

BALIBAR Y LA IGUALIBERTAD / BALIBAR AND EQUALIBERTY

ARTÍCULOS

De los avatares de la política contemporánea
a la luz del pensamiento de Balibar:
El derecho de ciudad ante la actual forma política urbana
About the vicissitudes of contemporary politics in the light of Balibar's thought:
Citizen's right before the current urban political form

Betina Guindi

Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires
betinaguindi@gmail.com
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6000-532X>

RESUMEN: Este trabajo aborda la pregunta por la política en aquello que damos en llamar el tiempo actual. Como vía heurística, se convocan ciertos aspectos del andamiaje teórico de Étienne Balibar; en particular se problematiza la categoría de ciudadanía que este filósofo francés reivindica, desajustándola de la tradición liberal-capitalista —que la limita a una concepción jurídico-moral— y restituyéndole su poder instituyente sin dejar de considerar las relaciones —siempre aporéticas— que ésta mantiene con la figura del Estado. Se focaliza en la relación entre ciudadanía y ciudad (la pólis) en tanto los modos de habitar las ciudades —y las disputas que se generan en torno a ellos— se constituyen en un problema político que implica la discusión respecto de los «derechos de ciudad», de las formas de intervención y de las exclusiones ciudadanas. Esta preocupación se sustenta en la premisa de que, si bien históricamente la ciudad ha sido el *locus* por excelencia del ejercicio de la política, el espacio urbano encarna de modo paradigmático la conflictividad social del mundo contemporáneo. Como hipótesis se propone que la vigencia conceptual de la categoría de ciudadanía requiere además considerarla en su dimensión sensible dado que los modos en que los ciudadanos habitan una ciudad remiten a una configuración que enlaza maneras de ver, sentir y pensar. Las formas estético-políticas (Rancière) que presenta el espacio de la ciudad se incardinan a los procesos de subjetivación política y a las posibilidades y dificultades de construcción del ser-en-común. En tal sentido, si bien las escenas actuales de predominio neoliberal evidencian una dirección desdemocratizadora y antiigualitaria, la condición politizable de la forma urbana contempla la posibilidad de emergencia de intervenciones ciudadanas insurgentes que disputen la desigual distribución de tiempos y espacios.

Palabras clave: Ciudad; ciudadanía; neoliberalismo; estético-política; democracia.

Cómo citar este artículo / Citation: Guindi, Betina (2023) “De los avatares de la política contemporánea a la luz del pensamiento de Balibar: El derecho de ciudad ante la actual forma política urbana”. *Isegoría*, 68: e04. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.04>

ABSTRACT: This work approaches the question about the politic in what we call present times. As heuristic way is convened certain aspects of Etienne Balibar's theoretical approaches, in particular, is focused in citizenship's category that these French philosophy asserts, mismatching this of the liberal capitalist tradition —that limits it at a legal-moral conception— and reinstating its instituting power without ceasing to consider the relationships —ever aporetic— that these maintains with the figures of the state. Is particularly focused on the relation between citizenship and city (the polis) meanwhile the ways of inhabiting the cities —and the disputes that are generated around them— constitute a political problem that implies the discussion about the «citizenship rights», about the ways of citizen's intervention and exclusion. This concern rests on the premise that, even though historically the city has been the locus par excellence for the exercise of politics, the urban space embodies in paradigmatic way the social unrest of the contemporary world. A hypothesis is proposed that this conceptual shift requires in addition to consider citizenship in its sensible

dimension since the ways in which the citizens inhabit a city refers to a configuration that links ways of seeing, feeling and thinking. The aesthetic and political forms (Rancière) that presents the space of the city are incardinated to the political subjectivation process and to the possibilities and difficulties of the being-in-common construction. In this sense, although the present scenes of neoliberal predominance evidence one de-democratizing and anti-egalitarian direction, the politicized condition of the urban form includes the possibility of emergency of insurgent intervention that disputes the unequal distribution of the times and spaces.

Keywords: City; Citizenship; Neoliberalism; Aesthetic-political; Democracy.

Recibido: 09 septiembre 2022. *Aceptado:* 12 enero 2023.

Copyright: © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

INTRODUCCIÓN

Acerca de la vigencia de la categoría de ciudadanía desde una crítica al consensualismo procedimental

«En México hay ochenta mil muertos, veintidós mil desaparecidos, millones de pobres y dos fraudes electorales. La pregunta es esta: ¿En este marco se aplica la filosofía política clásica, la que versa sobre la democracia y la ciudadanía, esa que tú estudias?». Así abre una entrevista que Gerardo de la Fuente Lora y Jaime Ortega Reyna realizaron a Balibar en 2015.¹ Sin duda es una pregunta que no solo evita el infructuoso camino de la obsecuencia, sino que da en la médula del problema que tiene que transitar cualquier intento de sostener hoy la politicidad de la relación entre ciudadanía y democracia. Consciente de ello, Balibar responde: «Es una pregunta perversa. Si contesto ‘Sí’ sueno ridículo. Si respondo ‘no’ he de explicar. En principio no hay una filosofía política clásica sino un problema político». Por sobre otros aspectos, el intercambio pone en evidencia la condición inexorablemente aporética de la ciudadanía en la que el propio Balibar sustenta su formulación teórico-política.

Como vía para despejar el asunto, en primer lugar, Balibar repara en la estrecha vinculación entre ciudadanía y democracia en una dirección que por un lado no subordina la democracia a la ciudadanía, sino que asume también que la democracia es aquello que permite volver *problemática* a la ciudadanía. En ese sentido, piensa en términos de una difícil relación que suele tornarse antinómica:

Cuando calificamos de antinómica esta relación constitutiva de la ciudadanía que, además, la pone en crisis, nos referimos a una tradición filosófica occidental que ha insistido en particular en dos ideas: 1) la idea de la tensión permanente entre lo positivo y lo negativo, entre los procesos de construcción y de destrucción; y 2) la idea de la coexistencia entre un problema que nunca puede ser resuelto de manera «definitiva» y la imposibilidad de hacerlo desaparecer. Nuestra hipótesis de trabajo será justamente la de que en el centro de la institución de la ciudadanía, la contradicción nace y renace sin cesar de su relación con la democracia (2013, pp. 8-9).

Entre democracia y ciudadanía no existe, en absoluto, una relación «natural», sino históricamente determinada. De ahí que «existen situaciones y momentos en los que la antinomia se vuelve especialmente visible porque la doble imposibilidad de rechazar toda figura de la ciudadanía y de perpetuar una constitución de esta resulta en el agotamiento del significado de la propia palabra ‘política’, cuyos usos dominantes se presentan entonces, ya sea como obsoletos, ya sea como perversos» (Balibar, 2013, p. 11). Antes que optar por el abandono de la categoría el camino más próspero es sumergirse nuevamente y refundar algunas de las mejores tradiciones que la misma guarda.

La conceptualización de la ciudadanía de Balibar resulta clave porque adscribe a ella sin ontologizarla; la considera más bien una categoría inacabada e inacabable. En tal sentido, tal como advierte el título de uno de sus libros, la cuestión trata de reivindicar la discusión en torno de los «derechos de ciudad».² Remite a esta noción en vinculación a

¹ Entrevista del 5 de diciembre de 2015. En <https://revistamemoria.mx/?p=737>. Recuperado el 26 de noviembre de 2019.

² La categoría de «derecho de ciudad» se diferencia del «derecho a la ciudad». Esta última refiere específicamente a la

la categoría política de ciudadanía, con anclaje en una larga tradición proveniente del mundo antiguo. Estrechamente ligada al devenir de la política y la democracia, el «derecho de ciudad» refiere a una actividad permanente a través de la cual los propios actores participan en la institución de derechos en una situación de reciprocidad con otros.

Si bien el autor no propone una definición categórica, el «derecho de ciudad» se enlaza a la palabra griega *politeía*, que a partir de *Política* de Aristóteles fuera traducida sucesivamente como «ciudadanía» o «derecho de ciudad» y «constitución» o «régimen político» (Balibar, 2004). Una integración de ambos sentidos opera en la conceptualización de «derecho de ciudad» en términos de una «constitución-de-ciudadanía». Es decir, no se restringe a la portación de derechos otorgados, constituidos *a priori* ni plenamente. Por el contrario, refiere a una actividad permanente a través de la cual los propios actores participan en la institución de derechos en una situación de reciprocidad con otros.

Por otra parte, y tal como lo enuncia en la mencionada respuesta a los entrevistadores de la Fuente Lora y Ortega Reyna, asume las dificultades que la categoría ha cosechado en los últimos años de modo que su reivindicación visualiza con nitidez aquellas posiciones con las que confronta. Fundamentalmente, su perspectiva se posiciona en una dirección opuesta a la tradición liberal-capitalista que la limitó a su condición procedimental. Entre otros aspectos, ello supone inscribir el problema de la ciudadanía dentro de una perspectiva que concibe al tejido social como un espacio en disputa antes que de deliberación al modo en que lo propuso, entre otros, pero con particular énfasis, el filósofo alemán Jürgen Habermas.

Para Habermas, la esfera pública política como «un sistema de comunicación intermediador entre, por un lado, las deliberaciones y negociaciones en el centro del sistema político y, por otro lado, las organizaciones y las conversaciones informales de la sociedad civil en los márgenes del sistema político» (2008, p. 159). Es decir que asume a la esfera pública como un espacio exterior, capaz de *influir* en la sociedad política. Esta noción de influencia es problemática en sí misma en tanto niega el hecho

noción que Henri Lefebvre (1968) acuñó para abordar los problemas de la ciudad y que es profusamente recuperado por parte de los estudios urbanos en la actualidad (Harvey, 2014; Holston, 2008; entre otros). Ambas nociones dialogan fluidamente, aunque la mirada lefebvriana pone el acento en la cuestión urbana en tanto Balibar lo hace desde la filosofía política —en la que enfatiza este trabajo. Para una profundización de esta clave interpretativa—, véase Guindi (2021).

de que la sociedad política por su parte también influye y configura el mundo común. Dicho, en otros términos, en un enfoque que tiende a la dicotomización, Habermas establece una escisión entre deliberación pública y campo político cuando, por un lado, entiende al sistema político en términos de un subsistema especializado en lo concerniente a la toma de decisiones de carácter colectivo y vinculante y, por otro, a la esfera pública como una red que responde a la presión de los conflictos de la sociedad estimulando opiniones influyentes. Ante ello, lo que propone es dar con el potencial de racionalidad de la deliberación política, para lo cual desarrolla su *modelo deliberativo* de democracia. Se trata de un modelo esencialmente ético-político que promueve la formación de una voluntad pública orientada al consenso racional; es decir, que enlaza la democracia a la praxis de acuerdos alcanzados por medio de procedimientos argumentativos y de la generalización de intereses. Al mismo tiempo, estos acuerdos devienen en procesos de aprendizajes mutuos a partir de los cuales se logra la *intersubjetividad*. De modo que la universalización es el resultado de los procesos de aprendizaje que se desprenden de los intercambios comunicativos tras los cuales las posiciones iniciales no quedaron irreductibles. Esta pretensión de constituir una *intersubjetividad* a través del entendimiento mutuo conciliador supone una concepción de autotransparencia de la sociedad. De estas formulaciones se desprende una de las mayores dificultades de su propuesta en cuanto a su negativa a todo análisis de orden empírico o sustantivo, restringiendo así el modelo a un plano estrictamente formal. Como señala el pensador argentino Martín Plot: «El carácter necesariamente instituyente del discurso y la acción política no puede encajar en un modelo en el cual los escenarios imaginarios se limitan a situaciones en las cuales las reglas que habrán de ‘aplicarse’ le son dadas y el problema se reduce a ‘elegir la norma correcta’ o a aplicarla correctamente» (2008, p. 173). Pero a su vez, esta ética de discurso va a guardar otras dificultades a la hora de pensar en la cuestión de los derechos dado que para Habermas no existe ninguna razón práctica en los derechos universales ni en la sustancia ética de ninguna comunidad en particular. Por el contrario, restringe la razón práctica al contenido normativo que regula los discursos y las formas argumentativas, sustentado en la validez de la acción orientada al entendimiento.

El nudo de la crítica a Habermas no radica en su adscripción a la dimensión de racionalidad política; el problema es que la racionalidad no puede ser pensada, como evidentemente lo hace el filósofo

alemán, a partir de la dicotomía en que cierto racionalismo *encierra* a esa racionalidad: «o bien el intercambio entre interlocutores que ponen en discusión sus intereses o sus normas, o bien la violencia de lo irracional» (Rancière, 1996, p. 62). Es decir, lo que niega el planteamiento de Habermas es «lo inconmensurable que funda la política» (Rancière, 1996, p. 61), lo cual no debe ser identificado con la irracionalidad, como hace Habermas. En estos términos se entiende la obturación del antagonismo, principal dificultad del planteamiento deliberativo. Contrariamente, en la línea que sostiene el presente trabajo, en los últimos tiempos se viene registrando, precisamente, una proliferación de voces, entre las que se ubica a Balibar, señalan las limitaciones del racionalismo habermasiano.³ Bajo estas premisas contrapuestas a una concepción consensualista de la política resulta posible avanzar en la reconceptualización de la ciudadanía al modo en que lo propone Balibar.

LIBERTAD E IGUALDAD, HACIA UNA NUEVA ECUACIÓN POSIBLE

La reformulación conceptual ligada a la ciudadanía no puede asumirse de otro modo que en términos de litigio; disputas que se inscriben en tradiciones de distintas épocas y tenores políticos. Se trata de un problema semántico que se remonta a los orígenes de la política occidental y que, en el mundo moderno, presenta persistencias desplazadas (Koselleck; 2012; Balibar, 2012; 2013). Hay un momento crucial de *revolución* que se produce con la inauguración de la modernidad política. Es la del *derecho igual* como el concepto que ocupa a una universalidad de nuevo tipo. Consiste en una doble unidad de contrarios: la del hombre y del ciudadano, que a partir de ese momento funcionarán como nociones correlativas pese a sus distancias y las restricciones ligadas a la distribución de derechos y poderes. Contra la condición mutuamente excluyente que plantea el liberalismo, Balibar formula su proposición de la *igualibertad*.

La proposición de la *igualibertad* recupera los fundamentos del pensamiento político de la Modernidad y de las revoluciones burguesas-populares. En primer lugar, rechaza la formulación de la escisión hombre-ciudadano expuesta en el andamiaje de Marx (otro punto de acuerdo con la perspectiva de Rancière). A la vez, a diferencia del planteamiento

liberal, Balibar no solo propone una interdependencia sino lisa y llanamente una identificación entre libertad e igualdad, sustentada en la homologación entre derechos políticos y del hombre. Es decir, *dentro* de la identificación *hombre=ciudadano*, reside la segunda, la de la proposición de la igualibertad. La proposición Igualdad=Libertad (I=L) supone que las situaciones en que ambas están presentes o ausentes son indefectiblemente las mismas, de modo que la supresión de una conduce e involucra a la supresión de la otra. Carecen de sentido las distinciones entre, por un lado, libertades «individuales» y «colectivas» y, por otro, «gualdad formal» e «igualdad real» porque de lo que se trata es de los grados de libertad para la consecución de la igualdad colectiva de los individuos, siendo la respuesta siempre la misma: el máximo en condiciones determinadas. Es decir, hay necesariamente convergencia entre las coerciones a la libertad del hombre-ciudadano y la existencia de desigualdades. Expresado por la negativa, la igualdad puede entenderse como la forma de negación a todo dominio y sometimiento; una experiencia de *liberación de la libertad*.

La cuestión podría sintetizarse en los siguientes términos: en primer lugar, dada la inestabilidad constitutiva de la identificación I=L, esta presenta ciertas mediaciones⁴ que se manifiestan de forma antitética como *fraternidad* —o comunidad— y como *propiedad*; luego, estas mediaciones están escindidas respectivamente en comunidad nacional y comunidad popular, y en propiedad de capital y propiedad del trabajo. La combinación de estas formas expresa, precisamente, las formas de la lucha de clases dado que operan desde prácticas antitéticas. De modo que *fraternidad* y *propiedad* se constituyen en las mediaciones de tipo antagónico con relación a las cuales la proposición de la igualibertad ejerce sus propias contradicciones. En el caso del planteamiento liberal, su matriz se organiza ejerciendo una limitación sobre la igualdad, en tanto la libertad está asociada a un predominio de la mediación de la propiedad eminentemente en la dirección de una propiedad individual en el sentido de la propiedad privada capitalista.

La clave de la proposición de la *igualibertad* está en asignarle un poder constituyente que se desprende de la condición conflictiva de esa unidad. Esa combinatoria en conflicto es la que da lugar a cierta condición emancipatoria presente en la *ciudadanía universal moderna*. Las conquistas de los derechos civiles, políticos y sociales son ejemplo de

³ Desde andamiajes teóricos en varios aspectos divergentes, pueden incluirse al respecto las perspectivas de Rancière, 1996; Balibar, 2012 y 2013; Laclau y Mouffe, 1987; Mouffe, 1999, 2003; entre otros.

⁴ De acuerdo a la mirada dialéctica del autor, una mediación remite a la relación que se da entre términos o entre polos que están en contradicción.

ello porque estos no son cedidos nunca de manera voluntaria por el orden dominante.

Balibar critica las afirmaciones que, en una dirección netamente igualitarista, desde el socialismo corren la posibilidad de interdependencia de ambos principios. Aunque en un sentido inverso, entiende que esa postura acaba por coincidir con el liberalismo en cuanto a circunscribir, por un lado, lo social-económico a la igualdad y lo jurídico-político a la libertad; por otro, a asociar la igualdad a la intervención estatal —de orden distributivo o redistributivo— y la libertad a la limitación de esa intervención. También encuentra una preeminencia igualitarista en Rancière que lo hace abusar de una inversión terminológica:

[...] se sustituye al liberalismo por un igualitarismo, quizás estratégicamente, como si las luchas del *démos*, la multitud popular, tratasen principalmente acerca de la desigualdad y la exclusión, y no también de la autonomía y contra la tiranía o el autoritarismo. [...] Se le va la mano con un uso forzado de la categoría de ciudadanos y, en general, con un descuido de la dimensión institucional de la democracia porque la igualdad también tiene que fijarse e inscribirse en las instituciones (2012, p. 14).

Sin embargo, coincide con este en que la cuestión semántica de la democracia debe dirigirse menos a la nominación de un régimen político que al modo de nombrar el proceso a través del cual se llevan a cabo las luchas por los derechos. A contrario de la postulación liberal, la democracia no trata de una forma de Estado. «La democracia nunca es algo que se tiene, que se puede presumir de poseer [...]; es solo algo que colectivamente se crea y recrea» (2012, p. 15).

La identificación entre *igualdad* y *libertad* en su condición aporética se desenvuelve en la escena de un cuerpo político incompleto, producto de un proceso histórico de reproducción, interrupción y transformación permanente antes que como una comunidad definida desde una lógica meramente jurídica o constitucional. La labor política de la identificación *libertad e igualdad* consiste en vertebrar una *transindividualidad*: constituir lo común sosteniendo las singularidades. La cuestión trata, en realidad, de la *conciudadaneidad*.

LA CIUDADANÍA SOCIAL Y SU PARTICIPACIÓN EN LA ESCENA

La constitución de la *igualibertad* estuvo centrada en la producción de una figura de *ciudadanía universal*. Sin embargo, en un segundo momento, el de la

modernidad tardía, el paulatino proceso de aparición de un nuevo actor con capacidad de intervención en la arena pública permitió la emergencia de lo que se dio en llamar la *cuestión social*, en la cual los derechos sociales cobrarían un rol fundamental en el modo de *ser ciudadano*. Así lo caracterizaría Thomas Marshall (1965) en referencia a la incorporación de nuevos derechos recreando el *intento* de concreción de una universalidad. Es el momento en que, según Balibar (2017), la proposición de la *igualibertad* adquiere nueva significación vigorizando la relación transindividual e incorporando a su vez un tercer término: el Estado.

Si bien es preciso dar cuenta de ciertas dificultades que la propuesta de Marshall presenta, es importante dar discusión a aquellos argumentos que pretendían, siguen pretendiendo, impugnar lo más valioso de su contribución. El planteamiento de Marshall acarrea los problemas de una concepción evolutiva y progresiva al asumir la ciudadanía social como una mera ampliación de derechos otorgados por el Estado antes que a una expansión de la política. Contra la idea de que los derechos civiles anteceden a los derechos políticos y estos a la vez, son anteriores a los derechos sociales y la ciudadanía social, la cuestión debe explicarse en términos de yuxtaposición e interdependencia de derechos.

Desde la convicción de que no hay escisión entre lo social y lo político, la dialéctica sostenida por Balibar define a la ciudadanía social como la *socialización de lo político* y la *politización de lo social*. Entre las nociones de *ciudadanía social*, *derechos sociales* y *Estado social* existe interdependencia, pero no son estrictamente sinónimos. La ciudadanía social se constituye en una suerte de mediación entre la puesta en práctica de la reivindicación de los derechos sociales y la constitución de un Estado en el cual se formalizan las relaciones de fuerzas presentes en la vida político-social. Es decir, la institución de la ciudadanía social emergida de las luchas e insurrecciones encuentra en la inscripción estatal, la vía de institucionalización. Por su parte, el Estado recurre a esa institucionalización para mediar y/o desplazar los conflictos sociales presentándose como la instancia común representativa de intereses de orden superior. La ciudadanía social se define en un sentido universalista, opuesto a instituciones caritativas o de ayuda humanitaria: en tanto estas últimas *conceden* ciertos beneficios, la ciudadanía social es expresión de la articulación de lo individual y lo colectivo, producto de las luchas reivindicatorias populares.

Frente a la distinción entre una concepción formal de tipo procedimental y una concepción

material de la democracia, la ciudadanía social abrió claramente el juego al segundo sentido. Esto supuso la concreción de una concepción de la ciudadanía ya no como el mero goce de derechos, pertenencia a una comunidad o reparto de responsabilidades o capacidades sino, fundamentalmente, como la capacidad que unos ciudadanos le confieren a otros, la *conciudadaneidad* a partir del viraje de la preeminencia de la lógica de la neta representación hacia una tensa convivencia con mecanismos y prácticas de participación.

Hay otro aspecto a considerar respecto de la crisis de la ciudadanía social y es el carácter intrínsecamente contradictorio —entre el ciudadano y el Estado, entre el ciudadano y otros ciudadanos— que virtualmente hace estallar el principio de su unidad. En esta condición aporética es que Balibar encuentra los puntos sensibles de una refundación de la política. La crisis de los estados modernos acaecida en correlato a la expansión de nuevas formas del capitalismo globalizado parece haber puesto de manifiesto la crisis de la modalidad de la ciudadanía social, aunque la complejidad de las escenas contemporáneas parece no permitir conclusiones apresuradas al respecto. Más allá de la experiencia histórica, es acertada la consideración de Balibar en cuanto a que «hay en la trayectoria de la ciudadanía social, en razón del modo por el cual esta cristaliza una tendencia inscrita en la forma misma de la lucha de clases entre capital y trabajo, una cuestión irreductible cuyo alcance es general» (2013, p. 79). Por eso probablemente, su funcionamiento posea una *fuerza histórica* aún vigente, mayor a la de otras modalidades ciudadanas, por su capacidad de insertarse entre los individuos y los grupos. El problema que permanece es cómo instituir lo *transindividual* en una institución de lo político en que libertad e igualdad, por un lado, e individuo y comunidad, por otro, permanezcan como una aporía irresoluble, es decir como contrarios en inexorable coexistencia. Precisamente, en esta lógica se inscriben los *derechos de ciudad* que, como se ha dicho, a un mismo tiempo son individuales y colectivos y mantienen una relación conflictiva con la figura del Estado⁵ (Balibar, 2012; 2013; 2017).

⁵ Su mayor coincidencia es con la propuesta de Boaventura de Sousa Santos (2009) ligada a una reinención del Estado bajo una mirada de pluralidad nacional y cultural, capaz de recuperar la relación entre lo instituyente y lo instituido en las actuales condiciones de la sociedad contemporánea. En este punto, la óptica de Balibar es capaz de comprender ciertas lógicas populistas, un aspecto que lo diferencia de la mirada antiinstitucionalista de Rancière.

ENTRE LA INSURRECCIÓN Y LA CONSTITUCIÓN, UNA INVENCION PERMANENTE

En virtud de lo expuesto, se abre la pregunta acerca de si «los ciudadanos actúan como una comunidad, y en qué medida su carácter de miembros de la comunidad es algo que se les impone, se les atribuye o simplemente heredan, o algo que ellos crean y recrean permanentemente a través de su acción común» (Balibar, 2012, p. 11). La apuesta apela a un retorno *por abajo* de aquella cuestión que, en los comienzos de la política moderna, Hobbes había planteado *desde arriba*, lo cual supone una revitalización de la dialéctica entre gobernantes y gobernados. En palabras de Balibar, de eso trata «la recuperación de la tradición perdida de la insurgencia»:

Insurrección, en ese sentido, sería el nombre general para una práctica democrática que construye la ciudadanía universal. Se puede hablar de una lucha permanente en la dirección de la democratización de las instituciones existentes, pero no exactamente de una línea de progreso, y menos aún de un modelo, porque esa lucha, que experimenta avances y retrocesos, nunca es homogénea (2012, p. 17).

En estos términos, la democracia es un proceso de «lucha permanente por su propia democratización y en contra de su propia conversión en oligarquía y monopolio de poder» (2012, p. 16). La actividad ciudadana debe contener la posibilidad de, por un lado, *lidiar con* y *resistir* a ciertas prescripciones legales que obturan sus alcances y, por el otro, bregar para la institucionalización de ciertas conquistas en vistas a fortalecer los derechos alcanzados. La *desobediencia cívica* se constituye en la piedra de toque de la fundación de derechos como actividad de reciprocidad dado que toda construcción política resulta de la combinatoria entre elementos contrarios que *recrea permanentemente lo político*. ¿En qué sentido desobedecer puede tornarse una acción política?

Si acaso es efectivamente una desobediencia cívica, debe estar impregnada de una formulación política, es decir, orientada hacia la institución de *lo común*. Esta propuesta es crítica de formulaciones según las cuales la participación se concibe subordinada a la institucionalidad ya cristalizada, tornando a la democracia un ejercicio de mera conservación. No obstante, la cuestión tampoco debe entenderse, al modo que lo propone Rancière, como la obediencia o desobediencia del pueblo

en un régimen determinado cuando postula: «la igualdad se transforma en su contrario a partir del momento en que quiere inscribirse en un lugar de la organización social y estatal» (1996, p. 50). El tema, para Balibar se explica una vez más en términos antinómicos, de modo que la expresión *ciudadanía democrática* se formula como un problema recurrente, como un enigma sin solución. Existe «un factor diferencial entre insurrección y constitución» (2013, p. 63); diferencia que supone la imposibilidad de subsumir la noción de ciudadanía a una mera representación jurídica o formal. No obstante, reconocida la distancia, puede afirmarse que, parafraseando a Lefort, tanto en Balibar como en Rancière obra una concepción de la democracia como invención antes que, como mera *conservación*, de manera que la democracia acaba definiéndose no solo como autorización de los representantes sino en tanto acción de representados.

El momento insurreccional asociado a la *igualdad* no solo participa en la fundación de las instituciones, sino que es, ante todo, enemigo de su estabilidad (Balibar, 2013). De allí que difícilmente pueda defenderse un conservadurismo institucional que anteponga los procedimientos a las experiencias de irrupción, lo que pone de manifiesto también una inexorable reformulación de la función representativa del Estado. Esto no abona una mirada rotundamente institucionalista pero la precariza, obligando a una coexistencia con la actividad de participación política. La reformulación de la noción de ciudadanía exige una revisión crítica de la relación gobernantes/gobernados como posiciones cristalizadas. Podría decirse, una recuperación en este aspecto de la tradición de los antiguos. En este sentido, puede avizorarse cercanía con el pensamiento de Rancière cuando Balibar sostiene que existe un abismo entre principios democráticos y realidades oligárquicas y que es en ese abismo que se sitúa precisamente la condición insurreccional de la ciudadanía.

Pero si no se trata de la mera irrupción individual a modo de *descontento*, ¿cuáles son las alternativas que permiten imaginar acciones colectivas insurgentes? ¿Quiénes pueden ser actores capaces de instituir otro ordenamiento del mundo? Existen formas de resistencia, de solidaridades y de invenciones individuales y colectivas, que, aun dentro de la formulación actual de predominio neoliberal, se producen e intervienen en la vida social. Balibar reconoce por lo menos dos figuras o «modos simbólicos de subjetivación» que corresponden más fluidamente con la idea de la

ciudadanía insurgente. Por un lado, proveniente de una larga tradición política, la figura del o la militante: movilizados por cuestiones diversas como las reivindicaciones clásicas en torno de derechos laborales, culturales, etc. como de nuevas cuestiones como la solidaridad con los *excluidos de derechos*, son sujetos que deciden su involucramiento colectivo en una causa democrática. Hay otra figura: el *sujeto marginal*, nominación propuesta desde la *norma dominante* cuya subjetividad se define, ante todo como un lugar en tensión con los procedimientos de normalización socialmente instituidos. La propuesta contempla las *diferencias antropológicas*⁶, que no pueden considerarse formando parte de un proceso de reproducción de la ciudadanía en un sentido elemental, pero manifiestan la disociación o escisión que impide un tipo de reproducción universal de la ciudadanía.

Considerar la exclusión no es validarla sino comprender que en la lucha por la inclusión de los excluidos se juega el destino de la democracia. Pero esta lucha no supone un acto de solidaridad que deviene en el mero beneficio del otro. Como afirma Balibar, los excluidos no son personas que debemos defender sino personas con quienes hacemos algo. En esa acción se modifica la propia existencia. Una tarea en que la *humanidad* no es esencia, sino que es fruto de la práctica democrática.

DEMOCRACIA Y CIUDADANÍA EN TIEMPOS DE PREEMINENCIA DEL ESPACIO URBANO: UNA LECTURA DESDE LO ESTÉTICO-POLÍTICO

En «Otros espacios», Foucault (1984) hablaba de la época actual como la *época de preeminencia del espacio*; aquella que se presenta como una red que religa puntos antes que momentos como se daba a partir de la preeminencia temporal clásica. Lo interesante es que esta preeminencia del espacio en su dimensión relacional se incardina también en las formas de construir el pensamiento social

⁶ Cuando habla de *diferencias antropológicas* Balibar (2013, 2017) incluye la diferencia sexual, la diferencia «biosocial» de lo «normal» y lo «patológico»; la diferencia entre el ser humano «honesto» y el «criminal»; así como las diferencias dentro de esas diferencias que supone la distinción entre loco y criminal. Contempla además las diferencias que se juegan en un plano eminentemente cultural: por ejemplo, la oposición entre el alma y el cuerpo, las competencias de tipo «físicas» o «manuales» respecto de las «intelectuales», la distancia entre culturas étnicas o etnorreligiosas, así como los modelos de identificación sustentados en un carácter comunitario.

actual. ¿De qué modo se vinculan las reflexiones anteriores relativas a la desigualdad y la institución de la política con una reconceptualización de la noción de *espacio* —e incluso de *espacio urbano*— que logre exceder las perspectivas que lo circunscriben o sujetan a lo territorial?

Según Adrián Gorelik (2010), arquitecto volcado a la historia, reparar en la forma urbana supone concebir a la ciudad como artefacto material, cultural y político y en ese sentido, su propuesta es asumir la ligazón «entre cultura material e historia de la cultura, entre los diferentes tiempos que atraviesan la ciudad, el de sus objetos materiales, el de la política, el de la cultura» (Gorelik, 2010, p. 14). Esto implica cierta dislocación respecto del trabajo tradicional sobre la vida en las ciudades, particularmente en lo referente al tratamiento de la forma urbana —imágenes urbanas, formas edilicias, trazados, vestimentas, entre otros tantos— que suele ser ligeramente descartada en tanto mero reflejo ideológico o apariencia superficial. Si bien han sido frecuentes las perspectivas que procuraron asumir las conexiones entre ciudad y esfera pública política, Gorelik encuentra cierta bifurcación en el tratamiento. Por un lado, quienes trabajan en la noción en su acepción más cercana a opinión pública, el espacio urbano remite más a una suerte de escenario en el cual transcurren los problemas de mediación entre estado y sociedad civil. Por el otro lado, una concepción más ligada al trabajo que tradicionalmente realizaba la teoría urbana y que limitaba el espacio público a los problemas ligados a los *espacios abiertos* de la ciudad. Frente a este tránsito bifurcado del término, el autor guía la cuestión hacia otros rumbos:

Como se sabe, espacio público es una categoría que carga con una radical ambigüedad: nombra lugares materiales y remite a esferas de la acción humana en el mismo concepto; habla de la forma y habla de la política, de un modo análogo al que quedó materializado en la palabra *pólis* [...] el estado público es una dimensión que media entre la sociedad y el estado, en la que se hacen múltiples expresiones políticas de la ciudadanía en múltiples formas de asociación y conflicto frente al estado (Gorelik, 2010, p. 19).

Reconsidera el problema democrático en su vinculación con la discusión acerca del espacio público, pero revalorizando su cualidad material y, sin perder de vista, la relación conflictiva con *lo privado*. La reciprocidad entre forma y política no hace sino resaltar la condición de coalición inestable y fugaz, lo cual lleva la atención a otro

aspecto ineludible: el espacio no es escenario preexistente ni epifenómeno, sino que es aquello que le da forma a esa experiencia. Es la dimensión de mediación —siguiendo la fórmula arendtiana— entre sociedad y estado, en la que se dirimen los problemas comunes (Arendt, 2009). No se trata de un espacio prefigurado, *a priori*, sino que este se constituye en correlación con los innumerables juegos de miradas e intervenciones que ponen de manifiesto la aparición/constitución de la figura del ciudadano (Arendt, 2009). De modo que, para Gorelik, el espacio público es más bien un horizonte conceptual y político. Esta presentación de las cuestiones de la ciudad habilita, sin embargo, *otra vuelta de tuerca* que lleva a una nueva ronda por zonas ya visitadas.

En el lenguaje de Rancière, la cuestión se explica de un modo distinto en virtud de su concepción de la política. El tejido social, entendido en términos de un reparto sensible, tiene que ver con «quién puede tener parte *en lo común en función de lo que hace, del tiempo y el espacio en los cuales esta actividad ejerce*» (2009, pp. 9-10); esto se define a partir del «hecho de ser o no visible en un espacio común», entonces, la política *se juega* como estética. Claro que la noción de estética de Rancière debe interpretarse en un sentido alejado al que le adjudica Benjamin (2019) cuando afirma que la política es captada en un sentido perverso por una voluntad artística, asumiendo la estetización de la política en una dirección despolitizante de la vida social. La estética, por el contrario, se define según Rancière como «un modo de articulación entre maneras de hacer, formas de visibilidad de esas maneras de hacer y modos de pensabilidad de esas relaciones» (2009, p. 7). Aquí se expone su posición ligada a la configuración estético-política de la vida social. Existe una politicidad sensible —expresión que se pone en juego con su idea de bipolaridad entre estética de la política y política de la estética— lo cual supone que no hay una homologación plena entre la dimensión política y la dimensión del arte, pero sí la posibilidad de incardinar la dimensión política de los fenómenos estéticos (y viceversa). De ahí que podría hablarse de una historia de lazos paradójicos entre el paradigma estético —el de la estética urbana, en el caso problematizado aquí— y la comunidad política. De modo que, y sin negar la productividad del camino trazado por Gorelik, resulta necesario redoblar su apuesta en lo concerniente a las vinculaciones entre espacio y política. El desafío de pensar en el espacio actual —y los modos de habitarlo—, convocando particularmente a la dimensión política o politizable de los fenó-

menos sociales no supone sólo una ampliación de los problemas territoriales en pos de proponer una suerte de imbricación entre los problemas de territorio —las configuraciones urbanas— y la política. La *forma urbana es política* en tanto habla de una distribución de lo sensible, entre el todo y aquello que se excluye. En ese sentido, la partición de lo sensible atañe a la ciudad. Configura sus partes, instituye sus tiempos, distribuye su todo.

Sin embargo, como se ha deslizado ya, hablar de un paisaje común está lejos de suponer la concepción de un espacio homogéneo, menos aún, armonioso. La intervención de un sujeto político refiere a la que encarna *la parte de los sin parte*, la que irrumpe en el orden policial. En ese acto confiere imagen, pero también confiere voz. Porque «[el] ‘tomar la palabra’ no es conciencia y expresión de un sí mismo que afirma lo propio. Es ocupación del lugar donde el *lógos* define otra naturaleza que la *phoné*» (1996, p. 53). La política, según Rancière, no opone las figuras de hombre y ciudadano ni pueblo trabajador y soberano. «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 [...] El problema consiste en extender la esfera de ese aparecer, aumentar ese poder» (1996, p. 114). Un sujeto político es un operador que une y desune regiones, funciones, capacidades de una experiencia dada. Si este filósofo recurre al término partición, es para tomarlo en el doble sentido de *parte y reparto*. Es decir, por un lado, aparece la preocupación por el *ser-en-común*; pero al mismo tiempo, la asunción de la inerradicabilidad de la conflictividad social como vía para tramitarlo. La decisión de pensar en la configuración estético-política de la vida social se distancia de aquellas que, por un lado, proponen una dicotomización entre la vida social y la política; por otro, de las que propician un consensualismo que viene abonando la cristalización de la desigual distribución de los tiempos y los espacios.

En síntesis, *la actividad política es inescindible del orden estético*, de ahí que resulte posible hablar de la *dimensión estético-política de la vida social* (Plot, 2015). Si la política se despliega como un objeto litigioso, la ciudad como *forma política* expone ese litigio. Lo que se pone de relieve es la cuestión acerca de cómo los modos de habitar la ciudad —y las disputas que se generan en torno a ellos— se constituyen en un problema estético-político que contiene, como aspecto central, la discusión respecto del funcionamiento de la

heterogeneidad de las formas de exclusión⁷ de la vida: ¿Quién goza y quién es *digno de gozar* de los *derechos de ciudad*?

Atender a la condición sensible de la ciudadanía permite dar mayor carnadura a la afirmación de Balibar respecto de que el cuerpo es «siempre irremediamente singular» (2013, p. 311) y que, en definitiva, la ciudadanía se despliega de un modo territorializado. La vida del ciudadano, en su individualidad y *con —y contra—* otros, se experimenta efectivamente en un tiempo y espacio sometido a la desigual distribución propia de toda configuración estética. Dicho, en otros términos, el desplazamiento conceptual relativo a la categoría de ciudadanía requiere *considerarla también en su dimensión sensible*. En tal sentido, la condición politizable de la forma urbana remite en buena medida a la posibilidad de intervención insurreccional de ciudadanos que disputen sus «derechos de ciudad».

A MODO DE CIERRE

El pensamiento de Balibar ha colaborado en iluminar con distinta intensidad varias de las experiencias políticas de las últimas décadas. En numerosas ocasiones, delineando diagnósticos pesimistas frente a los escenarios políticos adversos; en otras, señalando algunos horizontes menos amargos; siempre, conjugando lucidez académica y compromiso político crítico. El momento actual no es la excepción. Revisitar su pensamiento permite dar con cierta inteligibilidad respecto de las vicisitudes que el sujeto-ciudadano afronta en la escena tardo-capitalista. En esa convicción se apoya la insistencia a lo largo de estas páginas en torno a la vigencia de la categoría de ciudadanía.

La reivindicación de la ciudadanía remite a su condición política entendida como *aquella que obra instituyendo igualdad*. La relación y la diferencia con el otro constituyen problemáticamente el lazo intersubjetivo porque las *diferencias antropológicas* concretan una suerte de paradoja viviente de lo que sería «una construcción desigual de la ciudadanía igualitaria» (Balibar, 2013, p. 35). No obstante, la tramitación de estas diferencias no debe concebirse como un impedimento interno a la universalización

⁷ Para Balibar, la categoría de exclusión es «una categoría heterogénea en el sentido de que hay exclusiones globales y exclusiones locales que no son exactamente lo mismo [...] Hoy se puede estar excluido de la esfera pública siendo un objeto de movilidad forzada, pero también se puede estar excluido siendo, por así decirlo, un objeto de inmovilidad forzada, que es el caso de muchos ciudadanos pobres» (2012, pp. 20-21).

de los derechos del ciudadano sino como el punto a partir del cual puede concretarse el *devenir-sujeto del ciudadano*. Por otra parte, el surgimiento de formas de transindividualidad —aquellas que habiliten un *ser-en-común* como construcción, no como origen— no supone la dilución de lo individual, aunque sí requiere de un debilitamiento de las lógicas individualizantes.-

En tal sentido, la cuestión involucra la categoría de exclusión en un movimiento que da cuenta de la persistencia del problema de la desigualdad y la paradójica relación entre ciudadanía y universalización: algunas formas de exclusión permanecen al tiempo que resultan constitutivas de la noción de ciudadanía. Rancière recuerda la frase de Louis de Bonald, ultraconservador monárquico del siglo XVIII, respecto de que «*ciertas personas están en la sociedad sin ser de la sociedad*» (1996, p. 146); encuentra en ella la expresión de una época en que la exclusión se enunciaba sin disimulo. Sin embargo, la exclusión interna continuó vehiculizada en sofisticadas versiones de la democracia liberal. Una suerte de evidencia de la *partición del espacio social* y la *existencia de la parte de los sin parte* que expone la tensión constitutiva entre la formulación de la ciudadanía y la democracia.

El derrotero transitado en este trabajo merece también alguna aclaración en lo que concierne a la interlocución habilitada entre el pensamiento de Balibar y el de Rancière. Si bien es cierto que en su crítica a las formas de identificación este último se presenta alejado de la figura de ciudadano delineada por Balibar, la potencia política que este último imprime a esa categoría habilita una interlocución posible. Por otra parte, es cierto que se percibe una distancia considerable en lo que concierne a la figura del Estado (defendida en su condición jánica en el caso de Balibar; desestimada por Rancière). No obstante, los encuentros que se proponen aquí entre ambos autores se sustentan en cierto denominador común: la preocupación por la política en términos emancipatorios e insurreccionales junto a la reivindicación del principio de la igualdad.

Un aspecto presente en el pensamiento de Balibar que habilita una interlocución posible con Rancière es la centralidad que asume la cuestión de la exclusión:

Para decirlo con la terminología convincente de Jacques Rancière: no sólo todos los ciudadanos, nominalmente soberanos, no poseen una parte igual en el ejercicio de los poderes instituidos, y en particular de los poderes de decisión, sino que desde este punto de vista existen necesariamente los «sin parte», o individuos y categorías cuya

parte está negada, y para quienes las ocasiones de obediencia predominan siempre por sobre las ocasiones de mando y de iniciativa, la pasividad por sobre la actividad (Balibar, 2013, p. 32).

Por último, cabe subrayar una vez más el porqué de enfocar en la cuestión de la forma política del espacio urbano actual. Si bien históricamente la ciudad ha sido el *locus* por excelencia de aparición del sujeto ciudadano, la dinámica del tardo-capitalismo ha exacerbado su condición, presentándola como el espacio que encarna de modo paradigmático la conflictividad social del mundo contemporáneo. Los procesos de reconfiguración urbana timoneados por la lógica neoliberal ponen de relieve nuevos ensamblajes entre territorios y sujetos (Sassen, 2010) que exponen una fragilización de los *derechos de ciudad* en un sentido profundamente político. El despliegue de nuevas y renovadas lógicas de capital globalizado, junto a la ya crítica situación de la figura de Estado nacional, pone de relieve la agudización de problemáticas de orden territorial y la reactualización de las nociones de ciudadanía y democracia.

A su vez, estas lógicas se entrelazan con el mayor protagonismo, exacerbado tras el comienzo de la pandemia Covid-19, de aquello que hacia comienzos de los años noventa Maurizio Lazzarato y Toni Negri (2001) habían caracterizado como *trabajo inmaterial*. Las prácticas de orden virtual se van diseminando en gran medida la vida social y provocando más y mayores trastocamientos en el orden de la subjetividad y en los modos de manifestación/obturación de la política.

No obstante, estos diagnósticos no deben apresurar una generalización respecto de su alcance. Las realidades de una importante proporción de la(s) ciudadanía(s) del mundo presentan una compleja relación entre los procesos inmateriales y la persistencia de formas previas, del capitalismo fordista y de crisis de ese capitalismo fordista (en la forma de precarización de esa vida material) (Negri, 2020). En el caso de nuestras realidades latinoamericanas —tema urgente, pero sobre el que, por una cuestión de extensión, quien escribe viene problematizando en otros espacios de escritura—, se configuran escenas urbanas que mixturan expresiones de gubernamentalidad *neoliberal* (Foucault, 2007) con matrices anti-igualitarias de *larga data*. A ello, sólo queda oponer intervenciones capaces de gestar nuevos litigios en un sentido igualitario; prácticas ciudadanas instituyentes, que también están atravesadas por una densa trama histórico-política. En esa apuesta se juega la posible (re)invención de una democracia desde abajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.
- Balibar, É. (2004). *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*. Visión.
- Balibar, É. (2012). Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía. En *Enrahonar Quaderns de Filosofia*, N.º 48, pp. 9-29. <http://www.raco.cat/index.php/enrahonar/article/viewFile/253003/339748>. Doi <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar/v48n0.125>
- Balibar, É. (2013). *Ciudadanía*. Adriana Hidalgo.
- Balibar, É. (2017). *La igualibertad*. Herder.
- Benjamin, W. (2019). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Godot. Traducción Felisa Santos.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Pensar el estado y la sociedad: desafíos actuales*. Waldhuter Editores
- Foucault, M. (1984). 360.- Otros espacios. Conferencia en el *Cercle d'études architecturales*, 14 marzo de 1967. En *Architecture, Mouvement, Continuité*, N.º 5, octubre, pp. 46-49. *Dits et écrits*, IV, 752-762. (Traducción Felisa Santos para la Cátedra Seminario de Diseño Gráfico y Publicidad de la Carrera de Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires).
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. FCE.
- Gorelik, A. (2010). *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Guindi, B. (2021). *Habitar Buenos Aires. El derecho de ciudad ante la actual forma política urbana*. Tesis doctoral Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Disponible en línea en <http://repositorio.sociales.uba.ar/collections/show/3>
- Habermas, J. (2008). *Ay, Europa*. Trotta.
- Harvey, D. (2014). *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Akal.
- Holston, J. (2008). *Insurgent Citizenship. Disjunctions of Democracy and Modernity in Brazil*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1hw3xwv>
- Koselleck, R. (2012). *Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Editorial Trotta.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. FCE.
- Lazzarato, M. y Negri, A. (2001). *Trabajo inmaterial: formas de vida y producción de subjetividad*. DP&A.
- Lefebvre, H. (1968). *El derecho a la ciudad*. Península.
- Marshall, T. H. (1965). Ciudadanía y clase social, en Marshall, T. H. y Bottomore, T., *Ciudadanía y clase social*. Alianza.
- Mouffe, Ch. (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós.
- Mouffe, Ch. (2003). *La Paradoja Democrática*. Gedisa.
- Negri, A. (2020). *De la fábrica a la metrópolis. Ensayos 2*. Cactus.
- Plot, M. (2008). *La carne de lo social. Un ensayo sobre la forma democrático-política*. Prometeo.
- Plot, M. (2015). ¿Permanencia de lo estético-político? Coexistencia y conflicto de regímenes políticos en Lefort, Rancière y Merleau-Ponty. En Gambarotta, E., Borovinsky, T. y Plot, M., *Estética, dialéctica, política. El debate contemporáneo*. Prometeo (pp. 33-54).
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.
- Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Lom.
- Sassen, S. (2010). *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Katz.