

Étienne Balibar. Pensador latinoamericano



Foto: Pablo Carrera Oser

ÉTIENNE BALIBAR, filósofo francés, discípulo de Canguilhem y Althusser, visitó Argentina entre el 21 y el 24 de abril. Cincuenta años después de la publicación de *Lire Le capital* (1965), recibió el Doctorado Honoris Causa por la Universidad Nacional de San Martín. En el marco del ciclo “¿Qué hacer con Marx?”, dictó la conferencia “Teoría y crítica después del estructuralismo” y participó de un taller coorganizado con la Escuela de Humanidades y el IDAES de la universidad, del que participaron estudiantes, investigadores e invitados. De este último reproducimos aquí algunos fragmentos.*

UNSAM: Quienes vivimos en el cono sur de América Latina tenemos la impresión de estar atravesando una situación que algunos definen como “crisis de representación política”. En este marco, la pregunta por la relación ciudadanía-soberanía y ciudadanía-decisión política, tal como podemos leerla en tus trabajos desde hace unos veinte años, se torna un problema particularmente urgente para nosotros. Cierta corrupción del sentido ciudadano de la política –para decirlo en tus propios términos–, que se hace patente cuando se generaliza la impresión de que las decisiones políticas fundamentales se adoptan más por la fuerza del financiamiento privado que por la fuerza del argumento público. En el caso chileno, por ejemplo, en medio de un escándalo de corrupción y frente al desconcierto y la desolación de la clase política en su conjunto, una comisión de expertos (economistas y abogados) fue designada por la propia presidenta para que produjera un informe sobre cómo regular el sistema político desde el punto de vista de su financiamiento y su relación con la economía privada. De modo que la respuesta a un problema político, a una situación de crisis política, se transformó en un problema de técnica económica y de derecho público. Esto nos llevaría a una primera pregunta: la cuestión de la circulación de poder y autoridad en un régimen democrático entre los titulares del derecho de ciudadanía, por una parte, y la de la administración e institución del gobierno, por la otra.

Si esto es así, ¿no encontraríamos en tus trabajos en torno a la constitución de la ciudadanía, y en los trabajos de Habermas en torno a la relación entre sociedad civil e instituciones, un buen

argumento para dotar de un contenido más potente a la tesis de la razón populista de Laclau, para quien la construcción de cadenas equivalenciales desde abajo se resolvería por medio de un liderazgo que concentra la decisión política? En suma, la lectura de tus textos en este tiempo de crisis lleva a pensar que estaríamos viviendo un cierto punto de inflexión en los procesos progresistas y democráticos abiertos en América Latina y, en este sentido, las preguntas se nos hacen más urgentes.

Balibar: Déjame hacer un rodeo antes de referirme a las discusiones con Laclau, con quien estábamos de acuerdo sobre ciertos puntos decisivos. Tengo que decir ante todo que aprendí mucho de él, aun si tuvimos no diría miradas opuestas, sino divergencias de valoración o de interpretación de algunas nociones y de algunos hechos. Esto me lleva a una de las cosas que hacen que la contribución de Ernesto [Laclau] sea tan importante para nosotros: el hecho de que él tenía una genuina experiencia de la política, del discurso político y de la actividad teórica con base en lugares distintos: América Latina o parte de América Latina, por un lado, y Europa y América del Norte, por el otro. Según percibí, se trataba para él de enfocar una problemática suficientemente general o universal como para producir comparaciones; que las experiencias se nutran recíprocamente tomando en cuenta, al mismo tiempo, la especificidad o lo incomparable entre las historias de nuestros países y continentes, aun si nuestra tradición común en tanto parte de Occidente incluye la herencia teológico-política de la noción misma de soberanía. Ahora bien, desde el punto de vista geográfico, esta gran

Étienne Balibar es profesor emérito de filosofía política y moral en la Universidad Paris X Nanterre, docente de la Universidad de California en Irvine y uno de los más prestigiosos filósofos políticos contemporáneos.

Entre sus ensayos traducidos al castellano, recomendamos: *Para leer El capital* (1969, en coautoría con Louis Althusser); *La filosofía de Marx* (1984); *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?: Las fronteras, el Estado, el pueblo* (2003); *Derecho de ciudad: Cultura y política en democracia* (2004); *Spinoza y la política* (2011); *Ciudadano Sujeto*, Vol. 1 y 2 (2010-2012); *La propuesta de la igualibertad* (2015, en prep.).

* Participaron del encuentro de discusión con Balibar: Alexandre Roig, Jorge Fernández, Paula Abal Medina, Santiago González Casares, Ariel Wilkis, Claudio Ingerflom, Cristina López, Silvia Di Sanza, Silvia Bernatené, Maximiliano Cladakis, Horacio Ianneschi, Mario Greco, Eduardo Rojas, Micaela Cuesta, Waldemar Cubilla, Mario Cruz, Hernán Borisonik, Verónica Gago, Gisele Bilański, Anaís Roig, Nahuel D'Angelo, Julieta Wanda del Campo Castellano, Adriano Peirone, Mariano Zarowsky, Luis Blengino, Virginia Giannoni, Nataly Salazar y María Stegmayer.

El ciclo **¿Qué hacer con Marx?**, organizado por el programa **Lectura Mundi**, presenta conferencias de diferentes especialistas que ponen en foco, de una manera novedosa, temáticas previamente planteadas por el marxismo para pensar con Marx, y más allá de él, la economía, la sociedad y la política bajo el capitalismo contemporáneo.

dualidad entre América del Sur y América del Norte tiene un lenguaje común pero a la vez diferencias profundas, de manera que palabras como “populismo”, por ejemplo, llegan a estar en este momento en el centro de discusiones, de polémicas y de reflexiones críticas sobre las situaciones que tu pregunta describe. Pero tampoco en Europa, Francia, Grecia o Alemania tienen exactamente la misma historia o las mismas modalidades de uso. Y Laclau era muy consciente de este doble aspecto. Pienso que la llamada globalización no resuelve el problema y al intensificar las interdependencias, al introducir estructuras de poder –no hay otra palabra–, de dominación, la cuestión de la autoridad, la legitimación/deslegitimación que se establece por encima de las soberanías tradicionales adquiere una figura muy extraña, desconocida por la filosofía política clásica y la sociología política clásica que seguimos más o menos utilizando hoy y en el marco de la cual la noción de hegemonía en el sentido laclausiano podría nombrarse como pseudosoberanía o, en inglés: *global financial market*. Pseudosoberanía porque formalmente está realizando una de las características más fundamentales de las formas de soberanía tal como las definía Carl Schmitt: la capacidad de distribuir las situaciones entre normalidad y excepción por encima de las autoridades legales pero, al mismo tiempo, pseudosoberanía porque no hay un sujeto visible, no hay una atribución posible ni aun formal de remisión de este poder a un cuerpo de representación política. No es el FMI el soberano, no es el imperio norteamericano o su sucesor posible del otro lado del mundo. Es una red, una estructura no informal sino descentralizada. Si luego se habla de globalización no se hace justicia a la diversidad de las situaciones y de las historias. Por eso fue muy importante para mí discutir con Ernesto [Laclau], tratando de tomar sus proposiciones sin caer en una especie de formalismo generalizador. Tal vez usamos terminologías diversas, pero creo que hay una conexión entre cualquier forma de institución de lo político y el papel que la noción de ciudadanía ocupó en la historia como régimen de inclusión y de exclusión. ¿Qué quiere decir esto? No solamente la inclusión jurídica: ¿quién es ciudadano? Hay extranjeros en el mundo de hoy en el mismo sentido que hubo extranjeros en el pasado, no sólo en el sentido jurídico sino en el sentido social, en el sentido completo de la palabra que nombra quiénes están incluidos en la esfera pública, es decir, el lugar donde se puede hablar, donde se puede encontrar representación, donde se es un ciudadano activo y no sólo pasivo, etc. No hay ciudadanía sin una cierta noción de comunidad, y eso cambia, es función de conflictos y de luchas, y también de factores simbólicos y morales muy importantes. En este sentido fuimos muy golpeados... Algunos hablan de desdemocratización en nuestros tiempos neoliberales. La ciudadanía no se amplía sino que se restringe cada día más fuertemente. Por el otro lado, la insistencia que

¿Qué hacer con Balibar?

Por Mario Greco*

El anuncio profético del espectro amenazando el viejo continente, ese fantasma que recorría Europa, habita desde hace tres años el programa **Lectura Mundi** de la Universidad Nacional de San Martín. Y lo hace de manera interrogativa: ¿qué hacer con Marx?, nos hemos preguntado en este tiempo, y para auxiliarnos en la respuesta se hicieron presentes Richard Sennett, Gayatri Spivak, Toni Negri, Jacques Rancière, Alain Badiou, Nancy Fraser, entre otros. Durante abril, el espectro que moldea nuestras prácticas cotidianas de leer y hacer el mundo vistió otro nombre propio. Étienne Balibar, espíritu antes que espectro, apareció entre nosotros, que, sin vanidad, ya lo anticipábamos. Lo leímos hace apenas unos meses en sus intervenciones sobre la tragedia de *Charlie Hebdo*, pero también en su urgente artículo con Sandro Mezzadra sobre la situación griega. Antes fue su franca lección de Althusser y luego, sin pretensión cronológica, su provocativa interrogación de algo así como una filosofía marxista, sus tesis sobre la ciudadanía y su más reciente y formidable aporte: el concepto de *égaliberté*. Estas pocas invocaciones nos hablan de la vitalidad de un pensador, militante, que no teme enfrentarse con problemas incómodos, sobre los que reflexiona con agudeza y responsabilidad. Pensamos, por ejemplo, en la enriquecedora conversación sostenida con Ernesto Laclau en torno al populismo, al juicio determinante y juicio reflexionante, al lugar de la diferencia en la política. Pero mentamos sobre todo su amorosa disposición al intercambio, la discusión y el diálogo que tuvo lugar durante su breve estadía en Buenos Aires. Diálogo que hasta donde el género habilita, compartimos. El presente suplemento incluye fragmentos del encuentro entre Balibar e investigadores de la UNSAM, para quienes leerlo significa tanto pensar América Latina como reelaborar el legado del estructuralismo. Sobre ese momento estructuralista del marxismo, cuyas huellas imborrables en nuestro país

no conseguimos atisbar de modo conclusivo, nos dio una clase magistral en señal de agradecimiento por la entrega del Doctorado Honoris Causa. Ese atardecer en el campus de la universidad aprendimos un poco más de sus vaivenes y aventuras intelectuales en la voz de Horacio Tarcus, quien desplegó con erudición y rigor su poblado itinerario biográfico intelectual. En el transcurso de los días fuimos no sólo pasando revista a lo que Balibar hizo o hace sino también anoticiándonos de sus “pendientes”: volver a la economía política para escribir una vez más su demorada crítica (y aprovechar mejor así su curso anual en la Universidad de Columbia); cumplir con la entrega de la entrada *plusvalía* para una colosal obra alemana que pretende recoger de los escritos de Marx un vocabulario crítico-conceptual. La visita de Balibar se tradujo en interpelaciones a nuestra propia práctica y a nuestras formas actuales de leer el mundo. Constatamos así un movimiento paradójico: el espíritu/espectro que recorre Europa, sosteniendo una práctica teórica que se asume política y crítica a la vez, transmuta entre nosotros en pensador latinoamericano permitiéndonos captar, desde ese emplazamiento, afinidades y resonancias entre sus desarrollos y los de otros pensadores como Fraser y Laclau, con quienes también intercambiamos. Pudimos ponderar, así, la singular lectura que hace Balibar de Marx como “pasador” insoslayable entre la filosofía y la política, y vincular este programa teórico-político con el pensamiento latinoamericano de Mariátegui, Aricó y Zavaleta Mercado.

Pasaron los “días Balibar”. No podemos anticipar aquí el conjunto de sus efectos en investigaciones, ideas, prácticas o futuros intercambios. Pero quedan fragmentos de una respuesta posible a nuestra pregunta inicial que, deseamos, puedan ser leídos en estas páginas.

* Director de Lectura Mundi (UNSAM).

me plantean sobre la cuestión central del liderazgo en Laclau resulta problemática. Me parece que para Ernesto lo necesario para que una hegemonía se constituya, cualquier hegemonía, tanto un populismo de derecha como un populismo de izquierda, es que el conjunto de significantes de orden en torno de los cuales se constituye la equivalencia que excluye al adversario estén lo más vacíos posible. Y yo, como viejo marxista, considero importante tener un programa pleno de contenido. Y quien dice “programa” quiere decir “intereses materiales”, y esos intereses materiales hay que articularlos, hay que encontrar una posibilidad de entendimiento común, pero no hay que vaciarlos ni expulsarlos. Sigo pensando que si queremos discutir la crisis que tú describes, ese es un punto

importante. Pero sí estoy de acuerdo con Ernesto en que la cuestión de la decisión existe, y hablar de la cuestión de la decisión es hablar de lo que se puede llamar liderazgo: un poder que goza de legitimidad. La mejor definición que conozco de la legitimidad es la definición pragmática: una política que sí hace que sus propuestas sean seguidas efectivamente. Tal vez entonces es esa tensión la que puede dar la impresión de que él ve la política desde lo alto, lo alto construido, se pregunta cómo construir una verticalidad, y yo la veo desde abajo, desde la comunidad, digamos. Esta es una tensión imprescindible. Entonces la crisis está ciertamente en lo alto pero más claramente, en cierto sentido, la crisis está en la base... Me preguntaba cuál fue el tejido de la democracia relativa pero no nula que tuvimos en ciertos países de Europa durante un siglo de movimiento obrero, iniciativas militantes; no hay esfera pública sin esto y estoy observando con tristeza e inquietud enorme algo que llamo el “pesimismo radical de los militantes”

en Francia en este momento. Por mucho tiempo tuvieron la capacidad de resistir y en este momento están desesperando de la posibilidad de influir, entonces la crisis es también una crisis moral desde el abajo. Para terminar, creo que lo que Ernesto y yo teníamos en común era la idea de que hay que reinventar las instituciones de la época de la globalización. Hay que reinventar las instituciones. Aunque ellas son un elemento necesario, no son el elemento activo. Hay que reinventar la política: estamos de acuerdo en que el factor decisivo es la política y no la legislación o la institución; es más, es bien la capacidad de hacer política con ciertas instituciones. Pero el elemento central –y en esto acuerdo con Laclau y algunos otros–, aquel que es como la sangre de esos cuerpos políticos, es el conflicto. Sin conflicto no hay democracia pero con conflicto hay riesgo de incivilidad y, como decían, esa es una de las razones, tengo que admitirlo, que más me aterrorizan del mecanismo perverso de terrorismo y contraterrorismo en el cual estamos

entrando en este momento en Europa. El mecanismo de peligros terroristas reales y de decisiones institucionales contraterroristas generalizadas hacen –me temo– que el elemento conflictivo de la vida política sea eliminado, reprimido o empujado hacia formas impolíticas, yo diría.

UNSAM: Un problema decisivo en tu obra está construido sobre la base de las relaciones entre libertad e igualdad. Querría sugerir que esta problemática es interna al horizonte de la Revolución Francesa. La pregunta sería cómo construir conceptualmente una relación que conjugue el mantenimiento de la igualdad con una nueva libertad posburguesa y posliberal.

Balibar: La fórmula igualibertad busca encapsular la relación no para tomar los dos aspectos y hacer una fusión, sino como cristalización de diversos elementos. Un francés no podría escapar al bicentenario de la Revolución Francesa y al comentario de los textos sagrados, pero había que tomarlos en cuenta por razones no puramente oportunistas. Por un lado, por el hecho de que de diversas maneras el concepto de ciudadanía, de ciudadano, estaba encontrando nuevos usos, algunos de los cuales fueron, en mi opinión, nuevos y progresistas. Por otro lado, por el hecho de que la filosofía política oficial está dominada, en este momento, por la discusión desequilibrada en favor de la libertad. Es en este punto donde viene la idea de que en la Revolución Francesa y en las otras revoluciones burguesas –en el viejo sentido marxiano de este periodo de transición entre el viejo orden y el nuevo mundo burgués– esa tensión no sólo se había experimentado sino que se había expresado cabalmente, había encontrado un lenguaje en el que la tensión está reflexionada de un modo filosófico muy interesante de doble negación: no puede haber libertad sin igualdad pero tampoco lo opuesto. Este es el problema central en la creación de un orden democrático, un orden ciudadano. Para decirlo en términos de nuestro viejo maestro común, Althusser, se trata de una problemática finita y no del modo en que toda política puede pensarse. Pero no es una problemática que esté acabada e incluso las revoluciones socialistas forman parte por momentos de esa problemática. La inestabilidad es el fondo del problema y estoy preparado para admitir que, en ese sentido, no hay definiciones formales que respeten a las dos ni situación concreta en que la tensión esté resuelta de modo equilibrado. El hecho es que las sociedades liberales y aún más las neoliberales entrañan formas muy restringidas de ambas.

UNSAM: ¿Cuál es, en tu opinión, la actualidad de Marx? ¿Qué puede todavía tener de provocador un autor como Marx? Por otra parte, te escuchaba hablar del neoliberalismo y sostener el concepto de ciudadanía. Tomando el planteo de Foucault, para quien más que ciudadanía hay poblaciones, una tendencia a

naturalizar y a objetivar a los sujetos de la política como si finalmente el neoliberalismo hubiera, en cierto sentido, decapitado al sujeto en un sentido negativo, no en el esperado por el estructuralismo... en fin... ¿cómo lees esta situación?

Balibar: La actualidad de Marx es la actualidad de cualquier pensador, es la actualidad de Platón, son los conceptos que podemos utilizar. Pero hay en su caso una actualidad que es mi obsesión en este momento: la actualidad de un recomienzo. La actualidad de Marx es la necesidad de recomenzar lo que está al centro de todo su trabajo, que es la crítica de la economía política. Hacerla de nuevo quiere decir dos cosas: una, tomar la crítica marxiana en su conjunto con los conceptos centrales y extraer de allí todas las premisas y nuevamente preguntarnos por qué aceptamos, acepta Marx, esas premisas. Un ejemplo central pero no único es la distinción entre trabajo productivo y trabajo improductivo, lo que hizo posible para Marx aislar el momento del plus-trabajo, productor de la plusvalía, de la explotación del trabajo. Pero esto tiene consecuencias negativas, entre comillas, múltiples. Por ejemplo, hay consumo para reproducir la fuerza de trabajo pero eso, se sabe, es un poco demagógico. El trabajo de la mujer de la casa que hace posible el consumo no existe porque es improductivo. Pero no solamente de eso, naturalmente. Hay otro aspecto de explotación de la vida humana que no es la capacidad de producir sino la capacidad de sufrir. Segundo y no menos importante, hay que volver sobre la economía política que se hace hoy, la que no nos gusta, la economía política neoliberal, neoclásica: identificar los puntos fuertes de esta economía política. Ese es el trabajo que hizo Marx con la economía política de su tiempo. Tú preguntabas sobre Foucault, etc. Dejo de lado por un momento la noción de población. Todos hemos leído y discutido probablemente ese

Hay algo que es crucial en el hecho de sostener cierta idea de desarrollo en términos del control público del uso de los recursos y su distribución social, en un momento cuya lógica pasa más bien por suprimir toda regulación y todo plan de uso de los recursos

Pero hay en su caso una actualidad que es mi obsesión en este momento: la actualidad de un recomienzo. La actualidad de Marx es la necesidad de recomenzar lo que está al centro de todo su trabajo, que es la crítica de la economía política

curso que Foucault llama *Nacimiento de la biopolítica*, que es un comentario a las obras de los neoliberales. Lo que me interesa más de Foucault es el concepto de capital humano. Es un concepto muy perturbador. Tiene un aspecto moralizante: haz de tu vida una empresa, toma tus riesgos... hay que tomar este punto y hacer la crítica de este concepto, no descartarlo. La respuesta es esta: mantengo la tensión, ya que tiene un valor ético, y planteo la necesidad de recomenzar la crítica de la economía política.

UNSAM: En un texto del 76 decís algo que a nosotros nos lleva a una pregunta situada y muy coyuntural: la pregunta por el desarrollo. Decías allí que el marxismo y el materialismo, o una filosofía materialista-marxista, debía luchar o combatir las “filosofías de la crisis”, al menos así puede leerse en la traducción... Esa “filosofía de la crisis” podía interpretarse en tres planos distintos: en un plano económico, que afirmaba los límites del crecimiento abriendo también una pregunta por los riesgos y perjuicios de una industrialización intensiva; un segundo plano social, donde se relevaba una revitalización o renovación de teorías anarquistas; y un tercer plano filosófico, del cual surgía una cierta desconfianza respecto del valor de la ciencia en la producción de sociedad o, más específicamente, de la ciencia como fuente de progreso. Querríamos invitarte a actualizar esos tres planos y preguntarte cómo se replican en un contexto distinto. Desde qué saberes y puntos de vista podría abordarse hoy esta cuestión del desarrollo en un sentido, no quiero decir “superador” porque caería en una trampa, pero sí por lo menos crítico.

Balibar: El desarrollo es una cuestión muy interesante, estoy de acuerdo. Antes de esto, una pequeña anécdota acerca de la ética, del racionalismo, que has encontrado en ese texto mío. Hace unos días, en uno de los últimos números de *El País*, encontré una entrevista con mi colega, amigo e interlocutor de

Nancy Fraser, Axel Honneth. Axel es un filósofo importante. Es un tipo con quien se puede discutir muy acaloradamente. Una frase en su entrevista me golpeó. Él escribe lo siguiente: es un deber ser optimista, es un deber cívico, porque el pesimismo es un desprecio a la democracia. La democracia requiere optimismo, estar convencido de que vale la pena participar. Si piensas que con eso no se va a lograr nada, que la catástrofe es inevitable, entonces, o bien abandonas la política o bien te conviertes en anarquista y esperas la llegada del salvador. El optimismo es un deber y, continúa explicando, desde este punto de vista hubo una inversión respecto de los fundadores de la Escuela de Fráncfort, que fueron pesimistas. Por supuesto que ellos vivieron en una época catastrófica con el nazismo... pero ya Habermas se ha convertido en optimista moderado y Axel Honneth es un optimista completo. Es interesante como combinación de una actitud, digamos, a la vez ética y epistemológica con respecto a las cuestiones que menciona tu pregunta. Hoy en día no me ubicaría en el opuesto absoluto para decir: hay que ser pesimista, pero sí sería menos racionalista en el sentido absurdo, que también tiene, por cierto, consecuencias políticas para el desarrollo. Hay que hacer una historia del programa del desarrollo en las sociedades periféricas, que fue hasta cierto punto y en la misma época lo equivalente a la idea de Estado de Bienestar en el norte. Son aspectos orgánicos del conflicto que se desarrolló prácticamente durante cincuenta años como la gran batalla del siglo XX, batalla que el capitalismo ganó pero con la condición de incorporar, de digerir, de destruir y de transformar los estratos intermedios. Hay algo que es crucial en el hecho de sostener cierta idea de desarrollo en términos del control público del uso de los recursos y su distribución social en un momento cuya lógica pasa más bien por suprimir toda regulación y todo plan de uso de los recursos. Esto es hoy infinitamente más importante y peligroso que hace cincuenta años porque las consecuencias ecológicas del problema eran desconocidas cuando las grandes teorías del desarrollo fueron formuladas y ahora están en el centro del problema. De modo que mi palabra de orden sería algo como: Sí, desarrollo en el sentido político del desarrollo, en el sentido de una resistencia a la lógica financiera sin límites, pero obviamente con un contenido completamente renovado. No la conozco muy bien, pero de ahí parte toda una nueva crítica de la economía política: los discursos sobre el decrecimiento. Se plantea, entonces, un desarrollo sin crecimiento o sin cualquier tipo de crecimiento. No sabría cómo discutir todo esto, pero tengo la impresión de que sería hoy el centro de muchas

discusiones cuyas consecuencias no serían puramente económicas: es una cuestión de civilización. El problema se ha convertido, o probablemente lo ha sido siempre, no en un problema de planificación, industrialización o distribución simplemente, sino más bien en un problema de civilización y, luego, de subjetividad colectiva.

UNSAM: Teniendo en cuenta el escenario latinoamericano de los últimos diez años, estamos tratando de problematizar la idea de una financiarización de la mediación social, cuestión que supone pensar una serie de cambios significativos en la relación entre movimiento social, movimiento popular e instituciones, en el sentido de que podría abrirse ahí un espacio de experimentación política, social e institucional renovado. La hipótesis alude a cómo en América Latina, en este momento, pueden coexistir un discurso neodesarrollista con un avance fuerte en la financiarización de la inclusión social al punto de configurar una “ciudadanía por consumo”: un derecho al consumo como motor interno a la ciudadanía. De ser así, esto implicaría, por un lado, desplazar el discurso liberal institucionalista que siempre monopolizó en América Latina la noción de ciudadanía y, por otro, un corrimiento de la mediación del trabajo asalariado como eje fundamental de la promoción de derechos. Se trata de una fórmula abierta a la discusión. Podría aceptarse, en el sentido de que incorpora un derecho al consumo. Debería criticarse, retomando lo que decías al principio, en el sentido de que esa ciudadanía por consumo abre a la vez una ambigüedad respecto de la pseudo-soberanía del capital. Es decir, habría que pensar cómo esa ciudadanía por consumo, que es un tipo de acceso al consumo popular, comporta también un costado de sujeción, para decirlo con tu término, vía el endeudamiento...

Balibar: Para mí, esta fórmula, “ciudadanía por consumo”, es casi una contradicción en los términos. Pero contiene más que una tensión: contiene una contradicción porque las formas de consumo que estamos observando no crean ciudadanía activa, crean nuevas formas de ciudadanía pasiva, que ya en mi problemática suponen una contradicción, salvo y excepto en el caso de los consumidores que van a apropiarse de las situaciones en las que se encuentran, es decir, del modo de consumo que está impuesto sobre ellos cuantitativa y cualitativamente para ofrecer, pedir, sugerir otras alternativas. En este caso, naturalmente, un elemento de ciudadanía activa se reintroduce en lo que aparentemente es más bien una forma de aplastamiento de la iniciativa personal y colectiva. Pero todo esto está sobredeterminado por lo mencionado en la pregunta: el hecho de la financiarización de la mediación

Afinidades electivas: razón popular, razón de movimiento social y razón ciudadana

Por Eduardo Rojas y Micaela Cuesta*

Diversos autores latinoamericanos, desde René Zavaleta Mercado hasta Norbert Lechner, han rechazado otorgar al juicio político un principio esencialista tecnocientífico o utilitarista desligado de toda verificación popular. En la actualidad, esta alusión desprejuiciada a lo popular hace converger a autores como Nancy Fraser, Ernesto Laclau y Étienne Balibar. En Fraser esta marca se hace visible cuando elabora el dispositivo teórico-conceptual llamado *medios de interpretación y comunicación*: una grilla analítica multivariada que distingue motivos, disponibilidad de términos y formas adecuadas de utilizarlos para captar en la dinámica social mismos valores normativos práctico-morales cuyo fin es disputar hegemonía. Para la autora estadounidense, esta distinción gana en razón política cuando se deriva de una idea de justicia (reconocimiento de la diferencia, igualdad en la distribución, participación en la decisión) que redundaría en una razón democrática. Su teoría de la interpretación se orienta así por un principio popular democrático antes que mercantil, acercándose a la determinación de demandas por equivalencia propia de la razón populista de Ernesto Laclau. En la América Latina del siglo XXI este argumento revela su potencialidad en el momento en que urge la crítica ilustrada al apoliticismo de la institución liberal –por antidemocrático– o mejor, la crítica a su negación, por principio, del valor, saber y capacidad de gobierno inherentes a “lo social” y al pueblo en su determinación.

Desde el fondo del debate teórico inscripto en esta coyuntura histórica, Étienne Balibar, quien desde 1965 enseña a leer *El capital* a toda América Latina, agregará argumentos claves para descifrar ese empeño politicista de la razón democrática por encontrarse y ser encontrada, cada vez, en la experiencia social colectiva. Intento de codificar la razón popular (Laclau) o razón de movimiento social (Fraser) en una razón ciudadana *insurreccional* que, lejos de debilitar la institución democrática, propicie su fortalecimiento. Momento fecundo de desestabilización de una institucionalización neoliberal configuradora, dice Balibar, de una especie de “estatismo sin Estado” como forma específica de privatización (del Estado) “desde arriba” que recibe el nombre de

governance. La *governance* se opone a la idea de una ciudadanía política no sólo por relativizar su carácter estatal, sino también porque modifica la índole pública de la decisión y el ejercicio del poder. Para decirlo sin ambages: no hay *ciudadanía* sin Estado. Habrá que aprender, en consecuencia, a definir la ciudadanía sobre la base de una reciprocidad institución/insurrección antes que sobre una riesgosa –y ya consabida– identidad étnica o nacional. Con esta semblanza de razón populista, Balibar podrá asegurar que “el porvenir de la ciudadanía está íntimamente ligado a invenciones democráticas que no vienen ‘por arriba’, sino más bien por debajo de los ciudadanos mismos”. Esa simpatía por el argumento populista latinoamericano le permitió al intelectual francés, en un memorable diálogo con Ernesto Laclau, pensar la construcción de hegemonía democrática en la política y, quizás, en la economía. La razón populista entendida como equivalencia de demandas diversas articuladas en un significativo vacío podrá ser una fórmula eficaz para pensar convergencias políticas amplias, pero tiene la dificultad –advierte Balibar– de recurrir a un universal vacío difícil de imaginar como categoría práctica, en la medida en que presupone un juicio más filosófico que político. Por el contrario, reflexionar sobre la fuerza democrática a partir de su noción de *igualdad* nos libera de esta imprecisión para llevarnos a la idea de un significante “cargado de derecho a los derechos” y de “acceso universal a la ciudadanía”. Tal vez la diferencia esté, entonces, en que para la *igualdad* la pretensión de validez deviene tarea de un *juicio reflexivo* al estilo comunicativo de Arendt, caro también a Fraser: un juicio disputado en público, generalizable y traducible en sentido común. La clásica figura de lo nacional popular de Gramsci parece hoy reemerger y reescribir sus trazos en el campo de una ciudadanía que, sin desconocer las deudas históricas que la constituyen, asume la responsabilidad que implicaría su saldo.

* Eduardo Rojas (Director) y Micaela Cuesta integran SEP-TeSA (Sociedad, economía y política. Teoría social aplicada), IDAES-UNSAM.

social. En este aspecto hay enormes desigualdades entre las regiones del mundo, pero habría una tendencia más o menos general a organizar el consumo no sólo en la forma de distribución masiva de productos estandarizados... Todo esto está sobredeterminado por el sistema de crédito de masas, que se ha transformado progresivamente en fuente o mediación crucial para la reproducción del capitalismo financiero. No puedes pagar sin tarjeta de crédito y con la tarjeta de crédito viene la sujeción. Yo escribí hace como un año un ensayo donde cito una famosa frase de *El capital* que tal vez recuerden. En las sociedades antiguas, dice, el esclavo estaba vinculado a su amo por una ca-

dena de hierro, mientras que el nuevo esclavo, el trabajador asalariado, está vinculado a su amo, la clase capitalista en su conjunto, por una cadena invisible: la forma salario y la necesidad de volver cada día a la empresa para ganarse la vida. Las cadenas se han hecho visibles nuevamente, inmateriales pero muy visibles: es la tarjeta de crédito o el correo electrónico que te llega a fin de mes diciendo “usted adeuda tanto”. Entonces el problema no es sólo del consumo, es el problema del consumo más el crédito. Pero eso me lleva a la idea, y lo digo sin saber cómo desarrollarlo completamente, de que la categoría crítica más interesante en ambos sentidos sería tal vez la categoría

del uso, no consumo sino uso. En cierto sentido, encuentro el tema del uso más interesante que el tema de lo común, que algunos amigos ponen en el centro de las propuestas de alternativas al neocapitalismo actual. El uso no decide de antemano, ¿se trata de uso en común? ¿O se trata de usos individuales? El tema de la prioridad del uso, del tipo de uso, de un uso no destructivo de la naturaleza, del uso como criterio más que el rendimiento o el valor, me parece una categoría crítica interesante y útil. Tiene relaciones naturalmente con un cierto modo de instituir la ciudadanía: una civilización del uso no tiene el mismo tipo de ciudadanos que una civilización del crédito.

Marx y el movimiento de la crítica

Por Verónica Gago*

Marx, ha escrito Étienne Balibar, es el “pasador” insoslayable entre la filosofía y la política. Describe así un problema –a la vez *clásico* y siempre actual– de América Latina. Y en particular de América Latina con Marx. Forzando la fórmula, podríamos decirlo así: Marx es un pasador insoslayable y problemático entre la filosofía y América Latina.

Pero esa figura, la del “pasador”, implica otra que Balibar también comenta a propósito de Marx: la filosofía como “eterno recommienzo”, en la medida en que se trata de un pensamiento vinculado a la coyuntura. Para Balibar, el contenido del pensamiento de Marx es indisoluble de una serie de *desplazamientos* marcados por el fracaso de las revueltas populares de 1848 en Francia y por el esplendor y la masacre de la Comuna de París, en 1871. Son ambos acontecimientos políticos los que le dan un dinamismo singular al “pasador”: obligan a Marx a cambiar sus conceptos, a volver sobre lo teorizado y a redefinir sus hipótesis. El apego al ritmo político lo vuelve, por otra parte, un pensador antiutópico: le preocupa ante todo el *mouvemento real*, la actividad presente en la cual hombres y mujeres se embarcan con todas sus fuerzas físicas e intelectuales. Definir la filosofía de Marx por sus *desplazamientos* y por su carácter *antiutópico* no sólo enfatiza la “totalidad abierta” que conforman sus escritos, caracteriza también el proyecto filosófico del propio Balibar: “una práctica viva de la filosofía es siempre una confrontación con la no filosofía”.

Se trata, sin dudas, de un programa político y teórico que también podría definirse como *latinoamericano*. Pero en un sentido que no se relame simplemente en las denuncias de eurocentrismo, tan cómodas y tan a la mano como “una simple actitud reaccionaria, disfrazada de nacionalismo” y casi siempre provenientes del “estrato intelectual”, como escribió José Carlos Mariátegui en *Peruanicemos al Perú*, de manera precursora en los años 20. Segundo, porque Marx funcionará en nuestro continente justamente como herramienta para pensar la “discontinuidad”: tanto al interior de su propio pensamiento (especialmente con el problema colonial y del populismo ruso), así como para desmarcar los procesos políticos respecto a un tipo ideal doctrinario. Leído así, Marx es el “pasador” para ir más allá de la idea de que América Latina siempre está en “falta” respecto a algo, sea en su aspecto exotizante, sea en su variante paternalista, sea en su aspiración a una modernidad desarrollista.

Aun así, al pensamiento de Marx fue necesario volverlo *contra Marx* cuando

él mismo escribió sobre América Latina, en su ensayo dedicado a Bolívar. Esta es la operación magistral que hace el argentino exiliado en México José Aricó: mostrar que el propio método de Marx para analizar el “movimiento real” de las fuerzas sociales “fue sustituido por las desventuras de un falso héroe” a la hora de hablar de esta región. Por eso, para ir más allá de Marx, Aricó lo hace con Marx (retomando su “viraje estratégico” a partir del caso de Irlanda) y lo recupera como un pensamiento vivo para América Latina.

También el sociólogo boliviano René Zavaleta Mercado haría en sus últimos trabajos un movimiento paralelo al argumentar la necesidad de pensar que “cada clase es, entonces, lo que ha sido su historia”, para subrayar que no puede haber “gramáticas universales” en las que situar el pensamiento marxiano. Aricó usaría un término similar: hablaría del marxismo en América Latina como “expresión gramatical de una dificultad histórica real”. Una gramática equivocada, la del marxismo ortodoxo con América Latina, que le atribuyó predicados que no lo nombraban: o la rigidez de un sujeto inexistente o la terquedad de unas condiciones siempre incompletas. Pero será Marx quien se volverá la clave de esa exigencia: más que una clase universal, una clase con historia. Otra forma de negarse a *alisar* la consistencia del mundo en favor de un paradigma barroco, como ha propuesto el filósofo ecuatoriano-mexicano Bolívar Echeverría, gran lector de Marx y Benjamin. Para esto, claro está, la práctica política deviene el modo de estar “lo más lejos posible de la técnica profesoral y del espíritu universitario”, como confesaba por su parte Mariátegui cuando decía que escribía poniendo sangre en sus ideas.

Sin dudas, la propuesta de Balibar de volver a una crítica de la economía política interpela a la actualidad latinoamericana de una manera urgente: los territorios, la definición misma de las clases populares y trabajadoras, la conflictividad social y sus formas expresivas, así como la problemática de su relación con las instituciones y las renovadas formas de explotación social, son los *referentes concretos* bajo los cuales vuelve a tener sentido la lección marxiana. Crítica, antiutópica, capaz de sumergirse en la discontinuidad radical como forma de apego a la coyuntura y a la vez con sensibilidad para los tiempos largos, impulsada por los ciclos de la crisis y la revuelta, es el modo de pensar también el continente como una totalidad abierta *hic et nunc*.

* Lectura Mundi/IDAES.

Teoría y crítica después del estructuralismo

(Fragmento)

Por Étienne Balibar

Quisiera discutir hoy la cuestión del cambio de paradigmas en las ciencias humanas y sociales y volver a reflexionar sobre esa extraña pareja, digamos así, que hacen estructuralismo y marxismo. Una dupla que muchos consideraron paradigmática del trabajo en ese campo de saber, al menos en el caso de Francia, aunque sabemos que su influencia fue mucho más allá. Según quisiera proponer entonces, la importancia de esta pareja se desprende, en particular, del modo o de la modalidad en

superar el dilema entre, por ejemplo, una ciencia de leyes y una ciencia descriptiva de las individualidades por medio del método del análisis sistémico: su noción de *sistema-mundo*. Pero el estructuralismo, o más bien la combinación de estructuralismo y marxismo, también trató de abrir algo así como una tercera vía que superara los dualismos entre explicación e interpretación, reduccionismo y holismo o hermenéutica, intento que se produjo en otro momento y por medios diversos. Desde el

Este estructuralismo tiene ciertamente, y tal como fue reconocido después, algunos aspectos formalistas. Pero en mi opinión, lo que hace que siga siendo muy importante para nosotros, mucho más importante que el aspecto formalista o axiomático, es la insistencia de Althusser en la cuestión de las relaciones, de las relaciones sociales en el sentido de Marx, una insistencia que lo lleva al planteo o a la construcción de dilemas ontológicos, dilemas que vamos a encontrar nuevamente dentro de un momento cuando haga referencia a la cuestión de cómo entender lo que, después de Marx, Althusser llamaba el *Träger* (*portador*), es decir, el sujeto que porta (y soporta) las relaciones

que esta combinación se introdujo y ubicó en una nueva fase del tradicional dilema metodológico, el *Methodenstreit*, como dicen los alemanes. Un dilema que, a lo largo de los siglos XIX y XX, ocupó continuamente a las ciencias sociales. Según explica mi colega y amigo Immanuel Wallerstein, ese dilema es típico del estatuto de las ciencias sociales posrevolucionarias, en el sentido de las dos grandes revoluciones que abren o inician el período moderno o la segunda modernidad: la Revolución Francesa y la americana, la revolución democrática y republicana, por un lado, y la Revolución Industrial, por el otro, en sus mutuos entrecruzamientos. Y naturalmente el propio Wallerstein quería

punto de vista filosófico, se señala que este intento se caracteriza por superar los dilemas por medio de una dialéctica inmanente y no por la introducción de principios externos. Desde el punto de vista epistemológico, esta vía convergía con otros programas tales como el más historicista de la escuela francesa de los *Annales* o el más hermenéutico de la *teoría crítica* alemana. La contribución más precisa del marxismo estructuralista o del estructuralismo marxista, sin descuidar los importantes matices a tener en cuenta según cuál se considere el sustantivo y cuál el adjetivo de origen o de características althusserianas, es, tal como sabemos, una doble crítica, la crítica de dos modos de interpretación



Foto: Pablo Carrera Oser

de la causalidad: la causalidad mecánica, por un lado, y la causalidad expresiva, por el otro. Este estructuralismo tiene ciertamente, y tal como fue reconocido después, algunos aspectos formalistas; pero en mi opinión, lo que hace que siga siendo muy importante para nosotros, mucho más importante que el aspecto formalista o axiomático, es la insistencia de Althusser en la cuestión de las relaciones, de las relaciones sociales en el sentido de Marx, una insistencia que lo lleva al planteo o a la construcción de dilemas ontológicos, dilemas que vamos a encontrar nuevamente dentro de un momento, cuando haga referencia a la cuestión de cómo entender lo que, después de Marx, Althusser llamaba el *Träger* (portador), es decir, el sujeto que porta (y soporta) las relaciones. Ya que tanto en su concepción como en la de los estructuralistas en general no hay relación que no necesite ser portada o soportada en ciertos sentidos por sujetos, y es eso lo que se convierte en el problema más difícil y central. Recordemos también que ese programa de trabajo que combinó dos inspiraciones introdujo una nueva concepción de la totalidad, de la idea de totalidad o de sistema, con la consecuencia de plantear al mismo tiempo el problema de un nuevo tipo de correlación entre los objetos. De un lado los objetos, como relaciones o sistemas, y las teorías o los conceptos del otro lado. Un participante destacado de esas discusiones, más conocido como lacaniano y sobre todo como lingüista, pero miembro del colectivo althusseriano en sus inicios, Jean-Claude Milner, autor en particular de una colección notable de ensayos sobre los problemas del estructuralismo, señaló que en ese aspecto de la correlación entre objetos y teorías el estructuralismo es esencialmente antirreduccionista. Eso corresponde, en el caso de Althusser, a la idea de que la ciencia no es una *mathesis universalis*, un conjunto sin límites, ni tampoco puede reducirse a un modelo único de científicidad, sino que está constituida

por lo que Althusser llamaba “continentes”, el continente historia, el continente física, el continente biología, que no son definidos de una vez y para siempre. Cada uno de estos continentes viene definido por la capacidad de constituir de modo riguroso un sistema de preguntas o una *problemática*. Esto no supone lo que el mismo Milner asocia de modo un poco irónico con una cierta traducción aristotélica en la historia de la filosofía, la famosa palabra de orden “no hay que transportar problemas y conceptos de un continente o espacio teórico a otro”, sino que refiere, precisamente, a un trabajo de traducción y transformación. Esto, decía, no obliga sino más bien hace posible y lógico, en cierto sentido, combinar tal noción de problemática con una concepción histórica de la epistemológica donde los problemas centrales, por lo que concierne al modo de construcción de los objetos del saber y la formación de los conceptos, son los problemas de discontinuidad, de *corte epistemológico*, o de frontera entre límites de dominio. Esto sí explica, o justifica al menos a nivel general, la insistencia sobre el concepto como unidad fundamental del saber, lo que tiene sentido si lo contrastamos y oponemos a otras dos posibilidades opuestas entre sí. Por un lado, a la construcción pragmática de modelos, dominantes en un cierto número de ciencias, en particular la ciencia económica a la que voy a referirme para terminar esta presentación y, por otro lado, a la diferencia más tradicional en el campo filosófico, kantiano y husserliano, a la constitución de un sujeto trascendental del saber. Pero lo que me interesa más que estas consideraciones generales es que sirven para introducir el primer momento importante sobre el que quisiera extenderme en esta presentación: el hecho de que el estructuralismo, y esto vale por su combinación con el marxismo o más bien porque el marxismo produjo una intensificación de esa característica típica del estructuralismo, no fue nunca un movimiento unificado. Estructuralismo

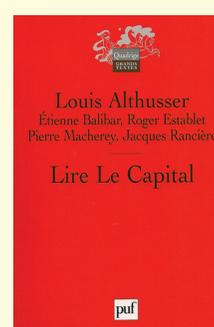
significa para mí un programa de trabajo, un programa científico en el campo de las ciencias sociales. Lo más interesante para mí, al menos cuando lo observamos retrospectivamente, es el hecho de que el estructuralismo da lugar a la permanencia de bifurcaciones, o bien impone la necesidad de elegir entre posibilidades opuestas, lo que, usando una fórmula muy interesante que encuentro en la famosa obra de Michel Foucault *Las palabras y las cosas*, quisiera llamar “puntos de herejía”. Y esto va a confirmar, por cierto, lo que

decía Horacio Tarcus de mi escepticismo característico. Pero no se trata de puro escepticismo, es un poco de epistemología conflictiva. ¿Cuáles serían estos puntos de herejía característicos del estructuralismo como movimiento? Quisiera subrayar tres de ellos. El primero concierne a la idea misma de constitución del sujeto; como decía hace un momento, la idea de estructura no elimina la cuestión del sujeto, el estructuralismo no desconoce al sujeto sino que se esfuerza por pasar de la indeterminación trascendental de la noción de conciencia pura o de sujeto trascendental del conocimiento a una determinación del sujeto como efecto. El sujeto es un efecto de modos de producción de la subjetividad individual o transindividual, no necesariamente un modo exclusivamente económico. Hay que tomar la idea de modo de producción en su sentido más amplio y eso, tengo que decirlo, es mi punto de vista actual, en tanto les confiere a todas las tratativas y tentativas de construcción del sujeto como efecto estructural o efecto del funcionamiento de las estructuras que encontramos en este ámbito una dimensión antropológica muy característica e importante, reconocida por algunos, el propio Lévi-Strauss, naturalmente, también Lacan, de un cierto modo y, en cierto sentido, denegada por Althusser, aunque pienso hoy que esta dimensión existe también muy claramente en sus reflexiones. Hay que tener en cuenta aquí toda una herencia filosófica que viene desde los filósofos teóricos de las pasiones en el siglo XVII, Malebranche y Spinoza, muy importante para Althusser como todos sabemos, el propio Jung, el Marx

Leer *El capital* desde 1965: entre horizonte explorado y problema por resolver

Como se ve, nuestra exposición desemboca en problemas *abiertos* y no puede tener otra pretensión que la de señalar o de producir problemas abiertos, a los cuales no se pueden proponer soluciones sin realizar nuevas investigaciones en profundidad. No puede ser de otra manera si se quiere considerar que *El capital*, sobre el cual reflexionamos, funda una disciplina científica nueva, es decir, *abre un campo* nuevo a la investigación científica. Contrariamente a la clausura que constituye la estructura de un dominio ideológico, esta *apertura* es típica de un campo científico. Si nuestra exposición tiene un sentido, no puede ser otro que el de definir, en la medida de lo posible, la problemática teórica que instaura y abre este campo, de identificar y de formular los problemas ya planteados y resueltos por Marx y, por último, de descubrir en esa adquisición, en los conceptos y las formas del análisis de Marx, todo aquello que nos puede permitir definir y plantear los problemas nuevos que se dibujan a sí mismos en el análisis de los problemas ya resueltos, o que se perfilan en el horizonte del campo ya explorado por Marx. La apertura de este campo forma una unidad con la existencia de esos problemas *por resolver*.

Étienne Balibar, “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico”, en L. Althusser y É. Balibar, *Para leer El capital*, Siglo XXI, México, 2006, p. 335.



La visita de Balibar coincidió con el 50º aniversario de la publicación del emblemático libro escrito en colaboración con Louis Althusser.

del fetichismo y sobre todo, tal vez en momentos más recientes, quisiera subrayar la importancia para todos, incluso para Althusser, del *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss, porque es en este texto verdaderamente fundador que se presenta una noción de cuerpo simbólico, es decir, una característica fundamental del sujeto como portador de relaciones sociales e intelectuales, como, precisamente, lugar de articulación inconsciente entre la dimensión individual y la dimensión colectiva. De ahí, las alternativas que surgen inmediatamente y que cada uno de los estructuralistas va a discutir de modos diversos. En particular –volveré sobre esto–, las diferentes posibilidades de combinar una idea de sujeción con una idea de subjetivación; y subjetivación con las posibilidades de individualizar al sujeto, sea de un modo positivo o negativo, como un vacío o una falta: una *hiancia* de la estructura, diría Deleuze.

Un segundo punto de herejía, para mí muy interesante aquí, es aquel que concierne a lo que quisiera llamar el “corte” o, si no quieren ustedes aceptar inmediatamente la formulación althusseriana, “el distanciamiento” entre las diversas formas de conocimiento, que es precisamente el punto donde el sujeto o el sujeto-efecto se re-inscribe en la práctica y en la vida social. Habría que tomar en cuenta las muchas y diversas soluciones a este problema, pero por las razones que ustedes comprenden bien, en este marco quisiera subrayar en particular a la vez las resonancias y la diferencia de principios entre la estrategia althusseriana, digamos, y la estrategia levi Straussiana, porque las dos llevan finalmente a un cierto modo de practicar la crítica. Estoy usando continuamente aquí los análisis de Emilio de Ípola, que justamente ha organizado gran parte de su libro *Althusser, el infinito adiós* como confrontación entre Althusser y Lévi-Strauss, y ha reclamado, en cierto sentido, contra ciertas formulaciones negativas o demasiado rápidas de Althusser en la importancia de la confrontación permanente con Lévi-Strauss, al menos en el momento estructuralista de su obra. La estrategia de Althusser, como ustedes saben, implica la posibilidad de romper el famoso círculo hermenéutico de la precomprensión del objeto por el sujeto antes del conocimiento mismo, que él considera un típico fenómeno de especularidad o de reconocimiento imaginario al interior de la ideología. Por ello insiste en la idea de que el trabajo intelectual, el concepto en sentido spinoziano o también hegeliano –en ciertos aspectos, el “trabajo del concepto” es a fin de cuentas una idea hegeliana– tiene que introducir un corte o una alteridad radical al interior del movimiento del conocimiento que, desde el punto de vista marxiano del propio Althusser, tal como él lo reintrodujo en su momento, está condicionado por el conflicto social mismo, es decir, por la práctica de la política y la lucha de clases. La estrategia levi Straussiana es muy diversa pero también introduce una ruptura o una distancia al interior de ese medio, salvo

que lo que le interesa a él es la crítica al eurocentrismo. Entonces el círculo hermenéutico que hay que romper o hacer “fracasar” es la representación imaginaria de la otra civilización con la que empieza siempre el trabajo etnológico. Es lo que Lévi-Strauss, en las famosas palabras del título de una de sus obras, llama *La mirada distante*, es decir, también en este caso un tipo de alteridad, un descentramiento cultural generando el conflicto intelectual, pero también afectivo, al interior del sujeto del saber mismo, y llegando a una inversión de valores, que no es la inversión de valores en términos de posiciones de clase, sino que es una inversión de valores en un sentido cultural. Sobre todo, lo más interesante para mí sigue siendo una idea fundamental: la relativización de las distinciones entre lo “normal” y lo “patológico” que ciertas culturas tienen, las nuestras por ejemplo, a través de la observación de otras culturas donde lo “normal” no se define en los mismos términos. Esta es la lección extraordinaria del libro sobre el pensamiento salvaje y del extraordinario capítulo al final de su obra inicial *Las estructuras elementales del parentesco*. Todo esto resumido en un pasaje de la introducción a la obra de Marcel Mauss donde Lévi-Strauss critica lo que llama la “ilusión arcaica”. La ilusión arcaica es esa idea profundamente arraigada en la tradición y en la razón europea, sostenida por todas las prácticas del colonialismo, que explica que el desarrollo de las capacidades de conocimiento es más o menos lo mismo o se produce de modo paralelo entre el niño y el adulto, el primitivo y el llamado “civilizado”, y en modo invertido entre el “normal” y ciertas formas de patología. Hay un párrafo extraordinario en la introducción a la obra de Mauss donde Lévi-Strauss dice que el camino para pasar de niño a adulto es tan largo para el indígena del Amazonas como para el europeo.

Tercer punto de herejía. Quisiera ilustrarlo con las tendencias contradictorias en Lévi-Strauss mismo en torno a la cuestión de la universalidad, es decir, el tipo de universalidad que tenemos que considerar correlativo de la idea de especie humana. Como indicaba muy bien Foucault en ciertos textos, se trata de una idea normativa. Althusser decía lo mismo en su “crítica del humanismo teórico”. Aquí hay un aporte político directo: pensar el racismo moderno en las condiciones que ha creado la descolonización. Encontramos en Lévi-Strauss una especie de vacilación entre, digamos, un naturalismo de los biológicos, de los universales cerebrales –“todos los hombres tienen las mismas estructuras fundamentales de pensamiento porque el cerebro está construido así”–, igual al que encontramos en Chomsky, por ejemplo, en sus consideraciones sobre los universales lingüísticos. Y por otro lado, hay en Lévi-Strauss una idea opuesta que no es sólo un relativismo ordinario o vulgar o el simple opuesto del precedente, sino más bien, en mi opinión, un cosmopolitismo, diría, humboldtiano, basado en la notación de la imposibilidad de una traducción

Laudatio a Étienne Balibar

(Fragmento)

Por Horacio Tarcus*

¿Cómo dar cuenta, pues, en este breve tiempo, del despliegue, la riqueza, los matices, la deriva de un pensamiento que partió del proletariado como no sujeto (o como sujeto-portador, soporte de funciones) de la revolución y desembocó en el devenir sujeto del ciudadano (y el devenir ciudadano del sujeto); que partió del comunismo francés y llegó al movimiento global, que defendió con ahínco la dictadura del proletariado y hoy defiende con pasión la crítica más radical de la violencia, que partió de la interpelación de los individuos en tanto que sujetos para llegar a la interpelación de los sujetos en tanto que individuos, que se propuso objetivar el materialismo histórico evacuando la noción de sujeto y que hoy postula la subjetivación como antónimo de sujeción y sinónimo de emancipación? [...]

La ruptura epistemológica había llevado a Balibar en los años sesenta al Marx científico y antihumanista de la madurez, al Marx del comunismo proletario, mientras que, paradójicamente, el derrumbe de los socialismos reales de los años noventa lo impulsaron hacia atrás, al comunismo de la comunidad de los ciudadanos, al comunismo humanista y plebeyo de la igualdad de condiciones. El diálogo con Marx proseguía, pero ya no era el Marx científico de *El capital* el que resumía y superaba, *coupure* mediante, todas las tradiciones socialistas y comunistas anteriores, sino que era un Marx historizado, resituado dentro del frondoso árbol de dichas tradiciones. Balibar continuaría su obra y su batalla en las nuevas condiciones históricas: si la articulación entre marxismo y movimiento obrero se había roto, consagraría sus energías a otro comunismo, al comunismo de la comunidad de los ciudadanos, y trataría de forjar las categorías que le permitirían pensar al epítome del proletariado contemporáneo, esto es: el migrante, el precarizado, el trabajador “ilegal”. [...]

Esta apuesta y esta lucha a favor de la comunidad de los ciudadanos no era, pues, una renuncia, en la medida en que el propio Balibar nos recuerda el esfuerzo de Marx por superar la disimetría constitutiva del concepto de comunismo, “donde la idea de superación de la antítesis entre individualidad y comunidad se encuentra de alguna manera ya negada en beneficio de lo ‘social’, lo ‘común’”. El pensamiento de Marx excedía el romanticismo antiindividualista de su tiempo “de manera de no quedarse en la reafirmación de la comunidad, del elemento de ser-en-común o de transindividualidad que ninguna división del trabajo, que ningún ‘proceso de abstracción’ de la individualidad podrá abolir completamente: más allá de la crítica del individualismo abstracto, se trata siempre de desembocar en una reconstrucción de la individualidad, en un desarrollo infinito de su singularidad, que el mismo ser-en-común haría necesario”. Pensador de los límites, que no teme la paradoja, Balibar nos invita a pensar “en el límite en que el *comunismo* es también un *individualismo*”.¹ Y forja entonces el neologismo de “igualibertad”: ya que no puede haber igualdad sin libertad ni libertad sin igualdad, postula una refundación de las condiciones políticas de la democracia.

* Director del CeDInCI: Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en Argentina (UNSAM).

¹ É. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF, 2010.

absoluta o de una traducción perfecta entre las culturas, es decir: un diferencialismo integral. Esta oposición entre universalidad biológica y diferencialismo cultural es ciertamente una de las grandes diferencias antropológicas que permanentemente trabajan la noción de lo universal en la civilización moderna. Sería interesante preguntarnos si existe un punto de herejía similar, o que pudiera compararse, en el caso de Althusser, y la respuesta más obvia, y más interesante en cierto sentido, y nuevamente me refiero a los análisis de Emilio de Ípola, es la tensión jamás resuelta entre su noción de ideología en general, es decir, una estructura de desconocimiento-reconocimiento, de interpelación del sujeto que sería común a toda formación ideológica, tanto en el pasado como en el presente y el futuro, y, por otro lado, su insistencia permanente en el hecho de que la lucha de clases no se desarrolla solamente en el campo social y económico, sino que se

desplazamiento para una vaporización de los dilemas del pasado reciente en el contexto actual, y eso nos lleva a nuevas reflexiones. Primero, quisiera profundizar en el sentido de la noción misma de teoría, me parece que la noción de teoría se ha visto muchas veces encarcelada, digamos, en ciertas oposiciones clásicas que son insuficientes, del tipo: teoría versus práctica o constructivismo versus descripción y encuesta empírica. Según quisiera proponer, hay una necesidad de incluir en la definición misma de teoría el estatuto inevitablemente polémico conflictual de los conceptos en el campo del conocimiento social y también histórico. Y para demostrar que eso no necesariamente necesita una traducción en los términos marxistas de conflicto de clases, reductivos aun siendo muy importantes. Querría referirme a la formulación propuesta hace ya muchos años, en medio de los años cincuenta, por un filósofo muy extraño, un filósofo

un texto muy notable que escribió en 1976 que se llama "Marx y Freud", propone una comparación implícita en muchos de sus trabajos entre el psicoanálisis y el materialismo histórico en los extraños términos de ciencias escisionistas o ciencias cismáticas, una paradoja, que de hecho es la que tenemos que habitar. Segundo punto, derivado de la precedente articulación necesaria de ciencia y de crítica, y este es interesante porque el teoreticismo en sus versiones más estructuralistas o más marxistas, con Lévi-Strauss de un lado, que no ignoraba a Marx, y con Althusser del otro, parece estar permanentemente encarcelado en una situación de oscilación entre dos ideales intelectuales: una idea de ciencia más positivista, por una parte, y una idea de pensamiento crítico, por la otra. Hay elementos que los combinan, sobre todo en el ambiente universitario, y en particular en una cierta idea de pedagogía que puede nutrirse a la vez de la idea de ciencia y de la idea de crítica. En su efectividad, quisiera sostener la idea de que no son iguales pero hay una dialéctica, es decir, que es la crítica la que hace avanzar a la ciencia y es la ciencia como conceptualización la que hace avanzar a la crítica, de tal modo que lo equivalente en el campo del conocimiento social o de las ciencias humanas y sociales de esa combinación de matemática y de experimentación que admiramos tanto en las descripciones de Bachelard y de otros se transfiere o se convierte, a la vez, en el caso del conocimiento social, en unidad y tensión entre la crítica y la ciencia. Decía Althusser en un pasaje interesante del prefacio de *Para leer El capital*, donde de hecho retomaba una fórmula spinoziana ya usada por su propio discípulo, Pierre Macherey; lo cito: "toda ciencia es conocimiento de la ideología"; eso tenemos que tomarlo en sentido fuerte, es decir, no sólo conocimiento o crítica de las ideologías externas o de las ideologías de los otros, tiene que ser conocimiento y reconocimiento progresivo de su propia ideología interna o intrínseca y, se sigue, toda crítica es intervención, es transformación pragmática del lenguaje de la ciencia en tanto que combinado con un cierto lenguaje de poder.

Termino con una tercera consideración epistemológica. Mi tercer punto sería el siguiente: la reflexión retrospectiva sobre la aventura del encuentro entre estructuralismo y marxismo nos lleva a proponer otra bifurcación o posibilidad de superación de la idea de una ciencia de objetos, que era naturalmente muy fuerte en el althusserismo de la época de *Para leer El capital*. Ustedes probablemente recuerdan que hay una parte central muy importante de la contribución del propio Althusser que se llama "el objeto del capital" o "el objeto de Marx". Pero el movimiento que se produjo a partir de ello llevó, según me parece, de la idea de una

ciencia de objetos hacia la idea de una ciencia de problemas, para usar la formulación de Foucault en particular. Y descubrí además con sorpresa y mucho interés releendo la contribución a *Para leer El capital* de mi amigo, de mi hermano y rival, Jacques Rancière [risas] que él usa la fórmula *problematización* al menos tres veces en el campo de su exposición, y según creo recordar Althusser hablaba de *problemática* y no de *problematización*. Ciertamente, hablaron de problematización un poco más tarde Deleuze y Foucault. Si bien habría que verificar esto, sería entonces Rancière el responsable de haber introducido en el lenguaje epistemológico esa noción de problematización. El mismo Milner, a quien yo mencionaba hace un momento, explicaba que el estructuralismo clásico representa el triunfo de la idea de una ciencia de objetos que viene de Aristóteles y llega hasta Kant, Husserl y otros. Es decir la idea de que cada ciencia se define como una *mathesis* o una teoría en términos de la clausura semántica de su dominio de saber, en el interior del cual se pueden identificar leyes o tendencias a partir de ciertos axiomas. Otra orientación la encontramos en Marx, en Freud, en Foucault. También en este sentido puede interpretarse una fórmula interesante de Lacan que habla de una ciencia conjetural, o la combinación de crítica y de clínica que encontramos en Deleuze, o la idea de pensar no sólo la coyuntura como objeto de conocimiento sino conocimiento bajo la coyuntura o al interior de la coyuntura, como la encontramos en Althusser. Entonces el problema no sería el de pensar objetos dados o contruidos sino más bien el de plantear o formular problemas que desestabilizan a los objetos y a los sujetos en la práctica o en la institución del discurso. De allí que podamos pasar a una representación del conocimiento científico como práctica de problematización basada en diferencias de visibilidad e invisibilidad, en conflictos entre sujeción y rebelión o entre normalización de dominación, o en una correlación de fuerzas. Como consecuencia, la categoría central sería la categoría de la actualidad o de lo actual, que encontramos tanto en Foucault como en Althusser, y el problema de su genealogía, que no es exactamente lo mismo que la temática filosófica del acontecimiento, muy de moda en estos momentos. Hay una complejidad o una materialidad que según pienso le falta a la simple noción de acontecimiento, pero ciertamente también está caracterizada, por lo que entendimos, en la formulación de Althusser de "pensar bajo la coyuntura el sentimiento de urgencia o de inminencia". Finalmente esto me lleva a sugerir que el trabajo encaminado a la superación de los dilemas de la epistemología clásica, o positivista si ustedes quieren, y en particular la distinción entre juicios de hecho y juicios de valor, sigue elaborándose y desplazándose.

Entonces el problema no sería el de pensar objetos dados o contruidos sino más bien el de plantear o formular problemas que desestabilizan a los objetos y a los sujetos en la práctica o en la institución del discurso. De allí que podamos pasar a una representación del conocimiento científico como práctica de problematización basada en diferencias de visibilidad e invisibilidad, en conflictos entre sujeción y rebelión o entre normalización de dominación, o en una correlación de fuerzas

desarrolla en el campo de la ideología, es decir que la palabra, el concepto de ideología, no puede ser usado sin diferenciar inmediatamente entre ideologías dominantes e ideologías dominadas o entre discursos dominantes y discursos dominados, una distinción que de hecho, tal como podemos ver hoy, puede aplicarse más allá de un único caso o de los efectos de la lucha de clases en el tradicional sentido marxiano.

Quisiera pasar ahora a la segunda parte de mi ponencia para tratar no sólo de describir ciertos aspectos característicos del trabajo teórico en el trabajo de la problemática estructuralista influida o que se encuentra con el marxismo, sino tratando de dirigirme hacia el futuro o al menos hacia ciertos aspectos de las cuestiones que nos interesan en el momento actual, cuando estamos tratando de definir lo que llamamos "conocimiento" o "conocimiento científico" en el campo social y humano. Los puntos de herejía que acabo de subrayar son de hecho también puntos de apertura, puntos de

inglés no exactamente analítico sino precursor del análisis del lenguaje ordinario, que se llamaba Walter Bryce Gallie. Él explica que los conceptos con los que tenemos que trabajar en el campo de las ciencias son en inglés "*essentially contested concepts*", es decir, conceptos que, por su naturaleza misma, ya desde el inicio tienen que poder ser objetados. Entonces llega no simplemente a una analítica en términos kantianos sino a una antitética de la razón y a una posibilidad, en el mejor de los casos, de reflexionar sobre su propio compromiso en el campo social desde el interior de la teoría misma. Eso va más allá de lo que proponía Kuhn en su famosa caracterización del cambio de paradigma, o si ustedes prefieren, quiere decir que en el campo de las ciencias sociales no existe algo así como la "ciencia normal", existe sólo la "ciencia crítica" o la "ciencia en estado de crisis", es decir, una en la que las posiciones opuestas se reflexionan. El propio Althusser, en un texto que encuentro muy lúcido,

Staff: Rector: Carlos Ruta. **Director Lectura Mundi:** Mario Greco. **Editores de este suplemento:** Eduardo Rojas, Micaela Cuesta y María Stegmayer. **Edición general:** María Stegmayer. **Colaboran en este suplemento:** Étienne Balibar, Horacio Tarcus y Verónica Gago.