

BALIBAR Y LA IGUALIBERTAD / BALIBAR AND EQUALIBERTY

ARTÍCULOS

Étienne Balibar: política, heteronomía, violencia
Étienne Balibar: Politics, Heteronomy, Violence

Christian Fajardo

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

cjulian.fajardoc@javeriana.edu.co

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-0580-0352>

RESUMEN: En este artículo busco repensar el concepto de transformación política con la ayuda de algunas sugerencias de la obra del filósofo Étienne Balibar. De acuerdo con esto, en primer lugar, señalo que la práctica política actualiza cierto carácter irreductible de la violencia en el interior de la coexistencia humana. En segunda instancia, argumento que dicha actualización tiene un desenvolvimiento ético que permite que las relaciones sociales estén atravesadas por la inminencia del conflicto político. Finalmente, muestro que la práctica política teje unos criterios sensibles que conjuran la aparición de la extrema violencia en el mundo contemporáneo.

Palabras clave: Práctica política; violencia; contraviolencia; transformación; crueldad; Étienne Balibar.

Cómo citar este artículo / Citation: Fajardo, Christian (2023) “Étienne Balibar: política, heteronomía, violencia”. *Isegoría*, 68: e07. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.07>

ABSTRACT: In this article I seek to rethink the concept of political transformation with the help of some suggestions from the work of the philosopher Étienne Balibar. Accordingly, firstly, I point out that political practice actualises a certain irreducible aspect of violence within human coexistence. Secondly, I argue that this actualisation has an ethical unfolding that allows social relations to be traversed by the imminence of political conflict. Finally, I show that political practice creates sensible criteria that prevent the emergence of extreme violence in the contemporary world.

Keywords: Political practice; Violence; Counter-violence; Transformation; Cruelty; Étienne Balibar

Recibido: 10 noviembre 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).

Hamlet no sería capaz de tranquilizarse con un «buen fin»: al menos ni en el teatro ni en la historia.

Jacques Derrida, *Espectros de Marx*

INTRODUCCIÓN

Uno de los aportes más significativos de la filosofía política de Étienne Balibar consiste en abrir un campo de comprensión de las prácticas políticas en un sentido emancipador. Esta tarea filosófica no es fácil, puesto que desde la caída del socialismo hasta la aparición del consensualismo liberal —que nos exhorta a aceptar la presunta necesidad de la consolidación del capitalismo a escala global—, estamos en aprietos a la hora de abrir el horizonte de una política como transformación radical del mundo que habitamos.

Ahora bien, de acuerdo con mi lectura y teniendo en cuenta ese bloqueo ideológico del consensualismo, el reto conceptual de Balibar consiste en comprender la política como un tipo de práctica que busca actualizar cierta dimensión del conflicto humano, para elaborar así un pensamiento de la *transformación del mundo*. Sin embargo, para señalar la especificidad de la intervención filosófica de Balibar, considero necesario problematizar —y por lo tanto superar— el dilema de la transformación del yogui y el comisario, que Merleau-Ponty esbozó en *Humanisme et terreur* (2010a, 224 y 225). Recordemos que este dilema consiste en que la transformación del mundo tiene únicamente dos caminos que son excluyentes: por un lado, encontramos la política del comisario que nos exhorta a dejarnos atrapar por el proceso necesario de la historia, es decir, por el presunto *devenir necesario de la libertad* —claramente encontramos acá el destino y el fracaso del socialismo del siglo XX y de toda emancipación fundamentada en una *filosofía de la historia*—. Por otro, encontramos la política del yogui que nos plantea que la transformación del mundo solo ocurrirá cuando nos relacionemos con los otros y con nosotros mismos de una manera inédita. Acá, el sujeto de la transformación no es la historia —como lo plantea el comisario—, sino una interioridad que adecúa su percepción, sus hábitos y su manera de tratar a los otros para habitar un mundo más libre, dejando intactas las ataduras históricas de la opresión. Se trata entonces de pensar la transformación como una *creatio ex nihilo* en la interioridad del individuo. Quizá este dilema se ve reflejado, de cierto modo, en nuestra época. Al parecer, si queremos hoy comprender la transformación del mundo, no hay otra alternati-

va, sino que la del camino del yogui, mientras se impone a nuestras espaldas la lógica capitalista del comisario, que se fundamenta en las formas heterogéneas de valorización del capital. El dilema aparece acá como la más rotunda y contundente armonización de la circulación de la violencia y las presuntas prácticas de libertad del individuo dueño de sí mismo que toma decisiones en el mercado y en su interioridad.

Ahora bien, desde mi punto de vista, la lógica del conflicto político que busca elaborar Balibar consiste precisamente en plantear cierto modo de relación entre la objetividad y la subjetividad, entre lo exterior y lo interior, entre las condiciones y los procesos de subjetivación no tanto como un dilema, sino como una dialéctica irresoluble o, como él mismo la llamaría, *aporética*.¹ Se trata así de destacar, por ejemplo, que toda búsqueda de una autonomía incondicional por parte de ciertos cuerpos solo puede realizarse cuando estos se insertan, de un modo conflictivo, en la heteronomía de la historia. En este proceso, la igualdad y la libertad, que ponen en movimiento las prácticas insurgentes, se contaminan con condicionamientos históricos que impiden la realización definitiva de una política pura como también de una dominación directa de unos cuerpos sobre los otros. De acuerdo con esto, la política, lejos de asociarse con la idea de una subjetividad pura —como sí lo presupone el dilema del yogui y del comisario—,² es la actualización de una forma de coexistencia en la que los afectos, las identidades o la historia circulan conflictivamente entre nosotros y las cosas, entre nuestras simbolizaciones y los procesos históricos.

Desde mi punto de vista, esta propuesta de Balibar es estratégica y urgente en términos de la elaboración de una filosofía política crítica por dos razones que voy a demostrar a modo de hipótesis. Por un lado, señalo que este abordaje aporético de la práctica política busca mostrar cierta irreductibilidad de la violencia en la coexistencia humana, no solo porque la política es en sí misma una relación de fuerza que se enfrenta a lo dado, sino porque dicha práctica tiene la eficacia de actualizar el conflicto que funda nuestra existencia: el de ser cuerpos arrojados a la heteronomía de instituciones históricas —condición que niegan una y otra vez las formas de vio-

¹ Balibar en *La philosophie de Marx* (2014) hace una lectura del marxismo más allá de ese dilema, ubicando la dimensión filosófica del pensamiento del autor de *El capital*.

² La política del comisario y la del yogui, a pesar de sus diferencias, comparten la idea de que existe un sujeto de la invención política. Para aquél es la historia, para este es la vida interior del individuo.

lencias que aseguran la legitimidad de los aparatos de Estado y del capitalismo—. Por el otro lado, me interesa mostrar que esta forma de actualización del conflicto es, en realidad, una *antiviolen*cia porque ella se enfrenta a la reproducción de la violencia del mundo e instituye, de modos directos e indirectos, formas de coexistencia abiertas al conflicto que trae consigo la política misma. Con esta segunda hipótesis, trataré de encontrar una alternativa a los peligros de la armonización contemporánea del dilema del yogui y del comisario.

Para desarrollar la mencionada hipótesis, este artículo está dividido en tres secciones. La primera de ellas se detiene en el carácter experimental con el que Balibar aborda la práctica política. Como lo veremos, esta apuesta busca problematizar, de cierto modo, la tradición del pensamiento político. La segunda parte se concentra en la dimensión ética de la práctica política que Balibar llama *civilidad*. La última sección se detiene en la crítica de la violencia, desde el punto de vista de la práctica política.

LOS CONCEPTOS DE LA POLÍTICA

Desde mi punto de vista, Étienne Balibar propone abordar el fenómeno de *la política* no desde el punto de vista de una definición normativa —que indica qué es lo político y qué no—, sino como un proceso o, mejor aún, como una práctica que produce sentido y sus propios conceptos sin la intervención de la filosofía —o de la ciencia política—. Esto quiere decir que para Balibar es la práctica política y no la filosofía política la que nos permite comprenderla, pues la política ocurre porque además de ser el despliegue de ciertos acontecimientos —lo que vemos de la práctica política—, forma los criterios que permiten ver y comprender el sentido de esos acontecimientos. A estos criterios, la filósofa Luce Irigaray —siguiendo a Merleau-Ponty— les llama la carne de las cosas (*la chair des choses*). Tenemos entonces que la mirada de la persona que se dedica a comprender la política, desde la perspectiva que propone Balibar, pareciera que «palpa, envuelve, caza las cosas. Las descubre como si ya las conociera, las conoce antes de conocerlas» (Irigaray, 1984, 150). Tenemos entonces que cuando Balibar dice que la política es un concepto no busca explicar un fenómeno carente de sentido, sino más bien pretende hacerlo ver, poner en evidencia su singularidad y sus modos plurales y diversos de producir sentido. En esa dimensión considero que Balibar aborda la práctica política, específicamente, en su ensayo publicado en *Temps modernes* titulado «Les trois concepts de la politique». En este apartado voy a concentrar mis esfuerzos en señalar las sugerencias que trae

Balibar para comprender un tipo de prácticas que producen sentido, que solicitan ser comprendidas, pero no de cualquier forma, porque su racionalidad es la de la política que es, a su vez, la institución de un conflicto radical y, de cierto modo, inconjurable. Pero ¿cómo aborda Balibar esa solicitud de la carne de las cosas de los acontecimientos políticos?, ¿de qué manera esta aproximación a la política permite concebirnos a nosotros mismos como sujetos políticos o condicionados por la política?

Étienne Balibar, como fenomenólogo de la política, busca entonces elaborar una serie de indicaciones que, al escapar de todo normativismo que busca definir lo político como *un deber ser* o como algo que se produce desde una idealización filosófico-política, pretenden mostrar o hacer visibles las formas de sentido que instituyen las prácticas políticas. De ahí que el pensador francés acuda a la necesidad de que diferenciemos tres conceptos de la política, tres dimensiones de una práctica humana que escapa radicalmente de todo tipo de teorización totalizante. Ahora bien, como lo veremos, el carácter mismo de estos tres conceptos de la política nos permitirá entender por qué la práctica política escapa del carácter explicativo de una filosofía normativa de la política. Los conceptos de la política son la emancipación, la transformación y la civilidad. Recurriré a otros autores para darle más fuerza a las indicaciones de Balibar. Por eso, me apoyaré en Rancière para discutir el concepto de emancipación, en Merleau-Ponty y Luce Irigaray para abordar la noción de transformación y en Derrida y Agamben para desarrollar el concepto de civilidad.

Comencemos entonces con el concepto de emancipación. Al igual que Jacques Rancière, Balibar pretende poner en evidencia que la política trae consigo un *escándalo del pensamiento* (1997b, 23).³ Este consiste en plantear la idea de que la igualdad y la libertad no son los valores normativos de una sociedad futura, ni tampoco los procedimientos jurídicos que permitirían que se imponga la fuerza de los mejores argumentos (Habermas, 2000, 168). La igualdad y la libertad son, más bien, presupuestos de nuestra existencia en común que tienen dos funciones que parecen contradictorias y que nos arrojan más bien a una aporía. La primera función consiste en que, sin igualdad y libertad como punto de partida en toda relación social, no sería posible la desigualdad y la dominación. El mismo Rancière, leyendo a Aristóteles, dice que para que un «inferior» comprenda la orden de un «superior»

³ Resalto el trabajo de Vinuesa (2021) que pone en marcha una discusión entre Balibar y Rancière en torno a las nociones de emancipación y democracia.

se debe tener en cuenta que los dos comparten el lenguaje que les permite llegar a un acuerdo implícito sobre la necesidad de entablar una relación de sujeción. Tanto el que manda como el que obedece llegan a un acuerdo en torno a la idea de que para que un inferior obedezca una orden, este debe no solo comprenderla, sino también entender y sentir la *necesidad de obedecerla* (Rancière, 1995, 37). Toda relación de dominación presupone entonces una igualdad de las inteligencias, sin la cual las jerarquías y las sujeciones no podrían tener lugar. Podríamos decir que, en ese acuerdo, más que todo implícito, el inferior y el superior comparten una capacidad de comprensión de las múltiples mediaciones históricas y sensibles en las que está arrojada la coexistencia humana. La persona inferior acepta obedecer porque es capaz de comprender que en el mundo hay injusticias que la ubican, circunstancialmente, en un lugar desfavorecido. Además, esa persona obediente entiende perfectamente que las condiciones no reposan, en último término, sobre una necesidad histórica —o genética— que la confinaría en la obediencia servil. De acuerdo con esto, la igualdad es un punto de partida —o un presupuesto— que hace posible la desigualdad. Ahora bien, la igualdad, y en esto consiste la aporía que aborda Balibar, hace al mismo tiempo imposible la desigualdad. Aquí vemos la segunda función de la igualdad y la libertad como presupuestos de nuestra coexistencia. Veamos.

Como la igualdad y la libertad permiten el funcionamiento de las maquinarias que hacen posible la dominación, existen siempre las condiciones para detenerlas. Sin embargo, esto no quiere decir que la aparición de la emancipación humana esté prefigurada en las relaciones de dominación como si se tratara de un *devenir necesario de la libertad* (Balibar, 1997b, 28), sino que la igualdad y la libertad se manifiestan allí donde hay sujetos puntuales que actualizan la fragilidad que sustenta todo orden social de un modo escandaloso. Balibar propone abordar la actualización de la igualdad y la libertad a partir de su noción de «igualibertad» (*égaliberté*), pues, a su juicio, la contingencia que funda y sustenta todo orden social solo se puede poner en evidencia de un modo político, es decir, allí donde los sujetos políticos señalan que no puede haber igualdad de condiciones en una coexistencia que reposa sobre el despotismo —por más racional y condescendiente que sea el orden que lo sustenta—, pero tampoco es posible concebir la libertad ciudadana en un mundo que se construye sobre la desigualdad material

de condiciones (Balibar, 1997b, 22).⁴ A juicio de Balibar, la *égaliberté*, si bien no es una necesidad histórica que nos llevará a una sociedad sin jerarquías debido a las contradicciones de la opresión social, es incondicional. Nada impide que los seres humanos actualicen la *égaliberté* en el medio de cualquier relación de sujeción, porque, en último término, toda desigualdad reposa sobre la igualdad, toda apropiación del mundo reposa sobre una desposesión de un mundo común que inevitablemente compartimos. Tenemos entonces que, en un primer nivel, la *égaliberté* es un axioma que funciona de un modo incondicional —a juicio de Balibar, esta es la característica primordial de la política moderna—⁵ y que a su vez permite actualizar la contingencia sobre la cual está instituido un orden social. Si la persona inferior comprende la necesidad de obedecer una orden, no hay razones para obedecerla. Ahora bien, en un segundo registro, Balibar sugiere que esta incondicionalidad de la política se enfrenta a un mundo que la niega. Por eso, no existen prácticas emancipatorias que no sean enteramente despojadas de violencia como tampoco de rabia y agresividad. La *égaliberté* es un axioma que hace aparecer la contingencia del mundo en luchas puntuales contra las condiciones de la opresión social. Esto me permite introducir el segundo concepto con el que Balibar busca comprender la práctica política: *la transformación*.

Para evitar caer en cierta comprensión *autonomista de la política* —como si se tratara de una forma de acción que tiene una primacía sobre cualquier otra—, Balibar plantea, de una manera muy interesante, que esa autonomía incondicional de la política aparece al interior de condiciones históricas. Por esa razón, la *égaliberté* no es una práctica inmediata de un sujeto que se apropia *no enajenadamente del mundo*, sino un modo conflictivo y en todo caso violento⁶ de relacionarnos

⁴ Destaco especialmente el artículo de Boonen (2022) sobre la dialéctica de la ciudadanía universal en Balibar.

⁵ En sintonía con lo planteado con Rancière en *La méfente* (1995) y por Abensour en *Democracia insurgente e institución* (2012), Balibar sugiere que la proposición de la *égaliberté* aparece en la modernidad, porque en esta época histórica la igualdad y la libertad se vuelven dos maneras irrenunciables de actualizar la política. Por esa razón, la política moderna se caracteriza por luchar contra la opresión de la tiranía —la lucha de la libertad—, pero también por la búsqueda por abolir las injusticias —la actualización de la igualdad— (Balibar 2017, 97-98). Véase también, (Balibar 2013).

⁶ Como lo veremos más adelante, la política tiene varias relaciones con la violencia. Sin embargo, su carácter emancipatorio la invita a no reducirse a la violencia.

con el mundo que está mediatizado por la historia, es decir, por formas de configuración del sentido que atraviesan nuestra existencia. A esa mediación que hace posible y a la vez imposible la *égalité*, siguiendo la perspectiva de Irigaray, le daré el nombre de *carne de las cosas* (*chair des choses*). Se trata acá entonces de mostrar que la autonomía de la emancipación está, de principio a fin, contaminada por un mundo que nos impide realizar y apropiarnos de nuestra voluntad, de nuestro cuerpo y de lo que nos rodea. Esta aparente contradicción —la de una emancipación restringida por la mediación de la historia— es una hipótesis muy sugerente según la cual, en última instancia, toda lucha incondicional por realizar la *égalité* tiene como trasfondo la *heteronomía* de un mundo que nos despoja tanto de la *ideología liberal del individualismo posesivo*, como de la *filosofía de la historia que tiene como fundamento el progreso*, es decir, nos permite ir más allá del dilema del yogui y del comisario. Desde mi punto de vista, el concepto balibariano de transformación nos muestra que toda emancipación no es la búsqueda de la formación *ex nihilo* de una sociedad nueva sin sujeciones —sin lucha de clases o sin violencias—, ni tampoco el ajuste de nuestras idealizaciones a unos aparatos de Estado que civilizarían nuestras costumbres. Todo lo contrario: la transformación es nuestra inserción en la heteronomía del mundo de las relaciones sociales que tienen una historia, es decir, una inserción «en el curso de un cambio que ha comenzado desde siempre (*qui a toujours déjà commencé*)» (Balibar, 1997b, 301). Tenemos así que la política no es una sustitución de unas relaciones por otras, sino un cambio en el cambio, una transformación que se inserta en un mundo que no deja a su vez de transformarse. De una manera magistral, la postura feminista de Luce Irigaray permite esclarecernos el carácter de esa inserción. Veamos.

La política como transformación no es la búsqueda de un dominio de nosotros mismos y del mundo que habitamos, sino el hecho de asumir nuestra vulnerabilidad y las relaciones constitutivas de interdependencia que condicionan nuestra vida —no solo la nuestra, sino también la de toda existencia no humana e inanimada—. Esta vulnerabilidad no tiene nada que ver con la desposesión del neoliberalismo contemporáneo ni con las formas extremas de violencia correlativas a las lógicas de acumulación del capital contemporáneas. Se trata simplemente de asumir que los seres humanos antes que nada somos cuerpos que aprendemos a ver, a sentir y a percibir porque existe un mundo de cosas o una carne de las cosas que, antes de ser percibidas

por nosotros, producen nuestra mirada sobre ellas. En otras palabras: lo invisible de la mirada de las cosas nos enseña a ver. En esa dirección apuntan las siguientes palabras de Irigaray a propósito de esa carne de las cosas que envuelve nuestra existencia: «Una carne materna (*chair maternelle*), reproducción, subsistencia allí del tejido amniótico y placentario, que envuelve el sujeto y las cosas antes del nacimiento, de la ternura o del entorno (*milieu*) que compone el ambiente del lactante, del niño e incluso del adulto [...] las cosas nos observan» (Irigaray, 1984, 150).

La carne de las cosas es una carne materna que también puede aparecer como *lengua materna*. La vulnerabilidad de nuestra vida es la de nuestro cuerpo atrapado por nudos de significados vivientes que no habitan en un sujeto trascendental (Merleau-Ponty, 2010c, 836), sino en los objetos más simples que nos enseñan a tocarlos, en las palabras que nos atrapan en sus cadenas infinitas de literaridad. Desde mi punto de vista, Balibar sugiere que la política es una forma de autonomía que está atravesada y atrapada por la heteronomía de las cosas, por una multiplicidad irreductible que, sin embargo, nos permite hablar y, a pesar de todo, exigir la *égalité* de un modo incondicional. Tenemos entonces que la *égalité* no es una emancipación extensiva que incluye al excluido, sino golpes de fuerza poéticos que nos insertan en procesos contingentes que no podemos controlar porque estamos atrapados por la carne de las cosas. Por esa razón, Balibar sostiene que la práctica política es una forma de universalidad intensiva que fractura el orden del mando y la obediencia como también el de la desigualdad de condiciones, mostrando que toda existencia está expuesta a la vulnerabilidad del mundo. Sin embargo, esto no quiere decir que la política no nos arroje a otras formas de sujeción e incluso a nuevas violencias. La universalidad intensiva de la política, a pesar de que problematice violencias y distribuciones sedimentadas del sentido, es equívoca. Pone a andar la historia de una manera diferente, sin embargo, ninguna voluntad le puede dar una dirección porque la política es la actualización de nuestra mediación por una historia o, como diría Foucault (2018), por un a priori histórico que nos toca antes de que lo toquemos y, sobre todo, nos enseña a ver. Pero, si la práctica política no puede controlar el desenlace de los acontecimientos porque actualiza nuestra inserción en el mundo de una manera conflictiva, ¿cómo comprender su forma de instituir la justicia?, ¿qué es lo que permite que la búsqueda incondicional de la *égalité*, a pesar de su inminente fracaso

por realizar la justicia, nos arroje a un mundo con menos violencias? Para abordar estas preguntas, es preciso que nos dirijamos al tercer concepto de la política: la *civilidad* y su tensión con la violencia.

LA VIOLENCIA Y LA MELANCOLÍA DE LA CIVILIDAD

Balibar conoce muy bien las implicaciones que traen consigo sus planteamientos. Si la política no puede ser no violenta y si no cuenta con criterios teleológicos que le brinden una dirección, las formas de justicia de la práctica política solo se pueden comprender desde una crítica de la violencia o, en sus propios términos, desde una fenomenología de la violencia. Esto quiere decir que Balibar no parte del presupuesto de que hay una frontera dicotómica entre el consenso y la violencia, sino del hecho de que en nuestra coexistencia hay *formas de violencia*. Ahora bien, y en esto estriba su aporte, la única práctica que nos otorga criterios de discernimiento ético sobre las formas de violencia y combatir así las violencias más extremas es la práctica política. No es la moral, ni la reflexión filosófico-política en un sentido tradicional. Los cuerpos que detienen las maquinarias que hacen posible la dominación nos enseñan a percibir las violencias que condicionan la desigualdad y la opresión social. La lección de la práctica política consiste entonces en que la única manera de luchar contra las injusticias del mundo es reconociendo cierta inclinación a la violencia que condiciona nuestra existencia, sin embargo, como dicha inclinación no es unívoca, la idea de Balibar consiste en que dicho reconocimiento nos permite distinguir las violencias a las que podemos y debemos enfrentarnos —si queremos proteger nuestra condición humana—. La idea misma de poder combatir y enfrentarnos a la violencia, sin descuidar el carácter irreductiblemente violento de nuestra existencia, nos conduce al concepto de *civilidad*.

Esto hace que la aproximación de Balibar no sea como la del jurista alemán Carl Schmitt (2004), que considera que existe una autonomía absoluta de los asuntos políticos en donde las idealizaciones sobre la justicia son relativas a un conjunto de relaciones ideológicas de dominación y de resistencia que se mueven solo en el campo de lo que él denomina *teologías políticas* —para esta postura el concepto de transformación no tiene sentido porque lo político es la idea de una plena libertad de la capacidad de otorgarle sentido al mundo—. Desde el punto de vista de Balibar, se trata de pensar que la práctica política es tanto *insurgente*, en el sentido de la emancipación y transformación, como *instituyente*. Ahora bien, las instituciones de la política no

son los procedimientos jurídicos que regulan la circulación del lenguaje o las normas implícitas que sofisticarían nuestras costumbres, sino ciertas formas de facticidad que nos permiten insertarnos en *la carne del mundo*, es decir, en la historicidad que nos condiciona y nos invita a comprender nuestra libertad atravesada por las cosas y por los otros. Tenemos entonces que, visto desde el concepto de civilidad, esa facticidad facilita la transformación política del mundo porque nos permite vivir en un mundo mucho más contestable y, según el filósofo francés, el grado de contestación de una formación social coincide con el grado de discernimiento ético de las formas de violencia que circulan en nuestra coexistencia. Un mundo dividido dicotómicamente entre la violencia y el consenso es el resultado de la ausencia de civilidad, porque allí solo hay un conjunto de violencias equivalentes unas con otras y una presunta manera pacífica —y por lo tanto más verdadera y justa— de practicar la condición humana.⁷ Acá no hay espacios para la política porque se asume que toda transformación del mundo, incluyendo la realización de la *égalité*, es una forma de violencia más que no tiene cabida en un mundo consensual —como lo veremos adelante, la oposición entre violencia y consenso es una forma sensible de violencia que permite a su vez la aparición de formas extremas de violencia—. Ahora bien, y en esto radica el carácter instituyente de la política, la única manera de abrir el mundo a su contestación, y a su vez poner en evidencia que las violencias son irreductibles en nuestra coexistencia, es a través de la práctica política misma. Por esa razón, visto desde el punto de vista de la civilidad, la política no solo transforma el mundo, sino también produce las condiciones de su propia posibilidad que son a su vez criterios éticos para hacer una crítica de la violencia y propiciar una *existencia política*. Veamos estas palabras que aparecen al principio de *Violence et civilité*.

Toda política, incluyendo la revolucionaria, es una combinación o una «negociación» infinita de estrategias de fuerza y de derecho: derecho contra derecho, violencia contra violencia, derecho contra violencia y violencia contra derecho [...] en la cual el recurso necesario a la contra-violencia y su eficacia misma depende de su capacidad de incluir también un momento (moral, intelectual, pero sobre todo político) de antiviolencia (Balibar, 2010, 29).

⁷ En otro lugar participé en una investigación sobre los rasgos problemáticos de la oposición entre violencia y consenso que está en el fundamento del liberalismo. Véase, (Fajardo y Parra-AYala, 2016)

La postura de Balibar reconoce que hay una relación constitutiva entre la violencia y la práctica política, porque en muchos casos el derecho universal a la política se enfrenta *violentamente* a la violencia del derecho, del capitalismo o del patriarcado. Sin embargo, y en esto consisten las prácticas de civilidad, en dicha relación se crean las condiciones que nos permiten luchar contra la violencia. Tenemos así que hay una aporía irreductible de la política: se trata de buscar la antiviolencia —o la lucha contra la violencia— reconociendo la impureza propia de la política o su heteronomía. Acá la postura de Balibar entra en diálogo implícito con la de Žižek en *Acontecimiento* (2018). Para este último, la violencia irreductible es la del espíritu, es decir, la fractura constitutiva que atraviesa nuestra condición humana que nos impide relacionarnos con nosotros mismos, con nuestras necesidades y con los demás a partir de una inmediatez absoluta, de ahí que lo que nos corresponda no sea negarla, sino enfrentarnos o tratar con ella porque en realidad nuestra relación con la realidad está mediatizada por la segunda naturaleza del espíritu⁸. La tarea de tratar con este despliegue violento del espíritu, a juicio de Balibar, le corresponde a la política en tanto que *civilidad*. Pero ¿cómo la civilidad permite enfrentarnos a nuestro carácter irreductiblemente violento y qué relación tiene esto con la antiviolencia que se pone en marcha en todo momento político? De acuerdo con mi lectura, el concepto de civilidad nos permite enfrentarnos a la violencia desde dos puntos de vista: el del carácter circular de la práctica política misma y el de la disposición melancólica de nuestra condición humana. Veamos muy brevemente estas dos aristas de la discusión sobre este tercer concepto de la política y su relación con la violencia.

Si la *emancipación* y la *transformación* nos exhortan a insertarnos conflictivamente en la heteronomía que, en último término, nos condiciona, la *civilidad* es la carga ética que permite producir instituciones que nos ofrecen la posibilidad de luchar contra las formas de la violencia que buscan negar a la política, a pesar de que en todo caso ella, en tanto que *égalité*, no se pueda realizar plenamente. Esto quiere decir que la civilidad es tanto resultado como condición de la política (Balibar, 2010, 149).⁹ De acuerdo con esto, un

mundo más justo es aquel que queda fracturado por la *égalité*, es decir, por inscripciones singulares y puntuales que hacen que nuestro mundo esté abierto a su contestación, a la posibilidad de que las maquinarias que sostienen todo orden social se puedan detener. Ahora bien, el punto crucial de los planteamientos de Balibar consiste en que la detención del orden que sustenta la dominación y la opresión social precisa y produce, al mismo tiempo, un «orden derivado» o, mejor aún, unas instituciones que traen consigo cierta estabilidad para la aparición de otras formas de insurgencias políticas. En otras palabras: nuestra inserción en el mundo de la transformación —la carne de las cosas— requiere, de cierto modo, una estabilidad que nos permita lidiar y asumir el carácter finito, frágil y conflictivo de nuestra condición humana y para eso la civilidad nos recuerda que a pesar de que la *égalité* es una reivindicación universal al derecho a la política es, al mismo tiempo, equivoca, porque ella no puede hacer aparecer de una manera definitiva y acabada la libertad y la igualdad en nuestro mundo. Precisamente, a juicio de Balibar, muchas luchas políticas han fracasado y se han convertido en formas de extrema violencia, porque han descuidado la civilidad que trae consigo la práctica política misma, en sus palabras:

Podríamos sugerir acá que si se ha llegado en el curso de la historia al hecho de que formas de violencia extremas hayan encontrado combinarse «productivamente» con políticas de la emancipación, de liberación, de resistencia a la dominación, de democratización, de institución de derechos, no se debe jamás y únicamente a la lógica de esas políticas: habría faltado la aparición de otra política, irreductible a cada uno de esos conceptos recibidos de la política, que intervenga adicionalmente o bajo la forma de su reverso: aquella para la cual, precisamente empleo el nombre hipotético de civilidad (Balibar, 2010, 84).

tiene, al mismo tiempo, una carga instituyente que asegura no tanto la prolongación del conflicto radical de la política, sino su eventual contestación en un orden de sentido dado. En palabras del mismo Balibar: “es así, me parece, esta circularidad de la práctica política que tiene, antes que nada, como objetivo revelar su propia imposibilidad (y concretamente, de prevenir su propia destrucción), la que hace de la política como habría escrito Hegel a propósito de la ciudad griega, una “obra de arte” (2010, 149). Acá se trata entonces de comprender que la dimensión insurgente de la acción política tiene un límite que es, evidentemente, su imposibilidad, es decir, la resolución definitiva de los dramas y las violencias de la existencia humana. Esta imposibilidad aparece no tanto como la necesaria razonabilidad en la que debe ser direccionada la acción política, como en las formas de civilidad que la insurrección misma produce.

⁸ De una manera muy sugestiva Parra-Ayala (2021) discute el concepto de política en Marx con los de primera y segunda naturaleza

⁹ Balibar señala que la circularidad de la práctica política consiste en que la única manera de asegurar su aparición es señalar, al mismo tiempo, su imposibilidad definitiva. Por esa razón, la dimensión insurreccional de la emancipación

Acá Balibar se ubica en el mismo horizonte de Arendt (2014) y Merleau-Ponty (2010b). El tesoro perdido de la revolución es una política que se habría encargado de conjurar la extrema violencia que se desencadenó en las múltiples formas de emancipación modernas. El estalinismo, las formas de terror estatal que se desencadenaron en la revolución francesa y los rasgos autoritarios de los gobiernos socialistas que habrían prometido la realización de la *égalité* fracasaron por no haber comprendido que toda práctica política produce, indirectamente, sus condiciones de imposibilidad —no hay una emancipación total o definitiva—, pero también sus condiciones de posibilidad —toda práctica política fractura nuestros órdenes de sentido, culturas políticas e instituciones, para permitir la emergencia de nuevas formas de invención de la *égalité*—. En esto radica, precisamente, la circularidad de la práctica política: una coincidencia entre su imposibilidad y su posibilidad. Estas formas de civilidad pueden moverse en distribuciones de sentido, pero también en instituciones contra-estatales y estatales. Las prácticas de civilidad muestran la eficacia de un acontecimiento político, poniendo en evidencia que la necesidad, las relaciones de sujeción y la desigualdad tienen como fundamento la contingencia del mundo, es decir, la posibilidad siempre latente de que el curso del tiempo no solo se detenga, sino que también tome un rumbo diferente en un sentido ético-político, porque la política lucha contra la violencia a pesar de que ella misma y nuestro arrojamiento al mundo traigan consigo también ciertas formas de violencia y de agresividad. Ahora bien, hay un segundo registro de las prácticas de civilidad que resulta fundamental y que ya lo anunciábamos unas líneas arriba: la dimensión melancólica de la civilidad.

En *De la gramatología* (2021), específicamente en el capítulo 1 de la segunda parte consagrado a la crítica de Rousseau y Lévi-Strauss, Derrida señala que el logocentrismo se caracteriza por poner a descansar a la imaginación. Ahora bien, la paradoja de esta operación estriba en que la única manera de hacerlo es a través de un modo de imaginación que niega el carácter instituyente de la imaginación misma. En esa dirección radica la injusticia del logocentrismo. Ahora bien, a esta institución de la imaginación Derrida le da el nombre de *escritura*, que tiene como rasgo irreductible la *violencia del lenguaje*. Esta violencia señala que no existe una forma de significación *propia* que no produzca, de cierto modo, una *obliteración* o una conexión violenta que permite la emergencia del sentido en nuestro mundo. Sin embargo, la idea de

propiedad del lenguaje que produce la escritura es, desde siempre, una propiedad con una tachadura irreparable, porque, a pesar de los límites de sentido que presupone todo orden de los significados, nada impide que emerjan, en el corazón de esos límites, nuevas formas de obliteración. Esta es la predisposición ética de la civilidad que, desde mi punto de vista, Balibar busca desarrollar. Las instituciones de la civilidad no solo aseguran la detención de las máquinas que sustentan el orden de la dominación, sino también exponen nuestra cotidianidad a la predisposición según la cual las formas de sentido que atraviesan nuestras prácticas tienen como fundamento la contingencia. Las cosas que tenemos o que nos desposeen, las violencias que ejercemos o que padecemos tienen como principio la *equivocidad*, es decir, nada asegura que de una manera definitiva haya una propiedad sobre un significado o sobre una cosa. Como lo señala Derrida, la escritura es una fuerza instituyente de sentido que es inconjurable, de ahí que lo único que nos corresponda es asumir la alteridad del sentido —su carácter obliterante— de un modo radical.

A esta predisposición ético-sensible me gustaría darle el nombre de *melancolía*, siguiendo algunas de las sugerencias de Slavoj Žižek que aparecen en *El resto indivisible* (2016) y *Acontecimiento* (2018). En esta última obra, Žižek señala que el acontecimiento «no es algo que ocurre en el mundo, sino un *cambio del planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él*» (Žižek 2018). Ahora bien, más adelante el filósofo esloveno aduce que ese cambio del planteamiento nos expone a cierta condición de nuestro arrojamiento al mundo sensible que está muy en sintonía con la civilidad balibariana. Se trata entonces de asumir que las distribuciones de sentido que forman nuestra experiencia de mundo, en último término, están condicionadas por una *melancolía de lo sensible*. Con esto quiero señalar que los acontecimientos políticos, que irrumpen el orden del mundo y que muestran la radical contingencia que funda nuestra relación con lo dado, nos exponen a aceptar el inminente conflicto que trae consigo nuestro carácter de ser cuerpos que obtenemos nuestro sosiego de *lo real*, de la contingencia que funda todo orden de sentido. En otras palabras: se trata de asumir que el orden de nuestra vida perceptiva no es meramente frágil, sino también equívoco porque las cosas y las relaciones que tenemos no son del todo nuestras, porque las relaciones y las cosas también nos tienen. «Ahí reside —escribe Žižek— la estrategia del melancólico: la única forma de poseer un objeto que nunca tuvimos, que estaba perdido

desde el principio, es tratar un objeto que todavía poseemos plenamente como si ya lo hubiéramos perdido» (2018, 34). Al igual que Derrida, Žižek nos muestra que la objetividad, el sentido y nuestra realidad compartida pueden ser inminentemente interrumpidas, porque en su fundamento encontramos *la equivocidad de la violencia del sentido*. La idea de esta condición melancólica estriba, precisamente, en asumir que la estabilidad de nuestra vida sensible está expuesta a su transformación, a pesar de que nunca ocurra. De modo que la civilidad —al menos en esta dimensión melancólica— es entonces la prolongación de la política en el orden mismo que la niega, porque, como asegura Agamben en su propuesta de una ontología modal: «el ser que siempre es ya sus modificaciones exige ser *inum, verum, bonum seu perfectum* (uno, verdadero, bueno y perfecto), exige verdad justicia y perfección en el mismo sentido en el que Benjamin afirmaba que la justicia no es una virtud, sino un estado del mundo» (2017, 311). Esta coincidencia entre las modificaciones —transformaciones— de lo existente, que no nos deja ser dueños definitivos de las cosas, de los otros y de nosotros mismos, trae consigo una idea de justicia, es decir, un horizonte ético-político que nos recuerda que toda idea de presencia y de propiedad emerge de la negatividad incondicional que habita en lo existente. De acuerdo con esto, la justicia que asume la melancolía de la civilidad no es un horizonte normativo, sino un estado de cosas, la condición primordial de lo existente —la carne de las cosas—, que nos impide apropiarnos del mundo.

En esa dirección se esclarece mucho más la idea de Balibar de que la civilidad *es la heteronomía de la heteronomía* de la política (1997b, 19). La heteronomía de la transformación del mundo tiene como condición la idea de que la justicia es la duración de nuestra inserción política en el mundo. El nombre hipotético de civilidad consiste así en poner en evidencia que la política no solo exige la transformación del mundo, sino también su prolongación. Esto quiere decir que la política *en tanto* que civilidad es una lucha al interior de la lucha política que busca a su vez conjurar todo aquello que impide la aparición de la justicia de la *melancolía*. Ahora bien, la hipótesis de Balibar, y que resulta crucial, consiste en que aquello que no permite la manifestación de esta lucha ética al interior de la política es la *violencia estructural*, pero también, *la extrema violencia —la crueldad—*. Esto quiere decir que existe un conjunto de prácticas e idealizaciones humanas que buscan evitar nuestra inserción política en la carne de las cosas mediada, como lo pudimos ver, por la civilidad.

En la siguiente sección me interesa desarrollar con cierto cuidado las características primordiales de estas formas de violencia que descuidan el carácter irreductiblemente no solo violento, sino también político de nuestra existencia.

EL PROBLEMA DE LA CONTRAVIOLENCIA O LA ENAJENACIÓN MISTIFICADA HOBBSIANA

Hemos visto que la práctica política es un fenómeno que aparece ante nuestra percepción que solicita que la comprendamos con los repartos de sentido que ella misma produce. Balibar propone distinguir tres dimensiones de esa práctica que, en último término, buscan actualizar nuestra inserción en el mundo o en la *carne de las cosas*. Sin embargo, dicha actualización es bien delimitada: se trata de resaltar que la única manera de *tratar* con nuestro carácter irreductiblemente violento consiste en hacer que toda forma de *institución política* permita a su vez su propia contestación. Esto nos arroja a una dimensión ético-política que decidí llamar *melancolía de la civilidad*.

Esta forma de abordar el problema de la política nos permite caer en cuenta de que Balibar busca comprender la relación entre práctica política y violencia en el horizonte de la tradición del pensamiento político, pero problematizando sus presupuestos. Si, por ejemplo, para el contractualismo moderno se trata de superar la violencia de la coexistencia humana a través de una forma organizada de *contraviolencia estatal*, para Balibar el verdadero problema consiste en enfrentarnos a la violencia advirtiendo que la contraviolencia —o todo intento de combatir la violencia a través de su eliminación o contención— ha tenido como resultado la aparición no de una sociedad más pacífica, sino de formas extremas de violencia. O mejor aún, y trayendo de nuevo a Derrida, la contraviolencia ha llegado a ser la más catastrófica de las formas de violencia porque su principio es la no violencia, es decir, la posibilidad ilusoria de que podemos contener y deshacernos de la violencia que condiciona nuestra coexistencia. Tenemos entonces que la tarea de la política en su era nihilista no es solamente la de asegurar sus condiciones de existencia —como lo veíamos en el apartado anterior—, sino también dirigir su lucha hacia la *contraviolencia* que cada vez ha reducido los espacios de encuentro de nosotros con la carne de las cosas a través de reivindicaciones puntuales de *égaliberté*. Veamos cómo Balibar hace una crítica de la *contraviolencia*, siguiendo la idea de la irreductibilidad de la violencia y cómo la práctica política nos permite hacer dicha crítica.

En una entrevista concedida a la filósofa Adèle Van Reeth (2014), Balibar asegura que Thomas Hobbes resulta un autor fascinante si hacemos una «lectura sintomal»¹⁰ del *Leviatán*. Como resulta bien sabido, según el autor inglés, el Estado de derecho busca proteger a los seres humanos de su propia tendencia a la violencia y lo hace según la lógica de la enajenación. En el capítulo 16 titulado «De las personas, autores y cosas personificadas» (2011), Hobbes señala que en la institución de todo aparato de Estado quien se subordina no es el actor —el soberano—, sino el *autor* —los seres humanos a los que presuntamente se les encendió la chispa de la razón para subordinarse la violencia del Estado—. Esto quiere decir que la contraviolencia del Estado es una violencia enajenada, porque allí se condensan ordenadamente las violencias que cada persona tiene y entrega incondicionalmente al Estado de derecho. Ahora bien, y como lo señala Balibar, esta violencia ordenada cobra especial eficacia en la medida en la que el Estado comienza una guerra sin tregua contra el cuerpo social que dice proteger (2010, 58). Esto ocurre, como lo señala el mismo Balibar, porque la idea de la contraviolencia no busca actualizar ni tratar nuestra condición política, sino negarla, pues se considera que la fragilidad de la vida humana y su presunto e inminente declive y autodestrucción solo puede evitarse cuando la violencia se ejerce *enajenadamente*, es decir, por atribución a un soberano. De acuerdo con esto, siguiendo con la lectura sintomal que propone Balibar del *Leviatán*, el estado de naturaleza, en realidad, no tiene que ver con la naturaleza humana y, menos aún, con una condición de nuestra existencia. Se trata más bien de comprender que el estado de naturaleza es una forma de vida creada por el Estado de derecho, en palabras del mismo Balibar: «nunca salimos del estado de naturaleza. Es, más bien, una suerte de reverso del Estado mismo» (Van Reeth y Balibar, 2014). De este modo, la legitimidad de la contraviolencia estriba en que existe, irremediablemente, un residuo de la sociedad que no se ajusta a las buenas costumbres y a la obediencia de la ley. Y en esta aspiración por proteger a la sociedad de sí misma, el Estado de derecho se vuelve una máquina que comienza a coexistir, sin ningún problema, con la desigualdad, la extrema pobreza y la aparición de movimientos que no se sienten acogidos por la legitimidad de la *contraviolencia*. Con esto quiero decir que la desigualdad social y la exclusión se vuelven el reverso de la violencia estatal porque allí surgen las violencias a partir de las cuales la

contraviolencia encuentra su legitimidad. Ahora bien, según mi lectura, esta codependencia entre la *contraviolencia* estatal, la desigualdad social y la ausencia evidente de libertades —que algunos quieren conquistar en contra de la legitimidad del derecho— está ligada a una carga excesiva de violencia que Balibar llama crueldad —o extrema violencia—.

Esto quiere decir que el ejercicio de la *contraviolencia* al depender del enemigo interno que intenta combatir reproduce, de una manera cada vez más extrema, la inseguridad, la desigualdad y la ausencia de libertades. Podemos entonces deducir que esta saturación de la violencia en el cuerpo social es el resultado de la fabricación del *estado de naturaleza*, en detrimento de la *condición política de nuestra existencia* que discutimos en los apartados anteriores. En otras palabras: la contraviolencia reproduce la violencia que busca *eliminar* de acuerdo con dos procesos que son dependientes. Por un lado, esta violencia traza una frontera de sentido que permite la aparición de ciertas existencias que amenazan el orden instituido —formas de aparición del estado de naturaleza—; por el otro, busca negar nuestra condición de ser cuerpos condicionados por lo que hemos denominado *la carne de las cosas*, es decir, por las formas de heteronomía que impiden la emergencia de un presunto sujeto autónomo dueño de las cosas y de su voluntad. Este último proceso de la contraviolencia es crucial en la argumentación de Balibar, porque una de las condiciones que impiden, en último término, la aparición definitiva de una relativa estabilidad en el orden de las contraviolencias es *la práctica política*. Como lo hemos visto, la política no solo reivindica la *égalité* de una manera incondicional, sino también pone en marcha una serie de procesos que nos recuerda que la idea de un sujeto autónomo dueño de sí mismo, de las cosas y de los otros tiene el límite de la contingencia histórica, es decir, la idea de que todo orden social es equívoco, de modo que unas verdaderas instituciones políticas son aquellas que aseguran su contestación, que es la idea de la *melancolía de la civilidad*. Esta borradura ideológica de la práctica política que aparece en el *Leviatán* y en cierta vertiente liberal del pensamiento político contemporáneo nos permite, a modo de hipótesis, comprender las condiciones de aparición no solo de la violencia, cada vez más recurrente, de los aparatos de Estado, sino también la aparición de formas extremas de violencia que escapan incluso la órbita de la contraviolencia estatal. Siguiendo su metodología filosófica muy cautelosa y sin aventurarse a responder de una manera definitiva sobre

¹⁰ Acá, por supuesto, Balibar se refiere al método de Louis Althusser que aparece en *Lire le Capital* (1973).

las condiciones de la emergencia de la extrema violencia en el mundo contemporáneo, Balibar propone algunas indicaciones para comprender la aparición de la crueldad. Vayamos en esa dirección y esto nos permitirá esclarecer la carga antiviolenta que trae consigo la práctica política, a pesar de que ella misma sea también el despliegue de cierta violencia.

Hemos dicho, de acuerdo con la lectura sintomal que propone Balibar de Hobbes, que el *estado de naturaleza* es el reverso del *Estado civil*. En un mundo de contraviolencias, en el que se normalizan y se reproducen la desigualdad y la ausencia de libertades, la aparición de la denominada *naturaleza humana* va adquiriendo nuevas formas que van más allá de los peligros del enemigo interno convencional —el crimen, la protesta social, la insurrección, etcétera—. De este modo, aparecen formas de desposesión radicales en las que muchos cuerpos pierden todo revestimiento simbólico, transformándose en presuntas vidas superfluas, sin aparente importancia y que, sin embargo, representan una amenaza al orden social. A las condiciones que permiten la aparición de formas de identidad despojadas de cualquier cualidad, Balibar les da el nombre de *violencias ultraobjetivas* y *violencias ultrasubjetivas*.¹¹ Las primeras son todas aquellas violencias que hacen aparecer a las personas como cosas o residuos, las segundas siembran las condiciones en las que emergen colectivos o cuerpos que encarnan formas del mal radical (2010, 84-89). Por el lado de las violencias ultraobjetivas, tenemos formas de explotación de la vida humana que hacen rentables no solo el trabajo enajenado, sino la brutal desprotección a la que estamos arrojados —pensemos en la aparición de campos de refugiados, el desmonte de los sistemas de seguridad social, las guerras y los modos de acumulación por desposesión que exterminan a su paso personas y las condiciones de la existencia de la vida en nuestro planeta—; pero, por el lado de las violencias ultrasubjetivas, vemos la aparición de violencias muy organizadas ancladas en fundamentalismos y maneras de odio radical —que siembran las condiciones de emergencia de otros odios anudados a fascismos y movimientos de extrema derecha—. Esto nos arroja a la siguiente paradoja que Balibar explora con la ayuda de su maestro Jacques Derrida: es preciso abordar el problema de la irreductibilidad de la violencia de la coexistencia humana más allá

de la lógica de la contraviolencia. La razón de esta necesidad es evidente, porque todo intento por negar la violencia constitutiva es, en último término, una negación de la condición humana. Solo así cobra sentido, en la argumentación del autor, la transformación de la contraviolencia en *crueldad*.¹² Esto significa que la aparición de la violencia extrema en nuestro mundo contemporáneo está vinculada con la negación de la lucha y la conflictividad que condicionan la existencia de nuestros cuerpos en el mundo. Por esa razón, más allá de negar la violencia a través de la contraviolencia, Balibar propone, desde mi punto de vista, la idea de tratarla, de que aprendamos a lidiar con ella. Ahora bien, la hipótesis de Balibar, que ya anunciábamos de cierto modo en los apartados anteriores, consiste en que la idea de tratar con el problema de la violencia le corresponde a la práctica política. En palabras de Balibar: «Se trata de formular el problema de la interrupción del encadenamiento de las metamorfosis de la violencia, o el «lugar vacío» que esta interrupción puede ocupar (y constituirlo) y que podemos designar como el «momento» político en el campo de la crueldad» (2010, 115-16).

Las anteriores palabras muestran una hipótesis muy sugerente y que se conecta con los tres conceptos de la política que desarrollamos en los párrafos precedentes. La proposición de la *égalité*, que actualiza la heteronomía constitutiva que media nuestra vida en el plano de la *transformación* y la *civilidad*, tiene como resultado la desactivación o disyunción de las condiciones que hacen posible la aparición de la *extrema violencia*. Por esa razón, para Balibar la política es una práctica cuyo resultado inmanente es la *antiviolencia*. De acuerdo con esto, la eficacia de la política estriba en interrumpir los encadenamientos de las contraviolencias que son formas extremas de violencia.

Esto nos permite decir que *la melancolía de la civilidad* es una disposición ética que desactiva y deja inoperantes a los mecanismos que articulan las contraviolencias, haciéndonos recordar, como dice Derrida, que, en cierto sentido, la peor forma de las violencias es la no violencia, es decir, la necesidad de una presunta sociedad compuesta por cuerpos presuntamente pacíficos que articulan su soberanía en unas relaciones cada vez más civilizadas. De este modo, la práctica política, de la mano con los modos de civilidad, pone en evidencia lo problemático de la hipótesis liberal de la no violencia, pero también de la idea de una sociedad no

¹¹ En otro lugar, Balibar estudia de una manera cuidadosa la violencia que trae consigo el capitalismo contemporáneo siguiendo el concepto marxista de plusvalor. Véase (Balibar, 2018). Esta aproximación también la he abordado en estos trabajos, Fajardo, 2020, 2022c.

¹² En otro lugar exploro con mucho más cuidado esta transformación de la contraviolencia en crueldad. Véase, (Fajardo, 2022a)

violenta que viene después de la radicalización de las violencias —como lo demuestra cierta corriente del marxismo—. Ahora bien, esta interesante sugerencia de Balibar, nos permite abrir el campo de experimentación del pensamiento filosófico hacia formas aún no exploradas del antagonismo social o, mejor aún, de la lucha de clases. En vez de suscribir a la lucha de clases como un enfrentamiento de violencias y contraviolencias —emancipatorias y opresoras—, la perspectiva de Balibar nos permite asumir ese antagonismo como el enfrentamiento entre las estrategias de civilidad de la práctica política y las extremas violencias que se articulan con las contraviolencias. Este es entonces el horizonte de la práctica política emancipatoria en un mundo capturado por la proliferación incesante de la violencia. Desde mi punto de vista, esta abertura a un pensamiento de la lucha de clases es de suma urgencia, porque vivimos un momento coyuntural en el que al verse cerrada nuestra inserción en la carne de las cosas nos enfrentamos no solo al despotismo y a la desigualdad —del capitalismo y de los aparatos de Estado—, sino también a la brutalidad de la extrema violencia que nos impide, también en el plano de la ideología, a imaginar el mundo políticamente.

CONCLUSIÓN

Como lo señalé desde un inicio, Balibar busca problematizar la tradición del pensamiento político, ubicándose desde un horizonte crítico o, más específicamente, desde una izquierda filosófica que pretende conceptualizar la política. Su experimento conceptual consiste así en pensar la transformación, dejando a un lado el dilema del yogui y el comisario. Recordemos que con este dilema nos enfrentamos a la idea de dos formas de transformación que parecen opuestas: por un lado, la de la conciencia y, por el otro, la de la historia. Allí nos encontramos con dos modos de comprender la política que, a pesar de su presunta oposición, comparten sus presupuestos teóricos. Las dos perspectivas parten de la idea de que existe un sujeto de la política: la conciencia y la historia. Como lo demostré, Balibar considera muy problemática esa aproximación porque no permite comprender el nudo aporético que permite unir la lógica incondicional de la emancipación, que él llama *égaliberté*, con las condiciones del desenvolvimiento de la práctica política —la transformación y la civilidad—. Esto quiere decir que toda idea de subjetividad política está, de cierto modo, contaminada por la heteronomía de la historia, pero estas condiciones, en vez de negar las prácticas emancipatorias, forman las condiciones

del desenvolvimiento de la política misma. De este modo, traté de señalar que la práctica política es aporética porque las condiciones de la política no pueden dejar de ser, al mismo tiempo, condiciones de posibilidad y de imposibilidad.

Ahora bien, este conjunto de sugerencias, que aparecen sobre todo en *La crainte des masses* (1997a) y en *Violence et civilité* (2010), permiten elaborar una crítica de las violencias contemporáneas. Para Balibar, la política es un proceso crítico de la violencia, porque desactiva las condiciones del desenvolvimiento de la extrema violencia siguiendo dos modos de antagonismo. El primero de ellos consiste en que toda práctica política actualiza cierta condición irreductiblemente violenta y conflictiva de nuestra existencia. Esta idea se ubica muy lejos del contractualismo, porque para Balibar esa violencia irreductible no es la del estado de naturaleza, sino la de cierta condición de existencia que nos impide relacionarnos con los otros —y con nosotros mismos— de una manera transparente. La política pone en evidencia que los seres humanos estamos atrapados por complejas redes de cuerpos, afectos e historicidades que frustran la realización definitiva de un individuo soberano y propietario de sí mismo. En eso estriba, como dice Marx en *La ideología alemana* (2010), la materialidad de nuestra existencia. Ahora bien, la segunda forma de antagonismo consiste en que esta actualización del irreductible conflicto de la carne del mundo deja inoperantes las formas de contraviolencia que presuntamente vienen a socorrernos de la violencia. Esto quiere decir que la práctica política interrumpe el presupuesto y la condición de posibilidad de las contraviolencias, es decir, la idealización de que puede llegar a existir un individuo enteramente propietario de su voluntad y del curso de los acontecimientos. Trayendo una vez más a Derrida (2012, 30-41), esta inoperancia de la contraviolencia nos arroja a una comprensión de la justicia como un cierto proceso de disyunción, de dislocación, de desajuste.¹³ La extrema violencia emerge entonces allí donde se trata de rectificar la disyunción que trae consigo no solo nuestra existencia sino también lo existente. Se trata así, y esta es la lección de la melancolía de la civilidad, de que la sentencia de Hamlet «*the time is out of joint*» no es la catástrofe de un tiempo desajustado, sino la posibilidad de comprender que nuestra existencia impide la violencia del tiempo enderezado y ajustado por la lógica jurídica de la contraviolencia y la venganza.

¹³ En otro lugar abordé la noción de disyunción del tiempo en el pensamiento de Rancière. Véase, (Fajardo, 2022b)

BIBLIOGRAFÍA

- Abensour, M. 2012. "Democracia Insurgente e Institución." *Enrahonar. Quaderns de Filosofia* 48, 31-48. <https://doi.org/10.5565/rev/enrahonar/v48n0.123>
- Agamben, Giorgio. 2017. *El Uso de Los Cuerpos. Homo Sacer, IV, 2*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Althusser, Louis. 1973. *Lire le capital*. Paris: Éditions Maspéro.
- Arendt, Hannah. 2014. *Sobre La Revolución*. Madrid: Alianza Editorial
- Balibar, Étienne. 1997a. *La Crainte Des Masses: Politique et Philosophie Avant et Après de Marx*. Paris: Galilée.
- Balibar, Étienne. 1997b. "Trois Concepts de La Politique: Émancipation, Transformation, Civilité." En *La Crainte Des Masses: Politique et Philosophie Avant et Après de Marx*. Paris: Galilée.
- Balibar, Étienne. 2010. *Violence et Civilité. Weltek Library Lectures et Autres Essais de Philosophie Politique*. Paris: Galilée.
- Balibar, Étienne. 2013. *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Balibar, Étienne. 2014. *La Philosophie de Marx*. Paris: La découverte.
- Balibar, Étienne. 2017. *La Igualibertad*. Barcelona: Herder.
- Balibar, Étienne. 2018. "Mehrwert." *Actuel Marx* 63(1), 114-33. <https://doi.org/10.3917/amx.063.0114>
- Boonen, Christiaan. 2022. "Etienne Balibar on the Dialectic of Universal Citizenship." *Philosophy and Social Criticism* 48(6), 904-33. <https://doi.org/10.1177/01914537211042611>
- Derrida, Jacques. 2012. *Espectros de Marx. El Estado de la Deuda, El Trabajo del Duelo y la Nueva Internacional*. Madrid: Trotta.
- Derrida, Jacques. 2021. *De La Gramatología*. México D. F: Siglo XXI Editores.
- Fajardo, Christian. 2020. "Lo Común En El Primer Volumen de El Capital de Karl Marx." *Izquierdas* 49, 3005-23. <https://doi.org/10.4067/s0718-50492021000100243>
- Fajardo, Christian. 2022a. "Los Alcances de La Crítica de La Violencia de Balibar: Un Diálogo Entre El Feminismo Abolicionista de Tiganus y El Enfoque Fenomenológico de Merleau-Ponty." *Izquierdas* 51, 1-22.
- Fajardo, Christian. 2022b. "Jacques Rancière: Aesthetics, Time, Politics." *Journal of Aesthetics & Culture* 14 (1), 2049497. <https://doi.org/10.1080/20004214.2022.2049497>
- Fajardo, Christian. 2022c. *Política, emancipación y sentido: algunas consideraciones posmarxistas*. Bogotá: Editorial Javeriana. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.9789587817188>
- Fajardo, Christian, y Andrés Parra-Ayala. 2016. *El lenguaje contra el consenso. El habla más allá del liberalismo*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Foucault, Michel. 2018. *Las Palabras y Las Cosas*. México: Siglo XXI Editores.
- Habermas, Jürgen. 2000. *Facticidad y Validez Sobre El Derecho y el Estado Democrático de Derecho en Términos de Teoría del Discurso*. Madrid: Trotta.
- Hobbes, Thomas. 2011. *El Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Irigaray, Luce. 1984. *Éthique de La Différence Sexuelle*. Paris: Minuit.
- Marx, Karl. 2010. *La Ideología Alemana (I) y Otros Escritos Filosóficos*. Buenos Aires: Losada.
- Merleau-Ponty, M. 2010a. "Humanisme et Terreur." En *Œuvres*, 165-338. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 2010b. "Les Aventures de La Dialectique." En *Œuvres*. Paris: Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. 2010c. "Phénoménologie de La Perception." En *Œuvres*, 655-1167. Paris: Gallimard.
- Parra-Ayala, A. 2021. "Marx y el concepto de lo político." *Colombia internacional* 168, 39-61. <https://doi.org/10.7440/colombiaint108.2021.03>
- Rancière, Jacques. 1995. *La Mésentente. Politique et Philosophie*. Paris: Galilée.
- Reeth, Adèle Van, and Étienne Balibar. 2014. "Actualité Philosophique: Étienne Balibar." *Les Chemins de La Philosophie, 12 de Febrero de 2014, Podcast*. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/les-chemins-de-la-philosophie/actualite-philosophique-etienne-balibar-3366472>
- Schmitt, Carl. 2004. "La Teoría Política Del Mito." In *Carl Schmitt, Teólogo de La Política*, 65-74. México D. F: Fondo de Cultura Económica.
- Vinuesa, Lucía. 2021. "Política, Ciudadanía y Subjetividad. Reflexiones Sobre La Emancipación y La Democracia a Partir de Étienne Balibar y Jacques Rancière." *Eidos* 35, 404-34. <https://doi.org/10.14482/eidos.35.321.8>
- Žižek, Slavoj. 2016. *El Resto Indivisible*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Žižek, Slavoj. 2018. *Acontecimiento*. Madrid: Sexto Piso.