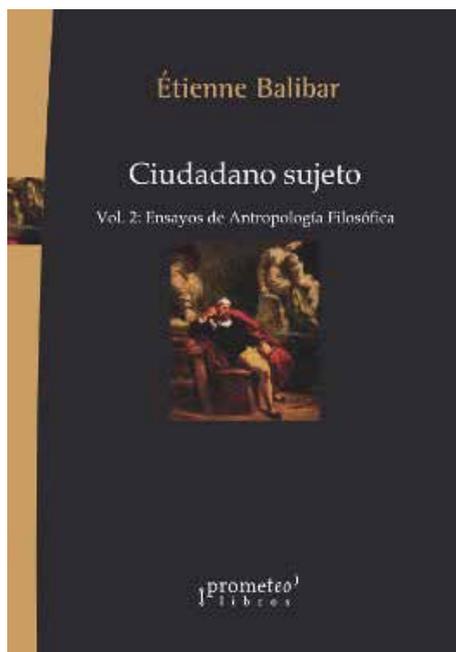


El devenir ciudadano

FERNANDO TULA MOLINA

(UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES - CONSEJO NACIONAL DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS Y TÉCNICAS - ARGENTINA)



Reseña de Balibar, Étienne, *Ciudadano Sujeto. Vol. 1: El sujeto Ciudadano* y *Vol. 2: Ensayos de Antropología Filosófica*, Buenos Aires, Prometeo, 2013-2014.

Recibida el 30 de octubre de 2017 –

Aceptada el 22 de mayo de 2018.

Étienne Balibar (n. 1942) es uno de los principales pensadores marxistas contemporáneos. Fue discípulo y colega de Louis Althusser, con quien escribió *Para leer El Capital*. También es co-autor, junto a Immanuel Wallerstein, de varias obras, entre las que se cuenta *Violencia, identidades y civilidad*. Hasta el año 2002 Balibar enseñó Filosofía Política y Moral en la Universidad de París X Nanterre, de donde actualmente es profesor emérito. Los dos volúmenes aquí considerados reúnen artículos y conferencias que abarcan dos décadas (1989-2009). Sin embargo, no se trata de una mera recopilación, sino del resultado de esos veinte años de reflexión en los que el autor buscó la inteligibilidad interna y completó su redacción final; años que su editor esperó pacientemente.

Como eje problemático para tal reflexión Balibar tomó la pregunta formulada por el filósofo francés Jean Luc Nancy: “¿Quién viene después del *sujeto*?”. Su respuesta será que después del *sujeto* viene el *ciudadano*, el cual, en la medida en que está definido por sus derechos y deberes, constituirá ese “no sujeto” que pone fin a su sujeción. Pero esta respuesta teórica tiene una finalidad política, la de cuestionar el dogmatismo de la subjetividad que le permite al pensamiento liberal construir *modos de identidad* que encierran a los sujetos entre la penalización y la medicalización. Para tal cuestionamiento Balibar utiliza dos etimologías de “*Sujeto*”: el *subjectum* derivado de la metafísica y el *subjectus* asociado a la relación de soberanía.

El orden en el que se presentan los ensayos apunta a que se puedan comprobar, complejizar, rectificar las hipótesis propuestas en el ensayo titulado *Ciudadano-Sujeto*, y cuyo título extendió a todo el conjunto. En definitiva, si bien Balibar reconoce que la propia concepción y contenido del libro

fueron evolucionando en esos años, también es cierto que se mantuvieron tanto el punto de partida como su finalidad. Por tal motivo, podemos considerar que estos dos volúmenes nos ofrecen sus categorías filosóficas en su estado más maduro; es por esta misma razón que a continuación no buscaré señalar las diferencias en lo dicho en un momento y otro, sino apreciar sucintamente el contenido filosófico de tales categorías.

Modernidad. Balibar plantea una filosofía determinada por coyunturas filosóficas que se manifiestan por su *irreversibilidad*, es decir, por la imposibilidad de actuar y pensar por adelantado. La coyuntura del problema del sujeto es la de la modernidad, en la cual se produce la contradicción entre un *discurso político universal* y un *discurso de las diferencias antropológicas*. De tal contradicción surgirá una situación de *doble vínculo* –o contradicción interna– entre la relación del *yo* con *el sí* –o con lo *propio*– y la relación del *yo* con *el otro*. Por este motivo, podrá también considerarse la modernidad como el momento donde la asignación de responsabilidad social –el juicio de los otros– debe relacionarse con un juicio de sí mismo. Queda claro que estos movimientos entran en conflicto cuando la variación de lo humano se vuelve el medio de *privar de derechos a los individuos*. Balibar muestra que tal es el caso de la trama institucional que se prolonga en nuestros días a través de la justicia, la medicina, la escuela y demás instituciones que funcionan oponiendo la normalidad a la anormalidad. Con ello expande los resultados de M. Foucault: las diferencias antropológicas denotan no tanto diferencias entre los individuos, sino el *lugar* desigualmente reconocido que éstos ocupan en un marco dado, o en sus bordes.

Instituciones Normalizadoras. ¿Cómo explicar que la alternativa del crimen y la

locura hayan anudado estructuralmente las instituciones por un largo período del cual no hemos salido aún? Balibar ofrece tres explicaciones metahistóricas: la *explicación teológica* –sugerida por Dostoievski– donde “crimen” y “locura” representan los dos restos dejados por la desaparición del pecado en las instituciones de occidente. Luego, la *explicación sociológica* –seguida por Foucault– por la cual habría que ver en la complementariedad de crimen y locura la estrategia de dominación de la clase burguesa para disciplinar a la sociedad; y finalmente –la seguida por Balibar– a través de tres fórmulas que cristalizan concepciones políticas diferentes: Utopismo crítico: “Ni loco ni criminal”, Positivismo conservador: “Loco y criminal”, Pensamiento liberal: “O loco o criminal”. En otro ensayo Balibar señala la necesidad de una psicología política que enfrente la ambigüedad fundamental en la que queda el enfermo mental cuando es proclamado sujeto de derecho: ¿debe interpretarse como el *derecho a la locura* o como *derecho al cuidado*? Balibar muestra la insuficiencia para tal fin del modelo antipolítico freudiano basado en la *identificación*, dado que refiere la esencia de la autoridad a la persistencia de un fondo inmortal de tiranía y venganza –por definición desconocido– sobre el cual ninguna acción deliberada es posible. Por otra parte, el tribunal psíquico inconsciente ignora la contradicción; castiga tanto a los actos como a las intenciones y, consecuentemente, tanto a la transgresión a la ley como a su obediencia.

Transindividualidad. Con el término “transindividualidad” Balibar responde al problema de la relación entre la *metafísica de la subjetividad* y los *modos de sujeción*. Para ello recorre diversos caminos; menciono los tres más explícitos. El primero continúa el problema anterior con relación a la

invención del *súper-yo* por parte de Freud. Efectivamente, se trata de una estructura transindividual donde se desdobra la subjetividad en un Yo y un Yo ideal, lo cual genera una *doble relación* que distribuye subjetividades múltiples en su relación originaria con la autoridad. Con ello se ofrece una nueva representación del aparato psíquico, el cual estaría dividido entre las exigencias contradictorias de la libido, la culpabilidad y el principio de realidad. El segundo de los caminos, en este sentido, corresponde a las formas de *autoenunciación del yo* en Hegel. La fórmula “un Yo que es Nosotros y un Nosotros que es un Yo”, al igual que en Freud, indica no sólo el desdoblamiento del yo en “la igualdad del Sí mismo con el Consigo mismo”, sino también la necesidad de salir hacia la *exterioridad de un nosotros* para lograr adecuación con nosotros mismos, y donde la reconciliación final del sí mismo supone la historicidad absoluta de la comunidad. El otro registro hegeliano sobre lo transindividual es la función central que cumple la definición de la “substancia espiritual” (*Substanz*) como una *obra*, resultado de la “actividad de todos y cada uno”. Aquí también se produce una reconciliación del sujeto y el objeto: la obra implica tanto la transformación de la materia como la formación de sí mismo. Finalmente, el tercer camino es la relación entre la *deconstrucción* propuesta por J. Derrida –a partir de que “toda lengua es de otro”– en contrapunto con la posibilidad de “reapropiación del lenguaje” gracias a la eficacia de los performativos según señaló Benveniste. Balibar muestra cómo –tanto en Benveniste como en Hegel– el “yo” no es nada más que la persona que está hablando –intercambiable con el “tú” al cual se dirige el locutor– en lo que Benveniste llama “correlación de la subjetividad”. Sin embargo, se mantiene vigente la observación de Derrida referida a que el carácter esen-

cial de la *comunicación* “es el hecho de que pueda interrumpirse, fracasar en encontrar respuesta” (p. 199). Balibar concluye, entonces, con M. Blanchot: “el fundamento sin fondo o sin substancia no es Yo sino Tú, interlocutor que se escapa siempre”.

Inmanencia. Los ensayos de Balibar registran diversos momentos del paso de la *trascendencia* a la *inmanencia* en el pensamiento occidental. El primero de ellos es el de la definición aristotélica de “ciudadano” a través de una *magistratura sin límite*, o sólo limitada por su competencia para “representar la superación de sus opiniones individuales (*doxai*) hacia una sabiduría práctica colectiva (*phronesis*)”. Este derecho absoluto de *juzgarse a sí mismo* reduce la “soberanía” desde su fundamento divino a la inmanencia terrestre. Al mismo tiempo inicia la *dialéctica del juicio* a la que Balibar se referirá como *individualismo reflexivo*. Otro de los momentos es el del *Contrato Social* de Rousseau. En la medida en que la *constitución del pueblo* tiene un carácter performativo –*decir* la asociación, en las formas requeridas, es *hacerla*– puede considerarse que la “soberanía” ha descendido para identificarse con la *reciprocidad de la relación política*. Con ello se equiparan las nociones de “subjetividad” y “comunidad”. Por último, también Marx operó una reducción de lo humano a la *inmanencia* al concebirnos como un *conjunto de relaciones* que se diferencian, alternan y anulan al transferirse de un sujeto a otro. Balibar llamará “mesianico” al momento del pensamiento de Marx representado por el advenimiento de esa fuerza paradójica, esencialmente *pasiva* y sin embargo radicalmente *transformadora*: la masa de proletariados. En los tres casos podemos encontrar una “inversión” de la *pasividad* en *actividad*. Ello genera una aporía en la representación del *sujeto*

histórico, dado que debemos representarlo tanto como una *totalidad* (pueblo), y como una *falta* (el pueblo por venir). Desde el punto de vista epistemológico Balibar también desacraliza al *cogito* cartesiano como fundador de la consciencia y la certeza de occidente. En una lectura alternativa, trae al plano de la *inmanencia* el fundamento *trascendente* (divino) que le había provisto Descartes: en definitiva es el "yo" el que piensa la *perfección*; si bien se trata de una *verdad fundacional* indudable, también se trata de la *verdad cotidiana* de una cosa que piensa. Balibar ve también allí el *humanismo radical* de Descartes, entendiendo por ello una reflexión sin premisas "sobre la autonomía de la libertad y la bondad del hombre" (p. 124).

Ontología Relacional. Balibar defiende que el lugar de iniciador de la *consciencia moderna* es ocupado con mayor legitimidad por J. Locke que por Descartes. Fue Locke quien hizo de la conciencia (*consciousness*) "el operador de una *apropiación* del sí mismo". Balibar muestra cómo esta idea de "apropiación" –que conduce a la identificación con adquirir y con la propiedad privada– funda a la vez una *metafísica del sujeto* y una *teoría política* que universaliza la idea de *ciudadanía*, dado que cada individuo puede ser considerado como *propietario de sí mismo*. Sin embargo, a diferencia de la metafísica cartesiana, el proceso de *apropiación de sí* es antes *relacional* que *substancial*: por más que avancemos se mantiene siempre el "malestar" (*uneasiness*) que relaciona de modo intrínseco la *consciencia* con el *deseo*. De este modo, cuando se pregunta en primera persona *quién es el sujeto* de los placeres prohibidos o actos involuntarios, resultan igualmente problemáticas la respuesta *soy yo* como *no soy yo*. Balibar vuelve sobre este punto al analizar *La Nueva Eloísa* de Rousseau como un tratado de las

pasiones, a partir de la afirmación de Paul De Man: "la pasión no es como la sensación, algo que *pertenece* propiamente a un ser, sino más bien como la música, un conjunto de relaciones que sólo existen en términos del sistema". Balibar destaca cómo, a diferencia tanto de la tradición proveniente del estoicismo antiguo como de los moralistas agustinos, en esta obra la definición de las pasiones singulares no procede por *diferencias* y *tipologías*, sino por *interferencias* y *diálogo*. Este diálogo incluye una *dimensión temporal* que se manifiesta por la *distancia intrínseca* "entre la experiencia de la felicidad –que aporta la pasión– y el sentimiento de espera que implica el deseo de respuesta del otro" (p. 173). Aquí ninguna *voz soberana* se eleva para mostrarnos el camino de la verdad. Con ello comienza un *proceso de subjetivación* y *socialización* diferente del esquema de "unidad subjetiva" del *Contrato Social*. Por otra parte, Balibar recurre a *La Guerra y la Paz* de Tolstoi para destacar el aspecto *relacional* –casi natural y "sin sujeto"– que lleva a la alternancia entre los períodos de guerra y de paz. En este sentido, ve en el texto de Tolstoi una ilustración de la famosa tesis de Clausewitz referida a la superioridad estratégica de la *defensiva* sobre la *ofensiva* y, con ello, una delimitación crítica del problema: "el ejército y el pueblo no son uno más que en *condiciones determinadas*, las de la *defensa estratégica*, [están] al servicio de un objetivo *negativo*" (p. 122). Finalmente, será junto a Marx y Hegel que Balibar dará forma a su conclusión ontológica: somos un conjunto de relaciones dinámicas que se despliegan interactivamente en un *continuum*.

Doble vínculo. El "concepto clave" para explicar por qué el *subjectus* con su modo de subjetivación vertical –puesto en cuestión por la ciudadanía de los ciudadanos– no cesa de volver a su seno, es el de "doble

vínculo" (*double bind*). Con ello Balibar indica que, más allá del hecho de que las *modalidades de la sujeción* sean irreductibles a un modelo único, la propia "ciudadanía" es una *relación doble*, con una modalidad que afirma la *soberanía colectiva* y otra que *individualiza su obediencia* a la norma. Por la propia característica *doble* de este proceso el "ciudadano" puede ser considerado a la vez miembro constituyente del Estado y actor de una *revolución permanente*. Tal revolución supone enfrentar las *diferencias antropológicas* fijadas por las instituciones normalizadoras, las cuales nos "atrapan" con normas a la vez *ineludibles e indefinibles* o imposibles de localizar.

Devenir Sujeto del Ciudadano: malestar del sujeto. Desde el punto de vista de los vínculos que nos *sujetan* sucede que no existe *libertad* que no sea el reverso de una *prohibición* y, por lo tanto, no existe conducta no judicial. El proceso de *subjetivación del ciudadano* pasa por una confrontación política con esa contradicción. ¿Qué decir de ese sujeto que no sería solamente sujeto de una *doble relación*, o colocado –por la vida, la historia, la institución– en una relación, sino que sería *como tal* relación, expuesto a sus fluctuaciones? El sujeto es aquí "el portador (*suppositum*) o el destinatario (*subditus*) del universal que lo domina o lo constituye desde el interior" (p. 332). Esta respuesta implica pasar de la idea de un sujeto *dividido* –que conlleva un lado oscuro– a la idea de un *malestar del sujeto* intrínsecamente "afectado por *malformación* en la exterioridad y la immanencia misma de la relación social" (p. 334).

Devenir Ciudadano del Sujeto: soberanía de sí. Existe una tensión fundamental en la *Declaración de Derechos del Ciudadano y del Hombre* de 1789: ¿la noción fundante es la de *hombre* o la de *ciudadano*? Hasta ese entonces la idea de "soberanía" suponía

una jerarquía; a partir de ahora es necesario pensar la paradoja de una *soberanía igualitaria*. Dado que esta tensión no se resuelve, lo que nace allí no es un *sujeto* sino un *devenir sujeto*. Balibar ve en el carácter "hiperbólico" de la *Declaración* –i.e., que sus enunciados *excedan* siempre a la enunciación– el inicio de un proceso que, tarde o temprano, lleva a concluir que es *correcto sublevarse*. Como se vio al comienzo, a la pregunta de J. L. Nancy –"¿Quién viene después del sujeto?"– Balibar responde apuntando al *ciudadano*. En un anexo Balibar señala su deuda filosófica con autores como Deleuze, Lacan y Foucault, quienes pusieron al sujeto en *relación interna* con la "sujeción personal", lo cual condujo más "a la ética de la *obediencia interior* y la *ascesis* que a la metafísica del espíritu y a la psicología de la consciencia" (p. 90). Con ello se produjo un desplazamiento de la *pasividad* a la *actividad*, "del aislamiento a la comunidad, del devenir *sujeto del ciudadano*, al devenir *ciudadano del sujeto*" (p. 335). El multiculturalismo y los estudios de género ya mostraron que las diferencias antropológicas no pertenecen a la *particularidad*, sino a los *conflictos entre universalidades*. Balibar ve en ellas no sólo el sitio de las *normalizaciones difíciles*, sino también el punto donde se originan las *reversiones del poder*; en su multiplicidad inestable son el único sitio donde *existen los sujetos* a quienes se les plantea la cuestión –sin respuesta– de *ver o no como humanos* a otros sujetos que también son *otros sujetos*, y de conferirles así lo que H. Arendt llamó el "derecho a tener derechos". En definitiva, Balibar sostiene una concepción inmanente y dialéctica de las diferencias antropológicas, donde la propia dinámica de la *exclusión* genera al mismo tiempo lo que, sin tregua, la fuerza a retroceder.

Por mi parte, queda por lamentar que

Balibar no haya desarrollado más sistemáticamente su pensamiento con relación a la ascesis y la obediencia interior que permitirían evitar la *sujeción* del "universal que nos domina por dentro". También se extrañan las referencias a G. Bateson como creador del concepto de "doble vínculo". Por otra parte, hubiese resultado enriquecedor sustentar el *devenir del sujeto* de modo más sistemático con la *metafísica del devenir* de G. Simondon, quien también defiende una concepción *transindividual* del sujeto. Con ello se habría evitado el carácter estrictamente *filosófico* de la crítica de Balibar. Por último, también debe señalarse la enorme distancia entre la gran calidad del pensamiento de Balibar y la falta de cuidado con el cual se lo ha vertido en la versión española.