de las posibilidades siempre renovadas de la emancipación y la transformación, incluso cuando se piensa en los límites extremos de la política. Lo que define la relación no necesaria ni contingente de la fusión entre el problema de la violencia y el problema de la identidad, es la heteronomía de la heteronomía de la política. Para explicarla, Balibar remite a la crueldad como la forma de violencia extrema que asume formas de ultra-objetividad y ultra-subjetividad en las que las víctimas no tienen posibilidad de reconocerse, pensarse o representarse *en nadie* como sujetos políticos, capaces de emancipar la humanidad emancipándose a sí mismos ([1996] 2005, pág. 35). El problema de estas formas de la violencia es que no dan cuenta de la violencia estructural que podría ser pensada como las condiciones de la política en los términos marxistas que vimos previamente; el asunto aquí es la índole de no convertibilidad de esta violencia. No puede reprimirse ni convertirse políticamente en un medio de "hacer la historia". Entonces, "más allá de la heteronomía de la política, una *heteronomía de la heteronomía* que vuelve a hacer presente para cuestionar la constitución de la política como transformación y como emancipación" ([1996] 2005, pág. 37). Estas formas que no son convertibles, implican al problema de identidad, de la frontera y de los límites de

la violencia. Asimismo, la historia nunca puede separarse de la manera en que las identidades son transformadas o fijadas.

Tras estas afirmaciones, Balibar enuncia tres tesis. La primera es que toda identidad es transindividual (ni puramente individual ni puramente colectiva), tanto el yo como una identidad colectiva se constituyen en un sistema de relaciones sociales que son reales y simbólicas. Por eso, no hay manera de instalar a un sujeto como identidad previa, por ejemplo, de una nación, "el imaginario es tan indispensable para la vida de los individuos como el aire que respiran". En segundo lugar, sugiere hablar de identificaciones y procesos de identificación antes que de identidades. Y, finalmente, toda identidad es ambigua. Estas tesis plantean la problemática de qué sucede cuando los conflictos de identidad se vuelven destructivos o autodestructivos, lo que puede ocurrir por dos situaciones extremas diferentes. 1. Cuando se reduce la individualidad a una identidad única y unívoca. 2. La situación que Balibar denomina como "posmoderna" que permite a la identidad flotar libremente entre todos los roles. Es aquí donde ingresa la cuestión del rol de las instituciones como aquel que busca reducir, sin suprimir, la multiplicidad, complejidad y conflictualidad de las identificaciones y las pertenencias. Lo cual supone también contra-instituciones. La civilidad es, entonces, la política en tanto resuelve el conflicto de las identificaciones entre los límites imposibles mencionados unas líneas atrás. De este conflicto se desprende el problema de saber si la política de la civilidad se construye desde arriba o desde abajo, desde un devenir mayoritario (multitud) o minoritario. Y aquí Balibar es claro en argumentar que no es posible pensar de un modo unívoco la civilidad.

> La hipótesis política de una civilidad «desde abajo» no podría optar entre la estrategia (o el lenguaje) del devenir mayoritario y aquél del devenir minoritario de las resistencias, pues se define a la vez como alternativa a la violencia propia del Estado y como remedio a su impotencia, ante las dos caras de la crueldad. Si no se trata de una opción teórica, es porque se trata de una coyuntura, o de arte política. Quizá también de arte a secas, pues los medios de la civilidad son siempre enunciados, signos y roles ([1996] 2005, pág. 45).

De todo este análisis, Balibar concluye que no es posible reducir la política a ninguno de estos conceptos, ninguno en sí está completo. Y tampoco puede pensárselos de manera completamente escindidos. Cada uno presupone a los otros, y no permiten formar con ellos un sistema. Al ser conceptos que

conciernen a la política, "sólo pueden articularse en caminos individuales", o en el cruce de caminos individuales que hacen de la política, esto lo decimos en nuestros términos, una práctica totalmente singular. Estas tres categorías se articulan en un orden tripartito que imita la dialéctica hegeliana y son los conceptos trascendentales históricos de la política tal como los impuso la mundialización capitalista, como sugiere André Tosel (2015). Como hemos visto, tienen el mérito de tomar distancia respecto al horizonte marxista previo, sin abandonarlo; por el contrario, lo empuja a tener en cuenta los derechos pero, al mismo tiempo, llevan al liberalismo a una auto-crítica que torna ineludible la consideración del carácter insurreccional de la democracia y la ciudadanía. En este sentido, es posible decir que en la recuperación que hace Balibar de términos marxistas clásicos como los de emancipación, comunismo y revolución, al tiempo que los de la filosofía política entre los que se encuentran el poder, la soberanía, la dominación, la desobediencia civil, la insurrección, la guerra civil, etc., lo que busca no es responder a la pregunta propia del siglo XX acerca de si se trata de hacer la revolución o reforma(s). Balibar trasciende esta oposición para pensar cómo civilizar la revolución y civilizar al Estado. Cuestiones que se tornan claras en los trabajos sobre la violencia y la civilidad, así como aquellos que apuntan a la democratización de la democracia.

En *La igualibertad* [2010], Balibar refiere a la política que, por su carácter irreductible entre el derecho, la ejecución de la ley y las revoluciones, así como las insurrecciones, las resistencias y los golpes de Estado, debe ser pensada a partir del enfrentamiento de las lógicas institucionales y de las fuerzas sociales de las que forman parte también las fuerzas morales e ideológicas, como la estructura o la condición permanente de la política. Al mismo tiempo, Balibar constata que cada uno de los episodios a los que da lugar el enfrentamiento mencionado —que concluye, según los casos, por sometimientos o liberaciones, ampliaciones o reducciones de la democracia, restauraciones o perturbaciones del orden—, sigue siendo irreductiblemente singular. No es posible esgrimir una regla de juicio superestructural que permita inscribir los acontecimientos de la historia, ni ratificar su resultado.

> (…) hablé de un diferencial de insurrección y de constitución, que ninguna representación puramente formal o jurídica de la política puede resumir: lo que hace de él justamente una característica esencial del concepto de

> política, a partir del momento en que se lo traspone sobre el terreno de la historia y de la práctica. Si no fuera así, estaríamos obligados a imaginar que las invenciones democráticas, las conquistas de derechos, las redefiniciones de la reciprocidad entre derechos y deberes en función de concepciones más amplias y más concretas proceden de una "idea" eterna, siempre ya dada, de la ciudadanía. Y al mismo tiempo estaríamos obligados a reemplazar la idea de una *invención* por la de una *conservación* de la democracia ([2010] 2017, pág. 29).

Incertidumbre fundamental de las relaciones entre la institución y la fuerza, singularidad absoluta de las situaciones y las opciones. La lección, como vemos, sería la de una finitud radical, hasta la de una ambigüedad insuperable de las significaciones políticas con las que nos enfrentamos. De este modo, no podríamos pensar algo así como *la resistencia*, *la insumisión* y *la insurrección*, que tanto venera Balibar, al modo de una verdad general. Hay un elemento de riesgo imposible de eliminar que afecta tanto nuestras opciones como nuestras reflexiones, y esa es la marca misma de la política. Nuevamente en Balibar, al igual que observamos en Rancière, no hay un más allá esencial o trascendental que dé cuenta de la política como tal ni que dé lugar a un momento político.

En Balibar, las vías de ingreso a la política son múltiples, y todo este largo período de producción que se extiende hasta los días en que escribimos esta tesis, dio lugar a sucesivas tematizaciones de la relación entre la política y la violencia (a la que responde vía la política de la civilidad), la diferencia antropológica, la subjetividad, el sujeto y el individuo (que reconstruye de un modo original partiendo de la filosofía de Locke), la democracia y la democratización, la fórmula de la *igualibertad*, la cuestión de los derechos de ciudadanía, las fronteras, inmigración, nación y raza, entre otras.

En este capítulo, continuamos el registro spinozista-marxista que mostramos en el capítulo sobre la historia, para dar lugar a cuatro conceptos claves que son índices del núcleo irreductiblemente emancipatorio de la política y cómo ésta puede pensarse en estos términos sólo a condición de considerarla en una clave histórica que remite a la era democrática que inició con las revoluciones de finales del siglo XVIII. Estos conceptos son los de *igualibertad*, ciudadanía, insurrección emancipadora, y civilidad.

I. La proposición de la *igualibertad*

En la introducción de este capítulo adelantamos algunas ideas del peculiar significante compuesto por dos palabras, "igualibertad", que Balibar construye a finales de la década de 1980, en el período que André Tosel (2015) denomina como "el giro" [*le tournant*], que se extiende entre 1979 y 1993. En estos años, Balibar ya no cree en la oposición revolución/reforma, lo real es ahora la democracia pero una radical que conlleva la transformación social y la emancipación ciudadana contra todo racismo y nacionalismo. Asimismo, rechaza la oposición entre derechos formales y reales, y considera que la democracia y la ciudadanía son, en su radicalidad, los elementos necesarios para relanzar la emancipación y la transformación. En 1989, en un contexto en el que la ciudadanía universal de derechos entra en contradicción con la ciudadanía nacional, Balibar escribe el artículo que marca un punto de inflexión importante al interior de su obra, aquél que da lugar a la *proposición de igualibertad*, compuesta a partir de las ideas de igualdad y de libertad, que se constituyen como huella en la historia de la ciudadanía moderna.

Esa huella daría cuenta del diferencial de insurrección y de constitución, y como contradicción interna de la ciudadanía. La tensión entre el principio de igualdad y el de libertad, así como entre los términos de insurrección y constitución, puede pensarse como una relectura de la tradición del liberalismo político (Hewlett, 2010), recuperando los enunciados de la *Declaración* pero incorporando el conflicto como aspecto insustituible del devenir ciudadano. Desde la perspectiva de Balibar, el elemento del conflicto que se desprende de esa unidad de los contrarios es el que nos permite comprender por qué las reivindicaciones de poderes aumentados por el pueblo o la emancipación respecto de la dominación, que se traduce en nuevos derechos, reviste, inevitablemente, un carácter revolucionario. "Al reivindicar simultáneamente la igualdad y la libertad, se reitera la enunciación que se encuentra en el origen de la ciudadanía universal moderna" ([2010] 2017, pág. 22).

La reflexión de Balibar sobre la *Declaración*, se inscribe en un contexto de revisión que expuso lecturas conservadoras y revolucionarias. Un conocido ejemplo de la primera, es el de Marcel Gauchet en *La Révolution des droits de l'homme* [1989], quien contribuye a pensar la revolución y el texto que le siguió

como el establecimiento de una noción absoluta de la soberanía nacional (a la voluntad indivisible del monarca absoluto, los constituyentes le hicieron corresponder la "voluntad general"). Otras lecturas, se asientan en la distinción entre el texto de 1789 y el de 1793 para ver allí la diferencia entre la primacía de la libertad y la búsqueda de su universalidad, y la del igualitarismo, al tiempo que marcan la continuidad respecto a la tradición del Derecho natural. Balibar toma distancia de este tipo de análisis y se concentra en la especificidad del texto de la *Declaración* y la coyuntura revolucionaria misma. Él intenta mostrar que la innovación revolucionaria consiste en subvertir el concepto tradicional de soberanía planteando la paradójica tesis de "soberanía igualitaria", "prácticamente una contradicción en los términos, pero única manera de disolver radicalmente toda trascendencia y de inscribir el orden político y social en el elemento de inmanencia, de la autoconstitución del pueblo" ([2010] 2017, pág. 87). Esto genera un conjunto de contradicciones inmediatas a la revolución y las que trascendieron dotando de actualidad los enunciados revolucionarios. Es en el seno de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano,* donde encontramos la identificación de los dos conceptos, el de igualdad y libertad, como núcleo irreductible de la contradicción. Cada una es la exacta "medida" de la otra. Esta da las condiciones bajo las cuales el hombre es el ciudadano, y la razón de esta asimilación (que Balibar expone en el análisis de los enunciados de la Declaración, especialmente en el 1 y en el 2).

En otros términos, el núcleo de enunciados revolucionarios de la *Declaración* residen en una doble identificación: la del hombre y del ciudadano. Ecuación que no es una continuidad del *zoon politikon* aristotélico, sino que da cuenta de una refundación, de un corte. El *zoon politikon* no se asienta en una indistinción entre igualdad y libertad, la tesis que lo sostiene es la de la igualdad en los límites de la libertad que es considerada como un estatuto social. La segunda identificación es la de igualdad y libertad. "Si uno tiene a bien leerla al pie de la letra, la *Declaración* dice de hecho que la igualdad es idéntica a la libertad, es igual a la libertad, y a la inversa. Cada una es la exacta «medida» de la otra" ([2010] 2017, pág. 96); es lo que Balibar denomina con la palabra compuesta la *proposición de igualibertad*, que "da a la vez las *condiciones* bajo las cuales el hombre es el ciudadano (es de punta a punta ciudadano), y la *razón* de esta asimilación" (id.). Proposición que tiene el estatus de una evidencia y de

una certidumbre, pero para que así sea, para que la igualdad y la libertad puedan pensarse como idénticas, debe desandarse la ideología que hizo de estas palabras historias diferentes. Al mismo tiempo, la reivindicación de identidad de estos términos se explica cuando se recuerdan los adversarios contra los que se enfrentaron los constituyentes: el absolutismo que aparece como la negación de la libertad, y los privilegios, especialmente de la aristocracia, que dan cuenta de la negación de la igualdad. Por otro lado, lo que torna idénticas ambas palabras no se asienta en un *esencialismo*, es un "descubrimiento histórico"; las situaciones y las condiciones *de hecho* en las que están presentes o ausentes la libertad y la igualdad son exactamente las mismas.

Así como John Rawls con *La teoría de la justicia* [1971] introduce la "piedra en el zapato" del liberalismo clásico con el segundo de sus principios de una teoría de la justicia como equidad y el orden lexicográfico que los dispone, dando prioridad a la libertad pero considerando que las desigualdades económicas y sociales satisfagan un esquema de igualdad de oportunidades efectivo en el acceso a cargos y funciones abiertas a todos, procurando el máximo beneficio de los miembros menos aventajados de la sociedad; Balibar radicaliza el marxismo al identificar la libertad y la igualdad, y, de esta forma, correr el eje de la discusión acerca de cuál de los dos principios debe ser priorizado. En efecto, no sólo no son incompatibles, sino que uno no puede existir sin el otro, "si es absolutamente cierto que la igualdad es prácticamente idéntica a la libertad, es porque resulta materialmente imposible que sea de otro modo; en otras palabras, necesariamente *siempre son refutadas juntas*" ([2010] 2017, pág. 99).

Con esta proposición que está en el corazón de la Declaración, Balibar expone una verdad y un "efecto de verdad" en la historia, una verdad con valor universal que enfrenta le necesidad de tornarse una verdad singular tras el reconocimiento efectivo de derechos.

> (…) la significación de la ecuación Hombre = Ciudadano no es tanto la definición de un derecho político como la afirmación de un derecho universal a la política. (…) la Declaración abre una esfera indefinida de politización de las reivindicaciones de derechos que reiteran, cada una a su manera, la exigencia de una ciudadanía o de una inscripción institucional, pública, de la libertad y de la igualdad: en esta apertura indefinida se inscriben de la misma manera —y desde el período revolucionario se ve su tentativa— la reivindicación de derecho de los asalariados o de los dependientes como la de las mujeres o de los esclavos, tiempo después la de los colonizados ([2010] 2017, págs. 101-102).

Es la práctica de la política, de las luchas, la que hace existir la igualibertad o no. Si lo que se abre es la fórmula performativa del "derecho universal a la política", la exigencia de igualibertad es la del derecho a la ciudadanía de todos, incluso el derecho a la igualdad en la diferencia antropológica. Estas cuestiones hacen a la democracia, no simplemente como régimen, sino como verdad, a la democracia radical y a la democracia como tendencia de todos los regímenes.

> (…) determinar la igualibertad, o inscribirla en la práctica, a costa de luchas que se dirigen en una forma concreta a las *negaciones* históricas de las que esta proposición misma representa su negación teórica, es efectuar su verdad; pero semejante efectuación depende de dos factores: una determinación de las *contradicciones reales* de la política posrevolucionaria, es decir, de las relaciones de fuerza y de los conflictos de intereses determinados en las coyunturas sucesivas en que se prosigue, o incluso se reconstituye, pero también una determinación de las formas bajo las cuales tales contradicciones reales son pensables en el espacio ideológico abierto por la proposición revolucionaria. Incluso simplemente, y más fundamentalmente todavía, de *la posibilidad* misma de pensar "adecuadamente" tales contradicciones en ese espacio ideológico, vale decir, de nombrarlas y formular su solución como una realización de la igualibertad. En efecto, del hecho de que la proposición de la igualibertad sea universalmente verdadera no resulta que sea "todo lo verdadero" (noción, a decir verdad, contradictoria en los términos). De ahí el hecho de que al determinar inmediatamente la *apertura de un espacio* de pensamiento ella determina también *su cierre*; en otras palabras, que lo determinada inmediatamente como espacio ideológico ([2010] 2017, pág. 103).

Las contradicciones a las que da lugar también deben ser pensadas en su materialidad, en la experiencia histórica determinada, para ver cómo sigue siendo efectivo el enunciado revolucionario. Ahora bien, Balibar argumenta, y este es el núcleo de su hipótesis de trabajo, especialmente en lo que tiene de actual, que la ecuación de la libertad y la igualdad fue indispensable para la refundación moderna, "subjetiva", del derecho. Pero no fue suficiente para plasmarse en una institución estable. Requiere y requirió de mediaciones. A su vez, estas mediaciones dan cuenta de dos contradicciones, o divisiones, por un lado la comunidad nacional y la comunidad popular; por el otro, la propiedad-trabajo y la propiedad-capital. La combinación de ambas da forma ideológica a la lucha de clases. Aunque no termina aquí, porque hay otro conjunto de contradicciones heterogéneas a estas como es la de la división sexual (que podría pensarse al

nivel de la comunidad/fraternidad) y la división del saber intelectual y la actividad corporal (respecto a la "propiedad", trabajo o capital).

Las mediaciones respecto a la comunidad/fraternidad, que se relacionan también con el derecho universal a la política propio de la ecuación hombre/ciudadano, expresan diferentes formas de socializar al ciudadano, cómo constituir la comunidad (sea natural o histórica), y, respecto a la propiedad, si es individual o colectiva. Hay una vacilación inherente a los "fundamentos" de la política moderna, justamente por los desafíos de la libertad y de la igualdad, de las diferencias que disuelven tanto la identidad del sujeto propietario como la del sujeto comunitario. Esta vacilación se debe a que ni la propiedad ni la comunidad pueden fundar la libertad y la igualdad, al tiempo que no pueden no mediar en la ecuación hombre/ciudadano. Las contradicciones que mencionamos: la del triángulo libertad-igualdad-fraternidad y la del triángulo libertad-igualdad-propiedad, no terminan de resolver las contradicciones que nos legó la *Declaración*, y resumir a esa contradicción la tensión entre hombre y ciudadano, así como entre igualdad y libertad. Estas contradicciones son una muestra de lo que resultó en una "Inadecuación relativa de la idea de revolución a fines del siglo XX" ([2010] 2017, pág. 111). Si lo propio de estas contradicciones es que fueron *manifiestas*, explicitadas desde hace dos siglos, el otro tipo de contradicciones o divisiones "muy difícilmente se dejan formular en ese lenguaje" ([2010] 2017, pág. 112). La división sexual y la división del cuerpo y del espíritu, plantean la cuestión de los límites internos de la política, o de la transformación de la política que implica no sólo al hombre-ciudadano, sino al sujeto de fantasmas o del deseo.

> (…) esas diferencias son desde el origen constitutivas de la institución política, como esfera del «gobierno», de la «*politie*», y fueron explícitamente cuestionadas desde la revolución francesa: ya sea en la forma de la reivindicación de la ciudadanía de las mujeres o bajo las formas aparentemente contradictorias de la reivindicación del derecho a la instrucción y de la impugnación del poder de los intelectuales, de los «portavoces» y de los técnicos. Los dos siglos que transcurrieron desde el 89 nos aparecen así a la vez como la época de la represión de la diferencia (en el «hogar», en la «escuela») y como tiempo de su irresistible manifestación ([2010] 2017, pág. 114).

Estas diferencias tienen en común el hecho de ser distintas de la desigualdad en sí, o bien, el que ya están inscritas en una relación de poder (por

ejemplo, los hombres y las mujeres, las elites y las masas). Su lucha compromete una consigna que sugiere el "derecho a la diferencia en la igualdad". Como producción de una igualdad sin precedentes ni modelos que sea la diferencia misma, la complementariedad y la reciprocidad de las singularidades. Esa reciprocidad ya estaría presupuesta en la proposición de la igualibertad, pero aquí Balibar la reivindica no para volver a una identidad hombre y ciudadano con una idea de ciudadanía subordinada a las diferencias antropológicas, sino para "progresar hacia una ciudadanía *sobredeterminada por la diferencia antropológica"*. A diferencia de la tópica con sus mediaciones de la ecuación hombre/ciudadano en relación a la comunidad y a la propiedad, la institución de la igualibertad y para su fundamento ideológico respecto a la división sexual e intelectual, dispone de *puntos de incertidumbre*. "En esos puntos precisamente la exigencia de igualdad y de libertad (o de igual libertad) es máxima, pero las formas concretas (ya sean jurídicas o prácticas) de su satisfacción son hoy las más aporéticas". Por este motivo, Balibar apunta a que son hoy, "por excelencia, los puntos sensibles de una refundación de la política" ([2010] 2017, pág. 123). Esta refundación enfrenta la problemática de responder a la pregunta de cómo pasar de la verdad universal a la verdad singular, es decir, cómo inscribir en las singularidades el programa y el nombre mismo de la igualibertad.

II. Ciudadanía y democracia

A lo largo de estas páginas hemos insistido con frecuencia en la relación entre ciudadanía y democracia. En efecto, el apartado anterior procuró mostrar la "huella de *igualibertad*" que recorre los dos siglos posteriores al acontecimiento revolucionario, cuyo texto fundador fue la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* [1789]. Vimos cómo en el núcleo de los enunciados revolucionarios de la misma, lo que encontramos es la identificación del hombre y del ciudadano, así como la de la libertad y la igualdad, que tienen como consecuencia para la posteridad formular el "derecho universal a la política". En clave arendtiana podemos decir también que produjeron el "derecho a tener derechos".

En estos términos, la institución de la ciudadanía porta la contradicción por la que nace y renace incesantemente la relación con la democracia. Esta relación no es natural, y Balibar la caracteriza a partir de momentos de una dialéctica en la que figuran, a la vez, los movimientos y las relaciones de fuerza de una historia, y las condiciones de una articulación de la teoría con la práctica. Si lo pensamos desde el lado de la teoría, el mismo Balibar ([2010] 2017, pág. 17) traza un hilo que corre a lo largo de una tradición "compleja" que va desde Aristóteles, pasando por Spinoza, hasta Marx y que actualmente la encontramos en el propio Rancière. Esta tradición hace de la democracia el "régimen natural" o la "forma más natural" de la ciudadanía. Lo vimos con el joven Marx, pero también lo mencionamos a propósito del *Tratado político* de Spinoza, y en Rancière ([2000] 2012) quien señala que ningún régimen puede conjurar el riesgo que representa la monopolización del poder por la necesidad de ser aceptado por el pueblo, que decide obedecer o no obedecer. Balibar no escapa ni contradice esta tradición, por el contrario, cuando piensa la relación entre ciudadanía y democracia afirma la misma necesidad y contradicción dialéctica en estas palabras: es la antinomia alojada en el corazón de las relaciones entre ciudadanía y democracia la que constituye, bajo la sucesión de las figuras, el motor de las trasformaciones de la institución política.

En este sentido, la ciudadanía, como institución, no es expresiva de un momento fundador que tras su instauración establece una *estabilidad* perpetua. Antes bien, la *huella de igualibertad*, en la historia de la ciudadanía, constituye un diferencial de insurrección y constitución, una combinación de conflicto y de institución que nunca termina de resolverse para un lado o para otro. En definitiva, la huella de "igualibertad" —en un momento insurreccional o revolucionario— da cuenta de que realizaron "a su manera" una articulación de compromiso individual y movimiento colectivo, que es el corazón mismo de la idea de insurrección. En estos términos, la ciudadanía moderna es indisociable de su referencia universalista. Los derechos del ciudadano son sostenidos por unos sujetos individuales pero conquistados a través de los movimientos sociales o de las campañas colectivas capaces de inventar, en cada circunstancia, las formas y los lenguajes apropiados a la solidaridad.

Como vemos, la combinación entre conflicto e institución está en el corazón de la institución de ciudadanía, da cuenta también de su relación

dialéctica con la democracia, y explica, a su vez, cómo el movimiento de emancipación está ligado a la reivindicación de derechos pero que siempre tiene un sentido "insurreccional" que se manifiesta de diversas maneras. A pesar de esta diversidad fenomenológica, "el conflicto siempre es determinante en última instancia, porque la *igualibertad* no es una disposición originaria, y porque los dominantes nunca ceden sus privilegios o su poder de manera voluntaria" ([2010] 2017, pág. 22). Siempre hacen falta luchas, violentas o no, pero que afirmen una "legitimidad de la lucha" (que Rancière nombra como la "parte de los que no tienen parte", enunciado que Balibar recupera en varios sitios).

Por otro lado, los movimientos insurreccionales tienen, en los términos de Balibar, una mirada puesta en el *pasado* y una mirada en el *porvenir*. El pasado no está signado por tradición alguna, y remite a la fundación popular de toda constitución, ofreciendo al movimiento el ejemplo de la legitimidad de la lucha. Rancière, cuando trabaja con los archivos obreros, muestra también que los diferentes momentos en que un proceso de subjetivación emancipatoria tiene lugar lo que hacen es recordar la igual capacidad de cualquiera con cualquiera y la potencia de la lucha. El porvenir no remite necesariamente a la institucionalización, mucho menos a la burocratización, sino al "retorno a la insurrección"; Balibar marca que la misma representa una posibilidad permanente. Podríamos decir que lo que *lega* al porvenir es el recuerdo pero también la posibilidad, siempre en acto, de un proceso de insurrección. Entonces, la historia de la ciudadanía es la de un movimiento dialéctico que torna difícil, por no decir imposible, conciliar la idea de una comunidad ni disuelta ni reunificada con una definición meramente jurídica o constitucional. Debe concebirse como un proceso histórico gobernado por un principio de reproducción, de interrupción y de transformación permanente. Esto es lo que significa pensar en términos de un diferencial de *insurrección* y *constitución*: "el momento insurreccional asociado al principio de la igualibertad no es solamente fundador, también es enemigo de la estabilidad de las instituciones" ([2010] 2017, pág. 29). Esta inestabilidad, casi ontológica, no excluye la tendencia opuesta de una búsqueda por plasmar en instituciones no sólo formas de estabilizar y neutralizar el conflicto, sino también, por el lado "bueno", institucionalizar, garantizar derechos y fundar nuevos, así como poner en marcha formas de democratización, inclusión, liberación e igualación.

Pensar la articulación sujeto-ciudadano, así como el hombre que aparecería previo al sujeto, en el origen, remite a la idea de "virtud del ciudadano" como una relación activa, conflictiva, problemática, del ciudadano en el "poder" y en los "poderes", en particular en relación con el poder de las leyes y las instituciones que en ellas se fundan —aquí Balibar piensa en el ejército, la policía, la justicia, la escuela—. La relación entre el ciudadano y el poder es activa y conflictiva a la vez, porque ese poder no es exterior a nosotros, no es algo que simplemente padecemos sin discutir, sino algo que construimos, que contribuimos a formar y transformar. Dirá Balibar que esta construcción y transformación del poder por el ciudadano puede darse "ya sea porque lo ejercemos o porque ejercemos una brizna de él de un modo u otro, ya sea porque lo aceptemos, porque lo obedecemos (y hay muchas maneras de obedecer), ya incluso porque nos resistimos a él o porque lo desafiamos" (([2010] 2017, pág. 474).

De este modo, el ciudadano es activo en lo cotidiano, no por su obediencia al orden jurídico o al sistema de instituciones, a las que él mismo de manera directa o indirecta confirió la legitimidad, sino que es activo en su rebeldía. Es aquel que dice "no", o al menos tiene la posibilidad de hacerlo. Y allí radica la paradoja de la ciudadanía política: para poder decir "sí", de modo de traducir un poder efectivo, hay que decir "no", ocasional y, acaso, regularmente.

Por otro lado, el ciudadano en Balibar es el otro nombre de la democracia en su indeterminación radical, y en la sucesión de sus figuras posibles, constituye una noción preeminente para pensar la emancipación hoy. Aquí, nuevamente, Balibar no piensa al ciudadano fijo de una vez e instituido, sino a partir de las contradicciones inherentes y fundacionales de su institución moderna, aquella que nos permitió trazar una genealogía entre sujeción y emancipación.

Es la modernidad, describe Balibar en *Ciudadano sujeto* (2013), el momento en que los procesos del devenir-ciudadano del sujeto y del devenir-sujeto del ciudadano se superponen y se contradicen; es el momento en que el sujeto trascendental destruye al sujeto del "príncipe" para reemplazarlo por el ciudadano republicano. Se da lugar al enunciado paradójico de "soberanía igualitaria"; si hasta este momento la soberanía daba cuenta de una relación de jerarquías, ahora no puede no construirse entre iguales. A su vez, la cuestión del sujeto está inmediatamente caracterizada como *cuestión de derecho*. En ambos tomos de *Ciudadano sujeto*, Balibar busca caracterizar cómo se pasó del adjetivo

al sustantivo del sujeto, de los individuos que están sometidos por el poder de otro a la representación de un pueblo o de una comunidad como un conjunto de "sujetos". A la paradoja de la soberanía igualitaria Balibar la llama "proposición hiperbólica": lo cual significa que sus desarrollos no pueden estar hecho más que de conflictos, conflictos a partir de cómo se resuelve y explica que los conceptos de soberanía y de igualdad pueden no ser contradictorios. Ahora bien, este efecto de los enunciados de la *Declaración*, Balibar lo piensa también bajo otra modalidad que sugiere que esa proposición, en los enunciados, hace que estos siempre sean un exceso. El enunciado excede siempre a la enunciación, lo lleva más lejos y nunca se sabe con anticipación a dónde. De allí se comprende cómo la *Declaración* constituyó una iniciación a la liberación[166], digámoslo con un tono amable: una *invitación* a la liberación y a la insumisión *permanente*, lo cual no significa lo mismo que *constante*. En su núcleo, el y la ciudadano/a *no puede no ser insumiso/a*. Justamente la novedad de la institución burguesa moderna de ciudadanía es que en ella se presenta un primado del derecho sobre el deber.

La modernidad es también el "momento" en que el vínculo entre la relación del yo con el sí (o con lo "propio") y la relación del yo con el otro se percibe como un conflicto o una contradicción interna, el "momento" en que el vínculo de lo común con lo universal no puede definirse más ni como inclusión de lo común en lo universal ni como extensión universal de la comunidad, sino que deviene separación en el seno de lo universal político mismo. Allí radica la dificultad insoslayable de dotar de singularidad la universalidad de los derechos y el conflicto entre la universalidad y la comunidad política.

> (…) el hecho de que la forma privilegiada bajo la cual están "anudados" conjuntamente la universalidad del sujeto, la multiplicidad de las diferencias características de lo "humano" y el reconocimiento o la reivindicación de derechos, es aquella de una comunidad política que, en sí misma, no puede sin embargo ni pensarse como particular ni como absolutamente universal, ni derivar el derecho a los derechos de una característica antropológica ni ignorar esta en nombre de una equivalencia trascendental de todas maneras de "relacionar" entre ellos a los sujetos humanos, ni fijar las diferencias en categorías, clasificaciones u otras

[166] Pensemos aquí en el ejemplo que Rancière recupera en *El desacuerdo* de Jeanne Deroin, pero también en el modo en que Olympe de Gouges redactó, a partir de la Declaración que excluyó en su título a las mujeres, la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana*, así como la *Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wollstoncraft. En esta clave de liberación a partir de la Declaración pueden pensarse también los movimientos antiesclavistas, las luchas contra la discriminación racial, los movimientos de los sin papeles, de los trabajadores, y un largo y aun afortunadamente abierto etcétera.

> jerarquías de castas, ni hacerlas fluctuar al grado de "puras" relaciones de fuerza o configuraciones del deseo (2013, págs. 32-33).

Ahora bien, ¿qué es lo específicamente moderno de esa situación *estructural* que expresa la dificultad de la comunidad política de pensarse a sí misma? No es la "simple" dificultad de instituir lo universal o la generalización de categorías como la de sujeto. Lo distintivo es, justamente, la institución del derecho universal, la modalidad "específicamente burguesa" de la institución universal, que hace de esta (de la institución de ciudadanía) un objetivo directamente político. Lo que distingue la universalidad burguesa de la universalidad teológica es, de cierto modo, traer lo universal "del cielo a la tierra", y es el hecho de pasar de la naturaleza a la constitución o la construcción histórico-política de lo universal. Pero el acceso a la ciudadanía, la tarea "directa, práctica y secular" que debe encarar la comunidad política, no resuelve el conflicto de los universales, aunque las diferencias antropológicas sean descalificadas en tanto que justificaciones de la discriminación a nivel de los derechos fundamentales de los seres humanos.

Con este punto se relaciona, también, toda la discusión acerca de lo universal y la diferencia antropológica. Balibar recupera estos temas en un libro publicado por *Galilée* en 2016, bajo el título *Des Universels. Essais et conférences*. La equivocidad de la noción de universalidad, y por eso Balibar sugiere que puede pensarse como en otro momento se pensó el humanismo, impone concebirlo diferenciado por dos razones: toda enunciación de lo universal está situada geográfica e históricamente (podemos pensarla como una civilización), lo que la afecta en su forma y su contenido, y, la enunciación no es un factor de unificación de los seres humanos, más bien lo es del conflicto entre ellos y con él mismo (2016, pág. 9). En la "querella" sobre la universalidad, Balibar no se ubica a favor o en contra, sino que apunta a definir mejor de qué hablamos cuando decimos universal o universalidad (conscientes de que estos términos no son lo mismo). Todo uso de la categoría de universal y sus dobles (universalidad, universalismo), encierra tres dificultades o aporías: la primera es la multiplicidad del mundo, o del universo como *multiverso*, la segunda da cuenta de la brecha irreductible entre lo universal y lo común (o la comunidad), finalmente, la tercera es la aporía de la *conciudadanía*, como una pertenencia a una unidad política *à venir*, cuya ley de pertenencia sería la heterogeneidad en la

igualdad, o la participación política de los extranjeros en la ciudad (2016, pág. 147). Aporías que se caracterizan porque a partir de su contradicción constitutiva tienen efectos de institución o destitución.

Anteriormente, en ocasión del análisis de la proposición de igualibertad, mencionamos dos registros de diferencia antropológica: la diferencia sexual y la diferencia intelectual (o entre trabajo manual y trabajo intelectual, cuerpo y espíritu). En estos escritos, Balibar complejiza esa distinción reconociendo tres formas de diferencia antropológica que incluye la diferencia sexual pero incorpora la diferencia entre normal y patológico, y la división de la humanidad entre razas o culturas. Estas diferencias no pueden reducirse en una asignación unívoca sin violentar identidades y singularidades. Nuevamente, el aspecto subjetivo y el aspecto institucional dan muestra de su irreductibilidad y, de allí, la necesidad de un dispositivo que los contemple.

> Entre el imperialismo de la identidad y la utopía de la hibridez sin fronteras, el *doble vínculo* [*double bind*] de la diferencia antropológica, más presente que nunca, llega a cierto límite. Pero es precisamente en estas condiciones donde hay que buscar un dispositivo *crítico* para pensar la universalidad de las diferencias y los conflictos irreductibles que conlleva. Este dispositivo debe tener en cuenta tanto el aspecto *subjetivo* como el *institucional* del conflicto inherente a la idea de lo universal. En otras palabras, no sólo debe preguntarse cómo las instituciones «universalistas» gestionan, utilizan, reprimen, reconocen o promueven las diferencias que consideran constitutivas de la humanidad, sino *cómo los sujetos se perciben y piensan a sí mismos* como el lugar del conflicto (2016, pág. 155)[167].

Si la modernidad, que Balibar estudia a través de los textos filosóficos y los acontecimientos decisivos, es el momento donde la asignación de responsabilidad social (el juicio sobre los otros) debe ser relacionada con un juicio sobre sí mismo que hace de la antinomia, antes característica del soberano (la identidad de la moralidad y de la falta, la identidad del respeto de las leyes y de su transgresión), el problema propio del sujeto (el objeto de su "cuidado" y de los "cuidados" que inspira). Así como el "momento" en el cual lo humano no puede volverse co-extensivo a lo político más que a condición de oponerlo a sí mismo, como una unidad de "especie" y una división de "géneros" en la cual ninguna será la condición de la otra. Tal vez nuestro presente deba ser pensado por el conflicto insustituible de los universales, conflicto que no se resuelve fácilmente y cuyas

[167] Traducción propia.

opciones no se reducen a la hibridez de identidades ni a la identificación total, o, como lo presenta en "Globalización/civilización" ([1997] 2005, pág. 127): fluctuación absoluta y anarquía de las identidades contra un opuesto exagerado del totalitarismo o la coerción absoluta.

A partir del ensayo respuesta a la pregunta de Nancy "¿Quién viene después del sujeto?"[168] (2013 [1989]), Balibar dirá que luego del sujeto viene el ciudadano y presenta la noción de sujeto a partir de sus dos etimologías posibles: una relacionada con la función metafísica de una ontología y de una gramática (el *subjectum*), y otra aparece asociada al soberano, en este sentido se trata del *subjectus*. A partir de ambas, se propone tirar de los hilos de una genealogía que parta de las figuras de la sujeción a aquellas de su emancipación, "paradojalmente pensadas como subjetivación" (2013, pág. 13). Como es notorio, entre ambas etimologías se presenta la antítesis entre sujeción y subjetivación que caracteriza a toda la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX.

Ahora bien, decir que luego del sujeto viene el ciudadano no remite exclusivamente a la idea de ciudadano definido por sus derechos y deberes. A su vez, la relación sujeto-ciudadano, "trabajada permanentemente por un conatus de emancipación", se caracteriza al mismo tiempo por su *irreversibilidad* y su *incompletitud*. La ciudadanía pone en cuestión el *subjectus* de una subjetivación vertical, pero, en cierta forma, no deja de volver a su seno ya que las modalidades de sujeción son múltiples, irreductibles a un modelo o institución única, y la ciudadanía es una relación doble: la que se da entre lxs ciudadanxs y la de obediencia entre lxs ciudadanxs y la autoridad que se individualiza en modelos de identidad y su subjetivación.

El ciudadano que viene después del sujeto, "es ese 'no-sujeto'" en el cual "la constitución y el reconocimiento ponen fin (en principio) a la sujeción del sujeto" (2013, pág. 49). Se comprende, entonces, que este modo de distinguir el sujeto del ciudadano nos lleva por el camino de pensar la ciudadanía que deviene del sujeto como una rehabilitación, o bien, restauración. En estos términos, Balibar insiste en el hecho de que el sujeto no es el hombre originario, los hombres no nacen súbditos sino libres e iguales en *derechos*.

[168] Pregunta que Balibar (2013) refiere como "intencionalmente sofística", aparece, seguida de las respuestas de Badiou, Balibar, Blanchot, Borh-Jacobson, Cortine, Deleuze, Derrida, Descombes, Granel, Henry, Lacoue-Labarthe, Lyotard, Marion, Rancière, en francés en *Cahiers Confrontation*, cahier 20, Aubier, 1989.

Este nuevo desarrollo del devenir sujeto del ciudadano dirá Balibar, ha sido preparado por un trabajo de definición de la individualidad jurídica, moral e intelectual que puede remontarse al "nominalismo" del final de la Edad Media y se inviste en las prácticas institucionales y culturales. Se refleja, asimismo, en la filosofía, pero no se encontrará su nombre y su lugar estructural sino luego de la emergencia del ciudadano revolucionario, ya que este reposa sobre la inversión de lo que era anteriormente el *subjectus*. Si bien es muy difícil para los sujetos desentenderse de la determinación como *subjectus*, la universalidad no pudo llegar al sujeto más que por el ciudadano. En definitiva, este devenir histórico del sujeto-ciudadano da cuenta de la necesidad de tomar en consideración el quiebre histórico revolucionario, cuyo efecto no es sólo operar el relevo del sujeto (*subjectus*, *subditus*) por el ciudadano (titular de derechos políticos), sino animar un devenir sujeto (*subjectum*) del ciudadano en el sentido de una naturalización de su humanidad, que inscribe todas las diferencias antropológicas en un "carácter individual" al determinarlo por su reconocimiento social, con el cual se identifica en el curso de su educación.

Ahora bien, la subjetivación emancipatoria en los términos en que lo propone Balibar es *necesaria* pero no al modo de un evolucionismo ni mucho menos de un progreso; el devenir histórico que posibilitó la figura del ciudadano como antítesis jurídica del sujeto, no implica una consecuencia dialéctica inherente a la esencia de ambos términos. Aquí toma forma la teoría del *conatus* para pensar la emancipación, e inscribirla como potencia inmanente al hombre, que se desplaza entre las figuras de la sujeción y la ciudadanía, como vimos en la segunda parte de la tesis. Dirá Balibar que el "relevo" del sujeto por el ciudadano, se caracteriza por su incompletitud, su carácter inacabado, precario e insuficiente, que, por ser de este modo, permite una actualización renovada de la proposición de "igualibertad", habilitando modos de subjetivación disímiles, poniendo en jaque fronteras y adoptando una relación particular con las diferencias antropológicas. Este carácter precario no cesa de volver a su seno, dando paso a figuras sucesivas en que deviene la ciudadanía.

En estos términos, el "sitio" de la cuestión del sujeto y de su emancipación en la época moderna, a la cual "pertenecemos siempre, por una parte, al menos", es la cuestión de lo "que somos y sobre todo de eso que devenimos". Dicha cuestión viene a coincidir, como hemos adelantado, con la unión de un discurso

político de lo universal (no solo de valores universales, dirá Balibar, sino de derechos universales) y un discurso de la diferencia antropológica (que irá debilitándose por una multiplicidad de esquemas de identificación y normalización). Así, la subjetivación puede pensarse como un proceso conflictivo de sujeción y emancipación que se sitúa en las cercanías de la imposibilidad que es necesario "diferir sin cesar": la subjetivación del ciudadano, y, en primer lugar, el acceso mismo a la ciudadanía, pasan por una confrontación política con la contradicción de sujeción y emancipación.

Entre las conclusiones que podemos esgrimir, la primera apuntaría a la tesis que afirma con contundencia que el sujeto de la emancipación en Balibar no es otro que el ciudadano. Esto tiene una serie de correlatos y de consecuencias. El primero de estos correlatos da cuenta del vínculo inescindible que *define* la ciudadanía con el derecho moderno burgués. No es cualquier noción de ciudadano la que encierra el "*conatus* emancipador". Esto resulta evidente y casi una tautología; sin embargo, las consecuencias epistemológicas implican que la emancipación como la presenta Balibar no puede pensarse por fuera de un esquema, o de un tiempo histórico, fundado por un sistema de instituciones jurídicas de derechos. De hecho, no podemos siquiera expresar en términos extra-jurídicos nuestra afirmación. Balibar hace un sutil desplazamiento interrogativo cuando sugiere formular la pregunta "¿*Quién es el ciudadano*?" y no "¿Quién es ciudadano?" y responde:

> La respuesta es: el ciudadano es un hombre que goza de todos los derechos "naturales", realizando completamente su humanidad de hombre, un hombre libre porque es simplemente igual a cualquier otro. Esta respuesta (o esta nueva pregunta en forma de respuesta) se expresará también, pero después: el ciudadano es el sujeto, el ciudadano siempre es sujeto presupuesto (sujeto de derecho, sujeto psicológico, sujeto trascendental) (2013, pág. 58).

En la base de su pregunta se encierra su propio reconocimiento del carácter determinado del sujeto que devino ciudadano. Determinación histórica, determinación geográfica y determinación política. Nada, absolutamente nada en el desarrollo de Balibar, indica que la emancipación pueda constituirse en una categoría universal. Por supuesto, sería contradictorio con su concepción filosófica pretender dotar de universalidad una noción política cualquiera. Balibar sigue siendo un filósofo materialista. Pero esto tiene una consecuencia interesante

que es la de pensar si es posible un horizonte emancipatorio otro, cuya fundación no esté dada por una declaración de derechos. O bien, la pregunta de si tiene sentido buscar un terreno epistemológico que configure otra ontología política. Como veremos, el mismo Balibar, especialmente en los últimos años, se inscribe en una línea de investigación que se orienta hacia la reformulación de la gramática filosófica occidental y participa del proyecto de una ontología *transindividual* que tiene el mérito de quitar del medio, o del origen, la noción de individuo para pensar la política. Sin dudas, este es un buen punto de partida para continuar preguntándonos por las formas y figuras de la emancipación que no pueden no reconocerse en el terreno de los derechos pero que incursionen en otro tipo de fundación o declaración de igualibertad.

III. Civilidad, insurrección emancipadora y democratización

Hasta aquí nos hemos concentrado en una de las tres dimensiones que Balibar distingue de la política: la autonomía y su figura ética de la emancipación. Como hemos insistido, la institución de la ciudadanía, cuya oscilación dialéctica entre el aspecto "insurreccional" y "constitucional", muestra el inestable equilibrio constante entre la oposición *al* Estado y la democratización *del* Estado —que el marxismo "no permite comprender (…) porque no comprende el Estado" ([1997] 2005, pág. 122)—. A su vez, los efectos de *enunciación* de los enunciados de la *Declaración* dan lugar al derecho a la política y a la peculiar proposición de *igualibertad*. Con esta primera dimensión de la política, Balibar señala el modo en que el devenir ciudadano del sujeto está trabajado por un *conatus* emancipador. En este sentido, la autonomía de la política, que ocupó las reflexiones de Balibar desde finales de la década de 1980 hasta avanzado los años '90, está estrechamente articulada con la cuestión de los derechos. Allí también resultan importantes las "antinomias"[169] de la ciudadanía y cómo se configuró y

[169] Acerca de los problemas de ciudadanía en Balibar contamos con un amplio espectro de reflexiones, artículos y libros. Para pensar la relación ciudadanía intensa, extensa, la exclusión y la "constitución de ciudadanía", el análisis presente en *Ciudadanía* (2013), en el capítulo "*Politeia*", muestra la ruptura de la ciudadanía moderna y burguesa respecto al modo aristotélico de ciudadano. En ese mismo libro, "De la ciudadanía social al Estado nacional-social" y "Ciudadanía y exclusión", que abordan el problema de la ciudadanía social así como de las formas de exclusión del derecho de ciudadanía, de un modo más preciso que como lo presenta en "La antinomia de la ciudadanía" que es la Apertura del libro *La igualibertad*.

se puso en crisis la ciudadanía social, producto del Estado de bienestar y, por otro lado, la ciudadanía transnacional que Balibar conceptualiza tomando el ejemplo de la Unión Europea. Esta última, que concentra escritos entre los que destacamos *Nous, citoyens d'Europe : Les frontières, l'État, le peuple* [2001], en donde Balibar busca las posibilidades de una *trasformación* de la política, de una democratización de la democracia que piensa al nivel de una ciudadanía transnacionalizada como única vía de profundización democrática ya que excede las fronteras del Estado nación. O bien, *Europe, Constitution, Frontière* [2005] y algunos artículos reunidos en *Violencia, identidades y civilidad. Para una cultura política global* [2005], a saber: "Las identidades ambiguas" [1992], "¿Qué es una frontera?" [1993], "Las fronteras de Europa" [1995]. En estos textos, así como en *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia* [2004], Balibar deja de concentrarse en la política de la autonomía para pasar a la *otra escena* que es la de la heteronomía o de la transformación. Se interroga cómo se configura la determinación recíproca entre la formación social (que es más que efecto de estructura o de la base económica) y el modo de sujeción, que siempre tiene como condición y materia las instituciones históricas. En este caso, la forma nación y las formas trasnacionales. Es en estas últimas, que Balibar se detiene puntualmente en la Unión Europea, como ya dijimos, en cuyo origen creyó encontrar un potencial emancipatorio y de transformación en las vías de una democratización que cuestione y problematice la "ficción"[170] de las fronteras:

> Hay que remontarse más arriba y —por improbable que parezca al principio— buscar en todos los niveles (local, nacional, trasnacional) la convergencia de las prácticas democráticas y de las reformas, rebeliones, revoluciones, que promoverán en otro marco la dialéctica de la ciudadanía como estatus individual y de la ciudadanía como emancipación colectiva, más allá de la figura histórica del Estado nacional-social ([1998] 2004, pág. 13).

Asimismo, en "¿Es posible una ciudadanía europea?" Balibar sostiene que es preciso realizar una historización radical del presente tanto como del pasado de los paradigmas de ciudadanía y el objeto con el que se enfrentan (por ejemplo: la

[170] En *Derecho de ciudad*, Balibar al proponer la democratización de la institución de las fronteras, ya que éstas constituyen la condición antidemocrática por excelencia de las democracias, sugiere el nombre de *ficción* "en el sentido pleno del término, dando por entendido que la ficción es la producción de lo real a partir de la experiencia misma, conocimiento y acción indisolublemente ligados, insurrección que desemboque en la constitución (y en la transformación de las constituciones existentes)" ([1998] 2004, pág. 18).

ciudadanía europea y el estatuto de la inmigración extra-europea). La pregunta sería ¿por qué se busca una ciudadanía supranacional justamente en el momento en que la propia categoría de ciudadano está en crisis? En la tensión entre el polo de la igualdad (de la ciudadanía, todos los ciudadanos, gobernantes y gobernados, son iguales) y el polo estatutario (o jerárquico: entre gobernantes y gobernados) se produce, por dicha tensión, la movilidad histórica de la ciudadanía, a la que es imposible encerrar *a priori* en una figura única o declarar definitivamente acabada.

> Sin embargo, la historia de las luchas y de los compromisos que ella encubre no ha sido jamás completamente escrita. Entre otras causas, por la ilusión de un progreso continuo hacia la participación cívica, típica de la filosofía de las Luces y de su heredera en este aspecto, la filosofía romántica de la historia, luego por la ilusión simétrica, mantenida por la ciencia política y la sociología de las instituciones en el siglo XX, de una decadencia irreversible que conduciría a la "apatía", al individualismo y al clientelismo colectivo ([1993] 2004, pág. 57).

Si bien la ciudadanía, especialmente con su componente insurreccional, hace tambalear siempre el orden institucional vigente llevando un poco más allá las formas democráticas, hay algunos "límites" que hacen de esta institución una que no es suficiente para pensar la política. Estos límites son los que Balibar reconoce cuando da paso a las otras dos dimensiones de la política, aquellas que expresan las condiciones de la misma. En "Globalización/civilización" encontramos un ejemplo ilustrativo del carácter insuficiente de la ciudadanía:

> Todavía estoy dispuesto a escribir, como hice en la década de 1980, acerca de los derechos electorales de los inmigrantes; pero es verdad que no estoy seguro de que el problema de la esfera pública o política a escala europea sea únicamente un problema de ciudadanía, por más que entendamos ciudadanía como algo mucho más abarcativo que el derecho al voto y los documentos de identidad. Me gustaría mantenerme alejado de los ripios falsamente «gramscianos» que consisten en adicionar el consabido suplemento: decir que el problema no es sólo político, sino también cultural ([1997] 2005, pág. 129).

Martin Deleixhe (2016, pág. 76) delimita el proyecto teórico del "joven Balibar" como un intento de llevar más allá los límites de la heteronomía de la política. Si en los años en que Balibar dedicó esfuerzos a teorizar la huella y la proposición de *igualibertad* vimos el modo en que tiene lugar una autonomía de la política, avanzada la década de 1990, demuestra que una intervención política sobre las contradicciones de las relaciones de producción no podrá, por sí sola,

realizar la proposición de *igualibertad*. La transformación transita por las relaciones de producción pero también por la edificación de formaciones sociales y por las formas de subjetivación que ellas inducen. Allí es que se concentra en la Unión Europea, pero pronto se verá decepcionado ante la falta en ella de una instancia de derecho social supranacional sin el cual no puede haber "*Estado de derecho europeo*".

En los años más recientes, pasados los 2000, como ya hemos referido, Balibar ingresa en otro terreno de la política que nos desplaza a la tercera de las escenas que definió en "Tres conceptos de la política", a partir de las condiciones actuales de violencia extrema y la necesidad de recuperar como "condición" de lo político a la *civilidad*. Si nos remontamos a *Violence et civilité*, vemos que Balibar expresa este camino de la civilidad a partir de pensar las condiciones de la política considerando sus condiciones de imposibilidad, no como una salida del estado de naturaleza, sino como una "disyunción de formas de la violencia ultra-objetiva y ultra-subjetiva" (2010, pág. 147) Como tal, no es una condición previa, la *disyunción* es un resultado inmanente a la invención de la política como acción colectiva.

> Sólo si, donde y cuando los «extremos» no se superpongan, sino que permanezcan separados por una cierta distancia que impida que los individuos y los grupos (o las «sociedades») queden atrapados en los delirios ideológicos de identidad y en los desastres económicos o ecológicos, surgirá —o más bien ya ha surgido— un espacio para la política, en cualquier forma institucional, democrática o despótica, progresista o conservadora, revolucionaria o hegemónica (2010, pág. 148).

Con la cita precedente accedimos a una primera aproximación al espacio para la política que busca preservar la civilidad. A continuación, compartimos una cita extensa en la cual encontramos la relación entre espacio y tiempo de la política desde su *precariedad*: la noción de disyunción[171], la condición de imposibilidad frente a la posibilidad. En ese punto, se hace visible la idea de *estrategias de civilidad* y la diferencia respecto a los autores, entre quienes

[171] En "Les «deux découvertes» de Marx" (2011), Balibar recupera la noción de *síntesis disyuntiva*, que toma de Gilles Deleuze, para pensar la crítica marxiana de la economía política para mostrar que la crítica al capitalismo contiene una dualidad conceptual que le impide a Marx alcanzar un relato o narración única de la explotación; o bien, llegar a un esquema único de "leyes de tendencia". En este sentido, la síntesis disyuntiva, a diferencia de la síntesis dialéctica, impide una reconciliación de tendencias y mantiene la dualidad y la tensión que engendran su carácter irreductible.

podemos mencionar a Alain Badiou, que piensan la política como "rara" y la categoría de contingencia.

> (…) el espacio y el tiempo de la política surgen no de una abstracción o trascendencia de la necesidad, y menos aún de una abstracción o trascendencia de las formas de producción de la vida, que la modernidad nos ha enseñado a reconocer como objeto permanente de la política (y de la economía política), sino de una disyunción precaria de las modalidades mutuamente opuestas según las cuales la vida humana puede ser destruida, y la política aniquilar sus propias condiciones de posibilidad. Es, me parece, esta circularidad de la práctica política, que tiene como primer objeto plantear su propia imposibilidad (y concretamente, impedir su propia destrucción), lo que hace de la política, como escribió Hegel sobre la ciudad griega, una «obra de arte». En otras palabras, lo que debemos situar en el centro de un concepto de política (y sus diversas «estrategias») no es la idea de que la política es un ideal. Ni siquiera es, como pretenden algunos filósofos contemporáneos, que la política sea «rara». La idea de la política como un ideal situado más allá del reino de la necesidad, o la de la política como un acontecimiento raro, están vinculadas a visiones escatológicas, incluso secularizadas, de su tiempo y lugar. La de su precariedad me parece asociada a una modalidad de contingencia que inscribe, en cierto modo, el riesgo y la discontinuidad en lo cotidiano (o quizás mejor: en la cotidianidad del conflicto) (2010, págs. 148-149)[172].

Entonces, la política es inescindible de la precariedad en el sentido de su contingencia y del riesgo cotidiano de pasar de una tendencia democratizadora a su contraria. A su vez, a la necesidad de preservar, y crear, el espacio de la política, Balibar le da la forma de la institución. No en términos estrictamente jurídicos o administrativos, ni en un sentido fenomenológico, más bien Balibar lo considera en un sentido antropológico. La institución como la está pensando recupera una tradición que corre de Aristóteles a Montesquieu y de Hegel a Gramsci y Althusser; el momento decisivo de la institución no es el surgimiento de la esfera pública como separado de la sociedad, sino la articulación público-privado, su "disyunción" siempre relativa. Y aquí no piensa sólo en la forma estatal que ha privilegiado la filosofía política; sostiene que no hay una democratización del Estado sin una reivindicación, una resistencia o un empuje de fuerzas desde abajo, que podemos llamar "*demos*", o el componente igualitario del pueblo constituyente (piensa aquí en cómo lo recupera Rancière ([1995] 2012), pero también en la lectura maquiaveleana de Abensour sobre el *Manuscrito del 43* que vimos en la primera parte de la tesis). Y así, entre la

[172] Traducción propia.

institución y la democratización Balibar introduce la noción de civilidad [*civilité*]:

> Por eso podemos reconocer tanto que la institución estatal es *política* en sentido activo, o que, particularmente en sus formas democráticas (o mejor: *democratizadas*), contribuye a la apertura de un *espacio para la política*, como que no lo hace sin encontrarse atrapada en un conflicto entre la tendencia a monopolizar el poder (por una clase, una casta, una burocracia o un aparato) y la tendencia a la ciudadanía como conquista efectiva de la libertad y la igualdad. (...) La contribución de la *institución* al establecimiento de un espacio de la política en el que las formas de violencia extrema (auto)destructiva se dejan de lado -aunque sea temporalmente- es, por tanto, en sí misma *condicional*. Depende de condiciones históricas («objetivas», «subjetivas») que someten su eficacia a un *segundo grado* de «politicidad» [*policité*] inmanente y heterogéneo: aquel para el que se utiliza la hipotética denominación de «civilidad» (2010, pág. 152)[173].

La institución y su permanencia nos reenvían a otra categoría de la que hemos hablado que no sólo no contradice la civilidad, sino que insiste en la democratización de la política. El sentido que Balibar le otorga a la insurrección, como lo vimos en el último escrito compilado en *La igualibertad* que fue presentado por el autor en el 2007, "Resistencia – Insurrección –Insumisión", lo acerca, al igual que a los otros dos términos (resistencia e insumisión), a la comunidad, o la "comunidad de ciudadanos"; comunidad que no está dada, es una comunidad "por venir" o "inventar", es inconclusa y conflictiva pero tiene la necesidad de constituirse, "una comunidad venidera que se trata de inventar y de imponer" ([2007] 2017, pág. 490). Las prácticas de resistencia, las conquistas de la insurrección y los riesgos de insumisión, constituyen el fundamento último de la vitalidad de las instituciones, pero éstas deben también vincularse a cierta concepción de comunidad política, que, como dejamos en claro, no es una definitiva ni aspira a una identificación total. Es siempre una comunidad "faltante" (término que Balibar recupera de Gilles Deleuze) y no se basta ni puede definirse bajo una sola relación consigo misma, sino solamente por la consideración del otro y del derecho del otro. Esta comunidad de ciudadanos, comunidad de lo común y de la política —cuya dinámica histórica se asienta en un proceso subjetivo—, en *Violence et civilité* es descripta como poseyendo una forma paradojal de una "comunidad sin comunidad", sin lugar sustancial, sin "origen" natural o sobrenatural. No puede ser más que una construcción

[173] Traducción propia.

inmanente y colectiva de reciprocidad de derechos que invalida, simultáneamente, las formas de dominación y de la discriminación.

Para este tipo de formas de resistencia, el término de la *igualibertad* es productivo porque permite pensar ambos registros reivindicativos que se sostienen en los derechos de libertad e igualdad. Ahora bien, la noción de civilidad ingresa al considerar el movimiento de identificación y desidentificación (o de toma de distancia en el seno mismo de las identificaciones sin la cual no hay solidaridad humana) y, por consiguiente, con un repliegue del propio poder de lo colectivo (que no significa "individualismo"). Vemos aquí cómo se articula el desplazamiento del último período de la reflexión de Balibar sobre la política en el que se concentra en la definición de la política como heteronomía de la heteronomía. En el texto final de *Violence et civilité* plantea "la hipótesis de que, además de la ciudadanía, debe haber un momento de civilidad en la política para introducir la exigencia de la antiviolencia, o la resistencia a la violencia, y en particular la resistencia a la violencia reactiva que la propia violencia induce, en cuanto se generaliza" (2010, pág. 410)[174]. Es decir, ese momento no niega la violencia, mucho menos las formas de resistencia e insurrección, pero necesariamente establece las condiciones de una anti-violencia[175] que generen un espacio para la política.

Lo que dota de universalidad "negativa" a la comunidad de ciudadanos, no en términos de su dimensión extensiva que daría cuenta del territorio, o la dimensión nacional, sino su dimensión intensiva, igualitaria y democrática, es el resultado de la institución del orden público en condiciones siempre provisorias, precarias y con límites sociales estrechos. Su dinámica histórica está dada por un proceso subjetivo, Balibar refiere a Lefort y cómo definió la "invención democrática" y a Rancière con su categoría "parte de los sin parte". Por su lado,

[174] Traducción propia.

[175] Aquí no dimos lugar, como lo hemos hecho en la tesis defendida en la Universidad Nacional de General Sarmiento en el año 2018, mencionada en la introducción, al análisis de Balibar sobre la diferencia entre la no-violencia y la anti-violencia. En Violence et civilité, puntualmente en la primera parte: "De l'extrême violence au problème de la civilité" ([1996] 2010), escritos en *Wellek Library Lectures*, en 1996, y en "Lénine et Gandhi: une rencontre manquée ?" ([2004] 2010), encontramos referencias a la diferencia entre la no-violencia que Balibar concibe como una abstracción de la violencia y por eso no puede resistirla, por otro lado, la contra-violencia que funciona como un retorno, particularmente en las formas represivas del Estado, pero también las revolucionarias, suponen redoblar el poder para monopolizar la violencia, y, finalmente, la anti-violencia, que no rechaza la violencia, es decir, busca una respuesta a la violencia, pero se opone a sus extremos y en este sentido se orienta en la búsqueda de dar lugar a la política.

Balibar alude a la dinámica histórica de la reivindicación igualitaria y democrática, la "insurrección emancipadora", que, al mismo tiempo, perpetúa y se ampara en la constitución. Por eso, Balibar sostiene que esta insurrección no tiene sentido sin una relación a un orden comunitario que reconoce de forma "crítica". Es propio de la insurrección, que se inscribe en un proceso de subjetivación emancipador, reconocer una institución en la que se referencia y se resguarda, pero con el que mantiene una relación crítica, es decir: para poder reconocerse ciudadano, un sujeto de derechos, debe mantener con ésta una distancia que le permita siempre una mirada crítica y la posibilidad de una acción.

> (…) esta insurrección, a su vez, sólo tiene sentido en relación con una ley o un orden comunitario que reconoce de forma «crítica». ¿Cómo asociar, pues, los dos movimientos subjetivos, muy próximos e irreductibles, nunca absolutamente idénticos, que exigen las circunstancias en las que nos enfrentamos a la violencia extrema: la que nos lleva a exigir justicia, incluso «reparación» de los daños infligidos por la dominación y la explotación, a exigir derechos (y especialmente la igualdad de derechos) en forma de insurrección constitutiva, fundacional de la comunidad universal, y de las imágenes sustanciales de la comunidad, un movimiento cuya propia universalidad no es de tipo comunitario e intensivo sino extensivo y «diaspórico» (...)? Este es quizás el enigma, o al menos la aporía práctica de la política. Pero esta aporía es también la apertura en la que, dejando a un lado las formas del «terror» o de la «crueldad», la política puede reconstituirse o reinventarse, de forma aleatoria, dentro de cada «momento presente» que lo requiera, y que al mismo tiempo le dé una oportunidad (2010, pág. 411)[176].

En "Resistencia – Insurrección – Insumisión" ([2010] 2017) Balibar dirá que el ciudadano para poder decir que sí, debe poder decir que no. Y este es uno de los aspectos distintivos de la política y la ciudadanía en Balibar respecto a la política en Rancière: el primero insiste en la dimensión institucional de la política ya sea que se la considere como emancipación, como transformación o como civilidad (hemos visto que estos tres conceptos no son realidades completamente diferentes y heterogéneas, su diferenciación es de carácter conceptual y de énfasis en el momento de la emancipación, de la transformación o en la forma institucional de dar lugar a que la política sea posible, es decir, a la civilidad de la política).

[176] Traducción propia.

Pierre Macherey (2010) presenta *Violence et civilité* con un juego de palabras que hace de uno de los términos la pregunta (la violencia) y del otro la respuesta (la civilidad), lo cual es significativo no sólo del momento en que Balibar escribe, en el que no puede desconocer las formas extremas de crueldad de la violencia, y la insuficiencia de una política de derechos y de transformación; la hora es la de la civilidad como *respuesta* y como *estrategia*. Al tratarse de una obra propia de la filosofía política, la violencia representa la pregunta esencial, principal y fundamental a la que la política tendrá que responder. El propósito, entonces, de este libro sería el de hacer de la civilidad la respuesta política a la violencia como problema también político. El recorrido se concentra en los dos modelos modernos clásicos como es el de Hobbes y el de Hegel, para luego pasar por el de Marx y Engels. En el primero, sabemos, la violencia aparece como condición de imposibilidad de la política, como su otro a superar para fundar el Estado y la sociedad civil. Con Hegel, la historia avanza gracias a la razón que pone fin a la violencia, avanza dialécticamente convirtiendo a la misma. Mientras que el modelo de Marx y Engels recuperan el hegeliano pero para afirmar que la historia avanza por el lado malo, y la violencia es la partera de toda nueva sociedad.

Dimos un repaso rápido de una serie de reflexiones que ameritan un tratamiento puntilloso, pero aquí nos interesa avanzar marcando que el debate con la violencia, tal como lo expresa Balibar, es uno sin fin en la tradición de la filosofía y la política, y, lejos de resolverse, es allí donde encontramos la *dimensión trágica* de la política de la cual hablamos en el capítulo anterior. Esta dimensión no le permite concluir a Balibar, tal como lo resalta Macherey, en una renuncia a pensar la política como justicia, entre un polo de escepticismo y uno idealista. El análisis balibariano de la violencia y la respuesta de la civilidad compromete a la filosofía en un debate aporético y contradictorio en el que no encuentra una solución pero tampoco elige el camino del nihilismo ni del fin de la historia.

Previamente, mencionamos el parentesco de la insurrección emancipadora, pero también de la política de la civilidad, con la "invención democrática" y la "parte de los sin parte", de Lefort y Rancière respectivamente. Ahora traemos nuevamente a Hannah Arendt y el "derecho a tener derechos" que expone en la segunda parte de *Los orígenes del totalitarismo* [1951]. Balibar identifica este

"teorema" metapolítico, con una trasformación crítica de la exigencia emancipadora contenida en la proposición de *igualibertad*; como tal no es reductible a una modalidad positiva, constitutiva, del ejercicio del poder, sino que se constituye en la coyuntura misma de la resistencia individual a la opresión, al sometimiento, a la muerte, y en la afirmación colectiva de una dimensión "pública" de la existencia humana, es decir: en el nacimiento de la institución. La lectura de Balibar, en este sentido, hace de la crítica al totalitarismo y el problema de los/as refugiados/as de Arendt, una que la vuelve sinónimo de la política, en una clave totalmente próxima a como la entiende él a partir de la categoría de "igualibertad"; y, a su vez, la aleja de una inscripción filosófica clásica para pensarla como actual (especialmente pertinente para las discusiones de los universales y la globalización que vimos en el apartado anterior) y dotarla de una radicalidad mayor que se ubicaría más próxima a la civilidad que a la autonomía de la política.

> (…) las declaraciones universales de derechos que hacen de la libertad y de la igualdad exigencias rigurosamente indisociables y recíprocas (…) que a los poderes despóticos u oligárquicos tienden a imponerles, proclaman efectivamente (al modo de un mandato y de una tarea, pero también como primera modalidad performativa de su existencia) la realidad de la «forma política» la comunidad de ciudadanos como única forma de realización efectiva de lo «humano». El republicanismo de Arendt, del que a menudo se dice que se inspira en modelos antiguos y que, por tanto, se ve acechado por la nostalgia de la «ciudad», la pequeña comunidad de iguales que serían también semejantes (*homoioi*), resulta ser capaz de plantear un problema totalmente abierto a la actualidad de lo universal en la era de la globalización: el de las modalidades de institución del derecho al derecho, o de la ciudadanía, en un mundo donde la comunidad política ya no tiene bases naturales o tradicionales, sino que sólo puede resultar de una decisión y de una práctica. Esto equivale también, me parece, a tomar nota del hecho de que los derechos del ciudadano no se refieren a una humanidad previa o a una naturaleza humana, sino que forman una pareja «constitutiva» con la civilidad, que es la otra cara de la comunidad: no tanto la cara «negativa» frente a la positiva, como la cara «crítica», e incluso autocrítica (2010, págs. 412-413).

En otros términos, Balibar es contundente al afirmar que la única manera de evitar que el "fundamento" democrático de la política, aquel que las declaraciones clásicas llamaron "libertad e igualdad naturales", sea inmediatamente contradicho y negado en su institución es aboliendo el fundamento mismo, es decir, concebir la política (y la proposición de *igualibertad*) como una ficción absoluta, como una institución sin fundamento,

necesaria e irremediablemente contingente. Su único fundamento es un fundamento negativo, que es el terror o la violencia extrema. Es, entonces, la posibilidad aleatoria, y práctica, de hacer a un lado el terror y la violencia en su cara extrema.

Para finalizar, podríamos decir que la pregunta que plantea la política hoy es la de saber cómo el equilibrio entre una ética de la convicción y una de la responsabilidad pueden ser democráticamente compartida. Concluye con unas hipótesis sobre la dimensión trágica de la política que representa la civilidad. En primer lugar, sugiere que ésta no se asimila ni a una no-violencia, ni a una contra-violencia, lo cual significa que no coincide con el imperativo de la paz. Por el contrario, la civilidad debe dar lugar no sólo a la justicia, sino al enfrentamiento político (*agon*) o al conflicto sin el cual la política no tiene valor de emancipación y no puede ser conquistada. Lo propio de la extrema violencia no es tanto destruir la paz o volverla imposible, sino aniquilar el conflicto mismo, imponiéndole una desmesura que lo priva de toda historia e incertidumbre.

En segundo lugar, la discusión sobre la violencia, y las diferentes formas de ésta, es un debate sin fin, por eso no hay un punto de llegada a una no-violencia. En tercer lugar, frente a quienes afirman el "fin de la tragedia", propone renovar la escritura de lo trágico en la forma de un reportaje o de un discurso político, bajo la condición de revisar quiénes son esos sujetos trágicos hoy, esos "héroes". Lo trágico de la política es el elemento de "desmesura del poder" que ella contiene, pero también el riesgo de perversión de las resistencias, revueltas, y revoluciones suscitadas como respuestas a las formas de opresión y del terror. Sin embargo, Balibar agrega un elemento a lo trágico de la política, por fuera de estas dos dimensiones: lo trágico de la política puede devenir una política de lo trágico a partir de la decisión ética que reconoce el riesgo de perversión de la revuelta pero esto no debe ser un impedimento jamás para *no rebelarse*.

IV. Modo de sujeción, ideología y ontología *transindividual*

En los apartados previos, introdujimos las dimensiones que Balibar le asigna a la política, tomando partido por una lectura de la misma no esencialista, no unívoca,

ni universal. La política, como práctica social, tiene lugar en y por la historia, articula en su seno una comunidad real e imaginaria, un fundamento institucional que se caracteriza por su indeterminación y de ahí la posibilidad de insurrección y constitución que hacen de la política una disyunción siempre precaria. Resulta evidente, a través de nuestro recorrido, el vínculo entre la acción colectiva, las instituciones y la determinación recíproca de la formación social y el modo de sujeción. Si hasta aquí nos orientamos en un intento por plasmar la complejidad teórica de la política en Balibar, ahora quisiéramos volver sobre la categoría de modo de sujeción que Balibar mencionó en *La contraction infinie* ([1993] 1995). El modo de sujeción daría cuenta del plano de lo imaginario al nivel de las identificaciones, también al de la ideología, si pensamos en la teoría de la ideología de Althusser. A pesar de haber sugerido en ese texto de comienzos de los 90 la necesidad de indagar los modos de sujeción de la misma manera en que se consideran los modos de producción, no es un punto que encontremos ampliamente desarrollado en su obra. Un ejemplo es el de la forma Estado en el que se da un nudo identitario a través del cual aquel sería la institución histórica que funciona como condición y como materia de un tipo de subjetividad. Corresponde entonces a la forma nación, como a las otras formaciones sociales, su propio tipo de subjetividad, su propia forma de individualidad. Por consiguiente, y en tanto que toda comunidad es el resultado de una construcción identitaria, es necesario admitir que cada formación social debe ser comprendida sobre la base del imaginario colectivo y de la división del trabajo inducido por la expansión del capitalismo. Esto implica ampliar el abordaje económico, partiendo del estudio de sus repercusiones hacia el otro lado de la escena, es decir, hacia las formas ideológicas en las que la causa real se ausenta en sus efectos imaginarios.

De este terreno marxista, en el que encontramos los planos de la reproducción social material y las formas de sujeción ideológicas (planos que no están escindidos ni son realidades que puedan excluirse o prescindir una de la otra), podemos pasar al de la constitución de la individualidad y pensar históricamente la relación imaginaria de hombres y mujeres con otras individualidades, el entorno, las condiciones materiales de reproducción, etc. Estas cuestiones las vimos en la lectura de Balibar sobre Spinoza. Tomamos dos citas a continuación, una de "Terrere, nisi paveant" y la otra de *Spinoza y la política*, a partir de las cuales comprendemos, en principio, cómo pensar una

ontología de las relaciones tomando la noción de individualidad, cómo ésta se vincula con la imaginación y qué hilos se tienden desde allí hacia la obediencia, la trama afectiva y la comunicación.

> *La constitución de la individualidad y la de la multitud en el imaginario son uno y el mismo problema*, un mismo proceso: al que Spinoza llama *affectuum imitatio*. Por este motivo, no es abusivo sostener que el objeto de análisis spinozista es, en realidad, un sistema de relaciones sociales, o de relaciones de masas, que podemos llamar imaginación, cuyo ejemplo concreto, mejor aún la forma histórica singular, fue siempre la religión (y la moral) para Spinoza ([1985]2018, pág. 42)[177].

No nos detenemos porque en el capítulo de Balibar y la historia ya vimos las aristas del problema de la imitación afectiva en Spinoza y cómo a partir de ella pueden pensarse históricamente los pueblos, las naciones y la conformación de una forma Estado. Luego, en *Spinoza y la política* recuperamos otra cita en la que Balibar hace ingresar la razón como guía de los hombres, siempre en tensión con las pasiones, y ambas formando parte de la trama afectiva que constituyen los hombres y de las que ninguna comunidad puede prescindir.

> ¿Cómo se articulan la obediencia y el conocimiento, y, correlativamente, qué relaciones pueden existir entre los "doctos" y los "ignorantes", entre el saber y el poder? Para Spinoza estos tres problemas no son más que uno y reciben una única solución. Pasión y razón son en última instancia modalidades de la comunicación entre los cuerpos, y entre las ideas y los cuerpos. Del mismo modo, los regímenes políticos deben ser concebidos como regímenes de comunicación: los unos conflictivos e inestables, los otros coherentes y estables. O mejor dicho: unos, en los cuales el aspecto conflictivo supera tendencialmente a la coherencia, los otros, en los cuales la coherencia supera tendencialmente al conflicto.
>
> De hecho, todo Estado real incluye en sí mismo esas dos tendencias, y en consecuencia Spinoza designa los dos estados límites a través de las hipótesis de una "barbarie", y de una comunidad de hombres "guiados por la Razón". ([1996] 2011, pág. 111)

A esta altura se comprende que Balibar no sólo no reniega del plano imaginario en que nos desenvolvemos afectivamente, nos vinculamos y constituimos comunidades políticas, sino que insiste en su carácter insustituible. Contra lo cual no tiene sentido oponer ninguna filosofía política. Pero sí es importante, y con este problema quisiéramos concluir, formular o reformular las nociones políticas y filosóficas a partir de las cuales pensamos la política, la vida de los hombres y las mujeres, el mundo, etc. Balibar se refiere a esta tarea como

[177] Traducción propia.

la de construcción de una gramática nueva para la filosofía, volver a los discursos clásicos que han explorado diferentes formas de refundar la antropología filosófica. En este camino, Balibar (2018) reconstruye una teoría de la ontología *transindividual* a partir de tres filosofías clásicas: Marx, Spinoza y Freud[178], cuya virtud común radica en que han explorado diferentes formas de refundar la antropología filosófica tomando el contrapunto de oposiciones entre el individuo y el colectivo, o la existencia particular y la esencia humana universal.

Al respecto, Balibar sostiene que la antropología tiende a proceder por la vía de un doble rechazo de abstracciones que conllevan ubicar la esencia del hombre ya sea en el individuo en detrimento de la comunidad, o bien en el ser social en detrimento del individuo. Por el contrario, tomar una vía que no se sitúe en el doble rechazo, permite pensar al ser social reconducido a la categoría de relación (que en la época moderna toma varias formas). Lo propio de una ontología transindividual es que lo social no preexiste al individuo, ni el individuo a lo social, a su vez, el individuo es antes que individuo un proceso de

[178] A los fines de esta tesis, nos vamos a concentrar especialmente en el análisis de la noción de transindividual a partir del contraste entre los textos del joven Marx y la teoría del fetichismo de la mercancía. Mencionamos aquí rápidamente cómo analiza lo transindividual en Spinoza y Freud. Respecto al primero, dirá que la relación interhumana fue pensada como una relación doble. Este descubrimiento se impone en el momento en que Spinoza pensó la condición humana como intrínsecamente política. Esta idea recorre toda la obra spinozista, especialmente los dos Tratados políticos (el Político y el Teológico-político), pero Balibar la encuentra particularmente en la parte IV de la *Ética*, de la Servidumbre humana. Allí Spinoza desarrolla la doble génesis de la ciudad (civitas y societas), hace converger en un mismo resultado los análisis de la *imitación afectiva* (como proceso que hace circular entre los individuos sus propios complejos de ideas y deseos) y a las *nociones comunes* que los seres racionales forjan pensado todos juntos como partes de la naturaleza. La esencia misma del hombre, que es el deseo, que da cuenta de la singularidad individual, no puede ser aislada de la red de relaciones con otros individuos que la determinan. A su vez, esta reciprocidad se da según dos modalidades: los intercambios de pasiones en el que el motor es el deseo ambivalente (*fluctuatio animi*) y la modalidad del cálculo racional que lleva a cada uno a comprender que su utilidad propia reside en la existencia de una sociedad. A partir de esta doble génesis, Balibar concluye que la cuestión de lo transindividual puede ser pensada como una relación doble y la dimensión ontológica como una problemática de *antropología política*. Asocia tres nociones: la de *proporción* (es la que debe existir entre las formas de sociabilidad pasionales y las formas racionales para que la ciudad se conserve y dure, al tiempo que asegure el progreso intelectual de los ciudadanos), la de *presuposición recíproca* (bajo la forma del "quiasmo", que entrelace los registro de lo imaginario y de la razón, en tanto géneros de conocimiento, de vida, modos de comunicación, para asegurar el "efecto de sociedad"), y la de *transición* o *transformación* tendencial. Este último término da cuenta de la *fragilidad* ontológica de la ciudad. De Freud, Balibar parte del análisis de *Psicología de las masas y análisis del yo*. Señala que el punto de vista de Freud no es ni individualista ni holístico. No postula una preexistencia o eminencia del *todo* en relación a los individuos. Es la amenaza de la disolución del cuerpo, es decir, de su fragilidad intrínseca, la que demanda ser conjurada por una identificación reiterada. De ahí procede la representación fantasmática de la exclusión del cuerpo extranjero como la operación que hace consistir la existencia del cuerpo social en cuerpo político como una totalidad supuestamente dada: pueblo, raza o fraternidad. Son las relaciones de los individuos en el imaginario, que se dan al mismo tiempo que ellos. En esto, Freud está más próximo a Spinoza que a Marx: la sociedad es una composición de relaciones.

individualidad o individualización. Es así que se comprende que la esencia del hombre es una esencia singular, que se singulariza en el entramado de unas relaciones que son transidividuales. De Marx toma los textos de juventud, puntualmente la Tesis VI sobre Feuerbach [1845], donde Marx define la esencia humana como el conjunto [*ensemble*] de relaciones sociales. Balibar (2018, pág. 292) resalta la paradoja de que la esencia humana acaba por asumir una significación anti-esencialista: Marx, al invertir a la vez las dos tradiciones metafísicas occidentales que albergan la abstracción (o el universal) en el corazón de la individualidad (la del naturalismo aristotélico y la del espiritualismo de San Agustín), hace de la relación a la vez aquello que engendra o constituye para cada sujeto una individualidad propia, vivida de forma más o menos conflictual, y aquello que torna a dicha individualidad inmediatamente "dependiente" de todas las otras, según la forma en que ella se instituyan (cómo una dependencia generalizada, que puede llegar hasta el sometimiento, por el contrario, puede asumir la forma de una solidaridad práctica que abre la vía de la emancipación).

> Es esta doble constitución la que llamé «transindividualidad» y que, sobre las ruinas de una cierta antropología filosófica, propuse considerar como punto de partida de una «ontología de la relación» en sentido materialista, para marcar claramente la irreversibilidad del gesto de *doble rechazo* ya mencionado: la individualidad no es «autónoma», concebible de forma separada como una «sustancia primaria» o una «subjetividad originaria»; pero tampoco es *reducible* a la totalidad que la engloba, tanto si esta totalidad se concibe de forma abstracta, como una esencia genérica, como de forma aparentemente más concreta, como una sociedad o una comunidad cuya unidad es hipostasiada (2018, pág. 293)[179].

Ahora bien, desde aquí se desprenden dos características o dos lecturas que contribuyen a plantear la pregunta ontológica y ético-política que abre la noción de transindividualidad. La primera, que constituye el corazón de la intención crítica de Marx, es el hecho de que la esencia "relacional" del hombre comporta dos modos de relación. Una que puede llamarse "auténtica", las relaciones de dependencia mutua que, a cada individuo, le dan contenido a su vida, son vividas y asumidas como tales; es lo que confiere a la práctica de cada uno una dimensión social de la cual los sujetos son conscientes. La otra, designada por Marx como "alienada" o "auto-alienada", los individuos son sujetos desgarrados de sí mismos y en sí mismos, son individualidades separadas

[179] Traducción propia.

o abstractas. La relación social es también separada de su esencia, lo que produce la apertura para un proyecto de resocialización de lo social. Esto no significa que las relaciones sociales alienadas no sean relaciones sociales, sino que se realizan y aparecen a sus sujetos como su contrario, por ejemplo, como individualismo posesivo, y esto crea para ellos y la sociedad una tensión insoportable y alimenta la praxis revolucionaria. El sentido de la praxis no sería el de una elección subjetiva o una decisión contingente, ella constituye la "activación de la 'transformabilidad' o del 'cambio que es inherente a las relaciones sociales'" ["l'activation de la «transformabilité» ou de «change» qui est inhérent aux rapports sociaux"] (2018, pág. 294).

La segunda de las lecturas posibles, en las que podemos hablar del cambio, se guarda de pensar las relaciones sociales como constitutivas de una esfera social o institucional precisa. Es la *indeterminación* que afecta el contenido y el objeto de las relaciones sociales, al menos en su modalidad "originaria", y las torna "plásticas" y susceptibles de realizarse en una multiplicidad de situaciones. Y es esta indeterminación la que abrió varias vías en el posmarxismo, al retraducir los términos de la división del trabajo y su evolución histórica, de manera de mostrar que el retorno a la indeterminación potencial constituye el horizonte de una revolución de las fuerzas productivas (particularmente, menciona los desarrollos en torno al Manuscrito del 57, *Grundrisse*). El ser genérico es repensado como resultado del desarrollo histórico que, hipotéticamente, conduce del capitalismo a su negación. Por su parte, Balibar no se sitúa en estas lecturas. Antes bien, le interesa señalar que Marx está comprometido en otra dirección que le confiere una complejidad mayor a la idea de *transindividual* y contribuye a reabrir la cuestión antropológica aparentemente resuelta al problematizar no la *alienación de la relación* (y entonces de lo social), sino la *alienación como relación* (o la relación alienada como concepto positivo del "efecto de sociedad"). Esta alternativa la encuentra en el desarrollo teórico del "fetichismo de la mercancía", a condición de leerla no como una denuncia, sino como la descripción de una estructura históricamente activa (en el capitalismo, entonces en la *actualidad* de la relación social y no en su origen o en su *fin* hipotético). Balibar contrapone a la noción de transindividual que se encuentra en las *Tesis sobre Feuerbach*, una nueva noción en la teoría del fetichismo.

A partir de esta última, el "efecto de sociedad", propio de la sociedad capitalista, analizado por Marx, se desarrolla en dos niveles complementarios uno del otro, no como una negación de la negación, sino como una suerte de alienación redoblada o de alienación en la alienación. Aquí la relación transindividual no se presenta como una relación simple, que pone en relación a los individuos, y los forma o conforma en una misma relación, sino como una relación doble, a dos caras: una fase económica y una fase jurídica. Distintas una de la otra, pero inseparables. No vamos a entrar en el detalle de la descripción de cómo operan los dos niveles de alienación a través de lo jurídico y de lo económico, y cómo se relacionan mutuamente, sólo marcar que es una forma compleja, de una doble estructuración, a la vez recíproca y asimétrica que da cuenta de una noción de transindividual que no es igual a la que extrajo de la Tesis VI. Desde el análisis del fetichismo, la idea del comunismo representaría una excepción, o un punto de fuga respecto a su lógica. Todos estos términos que empujan al extremo la idea de un imaginario objetivo, inherente a la relación social, son justamente aquello que permite comprender en qué sentido lo transindividual se presenta a los individuos bajo una forma invertida (no como aquello que los constituye estructuralmente en sujetos, sino como aquello que ellos podrían decidir o no instituir). Es un giro interesante el que produce aquí Balibar, especialmente importante para pensar los términos de una ontología transindividual emancipadora.

En relación a la ontología de la relación que se presenta en las *Tesis sobre Feuerbach*, y al carácter de "auténtico" del conjunto de relaciones sociales que permite extraer una crítica marxista, Balibar (2018, pág. 329) presenta la situación de un "todo o nada", la esencia social del individuo humano no puede presentarse más que bajo la forma alienada o bajo la forma emancipada, que para Marx es la sociedad comunista, donde los individuos se comportan unos frente a otros como portadores de la comunidad que constituyen juntos. La problemática del fetichismo introduce nuevas posibilidades, que conocemos en la exposición militante de Marx en la que contrapone las formas de la alienación, inherente a las sociedades capitalistas de mercado, y la imagen de la sociedad comunista por venir. En consecuencia, el comunismo sería una línea de fuga, un comunismo utópico, que, como posibilidad de reinversión de la alienación, está presente

como inmanente al movimiento de transformación, es decir, al proceso histórico en el que se desarrollan las contradicciones.

Ahora bien, puede pensarse también que esta concepción abre la posibilidad de concebir la transgresión o la abolición no como una substitución cronológica, o por venir, sino como una mutación del efecto de sociedad mismo, que corresponde a una significación activa y performativa de la idea de utopía. El comunismo sería aquí "unidad de contrarios", en el que la socialización e individualización, en lugar de excluirse mutuamente devienen componentes de una relación social. Balibar la nombra como *transindividualidad utópica,* donde la fórmula lógica de la doble crítica (una ontología de la relación, ni individualista ni colectivista) cede lugar a la *doble afirmación* hipotética: una relación que es a la vez autonomía de los individuos y de dependencia mutua.

> El sentido político de esta utopía no sería imaginar otro mundo, o buscar la restauración de un origen perdido, sino representar permanentemente la *tendencia*, y mejor aún: la *tarea práctica* que "orienta" internamente la «praxis» (lo que el marxismo llama también las «luchas») de los sujetos humanos en el capitalismo, una tarea que puede ser imposible, pero que está constantemente a la orden del día, o es imposible hacerla desaparecer. El comunismo es la unidad paradójica de modos de existencia antinómicos, que los hombres (o *unos*[180] hombres) buscan realizar en sus vidas, y para ello invierten simultáneamente en sus luchas[181] (2018, pág. 331).

Este es el sentido político también de la ontología transindividual en la que Balibar está pensando, aquella que, en su vertiente spinozista-marxista y también freudeana, considera la proporción de diferentes modalidades objetivas y subjetivas de las relaciones sociales, con una hipótesis de mutabilidad esencial, que involucra también las tendencias. En este sentido, las tres filosofías ponen de manifiesto, o permiten distinguir una línea de fuga en relación a su equilibrio o simetría constitutiva.

A su vez, Balibar agrega otra metáfora: "hay que" ir al límite, a su frontera o borde de lo transindividual [il faut se porter *au bord du transindividuel*], allí donde se descompone o se excede respecto a sí mismo y desestabiliza las figuras de la individualidad y de la colectividad que había instituido, e identificar la posibilidad de su mutación sin importar del exterior una

[180] En el texto original en francés Balibar hace ahí un juego o una rectificación intencional entre el artículo definido plural "*les*" y el indefinido "*des*": "les hommes (ou *des* hommes)", respetamos esa diferencia considerando los artículos definidos e indefinidos en español.
[181] Traducción propia.

alternativa ideal. Para ello, recupera la noción de *cuasi-trascendental* en el sentido en que Foucault y Derrida lo han pensado: para el primero es un sistema de condiciones de posibilidad que se modifica permanentemente por sus propias realizaciones empíricas (e históricas), para Derrida, es un sistema de condiciones de posibilidad que son, a su vez, condiciones de imposibilidad, lo que implica un componente de incertidumbre de formas de vida y de pensamiento que se oponen. Este carácter de cuasi-trascendental de la ontología transindividual, torna pensable la articulación originaria del individuo y del colectivo (o la comunidad) y las modalidades empíricas indefinidamente variables de su institución, pero también corresponden a la forma en que se piensa y problematiza la relación y la variación.

*

Lo que vemos repetirse en el gesto de Balibar al pensar la política, la transformación, la emancipación, pero también las instituciones del orden o la reproducción, es un modo que no deja nunca de considerar la articulación entre lo que *pueden* los hombres y mujeres, las masas, las formas instituidas que producen las condiciones históricas de posibilidad de determinada praxis o determinadas formas de acción, y una tendencia de democratización que trabaja la figura del ciudadano luego de dos siglos de historia occidental (nos vemos tentados de agregar "europea", pero no podemos desconocer que en geografías como las nuestras también encontramos declaraciones de derechos y un Estado fundacional que reconoció los principios de una ciudadanía civil y política que, con el tiempo, alcanzó el carácter de universalidad). Si decidimos finalizar este capítulo con el desarrollo de la teoría de transindividualidad, o la ontología de la relación transindividual, es porque creemos que la misma encierra potencialmente una serie de consecuencias teóricas que dotan de un fuerte sentido histórico la noción que vimos de *conatus* de emancipación que trabaja la dialéctica sujeto-ciudadano e introduce nuevos horizontes heurísticos posibles para pensar la transformación política. En el capítulo que destinamos a la historia en Balibar analizamos la noción de *conatus* en una clave histórica, lo que ahora agregamos, en estrecha relación con las condiciones históricas (cuasi-trascendental) que hacen posible y pensable la mutación pero también lo que dota de estabilidad a las relaciones sociales y a una ciudad (*civitas*), es el borde o

límite que en cada momento de determinadas relaciones sociales (imaginarias y reales, subjetivas y objetivas), pueden invertir y modificar la proporción afectiva dando lugar a un proceso emancipatorio (o una transformación que dé lugar a un "comunismo utópico", como lo llama Balibar), pero también generar estrategias de civilidad. Recordemos, para este punto, la importancia de la insurrección emancipatoria en Balibar como forma de resistencia e insumisión que, frente a formas de violencia extrema, se sitúa en las orillas de la anti-violencia y de la institucionalización de un espacio que torne posible la política. Ya no estamos aquí en el terreno exclusivo de la autonomía de la política sino de la heteronomía de la heteronomía. Y esa posibilidad, que en su seno aloja a la emancipación, al ser inmanente a la ontología de las relaciones transindividuales, está siempre "a la orden del día".

Por otro lado, recordemos que la ontología transindividual a la que Balibar contribuye a pensar, se inscribe en su proyecto de reformular la gramática de la filosofía. En este caso, lo que comenzó como la búsqueda de otra ontología de lo social, y una re-significación de la noción de sociedad y de individuo, terminó por dotar de un sentido político a la relación entre estabilidad y cambio. Ella fortalece nuestra lectura de Balibar como un filósofo que piensa y teoriza lo político contra la tendencia dominante de la filosofía política que se inscribe en el liberalismo político. Sin lugar a dudas, toda su obra es expresiva de una filosofía en las antípodas de la tradición liberal, pero lo particularmente interesante del período de su producción que se inicia en la década de 1980, es el modo en que contribuye a articular la democracia, la ciudadanía como figura portadora de derechos y potencialmente insumisa, la relación Estado-sociedad (distinción que se diluye en la transindividualidad de carácter marxista-spinozista), la igualdad y la libertad, y la violencia política.

Si trazamos una línea de comparación con el modo en que Rancière tematizó la emancipación, es posible sostener que Balibar ofrece un entramado teórico de mayor radicalidad respecto a la tradición filosófica política, por más paradójico que esto pueda parecer. El carácter de radical estaría dado principalmente por la reproblematización de la noción de sujeto e individuo, su relación con la sociedad y el lugar del Estado, cuestiones todas que Rancière no se ocupa de pensar más que desde su negatividad. El Estado es lo que no es la política, y lo social, si es que podemos seguir nombrándolo en esos términos, es

siempre el resultado contingente de una suma errónea de unas partes que siempre son supernumerarias. Al mismo tiempo, del cruce de ambas filosofías, nosotros nos inclinamos por una lectura de la política, del cambio y la emancipación, siempre situada, no sólo en un contexto histórico (es decir, a partir de unas determinadas condiciones históricas), sino que la pensamos (a la política) de un modo completamente inescindible de la trama afectiva de relaciones sociales y las formas de institucionalidad que la misma plasma (y cuestiona al mismo tiempo).

Ahora bien, resta la pregunta acerca de cómo ingresa la democracia en este escenario. Martin Deleixhe destaca de la práctica teórica de Balibar que es una de "transformación por desplazamiento, sustitución, alteración, etc., de las argumentaciones filosóficas, a fin de restituirles toda su carga subversiva dentro del campo político" (2016, pág. 109), argumento epistemológico que, según el autor, tiene afinidad con el llamado por el propio Balibar "teorema de Maquiavelo", en el que se resume la caracterización que hace Deleixhe de Balibar como pensador de la *ilimitación democrática*. Ilimitación esencial de la democracia, todas las figuras que hemos trabajado a lo largo de este capítulo confirman la lectura de Deleixhe y reenvían a la problemática originaria que no es otra que la figura paradójica de un régimen político al que su propia ausencia de fundamento empuja incesantemente a superarse. En estos términos, la democracia responde a otra pregunta que es la del tiempo histórico de la emancipación o insurrección emancipatoria, en estrecha relación con la constitución de la ciudanía. Y aquí reafirmamos que los términos en que pueden pensarse y las formas políticas en que puede practicarse la emancipación —teniendo presente que remitimos a dos niveles diferentes pero entrelazados—, están dados por un determinado momento histórico que comenzó a finales del siglo XVIII, pero que a lo largo del tiempo se modificó mostrando diferentes caras de la forma Estado nación y de la institucionalización de la democracia.

En "La proposición de la igualibertad", como hemos visto, Balibar indica una dialéctica que permite disponer de tres "épocas" de la política: 1. Una época antigua, allí el concepto de ciudadano está subordinado a las diferencias antropológicas, a los estatus desiguales del hombre libre y del esclavo, del soberano y del súbdito, de la humanidad "mayor" y "mejor"; 2. Una época moderna, donde los conceptos de hombre y de ciudadano están virtualmente

identificados, lo que abre a todos los humanos el derecho a la política; 3. Una época posmoderna en la que se plantea la cuestión de una superación del concepto abstracto o genérico del hombre sobre la base de una ciudadanía generalizada.

> Observemos aquí, sin embargo, que, si esas épocas se suceden, o se engendran una a otra, no se suplantan como los cuadros de una obra teatral: para nosotros, y por consiguiente en nuestra relación con la cuestión política, todas siguen estando presentes, en una totalidad desunida, en una "no contemporaneidad" que es la estructura misma del momento actual lo que significa que nos enfrentamos simultáneamente con el Estado, con la lucha de clases y con la diferencia antropológica. A nosotros nos corresponde construirnos una conducta práctica en todos esos planos a la vez, sin poder efectuar su síntesis. Lo cual, sin embargo, no significa que estemos privados de todo hilo conductor. En la articulación de la política antigua y de la política moderna tenemos *el acto del derecho* implicado en el corte revolucionario: la proposición de la igualibertad y su efecto de verdad universal. En la articulación de la política moderna y de aquella que está en vías de nacer en su seno y contra ella tenemos la problemática de una refundación: ¿cómo pasar de la verdad universal a la verdad singular, es decir, cómo inscribir en las singularidades el programa y el nombre mismo de la igualibertad? Por ello, en este problema no hay continuidad, simple progresión, y mucho menos deducción, pero hay necesariamente conexión, puesto que sin el hecho el problema ni siquiera se plantearía ([2010] 2017, págs. 124-125).

Retengamos de la cita precedente las siguientes cuestiones. En primer lugar, si bien Balibar distingue momentos desde los orígenes de la modernidad hasta nuestros días, que dan cuenta de diferentes modos o eras políticas y de sujeción, el paso de una a la otra no conlleva un cambio radical que anula en la nueva la vieja era. De este modo, podemos ver cómo subsisten formas pasadas en el momento presente y cómo éste está determinado por múltiples instancias. En segundo lugar, estrechamente vinculado al primer punto, si nos detenemos entre líneas vemos que hay un parentesco cercano entre el análisis que el mismo Balibar brindó del materialismo histórico en *Para leer El capital*, es decir, el modo en que concibe los modos de producción y las etapas de transición y como piensa ahora la sucesión de la política. Finalmente, el problema del pasaje de lo universal a lo singular (que vimos con los Derechos del hombre y del ciudadano), y cómo pensar el porvenir o una refundación de la política. Cuestiones acerca de las cuales no podemos decir nada que comprometa un cierre, o una síntesis final sino que están abiertas y nos interpelan en nuestro presente de *no-contemporaneidad*.

Conclusiones

> Alguien, usted o yo, se adelanta y dice: *quisiera aprender a vivir por fin*.
> Por fin, pero, ¿por qué?
> *Aprender a vivir*. Extraña máxima. ¿Quién aprendería? ¿De quién? Aprender [y enseñar] a vivir, pero ¿a quién? ¿Llegará a saberse? ¿Se sabrá jamás vivir, y, en primer lugar, se sabrá lo que quiere decir «aprender a vivir»? ¿Y por qué «por fin»?
>
> Jacques Derrida
> *Espectros de Marx*

but then time is your misfortune father said.

Entre 1943 y 1944 el poeta francés René Char escribe una serie de poemas que agrupa bajo el título de "Feuillets d'Hypnos", publicados en *Fureur et mystère* ([1967] 2017), donde formula el famoso aforismo que reza: «*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament»*, ["Nuestra herencia no está precedida por ningún testamento"]. Hannah Arendt recupera la sentencia de Char en el "Prefacio" de *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (2016) y en la última parte de su ensayo *Sobre la revolución* ([1963] 2008), en el capítulo "La tradición revolucionaria y su tesoro perdido". Arendt se hace eco de las palabras de Char y las vincula a una noción central en su reflexión política y filosófica que es la de *tradición*, que comprende en los términos de "transmisión, como continuidad del pasado al futuro" (Porcel, 2016, pág. 211). La tradición, a su vez, como sugiere Arendt en *La promesa de la política*, tiene como "función principal proporcionar respuestas a todas las preguntas encauzándolas según categorías predeterminadas" ([2005] 2015, pág. 91). El asunto para la pensadora es que los hombres de la generación de Char, quienes junto a él formaron parte de la Resistencia, habían perdido el "tesoro" y de ahí el tono trágico del aforismo que deja sin testamento a la herencia que recibieron:

> Sea como sea, al decir que ningún testamento nos legó nuestra herencia, el poeta alude al anonimato del tesoro perdido. El testamento, cuando dice al heredero lo que le pertenecerá por derecho, entrega las posesiones del pasado a un futuro. Sin testamento o, para sortear la metáfora, sin tradición —que selecciona y denomina, que transmite y preserva, que indica dónde están los tesoros y cuál es su valor—, parece que no existe una continuidad voluntaria en el tiempo y, por tanto, hablando en términos humanos, ni

> pasado ni futuro: sólo el camino eterno del mundo y del ciclo biológico de las criaturas que en él viven (2016, pág. 16).

El problema del anonimato de la herencia como metáfora se comprende cuando Arendt plantea que el recuerdo no es nunca más que una forma de pensamiento y, como tal, está perdida fuera de una estructura de referencia preestablecida. A su vez, esta situación no es nueva, ni excepcional. En cierta forma, todas las generaciones recibimos una herencia sin testamento. Este aforismo, a partir de la recuperación de Arendt, ayuda a comprender la búsqueda de la autora por refundar la tradición de la filosofía que comenzó con los griegos y terminó con Marx; y, también, contribuye a iluminar cómo la acción política, especialmente la revolucionaria (que Arendt analiza en *Sobre la revolución*), deja sin premisas a los hombres que se asumen como "revolucionarios profesionales", o como militantes-populares, si lo pensamos en la terminología de Rancière[182]. Es decir, Arendt muestra cómo cada vez que los hombres se organizan de manera espontánea en el curso de las revoluciones (sea bajo la forma de consejos, de comunas o de *soviets*), el revolucionario profesional no puede acudir a ninguna tradición (ni revolucionaria ni prerrevolucionara) que las explique.

Comenzamos el recorrido de esta tesis, en la década de 1960 francesa, y le destinamos especial atención al acontecimiento político que constituyó la "primavera de la política" (Maniglier, 2011), la movilización y la huelga general más importante de la historia reciente francesa: el llamado Mayo 68. Ahí vimos, entre otras, dos cuestiones que se emparentan con el argumento que estamos desarrollando. Por un lado, el entusiasmo vital y la efervescencia social del movimiento, con su contracara de desilusión una vez que se dispersó. Por el otro, lo que vino después: la desilusión, como contracara de esa efervescencia inicial. Creemos que el mismo espíritu está presente en "Feuillets d'Hypnos", la pregunta por el después y la vuelta a sus vidas y ocupaciones privadas. En relación con este punto, al final del último capítulo de *Sobre la revolución* ([1963] 2008, págs. 388-389), Arendt menciona el tesoro al que Char debe renunciar tras los años de la Resistencia: el tesoro es el de haberse "encontrado a sí mismo" en el "gozo de

[182] Es en el número especial de *Les Révoltes logiques* « Les Lauriers de mai ou Les chemins du pouvoir (1968-1978) » donde Rancière analiza el tránsito entre la figura del « filósofo en la calle » [*philosophe dans la rue*] al « militante-popular » del intelectual [*militante-populaire de l'intellectuel*] para hacer referencia al lugar nuevo en el que se situaron respecto al movimiento del 68 filósofos como Sartre, Foucault y Glucksmann (1978, pág. 16).

manifestarse en la palabra y en los hechos sin los equívocos ni las autocríticas inherentes a la acción".

En un tono inevitablemente nostálgico reconocemos que los días de Mayo, así como los días de la Resistencia de Char y el espíritu de la Revolución (como el espíritu de lo nuevo) del que nos habla Arendt, *pasaron*. El término que utilizamos para referir al fin de una era no es inocente, remite a la idea de la revolución pensada como pasado que es el gran tema que trabaja Nicolás Casullo en su ensayo "La revolución como pasado" ([2007] 2013)[183], donde no solo da sepultura en el cementerio de la historia y de los imaginarios modernos a la "emblemática revolución socialista o comunista", sino que advierte el carácter no pensable de la misma bajo las condiciones presentes y por eso se pregunta "qué quedó de esa revolución que concluiría con una historia injusta a partir de una sociedad futura" ([2007] 2013, pág. 12). Cuando aún la revolución estaba por venir, el presente era uno preñado desde el futuro "como paraje imaginario que contenía la respuesta". Casullo señala el silencio de la tradición respecto a la realidad histórica concreta (caída de los comunismos con centro en el Kremlin), pero también remite a la teoría y a la literatura que por años colmó bibliotecas y formó a millones. Frente a esta posición, que mira con nostalgia ese pasado otrora percibido como "preñado" de futuro revolucionario, Horacio González prefiere pensar a la revolución como "lo que queda" como *resto*[184], porque, desde su perspectiva, la revolución siempre está inconclusa y siempre se está despidiendo:

> Preguntarse "qué queda de la revolución" lleva a la nostalgia, a la denuncia de un "desvío" o al anuncio de una "fidelidad" sempiterna. Si la revolución, en cambio, es "lo que queda", evitamos ser pensionistas de lo que no fue y

[183] En sus términos: "la revolución yace hoy a espaldas de la actualidad, es pretérito. Es tradición moderna consumada, en relación con lo que ciertamente fue la revolución obrera popular o comunista como porvenir aguardado y a la orden del día en tanto puro futuro de un mundo que pasaría a manos proletarias" ([2007] 2013, pág. 18). Luego: "No es una preocupación de melancolía solapada, ni un duelo conceptualmente insuperable ni el encallar en una pérdida. Los tiempos de una historia la dejaron atrás".

[184] Es sugestiva la relación que es posible entablar entre la reflexión sobre la revolución de González y la del "resto" de Eduardo Rinesi, que también se vincula al tiempo. Rinesi llama resto "a aquello (a aquel, a aquellos) que, derrotado, ha quedado a un costado del camino, pero que al mismo tiempo no se resigna a permanecer ahí (…) sino que insiste, persevera: vuelve" (2019, pág. 65). En este caso, lo que resta no es sólo la posibilidad siempre latente de revolucionar el orden, de transformarlo, de poner el grito en el cielo de lo que ya no toleramos, lo que resta y ofrece resistencia es la experiencia compartida por unos cuerpos que supieron emanciparse, sean los nuestros o sean unos antes que nosotros y nosotras. Porque la transformación política, sea que la pensemos como emancipación o como revolución, no es sólo un estallido al mismo tiempo destructivo de lo vigente y totalmente creativo (nuevo), estalla las formas del orden y produce otra cosa pero en ese empuje siempre encontramos algún resto de revoluciones *ya pasadas*.

> guardianes de lo que será. Y lo que queda, sin tener por detrás un arquetipo, es siempre múltiple, abierto, inesperado, ilegal, irregular, implanificado, imprevisible, irresuelto. Impensable. (2021, pág. 338)

En cierta medida, fue este el punto de partida que nos llevó a indagar los "devenires" revolucionarios plasmados en la reflexión teórica de dos intelectuales que se iniciaron al interior del marxismo. A lo largo de la tesis mencionamos algunas de las voces que resisten a esta dicotomía que ubica, por un lado, a los nostálgicos que vieron la revolución como pasado y se situaron en un escenario que tornó impensable el imaginario de otro mundo posible, y, por el otro, a los voceros entusiastas de la nueva era democrática, aquella que puso fin a las divisiones y a la lucha política. A contracorriente, vimos cómo dos antiguos colaboradores de Louis Althusser alzaron la bandera de la emancipación, unida a una concepción democrática radical y cuyas raíces aún se sostienen en la tradición política de la que participa y a la que contribuye a consolidar el propio Karl Marx.

Jacques Rancière y Étienne Balibar, como hemos argumentado, se hicieron cargo de una herencia sin testamento, la del fin de unos tiempos, sin que esto implicara la renuncia a seguir pensando la emancipación social, que ya no se encuentra en el horizonte ni en la forma de una sociedad emancipada, sino que es inmanente a la política. El mismo Balibar, al inicio de su libro *La igualibertad*, hace suya la sentencia arendtiana del "tesoro perdido", pero la recupera para pensar el nombre de "ciudadanía democrática", que, como antinomia que constituye el motor de las transformaciones de la institución política, es un problema insistente y un "enigma sin solución definitiva". En esa aporía irresuelta, así como en el caso de la proposición de *igualibertad* que surge de los efectos revolucionarios inherentes a los enunciados de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, Balibar reintroduce la discusión sobre el carácter insurrecto inextinguible e irreductible propio de la democracia y la ciudadanía moderna. En este sentido, vemos reingresar la discusión sobre la posibilidad eventual y latente de la insumisión, de la transformación política y de la emancipación de la mano de una lectura que se afinca en la radicalidad revolucionaria de los enunciados "fundadores".

Por su parte, Rancière no deja de contradecir los discursos "nihilistas" del fin de la historia contraponiéndoles las figuras de la emancipación que encontró

en los archivos obreros del siglo XIX. Contra el camino "supuestamente directo" de la explotación a la palabra de clase y de la identidad obrera a la expresión colectiva, Rancière nos invita a un "desvío" a una "escena mixta" donde los proletarios toman las palabras y las teorías "de arriba", las vuelven a hacer y desplazan "el viejo mito que definía quién tiene derecho a hablar por los otros" ([1981] 2017, pág. 51). A su vez, la lectura de Rancière sobre la política, a partir de la irrupción de la parte de los sin parte [*sans part*], de la reconfiguración en el reparto de lo sensible, nos aleja del terreno del tiempo *porvenir*, como teleología o escatología; la irrupción de nombres impropios, de la igualdad en el orden de la dominación, no sólo no puede anticiparse, sino que es intemporal o anacrónico. No hay *un* tiempo de la emancipación porque, cuando esta ocurre, sin que podamos anticiparla ni obturarla, multiplica el tiempo y el espacio en que dicho evento tiene lugar, e hilvana, en ese no-lugar, un hilo con el pasado y con el futuro que no es otro que el hilo de la emancipación. En "La imposible herencia de Michel Foucault", Rancière afirma, respecto al pensamiento y a la acción, que el primero no se transmite al segundo, el pensamiento se transmite a otro pensamiento y una acción provoca otra acción, pero —y aquí encontramos una huella que se vincula con lo que intentamos pensar sobre la tradición, las herencias y la revolución, dirá Rancière—, el pensamiento actúa sólo en la medida que acepte no saber tan claramente aquello que lo incita y renuncie a guardar el dominio de sus efectos.

Sobre la base de estas reflexiones, nos propusimos demostrar la singularidad de las reflexiones políticas de Balibar y Rancière a partir de un registro que transitó dos niveles. Por un lado, consideramos los acontecimientos históricos concretos que signan, más allá de toda particularidad, el curso de los tiempos y permiten distinguir entre momentos o períodos en los que podemos reconocer una tendencia más o menos dominante que funciona como discurso que necesariamente interpela al campo intelectual. Decimos esto sin mayores matices ya que a lo largo de las páginas precedentes dejamos en claro que el modo en que consideramos las teorías de los autores en cuestión no obedece a la idea de un "clima de época", pero esto no implica desconocer que cada momento histórico formula sus preguntas a sus filósofos. En todo caso, diremos que esa tensión entre reflexionar bajo el presupuesto de una *episteme* y la introducción de puntos de fugas o de herejía estuvo presente a lo largo de nuestra tesis que no

pretendió resolverla bajo una solución total. En este sentido, y para retomar el hilo argumental, nos detuvimos en el acontecimiento de Mayo 68 y en la década de 1980, cuando convergieron la crisis del marxismo (que es teórica y política) y el desenvolvimiento político conservador que se reflejó en la política efectiva y en la filosofía a través del denominado "retorno de lo político".

Por otro lado, el segundo de los niveles mencionados es el de la lectura hermenéutica y exegética de los textos que conforman las respectivas obras de Balibar y Rancière, discriminando en sus trabajos aquellos que remiten al problema político de la emancipación, la política y el tiempo. Ahora bien, situados en este plano, se nos impuso reconstruir los diálogos con sus contemporáneos y con las filosofías que operan como la tradición en la que aún pueden reconocerse y desconocerse en un mismo movimiento productivo. Es decir, cuando nos concentramos en figuras centrales como las de Karl Marx, Baruch Spinoza y el propio Louis Althusser fue para ver allí cómo se entablan puentes, se toma distancia o se produce una lectura singular, así como para reconocer cuáles son los problemas y las categorías teóricas que heredan de ellos.

Como sucede en toda investigación, la elección de qué lecturas privilegiar y cuáles relegar contiene un sesgo en parte arbitrario. Sin lugar a dudas esta tesis se vería enriquecida con una indagación que incluyera la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty para rastrear la relación entre su lectura del pueblo en Maquiavelo, "poder de los sin poder" ([1949] 1964, pág. 278) con la "parte de los sin parte" y el reparto de lo sensible en Rancière, lo mismo podemos decir respecto a Hannah Arendt y su vinculación con la acción y la política tanto para Rancière como para Balibar. Por otro lado, si bien nos detuvimos en la segunda parte en este contrapunto, consideramos que la figura de Michel Foucault es decisiva para pensar el trabajo de archivos de Rancière. Por último, podemos mencionar a Jacques Derrida y la deconstrucción, que resuena en el modo en que Balibar emprende su proyecto de relectura de la antropología filosófica. Si decidimos profundizar en las lecturas de Spinoza y Marx, así como en la Althusser, es porque dicho recorrido nos permitió insistir en dos cuestiones principales. Por una parte, en la inscripción de ambos en una tradición que podemos llamar de la "verdadera democracia" o de la democracia radical, que pasa por Spinoza y por Marx, y señala el carácter irreductible del poder del pueblo a cualquier forma de Estado, ordenamiento institucional, arreglo

constitucional o gobierno. El *demos* siempre es exceso en relación con la institución u orden policial, a pesar de que no pueda tampoco pensarse más allá del orden institucional. Por eso Rancière elige pensar la democracia como la igualdad en el corazón de la desigualdad, y a la política como una actividad hecha de sujetos que suponen un exceso en relación con cualquier recuento de las partes de la población.

Balibar, a su turno, parte del hecho que no existe nada semejante a universalidades emancipadoras: los momentos insurreccionales son finitos pero las contradicciones propias de las constituciones de ciudadanía democrática, de las que nos habla, contribuyen tanto a la emancipación como a la democratización (sin que implique una superación definitiva ni una clausura a su tendencia contraria de desdemocratización, siempre latente). Es importante insistir en que la diferencia más significativa entre Balibar y Rancière en relación con este punto radica en el reconocimiento del primero a la institucionalidad. La figura del ciudadano democrático, como ya hemos apuntado, incluye en su seno la tensión irrenunciable entre la institución y la insurrección.

A modo de recapitulación, vamos a repasar algunos de los ejes revisitados en cada uno de los capítulos que componen las tres partes de la tesis. En el primero, que presentamos como una descripción y análisis del contexto político y filosófico de la década de 1960 en Francia, introdujimos el estructuralismo como un encuentro *divergente* y un campo problemático que aglutinó a figuras que provenían de diferentes disciplinas en torno a algunos problemas y preguntas comunes, entre ellas la cuestión del sujeto. En ese punto, contrapusimos al estructuralismo y el existencialismo predominante desde la posguerra en Francia. Luego, reconstruimos la historia del acontecimiento político por excelencia de esa década que fue el Mayo 68, en sus características distintivas, así como ahondamos en las lecturas diferentes que recibió. Como hemos argumentado, Mayo 68 constituyó un clivaje en el campo intelectual, particularmente significativo en el marxismo y la filosofía crítica. Considerarlo como una cesura nos permitió reconocer cómo se reflejó principalmente en la obra de Rancière como un momento de ruptura respecto al período inmediatamente anterior. Finalmente, nos situamos en los finales de la década de 1970 y en los años 80, momento que fue el signo de otro cambio de época: de un período de efervescencia social y política, de trasformaciones y cuestionamientos, pasamos a

uno en el que la revolución prácticamente desapareció del horizonte político. A su vez, la crisis teórica y política del marxismo se hizo presente de un modo que impidió mirar al costado. En esta reconstrucción tomamos sólo algunos textos que nos permitieron pensarla en dicho contexto, totalmente conscientes de que no agotamos la amplísima literatura existente a ambos lados del Atlántico. En ese mismo movimiento, abordamos el llamado retorno de lo político a partir del protagonismo de la filosofía política liberal.

En el segundo capítulo que sigue, analizamos los comienzos de Balibar y Rancière en el grupo de la *Rue d'Ulm* para desplazarnos rápidamente a la filosofía de Althusser y de allí a las lecturas de ambos sobre su maestro.

En el tercer capítulo de la primera parte, recorrimos los *Escritos de juventud* de Marx, puntualmente el manuscrito del 43, inédito hasta 1927, que constituye su primer *Crítica del derecho de Estado de Hegel*, luego *Sobre la cuestión judía* y *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, estas últimas publicadas en 1844 en los *Anales Franco-Alemanes*. Tomamos cada uno de estos textos relevando el tratamiento que Marx le dio a la emancipación política y humana, a la democracia y al proletariado como clase universal. Entre las dos críticas marcamos algunas diferencias, a saber: la primera se establece como un diálogo y comentario a los *Principios de la filosofía del derecho*, mientras que la segunda se construye como la apertura para un texto de mayor extensión que luego Marx no escribió. A su vez, en el Manuscrito de 1843 Marx presenta al *demos* o al pueblo como sujeto positivo de la política, activo en su auto-determinación, y como constituyente de la Constitución, las leyes y el Estado político; en la Introducción del 44, Marx utiliza por primera vez el término de proletariado y éste como sujeto político aparece como "negativo", vacío o carente de propiedades, la clase en la que se disuelven todas las clases sociales. En este aspecto, trabajamos la lectura de Balibar ([2008] 2014) que se detiene en el contraste en cuanto a la política y sus fines en ambos textos y pone de manifiesto que la diferencia más importante reside no sólo en la inversión del idealismo al materialismo, o en la transición del *democratismo* al comunismo, sino en que puede verse allí el surgimiento de una concepción impolítica en la política misma, asociada a la función redentora que Marx le otorga allí al proletariado. Por otro lado, insistimos en cómo el Manuscrito del 43, donde Marx afirma a la democracia como la esencia de toda constitución de Estado, como el

enigma resuelto de todas las constituciones. Entre otras lecturas y análisis que expusimos, como el de Miguel Abensour, en ese punto introdujimos el *demos* como la figura de la *parte de los sin parte* de Rancière, "masa indistinta de los hombres sin cualidades" ([1995] 2012, pág. 22), que se atribuye como parte propia la igualdad y la libertad que pertenece a todos los ciudadanos. En Rancière, el demos manifiesta el escándalo de la política como efecto de la facticidad democrática, es la figura griega que luego asumirá el nombre del proletariado. Demos y proletario son dos nombres que puede asumir la subjetivación política, así como la democracia como poder de aquellos que no tienen ningún título particular para ejercer el poder es la base que torna pensable a la política (2009, pág. 98). Es la verdad de la política, no es un enigma ni demanda a resolverse. Por el contrario, la política puede existir en la medida en que el daño que se produce a una parte de la comunidad nunca alcanza una resolución total. En ese mismo capítulo vimos cómo Balibar y Rancière recuperan a Marx y cómo piensan actualmente al comunismo.

En la segunda parte presentamos el tratamiento que ambos brindan al tiempo y a la historia. Cada uno exigió un análisis intertextual y la definición de lo que consideramos en cada caso el problema del tiempo y de la historia. En el primer capítulo, resultó central analizar el trabajo de archivos de la década de los '70 que realizó Rancière. Es desde ese lugar que Rancière construye sus tesis principales sobre la política, la noción de subjetivación política y de desidentificación. En ese capítulo abonamos a la reconstrucción de la reflexión sobre la historia en Rancière a partir de tres puntos nodales: el desplazamiento del campo marxista y la teoría de la historia, el recurso a los archivos, la conceptualización de la política y cómo allí se configura a partir del método de la igualdad, y, por último, las críticas a la historiografía. Entre los conceptos en los que hicimos fuerte hincapié se encuentra el de anacronismo, el de intemporalidad (*untimeliness*) y los de no-lugar y no-relación.

En el segundo capítulo, reconstruir el problema del tiempo y la historia en la obra de Balibar nos exigió un camino que incluyó recuperar su intervención en *Para leer El Capital* [1967], junto a la discusión del propio Althusser sobre la temporalidad en Marx. En este entramado, mostramos que la categoría marxiana de *modo de producción* sigue siendo pertinente, articulada a la categoría de *causalidad estructural sobredeterminada*, sólo a condición de pensarla a partir de

las múltiples temporalidades que conviven, se superponen y a veces incluso entran en contradicción. Lo mismo sucede con los tiempos de la política pensados a partir de las figuras éticas de la política (con los conceptos de la emancipación, la transformación y la civilidad). Cada una remite también a una temporalidad que le es propia, aunque dependen, a su vez, de un modo de historicidad. Lo interesante de estas tres figuras es que logran dar cuenta de la tensión propia de la política y de la democracia. Vimos cómo la instancia de transformación de la política (de discontinuidad en la continuidad), situada en la figura ética de la emancipación entró en relación con la noción spinozista de *conatus*, a partir de la cual destinamos un espacio importante que incluyó el análisis de la teoría spinozista de esa noción (junto a algunas de las lecturas contemporáneas que consideramos pertinentes) y la lectura del propio Balibar —lectura que forma parte del proyecto de revisión de la tradición de la antropología filosófica en cuyo seno se encuentra también una re-lectura del liberalismo político—. Ésta última, lejos de asumir al individualismo como punto de partida y de llegada, nos permite pensar la dialéctica sujeto-ciudadano desde una ontología de la *transindividualidad*, y del *devenir necesario* y comprender por qué Balibar entiende a la emancipación como resultado de la constitución democrática de la ciudadanía.

En la tercera y última parte, nos enfocamos en los conceptos de política, sujeto y subjetivación, así como en el de democracia. En el primer capítulo, comenzamos con la distinción y el parentesco entre las nociones de política y estética en Rancière, así como con la relación entre la política y el reparto de lo sensible: la primera, cuando acontece, pone de manifiesto el daño y la distorsión en la que se asienta todo orden. En cuanto a la diferencia entre la política y la policía, sostuvimos que si bien responden a lógicas heterogéneas, no puede desconocerse entre ambas un punto de encuentro y de cierto condicionamiento mutuo. En efecto, mostramos cómo la diferencia rígida entre política y policía es sensiblemente matizada cuando Rancière ingresa en el cruce entre política y arte, o política y estética. A su vez, mostramos la distinción entre la idea de sujeto político y la de subjetivación política, esencial para comprender los procesos de emancipación. En este camino, que recorrimos destacando sólo algunos puntos, la relación entre lo universal, como puede ser la igualdad, y lo singular es sustancial. Es por esa vía —la que singulariza un en un modo de subjetivación

política la igualdad que opera como premisa—, que el universal se vuelve manifiesto. Esa misma vía es la de la emancipación de la humanidad toda en ese gesto singular.

En el último capítulo, desarrollamos la política, la noción de ciudadanía democrática, de emancipación, civilidad, democratización e insurrección a partir de la producción de Balibar que va desde la década de 1980 hasta la actualidad. Uno de los elementos que consideramos más significativos y destacables del gesto balibariano desde la década de los 80 consistió en la tarea de recuperar la tradición de la filosofía política y de antropología filosófica con el objeto de contribuir a una refundación de la misma y en ese movimiento recuperar también de las manos del liberalismo político no sólo la institucionalidad democrática sino los enunciados revolucionarios de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Y esta es, sin dudas, una de las formas de refundar la tradición revolucionaria con la que introdujimos estas conclusiones, pero no bajo el halo marxista que la acompañó desde el siglo XIX, sino a través de una resignificación de la emancipación política que ya no puede pensarse por fuera de la institución de la ciudadanía democrática. Con lo cual Balibar nos reenvía, asimismo, a la constatación del carácter irreductiblemente conflictivo de la política, en cuyo seno se encuentra la tensión permanente entre insurrección e institución.

Como hemos intentando demostrar, Balibar y Rancière no sólo continúan creyendo en la posibilidad de la emancipación política y humana, sino que asumen el compromiso intelectual de hilvanar la radicalidad de la democracia con la actualidad de las figuras del ciudadano y de la subjetivación política, que no dejan nunca de enredarse en procesos efectivamente emancipadores. Aunque encontramos divergencias en relación a dicho compromiso. Mientras que Balibar mantiene la reflexión sobre las condiciones históricas en que se dan o no procesos de democratización, Rancière sostiene una mirada atenta a ver cómo aparecen o han aparecido figuras e identidades robadas, subjetividades que se desidentifican de un rol y una función asignadas y, en este sentido, la tarea intelectual es más bien la de un narrador que la del analista. De cualquier manera, para ambos autores ‘la promesa de la política’ no consiste tanto en el gesto arendtiano de dar respuesta a todas la preguntas, como en trazar los hilos de una lógica emancipatoria que no cesa de abrirse a las múltiples formas de una igualdad radical que es siempre un exceso en relación a lo instituido.

Referencias bibliográficas:

Étienne Balibar

Libros:

Balibar, É. ([1993] 2000). *La filosofía de Marx.* Buenos Aires: Nueva visión.

([1994] 1995). *Nombres y lugares de la verdad.* Buenos Aires: Nueva Visión.

([1996] 2011). *Spinoza y la política* . Buenos Aires: Prometeo libros.

([1998] 2004). *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia.* Buenos Aires: Nueva Visión.

([2010] 2017). *La igualibertad.* Barcelona: Editorial Herder.

(1974). *Cinq études du matérialisme historique.* Paris: François Maspero.

(1976). *Sur la dictature du prolétariat.* Paris: François Maspero.

(1997). *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx.* Paris: Éditions Galilée.

(2005). *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global.* Barcelona: Gedisa.

(2010). *La proposition de l'égaliberté.* Paris: PUF.

(2010). *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique.* Paris: Éditions Galilée.

(2013). *Ciudadanía.* Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

(2013). *Ciudadano sujeto. Volumen 1: el sujeto ciudadano.* Buenos Aires: Prometeo Libros.

(2014). *Ciudadano sujeto. Vol. 2: Ensayos de antropología filosófica.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.

(2016). *Des Universels. Essais et conférences.* Paris: Éditions Galilée.

(2017). *La igualibertad.* Barcelona: Herder Editorial.

(2018). *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: Presses Universitaires de France.

(2020). *Histoire interminable. D'un siècle l'autre. Écrits I.* Paris: La Découverte.

Balibar, É., & Wallerstein, I. (1988). *Raza, Nación y Clase.* Madrid: IEPALA Textos.

Balibar, É., Bois, G., Labica, G., & Lefebvre, J.-P. (1979). *Ouvrons la fenêtre, camarades !* Paris: François Maspero.

Balibar, É., Caloz-Tschopp, M.-C., Insel, A., & Tosel, A. (2015). *Violence, civilité, révolution. Autour d'Étienne Balibar.* Paris: La Dispute.

Capítulos de libros:

Balibar, É. ([1968] 1971). Sur le concepts fondamentaux du matérialisme historique. En L. Althusser, & É. Balibar, *Lire Le Capital II* (págs. 79-226). Paris: Petit collection Maspero.

([1968] 2006). Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico. En L. Althusser, & É. Balibar, *Para leer El Capital* (págs. 217-355). Buenos Aires : Siglo Veintiuno Editores.

([1983] 1997). La vacillation de l'idéologie dans le marxisme. En É. Balibar, *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (págs. 167-321). Paris : Galilée.

([1985] 1997). Spinoza, l'anti-Orwell. En É. Balibar, *La crainte des masses* (págs. 57-99). Paris: Galilée.

([1985]2018). Terrere, nisi paveant. La crainte des masses. Ouverture. En É. Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel* (págs. 21-49). Paris: Presses Universitaires de France.

([1988] 2004). ¡Vuelve a callarte, Althusser! En É. Balibar, *Escritos por Althusser* (págs. 49-75). Buenos Aires: Nueva Visión.

([1988] 2004). El no-contemporáneo. En É. Balibar, *Escritos por Althusser*. Buenos Aires: Nueva visión.

([1993] 2004). ¿Es posible una ciudadanía europea? En É. Balibar, *Derecho de ciudada. Cultura y política en democracia* (págs. 47-72). Buenos Aires: Nueva visión.

([1993] 2018). Individualité et transindividualité chez Spinoza. En É. Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel* (págs. 199-244). Paris: Presses Universitaires de France.

([1995] 2005). Violencia: idealidad y crueldad. En É. Balibar, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global* (págs. 101-120). Barcelona: Gedisa.

([1996] 2005). Tres conceptos de la política: emancipación, transformación, civilidad. En É. Balibar, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global* (págs. 15-45). Barcelona: Gedisa.

([1996] 2010). De l'extrême violence au problème de la civilité. En É. Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique* (págs. 41-191). Paris: Galilée.

([1996] 2010). Deuxième conférence. Une violence « inconvertible » ? Essai du topique. En É. Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique* (págs. 99-142). Paris: Galilée.

([1997] 2005). Globalización/civilización. En É. Balibar, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global* (págs. 121-153). Barcelona: Gedisa.

([2004] 2010). Lénine et Gandhi: une rencontre manquée ? En É. Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique* (págs. 305-321). Paris: Galilée.

([2006] 2014). Ser(es) en común. En É. Balibar, *Ciudadano sujeto. Vol.2: Ensayos de Antropología filosófica* (págs. 13-47). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo libros.

([2007] 2017). Resistencia – Insurrección – Insumisión. En É. Balibar, *La igualibertad* (págs. 467-493). Barcelona: Herder.

([2008] 2014). El momento mesiánico de Marx. En É. Balibar, *Ciudadano sujeto. Vol. 2: Ensayos de antropología filosófica* (págs. 49-71). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo libros.

(1993). V- L'objet d'Althusser. En S. Lazarus, *Politique et philosophie dans l'œuvre de Louis Althusser* (págs. 88-116). Paris: Presses Universitaires de France.

(2001). Postface. En É. Balibar, & G. Raulet, *Marx democrate. Manuscrit de 1843* (págs. 119-128). Paris: Presses Universitaires de France. Actuel Marx Confrontation.

(2009). What is political philosophy? En G. Rockhill, & P. Watts, *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics* (págs. 95-104). London: Duke University Press.

(2010). Après-coup. Sur les limites de l'anthropologie politique. En É. Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique* (págs. 383-417). Paris: Galilée.

(2010). Troisième conférence. Strategies de civilité. En É. Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique* (págs. 143-191). Paris: Galilée.

(2011). La philosophie et l'actualité: au-delà de l'événement? En P. Maniglier, *Le Moment philosophique des années 1960 en France* (págs. 211-237). Paris: Presses Universitaires de France.

(2014). El momento mesiánico de Marx. En É. Balibar, *Ciudadano sujeto. Vol. 2: Ensayos de Antropología Filosófica* (págs. 49-71). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo libros.

(2017). Enunciación e institución de los derechos. 1. La proposición de igualibertad. En É. Balibar, *La igualibertad* (págs. 77-127). Barcelona: Herder.

(2018). Jus - Pactum - Lex. Sur la constitution du sujet dans le Traité théologico-politique. En É. Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel* (págs. 337-383). Paris: Presses Universitaires de France.

(2018). Philosophies du transindividuel: Spinoza, Marx, Freud. En É. Balibar, *Spinoza politique. Le transindividuel* (págs. 285-334). Paris: Presses Universitaires de France.

(2019). Marx: tout est à refaire. En d. Cukier, & I. Garo, *Avec Marx, philosophie et politique* (págs. 39-78). Paris: La Dispute.

(2019). Préface pour une édition hongroise de « Lire le Capital ». En L. Althusser, É. E. Balibar, P. Macherey, & J. Rancière, *Lire Le Capital.* Bucarest: Napvilág Kiadó.

(2020). La philosophie et la actualité. En É. Balibar, *Passions du concept. Épistemologie, théologie et politique* (págs. 191-214). Paris: Éditions La Découverte.

Entrevistas:

Balibar, É. (13 de marzo de 2015). Étienne Balibar : « Une période d'intense débat autour de la philosophie marxiste ». (L'Humanité, Entrevistador)

Artículos:

Balibar, É. ([1993] 1995). The infinite contradiction. *Depositions*(88), 142-164.

([2001] 2007). El estructuralismo: ¿una destitución del sujeto? *Instantes y Azares: Escrituras Nietzscheanas*(4-5), 155-172.

(Aout de 1972). «La» rectification du «Manifeste communiste». *La pensée. Revue du Rationalisme moderne*(164), 38-65.

(Aout de 1973). Sur la dialectique historique. Quelques remarques critiques à propos de "Lire le Capital". *La pensée. Revue du Rationalisme moderne*(170), 27-48.

(Octobre de 1978). Marx, Engels et le parti révolutionnaire. *La Pensée. Revue du Rationalisme moderne*(201), 120-136.

(02 de 2011). Les «deux découvertes» de Marx. *Actuel Marx*(50), 44-60.

Balibar, É., & Lefebvre, J.-P. (1978). Plus-value ou survaleur ? *La Pensée. Revue du Rationalisme moderne*(197), 32-43.

Jacques Rancière

Libros :

Rancière, J. ([1974] 1975). *La lección de Althusser.* Buenos Aires: Editorial Galerna.

([1981] 2017). *La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero.* Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

([1983] 2007). *Le philosophe et ses pauvres.* Paris: Flammarion.

([1983] 2013). *El filósofo y sus pobres.* (M. Bardet, & N. Goldwaser, Trads.) Los Polvorines, Buenos Aires: INADI, Universidad Nacional General Sarmiento.

([1987] 2015). *Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle.* Saint-Amand-Montrond (Cher): 10/18 Univers Poche.

([1990] 1991). *Breves viajes al país del pueblo* . Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

([1992] 1993). *Los nombres de la historia. Una poética del saber.* Buenos Aires: Nueva Visión.

([1995] 2007). *La Mésentente. Politique et philosophie.* Paris: Galilée.

([1995] 2012). *El desacuerdo. Política y filosofía.* Buenos Aires: Nueva Visión.

([2000] 2012). *El odio a la democracia.* Buenos Aires: Amorrortu.

([2000] 2014). *El reparto de lo sensible. Estética y política.* Buenos Aires: Prometeo libros.

([2004] 2011). *El malestar en la estética.* Buenos Aires: Capital Intelectual.

(1992). *Les mots de l'histoire. Essai de poètique du savoir.* Paris: Éditions du Seuil.

(2007). *Aux bords du politique.* Paris: Gallimard Folio Essais.

(2010). *Momentos políticos* . Buenos Aires: Capital Intelectual.

([2008] 2011). *El espectador emancipado.* Buenos Aires: Manantial.

(2011). *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética.* Barcelona: Herder Editorial, S.L.

(2011b). *La leçon d'Althusser.* Paris: La fabrique éditions.

(2013). *El filósofo y sus pobres.* Los Polvorines, Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, INADI.

(2014). *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Claves.

(2016). *El maestro ignorante.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Libros del Zorzal.

(2017). *En quel temps vivons nous?* Paris: La Fabrique éditions.

(2017). *Historia y relato.* (C. P. López, Trad.) Viña del Mar: Catálogo Libros.

(2019). *Disenso. Ensayos sobre estética y política.* México: Fondo de Cultura Económica.

Capítulos de libros:

Rancière, J. ([1969] 1973). Mode d'emploie pour une réédition de Lire Le capital. *Les temps modernes*.

([1991] 2007). Du politique à la politique. En J. Rancière, *Aux bords du politique* (págs. 23-112). Paris: Gallimard Folio Essais.

([1996] 2006). Diez tesis sobre la política. En J. Rancière, *Política, policía, democracia* (págs. 59-79). Santiago de Chile: LOM.

([1996] 2007). Dix thèses sur la politique. En J. Rancière, *Aux bords du politique* (págs. 223-254). Paris : Gallimard Folio essais.

([2009] 2010). ¿Comunismo sin comunistas? En J. Rancière, *Momentos políticos* (págs. 131-148). Buenos Aires: Capital Intelectual.

(1970). Sobre la teoría de la ideología (la política de Althusser). En S. Kasrz, J. Poullon, A. Badiou, E. de Ípola, & J. Rancière, *Lectura de Althusser* (págs. 319-359). Buenos Aires: Editorial Galerna.

(2009). Afterword / The Method of Equality: An answer to some questions. En G. Rockhill, & P. Watts, *Jacques Rancière. History, politics, aesthetic* (págs. 273-289). London: Duke University Press.

(2009). Les démocraties contre la démocratie. En G. Agamben, A. Badiou, D. Bensaid, W. Brown, J.-L. Nancy, J. Rancière, . . . S. Zizek, *Démocratie, dans quel état?* (págs. 95-101). Paris: La Fabrique éditions.

(2021). Peuple, populaire, populiste: usage des mots. En R. Ivekovic, D. Sardhinia, & P. Vermeren, *Hégémonie, populisme, émancipation. Perspectives sur la philosophie d'Ernesto Laclau (1935-2014)* (págs. 99-121). Paris: Harmattan.

Artículos:

Rancière, D., & Rancière, J. (Janvier de 1978). La légende des philosophes (les intellectuels et la traversée du gauchisme). *Les révoltes logiques*(Special), 7-26.

Rancière, J. (1996). Le concept de l’anachronisme et la vérité de l’historien. *L'inactuel*, 53-69.

(1997). La cause de l'autre. *Lignes*(30), 36-49.

(1978). Le bon temps ou la barrière des plaisirs. *Les révoltes logiques*, 25-67.

(1978). Le bon temps ou la barrière des plaisirs. *Les revoltes logiques*(7), 25-67.

(1981). Le philosophe et son double ou Le philosophe inconnu. *Les Révoltes logiques*(11), 4-12.

(Julio-Agosto de 2004). Política, identificación, subjetivación. *Metapolítica, 8*(36), 26-32.

Entrevistas:

Rancière, J. ([1981] 2011). Y peor para los que están cansados! 23-31. (E. El Maleh, Entrevistador)

([1994] 2011). Historia de las palabras, palabras de la historia. En J. Rancière, *El tiempo de la igualdad. Diálogos sobre política y estética* (págs. 51-72). Barcelona: Herder.

(1 de Junio de [1999]). ¿Es la política sólo policía? (J.-P. Monferran, Entrevistador) Herder.

([2000] 2011). Xenofobia y política. (Y. Sintomer, Entrevistador)

(1 de Junio de 1999). ¿Es la política solo policía? [La politique n'est-elle que de la police?]. (J.-P. Monferran, Entrevistador)

(Marzo-Abril de 1999). Los hombres como animales literarios [Les hommes comme animaux littéraires]. (C. Delacroix, & N. e. Wolf-Cohn, Entrevistadores)

(2001). La política no es coextensiva ni a la vida ni al Estado. (N. Poirier, Entrevistador)

(2003). La comunidad como disentimiento. (F. Noudelmann, Entrevistador)

(Agosto de 2003). Política y estética. (P. Hallward, Entrevistador)

(2006). El nuevo discurso antidemocrático. (A. Fernández-Savater, Entrevistador)

(8 de enero de 2007). Los territorios del pensamiento compartido. (J. Lévy, & J. y. Rennes, Entrevistadores)

(2021). Les mots et les torts. Dialogue avec Javier Bassas. (J. Bassas, Entrevistador)

Bibliografía general

Abensour, M. (1998). *La democracia contra el Estado.* Buenos Aires: Colihue.

_____ (2016). Filosofía política. En B. Porcel, & M. Lucas, *Vocabulario Arendt* (págs. 45-63). Rosario: Homo Sapiens Ediciones.

Agamben, G. (2008). *Che cos'é il contemporaneo*. Roma: Notte-tempo.

Aleman, J. (2009). *Para una izquierda lacaniana. Intervenciones y textos.* Buenos Aires: Serie Tri Grama Ediciones.

Althusser, L. ([1961] 2011). Sobre el joven Marx (cuestiones de teoría). En L. Althusser, *La revolución teórica de Marx* (págs. 39-71). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

_____ ([1962] 2011). Contradicción y sobredeterminación. En L. Althusser, *La revolución teórica de Marx* (págs. 71-106). Buenos Aires: Siglo XXI Editores

_____ ([1963] 2011). Sobre la dialéctica materialista. En L. Althusser, *La revolución teórica de Marx* (págs. 132-181). Buenos Aires: Siglo XXI Editores S.A.

_____ ([1965] 2006). El objeto de "El capital". En L. Althusser, & É. Balibar, *Para leer El capital* (págs. 81-210). Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.

_____ ([1968] 2008). Lenin y la filosofía. En L. Althusser, *La soledad de Maquiavelo* (págs. 111-152). Madrid: Akal.

_____ ([1970] 2011). Ideología y aparatos ideológicos del Estado. En L. Althusser, *La filosofía como arma para la revolución* (págs. 102-151). Buenos Aires: Siglo XXI Editores S.A.

_____ ([1972] 2008). Elementos de autocritica. En L. Althusser, *La soledad de Maquiavelo* (págs. 169-209). Madrid: Akal.

_____ ([1973] 1974). *Para una crítica de la práctia teórica. Respuesta a John Lewis.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

_____ ([1975] 2015). Defensa de Tesis en la Universidad de Amiens. En L. Althusser, *La soledad de Maquiavelo* (págs. 209-248). Madrid: Akal Cuestiones de antagonismo.

_____ ([1978] 2015). ¡Por fin la crisis del marxismo! En L. Althusser, *La soledad de Maquiavelo* (págs. 283-298). Madrid: Akal Cuestiones de antagonismo.

_____ ([2011] 2015). *Sobre la reproducción.* Madrid: Akal.

_____ (1992). *El porvenir es largo.* Barcelona: Ediciones Destino .

_____ (2006). Prefacio: De El capital a la filosofía de Marx. En L. Althusser, & É. Balibar, *Para leer El capital* (págs. 18-77). Buenos Aires: Siglo XXI Editores S.A.

_____ (2008). *La soledad de Maquiavelo.* Madrid: AKAL.

_____ (2011). *La filosofía como arma para la revolución.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores S.A.

_____ (2011). Prefacio: Hoy. En L. Althusser, *La revolución teórica de Marx* (págs. 13-30). México, DF: Siglo XXI Editores S.A.

_____ (2011). Prólogo a la segunda edición. En L. Althusser, *La revolución teórica de Marx* (pág. IX). México DF: Siglo XXI Editores.

Althusser, L., Balibar, É., Establet, R., Macherey, P., & Rancière, J. ([1965] 1996). *Lire Le capital.* Paris: Quadrige. Presses Universitaire de France.

Anderson, P. (1980). ¿Existe una crisis del marxismo? *Dialéctica* (págs. 145-158). Puebla, México: Revista de la Escuela de Filosofía y Letras de la Universidad Autónoma de Puebla.

Arendt, H. ([1950] 2014). *Los orígenes del totalitarismo* (Catorce ed.). (G. Solana, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

_____ ([1995] 2013). *¿Qué es la política?* . Buenos Aires: Paidós.

_____ ([2005] 2015). *La promesa de la política.* Ciudad Autónomoa de Buenos Aires: Paidós.

_____ (1997). *Filosofía y política.* Barcelona: Besatari.

_____ (2016). *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión política*.

_____ (2016). La crisis de la cultura: su significado político y social . En H. Arendt, *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política* (págs. 303-345). Barcelona: Ariel.

Aricó, J. M. (2009). *Marx y América Latina.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Aristóteles. (2015). *Política* . Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, Prometeo Libros.

Artous, A. (2010). *Démocratie, citoyenneté, émancipation. Marx, Lefort, Balibar, Rancière, Rosanvallon, Negri...* . Paris: Éditions Syllepse.

Audier, S. (2008). *La pensée anti-68. Essai sur les origines d'une restauration intellectuel.* Paris: La Découverte.

Badiou, A. ([1982] 2009). *Teoría del sujeto.* Buenos Aires: Prometeo.

_____ (2005). Panorama de la Filosofía Francesa Contemporánea. En M. Abensour, A. Badiou, P. Vermeren, P. Vaudy, G. Fraisse, & C. Lefort, *Voces de la filosofía francesa contemporánea* (págs. 73-83). Buenos Aires: Colihue.

_____ (2009). The lessons of Jacques Rancière. En G. Rockhill, & P. Watts, *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics* (págs. 30-55). London: Duke University Press.

Ballet, R., Charles, D., Cohen, M., Deschamps, J., Dubois, J., Garaudy, R., . . . Weber, H. (1967). *Structuralisme et marxisme.* Paris: La Pensée.

Barbéris, I. (2015). Jacques Rancière. En Y. C. Zarka, *La philosophe en France aujourd'hui* (págs. 487-492). Paris: Presses Universitaires de France.

Bensunssan, G., & Labica, G. ([1981] 1998). *Dictionnaire critique du marxisme.* Paris: Quadrige, Press Universitaires de France.

Berlin, I. ([1958] 2001). *Dos conceptos de libertad y otros escritos.* Madrid: Alianza.

Besançon, J. ([1968] 2007). *Journal Mural Mai 68. Les murs ont la parole.* Paris: Claude Tchou.

Bidet, J. ([1995] 2015). Introducción. Una invitación a releer a Louis Althusser. En L. Althusser, *Sobre la reproducción* (págs. 17-25). Madrid: Akal.

Bidet, J., & Kouvélakis, E. (2001). *Dictionnaire Marx Contemporain. Sous la direction de Jacques Bidet et d'Eustache Kouvélakis.* Paris: Actuel Marx Confrontation. Presses Universitaires de France.

Blanc, G. S. (2017). Del corte epistemológico al corte político: Rancière lector de Marx (1973-1983). En A. Fjeld, & É. Tassin, *Jacques Rancière* (págs. 57-79). Buenos Aires: Katz Editores.

Boltanski, L., & Chiapello, E. ([1999] 2002). *El nuevo espíritu del capitalismo.* Madrid: Akal.

Bosteels, B. (2003). Nonplaces. An anecdoted topography of contemporary french theory. *Diacritics, 33*, 117-139.

_____ (2009). Rancière's Leftism, Or, Politics and Its Discontents. En G. Rockhill, & P. Watts, *History, Politics, Aesthetics Jacques Rancière* (págs. 158-176). London: Duke University Press.

Bowman, P., & Stamp, R. (2011). *Reading Rancière.* Londres: Continuum International Publishing Group .

Bray, P. (2017). *Understanding Rancière, Understanding modernism.* Nueva York: Bloomsbury Publishing Inc.

Brunner, O., Conze, W., & Koselleck, R. ([1978] 1997). *Geschichtliche grundbegriffe: Historiches Lexikon zur politisch-sozialen sprache in Deutschland.* Stuttgart: Klett-Cotta.

Castoriadis, C. ([1968] 2009). La revolución anticipada. En E. Morin, C. Lefort, & C. Castoriadis, *Mayo del 68: La brecha* (págs. 69-111). Buenos Aires: Nueva Visión.

_____ ([1988] 2009). Los movimientos de los años sesenta (1986). En E. Morin, C. Lefort, & C. Castoriadis, *Mayo del 68: La brecha* (págs. 143-155). Buenos Aires: Nueva Visión.

Castro, E. (2018). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Casullo, N. ([2007] 2013). La revolución como pasado. En N. Casullo, *Las cuestiones* (págs. 11-124). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Casullo, N. (2007). *Las cuestiones.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Chambers, S. (2013). *The lessons of Rancière.* Nueva York: Oxford University Press .

Char, R. ([1967] 2017). *Fureur et mystère.* Paris: Gallimard.

Chaui, M. (2000). Spinoza: poder y libertad. En A. (. Borón, *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx* (págs. 111-141). Buenos Aires: CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Collazo, C., & Romé, N. (2020). *Asedio del tiempo. Estudios políticos althusserianos.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Instituto Gino Germani - UBA - CLACSO.

Collona d'Istria, P. (3 de Julio de 2015). Discours philosophiques de la conflictualité dans la théorie politique contemporaine. Penser une démocratie agonistique avec Claude Lefort, Jacques Rancière et Étienne Balibar . *THÈSE*. Poitiers, Francia.

Cornu, L., & Vermeren, P. (2006). *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière.* Bourg en Bresse: Horlieu Éditions.

Cortés, M. (2014). Contactos y diferencias: la "crisis del marxismo" en América Latina y en Europa. *Cuadernos Americanos*(148), 139-163.

Dardot, P. (Marzo de 2014). Marx 43. L'émancipation humaine et la question de la démocratie. *Cités*(59), 19-32.

Dardot, P., & Laval, C. (2012). *Marx, prenom: Karl.* Paris: Gallimard.

Dávilo, B., & Germain, M. (2003). *Política y sujeto.* Rosario: UNR Editora.

Davis, O. (2010). *Jacques Rancière.* Malden, USA: Polity Press.

de Ípola, E. (2007). *Althusser, el infinito adiós.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

Delacroix, C. (2018). Lieux. En P. Artières, & M. Zancarini-Fournel, *68: Une histoire collective* (págs. 129-155). Paris: La Découverte.

Deleixhe, M. (2016). *Étienne Balibar. La ilimitación democrática.* (J. Tomasini, & A. Dilon, Trads.) Buenos Aires: Editorial Jusbaires.

Deleuze, G. (1973). A quoi reconnaît-on le structuralisme ? En F. Châtelet, *Histoire de la philosophie VIII. Le XXe siècle.* Paris: Hachette.

Deranty, J.-P., & Ross, A. (2012). *Jacques Rancière and the Contemporary scene. The philosophy of Radical Equality.* Nueva York: Continuum International Publishing Group .

Derrida, J. ([1967] 1986). *De la gramatología.* México DF: Siglo Veintinuo editores.

Descombres, V. (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978).* Madrid: Ediciones Cátedra.

Dosse, F. (2012). *Histoire du structuralisme: Tome II : Le chant du cygne. 1967 à nos jours.* Paris: La Découverte.

Duménil, G., Lowy, M., & Renault, E. ([2009] 2016). *Les 100 mots du marxisme.* Paris: Presses Universitaires de France.

Duroux, Y. (2006). Jacques Rancière et ses contemporains: la querelle interminable. En L. Cornu, & P. Vermeren, *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière* (págs. 17-26). Paris: Horlieu Éditions.

Duroux, Y., & Balibar, É. (6 de Mayo de 2007). Une Conjuncture philosophique: un entretien avec Etienne Balibar et Yves Duroux. (P. Hallward, Entrevistador)

Eiff, L. (2011). *Filosofía y política existencial. Merleau-Ponty, Sartre y los debates argentinos.* Buenos Aires, Los Polvorines: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Engels, F., & Marx, K. ([1848] 2014). Manifiesto del partido comunista. En K. Marx, *Karl Marx Antología* (págs. 63-99). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Biblioteca esencial del pensamiento contemporáneo.

Expósito, J. (2018). *El marxismo inquieto. Sujeto, Política y Estructura en el capitalismo neoliberal.* Buenos Aires: Prometeo.

Faure, A., & Rancière, J. (1976). *La parole ouvrière 1830-1851.* Paris, France: Union Generale d'Éditions.

Ferry, L., & Renaut, A. (1988). *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain.* Paris: Folio Essais Gallimard.

Ferry, L., & Renaut, A. (Abril de 1994). Proceso al sujeto. *Ideas y valores*(94), 45-54.

Foucault, M. ([1966]2017). *Las palabras y las cosas.* Buenos Aires: Siglo Veintinuo editores.

_____ ([1969] 2010). *La arqueología del saber.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

_____ (2013). "Todo se convierte en objeto de un discurso". En: *¿Qué es usted profesor Foucault?* Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ ([1976] 2014). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976).* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (4 de 1986). Omnes et singulatim : Vers une critique de la raison politique. *Le Débat*(41), 5-36.

Foucault, M., & Leonard, J. ([1980] 1982). *La imposible prisión. Debate con Michel Foucault.* Barcelona: Anagrama.

Fraisse, G. (18 de Mayo de 2018). Dossier mai 68 : l'histoire de Geneviève Fraisse, philosophe et historienne. (M. d. 50/50, Entrevistador) YouTube.

Gaille, M., Lacroix, J., & Sardinha, D. (2014). *Pourquoi Balibar?* Rennes: Raison publique. Presse Universitaire de Rennes.

Galende, F. (2012). *Rancière, una introducción.* Buenos Aires: Quadrata.

_____ (2019). *Rancière. El presupuesto de la igualdad en la política y en la estética.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.

García Linera, Á. (2020). Marx y la visión multilineal de la historia. En E. D. Dussel, *Marx 200: pasado, presente y futuro* (págs. 61-79). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Gauny, G. (2018). *El filósofo plebeyo.* Buenos Aires: Cactus Serie Perenne.

González, H. (2021). La mitad de un echarpe o un canto inconcluso. En H. González, *La palabra encarnada. Ensayo, política y nación. Textos reunidos de Horacio González (1985-2019)* (págs. 337-340). Buenos Aires: CLACSO.

Greco, M. B. (2014). Estudio preliminar. En J. Rancière, *El reparto de lo sensible. Estética y política* (págs. 3-9). Buenos Aires: Prometeo libros.

Guattari, F. (1986). *Les Années d'hiver 1980-1985.* Paris: Barrault.

Hewlett, N. (2010). *Badiou, Balibar, Rancière. Re-thinking emancipation*. London: Continuum International Publishing Group.

Holloway, J., & Ceceña, A. E. (2001). *¿Pensamiento único en filosofía política?* Buenos Aires: Kohen y Asociados Internacional.

Jean Borreil, G. F., Saint-Germain, P., Souletie, M., Vauday, P., & Vermeren, P. (1975-1981). *Éditions Horlieu*. Obtenido de Les introuvables. Les révoltes logiques: https://horlieu-editions.com/introuvables/introuvables.html

Kant, E. (2015) *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kouvelakis, E. (2001). Crises du marxisme, transformation du capitalisme. En J. Bidet, & E. Kouvelakis, *Dictionnaire Marx contemporain* (págs. 41-56). Paris: Actuel Marx confrontation Presses Universitaires de France.

Kouvelakis, S. (2008). The Crises of Marxism and the Transformation of Capitalism. En J. Bidet, & S. Kouvelakis, *Critical Companion to Contemporary Marxism* (págs. 23-39). Boston: Brill.

Lacan, J. ([1966] 2003). *Escritos I y II.* Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.

Laclau, E. ([2005] 2013). *La razón populista.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Laclau, E., & Mouffe, C. ([1985] 2011). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica.

Lacoue-Labarthes, P., & Nancy, J.-L. (1981). *Rejouer le politique.* Paris: Galilée.

Lacoue-Labarthes, P., & Nancy, J.-L. (1983). *La retrait du politique.* Paris: Galilée.

Lacoue-Labarthes, P., & Nancy, J.-L. (2000). La "retirada" de lo político. *Nombres Revista de Filosofía*, 33-46.

Laval, C., & Dardot, P. ([2009] 2013). *La nueva razón del mundo.* Barcelona: Gedisa.

Le Blanc, G. (Abril de 2009). Mai 68 en philosophie. Vers la vie alternative. *Cités*(40), 97-115.

Lefebvre, H. ([1948] 2018). *Le marxisme.* Paris: Presses Universitaires de France.

Lefort, C. ([1981] 1990). *La invención democrática.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Lesgart, C. (2014). Rancière: lo común a todos como espacio de litigio y desacuerdo. En J. Franzé, *Democracia: ¿consenso o conflicto? Agonismo y teoría deliberativa en la política contemporánea* (págs. 91-113). Madrid: Los libros de las Cataratas.

Lévi-Strauss, C. ([1962] 1997). *El pensamiento salvaje.* Bogotá: Fondo de cultura económica.

Lipovetsky, G. (1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo.* Barcelona: Editorial Anagrama.

Loraux, P. (206). Qu'appelle-t-on un régime de pensée? En L. Cornu, & P. Vermeren, *La philosophie déplacée. Autour de Jacques Rancière* (págs. 27-48). Paris: Horlieu Éditions.

Lordon, F. (2019). *Vivre sans? Institutions, police, travail, argent...* Paris: La Fabrique éditions.

Macherey, P. (1995). *Introduction à l'Ethique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective.* Paris: Presses Universitaire de France.

_____ (2008). *Marx 1845. Les "Thèses" sur Feuerbahc. Traduction et commentaire.* Paris: Éditions Amsterdam.

_____ (21 de Mayo de 2010). *Pierre Macherey : présentation de l'ouvrage d'Etienne Balibar "Violence et civilité"*. Obtenido de La philosophie au sens large: https://philolarge.hypotheses.org/513

Mancinelli, E. (2021). Heterogeneidad, estética y política en el pensamiento de Jacques Rancière. En M. Á. Rossi, & E. Mancinelli, *La política y lo político en el entrecruzamiento del posfundacionalismo y el psicoanálisis* (págs. 69-82). Buenos Aires: CLACSO.

Maniglier, P. (2011). *Le Moment philosophique des années 1960 en France.* Paris: Presses Universitaires de France.

Marchart, O. ([2007] 2009). *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2011). The second return of political: Democracy and the Syllogism of Equality. En P. Bowman, & R. Stamp, *Reading Rancière* (págs. 129-148). London, New York: Continuum International Publishing Group.

_____ (2019). Sobre la primacía de la política: el "giro ontológico" como forma del actuar político. *Pensamiento al margen*, 136-148.

Marx, K. ([1843] 1982). Cartas cruzadas en 1843. En K. Marx, *Escritos de juventud* (págs. 456-460). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

_____ ([1843] 2014). Sobre la cuestión judía. En K. Marx, *Karl Marx. Antología* (págs. 27-57). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Biblioteca esencial del pensamiento contemporáneo.

_____ ([1844] 1982). En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. En K. Marx, *Escritos de juventud* (págs. 491-502). México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

_____ ([1850] 2011). *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850.* Buenos Aires: Prometeo libros.

_____ ([1859] 2014). Contribución a la crítica de la economía política. Prólogo. En K. Marx, *Karl Marx Antología* (págs. 199-205). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. Biblioteca esencial del pensamiento contemporáneo.

_____ ([1875] 2014). Crítica al Programa de Gotha. En K. Marx, *Antología* (págs. 337-359). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

_____ (1843 [1927] 1982). Crítica del derecho del Estado de Hegel [§§ 261-313]. En K. Marx, *Escritos de juventud* (págs. 319-438). México DF: Fondo de cultura económica.

_____ (1982). *Escritos de juventud.* México DF: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K., & Engels, F. ([1845-1846] 1974). *La ideología alemana.* Montevideo: Ediciones de los Pueblos Unidos.

May, T. (2008). *The political thought of Jacques Rancière.* Edimburgh: Edinburgh University Press Ltd .

_____ (2010). *Contemporary Political Movements and the Thought of Jacques Rancière. Equality in action.* Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd .

Mercier-Josa, S. (1999). *Entre Hegel et Marx: points cruciaux de la philosophie hégélienne du droit.* Paris: Éditions L'Harmattan.

Merleau-Ponty, M. ([1949] 1964). Nota sobre Maquiavelo. En M. Merleau-Ponty, *Signos* (págs. 265-279). Barcelona: Seix Barral Editorial.

Milner, J.-C. (2003). *El periplo estructural. Figuras y paradigma.* Buenos Aires: Amorrortu editores.

Mineur, D. (2013). Après Foucault. La philosophie politique en France depuis les années 1980. *Cités*, *56*(4), 51-76.

Monferrand, F., & Farjat, J. (2020). *Dictionnaire Marx.* Paris: Ellipse.

Montag, W. (2005). *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos.* Madrid: Tierra de nadie ediciones.

Montag, W., & Stolze, T. (1997). *The new Spinoza.* Minneapolis: University of Minnesota Press.

Morfino, V. (2015). *Plural Temporalities: Transindividuality and the Aleatory Between Spinoza and Althusser (Historical Materialism).* Chicago: Haymarket Books.

Morfino, V. (2015). The concept of structural causality in Althusser. *Crisis & Critics*, 87-107.

Morfino, V. (Mayo de 2018). Sobre la no-contemporaneidad: Marx, Bloch, Althusser. *Demarcaciones*(6), 1-26.

Morin, E. ([1968] 2009). La comuna estudiantil. En E. Morin, C. Lefort, & C. Castoriadis, *Mayo del 68: La brecha* (págs. 9-27). Buenos Aires: Nueva Visión.

Morin, E., Lefort, C., & Castoriadis, C. ([1968] 2009). *Mayo del 68: La brecha.* Buenos Aires: Nueva Visión.

Mouffe, C. (1999) *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Buenos Aires: Paidós.

Negri, A. (1993). *La anomalía salvaje. Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza.* Barcelona: Anthropos.

Olguín, J. J. (2011). El concepto de historia en la filosofía de Louis Althusser. En S. Caletti, N. Romé, & M. Sosa, *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático* (págs. 19-39). Buenos Aires: Imago Mundi.

Özdemir, S. S. (2015). La temporalité et la civilité chez Balibar. *Rue Descartes*(85-86), 191-202.

Palti, E. (2010). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su "crisis".* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2018). *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII* (Primera ed.). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Pérez López, C. (2018). El problema del tiempo histórico, el rol del historiador y la escritura de la historia. Convergencias y divergencias filosóficas en las obras de Walter Benjamin, Jacques Rancière y Reinhart Koselleck. *Hermenéutica intercultural Revista de filosofía*(29), 79-117.

Porcel, B. (2016). Tradición. En B. Porcel, & L. Martín, *Vocabulario Arendt* (págs. 211-223). Rosario: Homo Sapiens Ediciones.

Proust, F. (1998). Débatre ou résister? *Lignes*(35), 106-120.

Quintana, L. (2020). *Política de los cuerpos. Emancipaciones desde y más allá de Jacques Rancière.* Barcelona: Herder.

Raulet, G. (2001). Préface. En É. Balibar, & G. Raulet, *Marx democrate. Le manuscrit de 1843* (págs. 7-10). Paris: Presses Universitaires de France. Actuel Marx Confrontation.

Renault, E. (2008). *Lire les Manuscrits de 1844.* Paris: Presses Universitaires de France.

_____ (2012). The many Marx of Jacques Rancière. En J.-P. Deranty, & A. Ross, *Jacques Rancière and the contemporary scene. The philosophe of radical equality* (págs. 167-187). London, New York: Continuum International Publishing Group.

_____ (2014). *Marx et la philosophie.* Paris: Presses Universitaires de France.

_____ (2017). *Marx y la filosofía.* Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Prometeo Libros.

Revel, A. (2017). La forme du collectif. Les Révoltes logiques, un cas de recomposition intelectuel et militante dans l'après 68. *Raisons politiques*(67), 49-69.

Rinesi, E. (2003). *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo.* Buenos Aires: Colihue.

_____ (2019). *Restos y desechos. El estatuto de lo residual en la política.* Buenos Aires: Caterva Editorial.

_____ (2021). *¡Qué cosa, la cosa pública! Apuntes shekespeareanos para una república popular.* Buenos Aires: Ubu Ediciones.

Robson, M. (2015). Jacques Rancière and time: le temps d'après. *Paragraph*, 297-311.

Rockhill, G. (2009). The politics of aesthetics: Political history and the Hermeneutics of Art. En G. Rockhill, & P. Watts, *Jacques Rancière. History, politics, aesthetics* (págs. 195-216). London: Duke University Press.

Rockhill, G., & Watts, P. (2009). *History, Politics, Aesthetics. Jacques Rancière.* Londres: duke university press Durham and london.

Roggerone, S. (Junio de 2018). Mil (y un) marxismos:Crisis y nuevos comienzos de la crítica. *Revista Estudios Sociales contemporáneos*(18), 54-66.

Romé, N. (2020). Althusser con Spinoza. Hacia una ciencia revolucionaria. *Nuevo itinerario. Revista de filosofía*, 143-175.

Rosanvallon, P. (2018). *Notre histoire intellectuelle et politique 1968-2018.* Paris: Seuil.

Ross, K. (2002). *Mai 68 and it's afterlives.* Chicago: The University of Chicago Press.

_____ (2009). Historicizing untimeliness. En G. Rockhil, & P. Watts, *Jacques Rancière. History, Politics, Aesthetics* (págs. 15-30). London: Duke University Press.

Ruby, C. (2011). *Rancière y lo político.* Buenos Aires: Prometeo.

Sartre, J.-P. ([1961] 2015). Prefacio. En F. Fanon, *Los condenados de la tierra* (págs. 7-29). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Savidan, P. (2015). *Voulons-nous vraiment l'égalité?* Paris: Albin Michel.

Sève, L. (2004). *Penser avec Marx aujourd'hui. Marx et nous.* Paris: La dispute.

_____ (2014). *Penser avec Marx Aujourd'hui. La «philosophie»?* Paris: La dispute.

_____ (2014). *Penser avec Marx aujourd'hui. Tome III. "La philosophie"?* Paris: La Dispute.

_____ (2019). Marx, tout une vie. En A. Cukier, & I. Garo, *Avec Marx, philosophie et politique* (págs. 139-169). Paris: La Dispute (Entretiens).

_____ (2019). *Penser avec Marx aujourd'hui. Tome IV "Le communisme"? Première Partie.* Paris: La dispute.

Shanin, T. (1983). Late Marx: gods and cratsmen. En T. Shanin, *Late Marx and the Russian Road. Marx and "the peripheries of capitalism"* (págs. 3-40). New York: Monthly Review Press.

Sibertin-Blanc, G. (2017). Del corte epistemológico al corte político: Rancière lector de Marx (1973-1983). En A. Fjeld, & É. Tassin, *Jacques Rancière* (págs. 57-79). Buenos Aires: Katz.

Spinoza, B. ([1670] 1997). *Tratado teológico-político.* (A. Domínguez, Trad.) Barcelona: Altaya.

_____ ([1674] 1988). *Correspondencia.* (A. Domínguez, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

_____ ([1677] 1983). *Ética. Demostrada según el orden geométrico.* (V. Peña, Trad.) Buenos Aires: Ediciones Orbis.

_____ ([1677] 1986). *Tratado político.* (A. Domínguez, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política.* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Stoler, A. L., Gourgouris, S., & Lerza, J. (2020). *Thinking with Balibar. A lexicon of conceptual practice.* New York: Fordham University Press .

Tanke, J. (2011). *Jacques Rancière: an introduction.* Londres: Continuum International Publishing Group .

Tarcus, H. (2008). ¿Es el marxismo una filosofía de la historia? Marx, la teoría del progreso y la cuestión rusa. *Andamios*, 7-32.

_____ (2014). Introducción. Leer a Marx en el siglo XXI. En K. Marx, *Karl Marx Antología* (págs. 7-25). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores. Biblioteca esencial del pensamiento contemporáneo.

Tassin, É. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze. *Revista de Estudios Sociales*(43), 36-49.

Tatián, D. (2011). Prefacio. En É. Balibar, *Spinoza y la política* (págs. 9-17). Buenos Aires: Prometeo.

Tosel, A. (2009). *Le marxisme du 20e siècle.* Paris: Syllepse.

_____ (2015). Étienne Balibar: parcours, révolution, questions. En É. Balibar, M.-C. Caloz-Tschopp, A. Insel, & A. Tosel, *Violence, civilité, révolution. Autour d'Étienne Balibar* (págs. 51-92). Paris: La dispute/Snédit.

Trujillo, I. (2005). "Presentación" e "Historicidad y mekhané. Consideraciones en torno al cuasi-trascendentalismo de Slavoj Zizek. *Actuel Marx*.

Vermeren, P. (2018). La filosofía interrumpida. *Revista Electrónica Instituto Ambrosio Lucas Gioja*(21), 144-162.

Whitener, B. (2013). Nonrelation and Untimeliness in Jacques Rancière's The Names of History. *Política Común, 4*.

Zancarini Fournel, M., & Artières, P. (2018). *68, une histoire collective (1962-1981).* Paris: La découverte.

Películas:

Godard, J.-L. (Dirección). (1967). *La chinoise* [Película].

Godard, J.-L. (Dirección). (1972). *Tout va bien* [Película].

Moreira Salles, J. (Dirección). (2017). *No intenso agora* [Película].

Índice analítico

A

Abensour
  Miguel Abensour, 13, 14, 29, 38, 122, 125, 127, 128, 129, 130, 131, 135, 140, 247, 346, 371, 381, 383
acción política, 23, 195, 223, 298, 321
acontecimiento, 2, 5, 13, 14, 29, 30, 37, 41, 43, 47, 48, 49, 53, 58, 64, 65, 66, 67, 69, 73, 75, 108, 143, 150, 165, 179, 181, 185, 186, 192, 193, 197, 198, 205, 206, 207, 214, 215, 219, 224, 284, 289, 300, 316, 331, 345, 364, 368, 369
alienación, 9, 10, 12, 18, 83, 119, 121, 124, 136, 144, 161, 221, 308, 356, 357
Althusser
  Louis Althusser, 2, 3, 5, 14, 15, 16, 23, 24, 29, 33, 34, 35, 37, 41, 42, 43, 45, 52, 56, 61, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 148, 151, 154, 158, 159, 160, 165, 166, 183, 184, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 208, 215, 220, 226, 227, 230, 232, 233, 237, 242, 247, 276, 290, 291, 299, 308, 345, 352, 366, 368, 369, 370, 372, 376, 377, 378, 379, 380, 382, 383, 384, 385, 390, 391, 393
anacronismo, 38, 136, 180, 181, 182, 186, 194, 205, 206, 212, 213, 219, 253, 286, 372
antropología, 10, 12, 24, 28, 30, 39, 41, 47, 165, 191, 255, 256, 266, 314, 354, 355, 369, 372, 373, 375, 377
Arendt
  Hannah Arendt, 29, 73, 130, 283, 304, 307, 349, 350, 363, 364, 365, 368, 381, 383, 390, 393
Aristóteles, 38, 293, 298, 301, 309, 332, 345, 383
arqueología, 24, 28, 41, 197, 386, 390

B

Badiou
  Alain Badiou, 13, 14, 24, 25, 44, 45, 73, 170, 247, 249, 274, 280, 281, 282, 284, 289, 338, 345, 380, 383, 387, 388
Balibar
  Étienne Balibar, 1, 2, 3, 5, 6, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 63, 68, 70, 72, 73, 75, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 94, 97, 98, 99, 100, 103, 107, 108, 109, 110, 115, 116, 117, 118, 120, 122, 123, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 144, 146, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 173, 174, 175, 176, 183, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 266, 267, 268, 269, 271, 272, 274, 277, 282, 283, 286, 289, 301, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 358, 359, 360, 361, 362, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 378, 382, 383, 385, 386, 387, 388, 390, 391, 392, 393

C

Castoriadis
  Cornelius Castoriadis, 25, 49, 60, 61, 62, 384, 390
Causalidad, 31, 37, 42, 47, 85, 88, 95, 96, 99, 107, 118, 158, 161, 165, 184, 221, 222, 226, 227, 228, 245, 246, 256, 260, 372
Ciudadano, 13, 19, 20, 22, 25, 32, 38, 39, 124, 141, 142, 143, 210, 227, 228, 240, 241, 243, 244, 246, 248, 249, 268, 272, 277, 287, 295, 303, 316, 318, 326, 327, 330, 331, 332, 334, 338, 339, 340, 341, 343, 348, 350, 359, 361, 362, 366, 369, 372, 373, 375
De, 6, 16, 24, 36, 39, 54, 222, 226, 227, 240, 241, 242, 314, 317, 322, 323, 324, 325, 342, 344, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 360, 372, 373, 375, 376, 377
Cohn-Bendit
  Daniel Cohn-Bendit, 50, 66, 210
Comunismo, 5, 10, 11, 38, 77, 121, 122, 124, 132, 138, 144, 161, 166, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 247, 311, 313, 324, 357, 358, 360, 371
conatus, 6, 38, 221, 222, 227, 243, 245, 246, 248, 249, 250, 252, 255, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 271, 272, 338, 339, 340, 341, 359, 372
Coyuntura, 17, 53, 55, 79, 81, 82, 83, 85, 88, 89, 93, 94, 106, 138, 139, 140, 158, 159, 184, 194, 224, 231, 307, 323, 327, 350
Crisis del marxismo, 5, 12, 17, 30, 37, 58, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 107, 116, 160, 245, 366, 368, 382, 383, 385

D

de Certeau
Michel de Certeau, 49
de Gaulle
Charles de Gaulle, 50
Deleuze
Gilles Deleuze, 41, 56, 58, 64, 247, 249, 281, 338, 344, 346, 385, 393
Democracia radical, 13, 19, 22, 25, 73, 329, 369
Democratización, 6, 11, 16, 124, 136, 176, 240, 249, 255, 258, 259, 271, 272, 324, 325, 333, 341, 342, 345, 346, 359, 369, 373, 374
demos, 39, 114, 122, 125, 126, 128, 130, 131, 132, 135, 139, 154, 156, 293, 294, 295, 300, 301, 304, 318, 345, 369, 370
Derrida
Jacques Derrida, 34, 42, 58, 64, 117, 120, 175, 176, 338, 359, 363, 369, 385
Diacronía, 88, 91, 94, 100, 232, 233, 234, 242
Dialéctica, 5, 9, 18, 34, 53, 54, 76, 77, 85, 86, 87, 88, 102, 105, 118, 154, 161, 173, 183, 187, 195, 220, 221, 243, 248, 249, 253, 254, 266, 268, 317, 318, 320, 322, 324, 332, 333, 339, 341, 342, 344, 359, 361, 372, 382

E

El Capital, 33, 78, 79, 89, 94, 97, 137, 138, 148, 152, 372, 376
Emancipación, 1, 2, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 31, 32, 34, 35, 38, 39, 44, 51, 59, 65, 72, 78, 83, 110, 111, 120, 121, 122, 124, 128, 129, 130, 132, 133, 134, 135, 136, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 154, 156, 168, 170,171, 172, 173, 179, 180, 183, 184, 186, 187, 188, 200, 201, 202, 203, 216, 217, 218, 222, 223, 226, 227, 228, 240, 241, 243, 245, 246, 248, 249, 271, 272, 275, 276, 277, 278, 281, 285, 286, 290, 292, 295, 297, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 309, 311, 312, 314, 317, 318, 319, 320, 322, 324, 326, 333, 334, 338, 339, 340, 341, 342, 348, 351, 355, 359, 360, 361, 365, 366, 367, 368, 369, 370, 372, 373, 376
Episteme, 28, 30, 32, 368
Escuela de los Anales, 180, 185, 186, 203
Estado, 10, 11, 15, 43, 50, 53, 55, 56, 63, 68, 85, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 112, 114, 115, 116, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 169, 170, 175, 190, 195, 235, 236, 237, 238, 239, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 258, 266, 268, 269, 271, 272, 275, 283, 304, 306, 312, 314, 315, 316, 320, 323, 324, 341, 342, 344, 345, 347, 349, 352, 353, 359, 360, 361, 362, 369, 370, 381, 382, 389
Estética, 6, 12, 23, 35, 39, 52, 105, 107, 150, 152, 179, 185, 187, 203, 217, 274, 275, 277, 285, 288, 295, 296, 298, 306, 307, 321, 372, 379, 381, 387, 388
Estructura, 2, 14, 27, 29, 43, 44, 48, 58, 62, 71, 85, 86, 87, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106, 136, 164, 165, 167, 192, 216, 229, 230, 231, 232, 233, 238, 253, 263, 266, 275, 279, 294, 320, 324, 342, 356, 362, 364
Ética, 66, 120, 143, 174, 175, 226, 227, 240, 242, 256, 265, 266, 297, 305, 312, 317, 322, 341, 351, 372
Existencialismo, 28, 33, 43, 44, 45, 47, 77, 189, 369

F

Fenomenología, 28, 29, 43, 44, 45, 189, 368
Ferry
Luc Ferry, 57, 58, 59, 60, 62, 73, 386
Filosofía política, 11, 13, 29, 30, 37, 39, 44, 63, 72, 73, 120, 124, 130, 150, 182, 200, 227, 236, 245, 246, 284, 289, 293, 307, 308, 309, 314, 315, 324, 345, 349, 353, 360, 370, 373, 385, 387
Foucault
Michel Foucault, 28, 29, 30, 31, 34, 41, 42, 56, 58, 61, 64, 66, 78, 197, 198, 283, 297, 319, 321, 322, 359, 364, 367, 368, 384, 386, 389, 393
Furet
François Furet, 73, 185, 206

G

Gauche Proletariene, 52
Gauny
Louis Gabriel Gauny, 35, 185, 199, 201, 202, 203, 274, 291, 296, 305, 309, 387
Godard
Jean-Luc Godard, 52, 57, 393
Gramsci
Antonio Gramsci, 45, 71, 345
Guattari
Félix Guattari, 56, 57, 387

H

Hegel
Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 10, 11, 28, 44, 45, 46, 86, 88, 90, 92, 101, 121, 122, 123, 125, 126, 131, 132, 135, 137, 141, 156, 163, 164, 165, 169, 189, 220, 232, 244, 295, 308, 315, 345, 349, 370, 389

Heidegger
Martin Heidegger, 44, 45, 46, 47, 117
Historia, 2, 5, 6, 8, 10, 18, 19, 20, 24, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 38, 39, 41, 43, 44, 46, 52, 57, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 72, 73, 77, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 106, 108, 110, 111, 112, 117, 118, 121, 123, 128, 131, 134, 136, 139, 140, 144, 145, 148, 150, 151, 152, 158, 159, 161, 163, 164, 165, 169, 172, 173, 174, 175, 179, 181, 182, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 200, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 218, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 227, 228, 229, 230, 232, 233, 234, 237, 238, 240, 241, 242, 243, 245, 248, 249, 252, 265, 267, 276, 278, 282, 284, 287, 290, 295, 300, 301, 302, 307, 308, 312, 316, 320, 321, 322, 324, 325, 326, 328, 332, 333, 343, 349, 351, 352, 353, 359, 364, 365, 367, 369, 371, 372, 379, 381, 387, 390, 392
Hobbes
Thomas Hobbes, 16, 227, 251, 252, 349, 385, 391
Huelga general, 12, 52, 53, 57, 61, 65, 108, 112, 364
Humanismo, 2, 14, 33, 43, 45, 48, 58, 64, 73, 79, 336

I

Ideología, 43, 56, 104, 112, 114, 190, 194, 382
Igualdad, 16, 17, 19, 21, 22, 23, 25, 52, 64, 65, 67, 73, 78, 129, 131, 152, 155, 157, 170, 172, 173, 179, 180, 184, 187, 198, 199, 218, 227, 247, 276, 277, 278, 279, 280, 284, 286, 293, 294, 295, 296, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 309, 311, 316, 318, 319, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 335, 337, 343, 346, 347, 348, 350, 360, 367, 369, 371, 373, 379, 381, 387
Insumisión, 240, 272, 325, 335, 346, 360, 367
Insurrección, 6, 21, 22, 39, 55, 134, 152, 162, 195, 197, 226, 228, 241, 242, 272, 314, 316, 317, 324, 325, 326, 332, 333, 341, 342, 346, 347, 348, 349, 352, 360, 361, 369, 373

J

Jacotot
Joseph Jacotot, 170, 290, 295, 297, 302
Jeanne Deroin, 203, 287, 303, 335

K

Kant
Immanuel, 9, 16, 158, 164, 249

L

Lacan
Jacques Lacan, 42, 43, 58, 61, 75, 387
Laclau
Ernesto Laclau, 14, 25, 71, 73, 146, 274, 280, 281, 282, 289, 304, 305, 380, 387, 388
Lefort
Claude Lefort, 13, 14, 18, 25, 38, 60, 143, 144, 274, 280, 348, 349, 383, 384, 385, 388, 390
Lenin
Vladímir Ilich Uliánov, 71, 76, 83, 84, 101, 105, 106, 109, 116, 189, 382
Les Révoltes Logiques
Cahiers du Centre de Recherches sur les Idéologies de la Révolte, 56, 64, 200
Lévi-Strauss
Claude Lévi-Strauss, 41, 42, 43, 77, 388
Libertad, 9, 16, 17, 21, 29, 46, 47, 50, 52, 76, 115, 127, 129, 130, 131, 143, 157, 200, 202, 222, 223, 226, 228, 246, 247, 253, 257, 260, 264, 267, 269, 270, 271, 290, 293, 294, 297, 316, 320, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 346, 347, 350, 360, 371, 384, 385
Lipovetsky
Gilles Lipovetsky, 58, 59, 388
Locke
John Locke, 16, 325

M

Macherey
Pierre Macherey, 33, 45, 75, 247, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 349, 378, 383, 388
Mao
Mao Tse Tung, 51, 56, 69, 86, 89, 101, 191
Maquiavelo
Nicolás Maquiavelo, 12, 42, 125, 135, 227, 315, 361, 368, 382, 389, 391
Marx
Karl Marx, 5, 9, 10, 11, 12, 15, 17, 18, 25, 28, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 45, 47, 55, 64, 69, 70, 72, 73, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 111, 113, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124,125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 171, 173, 174, 175, 176, 179, 189, 190, 191, 194, 208, 220, 221, 222, 223, 225, 227, 228,

229, 230, 231, 232, 233, 234, 238, 245, 246, 247, 248, 255, 275, 276, 290, 294, 295, 300, 301, 308, 310, 314, 315, 319, 320, 321, 322, 332, 344, 349, 354, 355, 356, 357, 363, 364, 366, 368, 369, 370, 371, 372, 375, 376, 377, 378, 382, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393
Marxismo, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 24, 26, 28, 33, 35, 37, 41, 42, 44, 45, 46, 49, 51, 52, 56, 61, 63, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 88, 89, 101, 103, 104, 106, 109, 111, 113, 117, 120, 124, 137, 138, 145, 148, 149, 150, 152, 153, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 164, 166, 167, 169, 180, 183, 185, 186, 188, 189, 190, 192, 208, 216, 220, 225, 246, 276, 290, 291, 295, 300, 307, 315, 328, 341, 358, 370, 386, 390, 392
Mary Wollstoncraft, 335
Materialismo histórico, 100, 106, 129, 144, 158, 159, 163, 194, 220, 222, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 301, 362, 376
Mayo 68, 5, 13, 14, 15, 30, 34, 37, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 69, 76, 83, 112, 113, 164, 169, 189, 192, 194, 210, 295, 364, 368, 369
Merleau-Ponty
    Maurice Merleau-Ponty, 45, 46, 368, 386, 389
Michelet
    Jules Michelet, 186, 203, 207, 208, 211
modernidad, 19, 31, 44, 59, 131, 222, 243, 277, 334, 335, 337, 345, 362
modo de producción, 38, 89, 93, 95, 96, 97, 98, 100, 103, 137, 139, 145, 161, 165, 183, 184, 222, 226, 228, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 238, 242, 246, 299, 372
Montesquieu
    Charles Louis de Secondat baron de Montesquieu, 79, 80, 345
Morin
    Edgar Morin, 49, 60, 384, 390
Mouffe
    Chantal Mouffe, 14, 71, 146, 282, 387

N

Nancy
    Jean-Luc Nancy, 73, 246, 249, 280, 282, 289, 314, 338, 380, 387, 388
Negri
    Toni Negri, 14, 25, 247, 248, 253, 254, 259, 260, 383, 390
Nietzsche
    Friedrich Nietzsche, 28, 44, 45, 47

O

Olympe de Gouges, 335
Ontología, 6, 13, 18, 25, 39, 103, 107, 162, 164, 165, 166, 177, 222, 242, 245, 246, 248, 249, 250, 255, 266, 268, 291, 317, 338, 341, 351, 353, 354, 355, 357, 358, 359, 360, 372
Orden policial, 18, 21, 22, 66, 131, 153, 156, 187, 275, 276, 278, 279, 281, 286, 288, 293, 301, 306, 369

P

PCF
    Partido Comunista Francés, 35, 51, 54, 69, 75, 76, 77, 110, 112, 159, 169, 192, 246
Platón, 153, 154, 155, 156, 171, 208, 209, 293
Política, 1, 2, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 44, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 78, 79, 80, 82, 85, 86, 87, 88, 89,92, 93, 94, 99, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 153, 154, 155, 156, 157, 162, 163, 165, 166, 168, 174, 176, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 193, 195, 198, 200, 203, 206, 207, 208, 209, 211, 214, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 233, 234, 235, 236, 238, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 265, 266, 268, 271, 272, 274, 275, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 293, 294, 295, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 328, 329, 330, 331, 332, 334, 335, 336, 337, 340, 341, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 359, 360, 361, 362, 363, 364, 365, 366, 367, 368, 370, 371, 372, 373, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 383, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393
Posmarxismo, 28, 164, 356
Postestructuralismo, 28, 43, 44, 45, 48, 49
Proletariado, 5, 6, 10, 16, 17, 20, 38, 39, 68, 113, 114, 121, 122, 123, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 144, 146, 147, 156, 158, 168, 179, 185, 201, 282, 290, 294, 295, 300, 301, 310, 320, 370
Psicoanálisis, 12, 28, 61, 75, 81, 84, 88, 244, 388
Pueblo, 11, 23, 38, 49, 64, 66, 116, 125, 126, 127, 128, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 141,

153, 154, 155, 171, 203, 204, 207, 208, 226, 236, 237, 252, 253, 254, 287, 291, 293, 295, 300, 301, 304, 312, 317, 319, 320, 326, 327, 332, 335, 345, 354, 368, 370, 379

R

Rancière
Jacques Rancière, 1, 2, 3, 5, 6, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 42, 43, 44, 52, 63, 64, 65, 66, 72, 73, 75, 78, 79, 81, 85, 106, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 118, 120, 122, 131, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 164, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 222, 246, 247, 249, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 292, 294, 295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 318, 319, 325, 332, 333, 335, 338, 345, 348, 349, 360, 364, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 377, 378, 379, 380, 381, 383, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393
Rawls
John Rawls, 35, 72, 245, 328
Renaut
Alain Renaut, 57, 58, 59, 60, 62, 73, 386
René Char, 363
Reparto de lo sensible, 22, 39, 180, 202, 217, 219, 275, 276, 277, 279, 285, 288, 289, 293, 298, 299, 301, 306, 367, 368, 372, 379, 387
Reproducción, 5, 101
Resistencia, 5, 16, 17, 34, 55, 56, 59, 80, 143, 175, 195, 228, 241, 242, 258, 272, 296, 321, 325, 345, 346, 347, 350, 360, 365
Retorno de lo político, 5, 28, 30, 37, 67, 73, 143, 245, 289, 368, 370
Revisionismo, 186, 203, 206
Revolución, 9, 10, 11, 12, 13, 17, 19, 22, 34, 35, 41, 43, 49, 53, 54, 55, 59, 60, 62, 64, 66, 71, 76, 77, 79, 80, 81, 82, 88, 92, 95, 96, 103, 106, 107, 112, 116, 121, 123, 124, 128, 130, 132, 133, 137, 138, 140, 141, 142, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 153, 155, 156, 161, 166, 169, 172, 180, 185, 187, 188, 189, 191, 193, 194, 200, 203, 204, 205, 206, 207, 210, 215, 217, 218, 224, 229, 242, 246, 253, 286, 296, 303, 315, 317, 324, 326, 330, 356, 363, 364, 365, 366, 367, 370, 382, 383, 384, 385
Revolución francesa, 25, 69, 129, 171, 181, 205, 206, 316
Rousseau
Jean Jacques Rousseau, 9, 11, 16, 38, 125, 162
rue d'Ulm
Grupo de la rue d'Ulm, 75

S

Sartre
Jean Paul Sartre, 45, 46, 51, 61, 66, 77, 191, 364, 386, 392
Sincronía, 88, 91, 94, 100, 232, 234, 242
Sobredeterminación, 37, 79, 85, 87, 88, 89, 93, 102, 107, 116, 118, 160, 189, 194, 195, 224, 234, 382
Spinoza
Baruch Spinoza, 6, 9, 11, 28, 32, 34, 35, 36, 38, 39, 79, 95, 125, 158, 163, 164, 165, 191, 220, 221, 222, 227, 228, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 259, 261, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 275, 301, 332, 352, 353, 354, 368, 369, 375, 376, 378, 385, 388, 390, 391, 392, 393
Subjetivación, 1, 6, 13, 17, 18, 20, 21, 27, 30, 39, 52, 111, 139, 154, 169, 173, 179, 180, 182, 187, 209, 250, 274, 275, 276, 277, 278, 279, 280, 282, 288, 289, 290, 291, 294, 295, 297, 298, 299, 302, 303, 304, 305, 306, 313, 320, 333, 338, 339, 340, 344, 348, 371, 372, 373, 381, 393
Sujeto, 2, 5, 10, 12, 14, 17, 19, 20, 22, 26, 27, 32, 34, 36, 38, 39, 41, 43, 44, 45, 47, 48, 57, 59, 60, 64, 66, 79, 80, 82, 84, 99, 101, 103, 106, 112, 119, 121, 123, 125, 126, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 136, 137, 139, 142, 143, 145, 152, 161, 162, 165, 174, 182, 184, 185, 190, 191, 192, 194, 195, 209, 210, 215, 222, 228, 240, 243, 244, 246, 248, 249, 250, 261, 264, 268, 272, 277, 280, 283, 284, 287, 290, 291, 293, 294, 295, 297, 298, 300, 316, 322, 323, 325, 330, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 348, 355, 359, 360, 369, 370, 372, 375, 377, 378, 383, 385, 386

T

temporalidad diferencial, 38, 87, 88, 90, 93, 98, 118, 222
tiempo histórico, 29, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 100, 101, 145, 179, 181, 183, 190, 193, 194, 217, 228, 232, 233, 306, 340, 361, 390
transindividualidad, 39, 162, 175, 177, 248, 255, 355, 358, 359, 360, 372

W

Wallerstein
Immanuel Wallerstein, 16, 35, 159, 375