

BALIBAR Y LA IGUALIBERTAD / BALIBAR AND EQUALIBERTY

ARTÍCULOS

La performatividad del pacto social: la «invención teórica de Rousseau» según Étienne Balibar

The social pact performativity: «Rousseau's theoretical invention»
by Étienne Balibar

Francisca Gómez Germain

Universidad Adolfo Ibáñez, Chile

francisca.gomez.g@uai.cl

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-3743-2125>

RESUMEN: Quizá no sea desacertado destacar que cuando Étienne Balibar afirma que el sujeto-ciudadano rousseauniano constituye una «figura propiamente revolucionaria», no está simplemente mencionándolo desde una perspectiva teórico-política, pues está haciendo ver que la dualidad que comporta supone una figura revolucionaria en un sentido lingüístico y especulativo. En este artículo, nuestro propósito no es otro que analizar el triple alcance de la «invención teórica de Rousseau». Que las significaciones conceptuales no puedan ser simples o unívocas, es lo que en buena medida intentaremos poner de relieve siguiendo su interpretación de algunas de las nociones medulares del *Contrato social* de Rousseau.

Palabras clave: Pacto social; performatividad; unidad de contrarios; tensión constitutiva.

Cómo citar este artículo / Citation: GÓMEZ GERMAIN, FRANCISCA, (2023) “La performatividad del pacto social: la «invención teórica de Rousseau» según Étienne Balibar”. *Isegoria*, 68: e08. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.08>

ABSTRACT: It is not unfortunate perhaps to say that when Étienne Balibar declares that the rousseaunian subject-citizen constitutes a «proper revolutionary figure», he is not just mentioning it from a theoretical-political perspective, because he is showing that the dualism this entails assumes a revolutionary figure in a linguistic and speculative sense. Our purpose in this article is none other than to analyze the triple scope of «Rousseau's theoretical invention». That conceptual meanings cannot be simple or univocal is what we will largely try to highlight following his interpretation of some of the core notions of Rousseau's *Social Contract*.

Keywords: Social pact; Performativity; Unity of opposites; Constitutive tension.

Recibido: 16 noviembre 2022. *Aceptado:* 12 enero 2023.

Copyright: © 2022 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).

Nos interesa discernir los alcances del pacto rousseauiano según la perspectiva de Étienne Balibar, para quien el *Contrato social* tiene una «importancia excepcional» e inclusive una «actualidad permanente», debido a que pone de manifiesto que la comunidad y la subjetividad no se configuran separada o aisladamente. No es tan solo una «teoría de la comunidad política» lo que se tematiza esta obra, como habría que suponer, pues en igual medida se bosqueja una «teoría de la individualidad».¹ Dando cuenta que se trata de una «constitución recíproca»,² y no de ámbitos disociables, lo crucial de la teoría rousseauiana es que concibe *performativamente* esa mutua constitución.

Analizar este último punto de la propuesta balibariana será nuestro objetivo. Por este motivo, nos detendremos previamente en su análisis sobre la conceptualidad rousseauiana como unidad de contrarios; a partir de lo cual distinguiremos tanto el tipo de unidad que realiza el pacto, como la dualidad que adquiere la individualidad a partir de su vínculo con la comunidad política. Seguiremos para esto su interpretación de Rousseau en varias de sus obras, principalmente, su curso inédito dedicado a Rousseau y al *Contrato social* en l' *Université Paris X Nanterre* (2001), *La crainte des masses* (París: Galilée, 1997), y *Citoyen Sujet* (París, Puf, 2011). Terminaremos vinculando su lectura de Rousseau, con su tesis más general sobre la equivocidad inherente a los discursos universales; lo cual nos permitirá entrever la tensión ineludible, constitutiva, del principio democrático.

I. LA UNIDAD DE CONTRARIOS COMO LÓGICA CONCEPTUAL.

Cuando Rousseau examina las condiciones específicas que permitirían al pueblo constituirse en un pueblo, al interrogarse sobre el tipo de procedimiento legítimo que podría otorgar unidad y dirección al cuerpo político, rechaza el término agregación por cuanto da cuenta de un principio de unidad que es exterior. En lugar de pensar que lo único que permitiría otorgarle dirección a la multitud dispersa es la mediación de un representante, y de su interés, la teoría rousseauiana apunta a un tipo de acto que permita un compromiso recíproco entre los miembros y que, a su vez, no deje de mantenerse en un plano libre y voluntario.

Rousseau dista de comprender, de acuerdo a Balibar, que una asociación política pueda ser

efecto de una yuxtaposición de los individuos o de su fusión mística; pero también descarta la posibilidad de la multiplicidad pura o de la emanación del Uno. Lo que habría que advertir, cuando el filósofo ginebrino se pregunta en torno al acto mediante el cual una asociación se constituye, «el acto por el cual un pueblo es un pueblo», es que plantea que el acto de asociación habría que entenderlo tanto en el sentido fundacional de «institución», como en el sentido de una «actividad permanente».³

A nuestro parecer, alcanzar esta doble exigencia puesta de relieve por Balibar es lo que persigue el mecanismo conjunto de los conceptos de alienación total y de voluntad general; pues, ciertamente, es de un concepto a otro que puede tener lugar un cambio, una transformación en la manera de ser de la individualidad. Una de las principales exigencias que el pacto social rousseauiano busca salvaguardar, es que ningún asociado tenga más derecho sobre otro; de ahí que el pacto parta estableciendo una «condición igual para todos».⁴ Esta es la función de la cláusula central del contrato social, la «alienación» o «enajenación total» de los derechos de los asociados. Si retoma este instrumento conceptual de Hobbes, en tanto permite establecer una condición de absoluta reciprocidad entre los miembros de la comunidad, sin embargo, no se trata de una transferencia de los derechos naturales a un tercero exterior a la comunidad. Ciertamente, el soberano, tal y como es pensado por el filósofo inglés, queda por encima de la reciprocidad de los miembros. Rousseau retoma por eso tan solo el primer momento de este instrumento conceptual y modifica la dirección del segundo momento, es decir, del efecto pensado por Hobbes. El ginebrino sustituye la transferencia a un tercero exterior por una cesión a la comunidad en su conjunto. Lo cual implica que esa cesión o alienación no se hace a nadie en particular. De este modo, la alienación total y sin reservas de los derechos de los asociados puede conseguir el objetivo propuesto: la conquista de derechos, es decir, la emancipación. Balibar señala, entonces, que si la «cláusula de absoluta reciprocidad» puede restituir a los ciudadanos la libertad que abandonaron inicialmente, se debe a que la «libertad en adelante existe 'en común', en el marco, la forma y la condición de la comunidad».⁵ Por este motivo, se va a explicitar que la alienación o enajenación

¹ Balibar, 2001, 42-43. Todas las traducciones de este texto son nuestras.

² Balibar, 2001, 40.

³ Balibar, 1997, 102. Todas las traducciones de este texto son nuestras.

⁴ Rousseau, 2001, 56. Todas las traducciones de este texto son nuestras.

⁵ Balibar, 2001, 46.

total es una «cesión ventajosa», pues se trata de una cesión realizada al público, a toda la comunidad y, por lo tanto, a nadie en particular.⁶

Ahora bien, con respecto a este argumento, a esta transmutación de la alienación total en un intercambio ventajoso, vale la pena mencionar la objeción que había planteado antes Louis Althusser en su célebre artículo «Sur le *Contrat Social*», publicado en *Cahiers pour l'Analyse*;⁷ por cuanto es de suponer que Balibar la tenga muy presente a la hora de entregar su propia interpretación. Haciendo un especial hincapié en la paradoja de «hacer de una alienación total *forzada* una alienación total *libre*», Althusser detectaba un estatus teórico «no asumido» asentado, en último término, en una confusión en relación con el término «interés» (pues el interés particular sería tanto el obstáculo como el fundamento del interés general).⁸ Habría aquí, dicho más sucintamente, una especie de contradicción lógica que sería denegada como tal. Balibar ofrece una interpretación distinta cuando observa, a nuestro entender, que este procedimiento lo que intenta más bien es elaborar una solución teórica haciendo trabajar esa paradoja conceptual, para decirlo rápidamente. Es decir, en lugar de verse atrapado en una suerte de contradicción lógica, Rousseau

elaboraría otra lógica conceptual.⁹ En *Citoyen Sujet* señala que la paradoja de la alienación total, cuyo objetivo es reconstituir el «equivalente de un origen contra la naturaleza» —lo cual si es quizá «improbable» o en el extremo «imposible»— es elaborada como «el desarrollo de una antinomia».¹⁰ Este es el punto a retener. Antes, en su curso sobre Rousseau, Balibar ha señalado que la alienación total es un concepto que posee la «forma rigurosa de una unidad de contrarios».¹¹ Por consiguiente, debido a que este concepto está concebido en una forma dual, es que puede llevar a cabo su finalidad, es decir, el desarrollo de la antinomia: transformar la alienación en lo contrario, en emancipación. Más aún, en vincular al principio de obligación política, la libertad.¹²

La tesis de Balibar en relación con este concepto, podemos vislumbrarla también en *La crainte des masses*. Nos dice que la «alienación total es una *conversión permanente* de la individualidad privada, en individualidad social, es decir, política».¹³ Lo que no indica Balibar aquí —pero que a nuestro juicio nos parece bastante evidente— es que esta conversión necesita de la función complementaria que cumple la noción de voluntad general; única manera que se mantenga el ejercicio, la puesta en práctica de esa conversión que busca efectuar la alienación total —que es la conquista de derechos, al quedar todos los miembros en igualdad de condiciones— de manera permanente. Si transformar la individualidad privada en una individualidad social y política, sería en gran medida el objetivo del pacto social y de su cláusula central, es porque busca rehuir de una concepción pasiva de ciudadanía. Que los ciudadanos formen parte integralmente en

⁶ En cap. 6 del libro I del *Contrato social*, Rousseau señala que: «En fin, cada uno dándose a todos no se da a nadie, y [...] se gana el equivalente de todo lo que se pierde y más fuerza para conservar lo que se tiene» (Rousseau, 2001, 57). Y en el último capítulo del libro I, pondrá de relieve la «paradoja» de la «cesión ventajosa» que supone la «alienación», a saber: «Lo que hay de singular en esta alienación reside en que la comunidad, al aceptar los bienes de los particulares, lejos de despojárselos, no hace más que asegurar la legítima posesión, cambiando la usurpación en verdadero derecho, y el goce en propiedad» (Rousseau, 2001, 63). Se recordará que lo explicado en este capítulo, concierne al «derecho del primer ocupante» el cual no permite fundar el derecho de propiedad. Por el contrario, si deja de ser usurpación y se transforma en legítimo derecho se debe a que ha sido establecido así por *convención*. Ver a este respecto la explicación que entrega Gabriela Domecq en la nota 22 de *El Contrato social*, en la edición Colihue. (Rousseau, 2017, 25).

⁷ En el volumen n.º 8 titulado «L'impensé de Jean-Jacques Rousseau», en octubre de 1967. (Althusser, L., 1967); (Althusser, 2009).

⁸ En «Sur le *Contrat social*», Althusser lleva a cabo una verdadera labor de descomposición del *Contrato social*, revelando que su funcionamiento teórico únicamente es posible mediante una cadena de desplazamientos o desajustes (*décalages*) teóricos (o, también, desfases). De los cuatros desajustes que observa, sitúa el segundo desajuste en relación con la paradoja de la alienación total como cesión ventajosa y el tercero en la relación contradictoria entre el interés particular y el general.

⁹ A favor de esta interpretación, o por lo menos no en contra de ella, podríamos situar la de Bruno Bernardi, quien se detiene a analizar «El estatus de la paradoja en Rousseau» en el primer capítulo de la segunda parte de su libro: *La fabrique des concepts*. Paris: Éditions Champion, 2006. Explica aquí Bernardi que la paradoja no es equivalente a la contradicción, ya que no busca oponer una tesis con otra. La paradoja más bien «invierte una tesis contra sí misma» (Bernardi, 2006, 176), con lo cual «la desvía, la desplaza, la reconfigura»; en definitiva, se trata de una «práctica metódica de desviación [*détournement*]» que muestra todo el rigor y el alcance de la «posición crítica metódica» que lleva a cabo Rousseau en sus obras (Bernardi, 2006, 179. Trad. nuestra). Podríamos decir, ahora con Bernardi, que la teoría rousseauiana apunta hacia una reconfiguración conceptual.

¹⁰ Balibar, 2011, 234. Todas las traducciones de este texto son nuestras.

¹¹ Balibar, 2001, 46.

¹² Balibar, 2011, 234.

¹³ Balibar, 1997, 102. Cursivas nuestras.

el proceso de deliberación y de decisión en torno a las reglas que condicionan su propia asociación política, no es un requisito anexo. Lo que permitirá la reactivación continua del pacto, ciertamente, se asienta en su concepción del sujeto-ciudadano, «indisociablemente individual y colectivo».¹⁴ Pero la «invención teórica de Rousseau»¹⁵ no termina aquí.

II. LA PERFORMATIVIDAD DEL PACTO: EL «YO COMÚN».

Revisemos el párrafo en el que Rousseau explica que el acto de asociación, mediante la alienación total y la voluntad general, va a producir la unidad del cuerpo político:

Así pues, si se aparta del pacto social lo que no constituye su esencia, se encontrará que se reduce a los términos siguientes: *Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y recibimos en cuanto cuerpo a cada miembro como parte indivisible del todo.*

Al instante, en lugar de la persona particular de cada contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe en ese mismo acto su unidad, su *yo común*, su vida y su voluntad.¹⁶

Prestemos atención al párrafo en cursivas. Cada uno de nosotros entrega *colectiva o públicamente* los derechos, para ponerlos bajo la dirección de la voluntad general. Esto quiere decir que, si se entregan sin reservas todos los derechos, es solo y únicamente en la medida en que en adelante quedarán bajo la protección de la ley. Quedar, por lo tanto, bajo la suprema dirección de la voluntad general, significa que la República estará regida por la ley; por lo que los miembros, en cuanto súbditos (*sujets*), quedarán supeditados a la ella. Ciertamente, no podemos olvidar su concepción de la ley: para que la ley sea justa e imparcial, es necesario que logre garantizar que la reciprocidad o igualdad entre los ciudadanos (de la cual se parte por medio de la alienación total), en lo sucesivo se mantendrá. De ahí el requisito que la ley deba ser *doblemente general*, esto es, que reúna «la universalidad de la voluntad y la del objeto».¹⁷ Es decir, no solo tiene que ser general el *contenido* sobre el que versa la ley para que esta sea imparcial,

sino también debe serlo la *voluntad* que la establece; por eso las leyes son definidas como «actos de la voluntad general». Es decisivo que toda la comunidad legisle sobre las condiciones de su asociación: «El pueblo sometido a las leyes debe ser su autor; corresponde sólo a aquellos que se asocian regular las condiciones de la sociedad».¹⁸ Por eso, la dirección de la voluntad general no es sino la dirección que proporciona la ley, teniendo en cuenta que esta es establecida por la comunidad en su conjunto. De este modo, si las leyes son la condición de la asociación, es porque la comunidad en su conjunto las establece y no un poder representativo. Que los individuos obedezcan su propia voluntad, en cuanto colectividad, es la vía que evitará que los ciudadanos puedan quedar supeditados a la voluntad de un particular, y a su arbitrariedad. Es por esto que la teoría rousseauiana rechaza la representación en el caso del poder legislativo,¹⁹ y por lo mismo plantea que el poder soberano es inalienable: debe pertenecer y ser ejercido efectivamente por la comunidad política en su conjunto.²⁰ Es en el caso del poder ejecutivo, del gobierno (independientemente de la forma que tenga, ya sea un gobierno monárquico, uno aristocrático o uno democrático), que la representación se vuelve necesaria, ya que es un poder subordinado al legislativo, pues al ejecutivo le concierne la puesta en aplicabilidad de la legislación.

Pues bien, lo que permitiría que el momento fundacional del pacto social no quede supeditado a un único momento instituyente, relegado en el pasado, sino que permita volver a él, es la noción de voluntad general. De ahí la necesidad que el pueblo periódicamente exprese su voluntad general sobre sus intereses públicos, es decir, los que la concierne en cuanto comunidad o «cuerpo». Como decía Balibar, no habría que restringir el sentido del acto de asociación al de institución, pues en igual medida se trata de una actividad permanente.²¹ Cuando

¹⁸ Rousseau, 2017, 46. Cfr. Rousseau, 2001, 78.

¹⁹ Balibar indica algo clave a este respecto, ya que en la teoría rousseauiana la «reciprocidad del vínculo político» no es «representable en ningún sentido del término, incluso alegóricamente». Contrariamente a lo que sucede en la teoría hobbesiana; más aún, teniendo en cuenta el «frontispicio del *Leviatán*» (Balibar, 2011, 233).

²⁰ Ver la explicación de Derathé en este punto. Si Rousseau piensa que la soberanía del pueblo debe ser inalienable —a diferencia de lo que señalan algunos teóricos iusnaturalistas— se debe a que constituye la «única garantía de la libertad individual». En la medida que un pueblo aliena su soberanía legislativa «se destruye a sí mismo» (Derathé, 2009, 262. Trad. nuestra).

²¹ Rousseau expresamente plantea que: «No basta que el pueblo reunido haya establecido una vez la constitución del

¹⁴ Balibar, 2011, 23.

¹⁵ Balibar, 2011, 55.

¹⁶ Rousseau, 2017, 19-20. Traducción de G. Domecq.

¹⁷ Rousseau, 2001, 77.

Rousseau señala que no es «por las leyes que el Estado subsiste, sino por el poder legislativo»,²² busca mostrar en este sutil matiz, en la necesidad de una ciudadanía interesada y comprometida activamente en sus intereses de orden público. En consecuencia, esta concepción conllevaría una comprensión del poder instituyente no como un poder efectuado una primera y excepcional ocasión tan solo necesaria para fundar la sociedad, sino también como un poder que pervive en el poder instituido. No habría vida política, de acuerdo a Rousseau, sin un ejercicio del poder legislativo por parte de los ciudadanos:²³ «El principio de la vida política está en la autoridad Soberana. El poder legislativo es el corazón del Estado».²⁴

Pasemos ya al núcleo de la interpretación de Balibar en relación con este pasaje del capítulo VI del libro I del *Contrato social*, que hemos citado más arriba. En su curso sobre Rousseau dictado en l' *Université Paris X Nanterre*, nos dice que es muy importante estar atentos «a la multiplicidad de voces que intervienen en la escritura de Rousseau», pues ella permite:

«[D]arle la palabra» sucesivamente al teórico que emprende resolver el problema de la constitución del pueblo según la regla de la igual libertad, después a la «multitud» que se constituye ella misma en pueblo en el acto «performativo» del compromiso recíproco de cada uno con todos y de todos con cada uno.²⁵

Estado. Además de las asambleas extraordinarias que los casos imprevistos pueden exigir, es necesario que existan algunas fijas y periódicas» (Rousseau, 2017, 108). Si el poder legislativo es el corazón del Estado, los ciudadanos no podrían reunirse esporádica y espaciadamente. De ahí que el ejercicio deliberativo mediante asambleas periódicas sea imprescindible.

²² Rousseau, 2017, 106.

²³ Habría que tener presente lo que explica Bruno Bernardi, en *Qu'est-ce qu'une décision politique?*, en torno a la relación entre decisión política, poder constituyente y soberanía en Rousseau: «El poder constituyente no es la soberanía, pero la formación de la idea de soberanía, ciertamente, volvió posible aquella del poder constituyente» (Bernardi, 2013, 44). En el caso de la soberanía tal y como la entiende Rousseau ocurriría lo siguiente, nos explica Bernardi: «Conservando del concepto clásico de soberanía el carácter absoluto e inalienable, pero desplazándolo de la relación de mando [*commandement*] a la de autolegislación, ese nuevo concepto (incluso si Rousseau mantiene el antiguo término) no es otro que aquel del poder constituyente. Este está vinculado a lo que sostiene en las sociedades modernas, el principio de la democracia. Una sociedad democrática es aquella que se da sus propias leyes» (Bernardi, 2013, 44-45. Trad. nuestra).

²⁴ Rousseau, 2017, 106.

²⁵ Balibar, 2001, 44.

En *Citoyen Sujet*, Balibar retomará esta hipótesis sobre el «juego de voces» de este pasaje y se detendrá un poco más en la especificidad de la *performatividad* efectuada por el pacto. Si el filósofo ginebrino critica el tipo de unidad producida por la agregación, ya que en ella la unidad es efecto de una imposición, de «un soberano exterior, un 'amo'»,²⁶ concibe en cambio que el reconocimiento recíproco entre los asociados es lo único que puede procurar la verdadera unidad política. Esto ya lo hemos dicho. Pero Balibar advierte otro importante factor. Rousseau modifica el curso de su escritura en aquel pasaje. Se habrá notado que el *acto de asociación*, en el texto, *no preexiste a su enunciación*. Ciertamente, «el acto por el cual un pueblo es un pueblo», es decir, *el pacto social, se enuncia a sí mismo «en primera persona»*. Balibar afirma enseguida:

De manera que la constitución del pueblo (el surgimiento de la «voluntad general») tiene un carácter esencialmente *performativo*. Decir la asociación en la forma requerida (la unanimidad), es *hacerla*.²⁷

Lo decisivo de aquel pasaje reside en el *juego de voces* llevado a cabo por la *escritura*: *no es el teórico, sino la propia multitud la que se autoconstituye en pueblo*, comprometiéndose recíprocamente, permitiendo el surgimiento de la voluntad general. Citemos en extenso la tesis balibariana, tal y como es explicada en *Citoyen Sujet*:

Pero esta escritura que reproduce en su seno el performativo de la autoconstitución del pueblo —en la forma de una voz suplementaria como transcrita desde la escena histórica originaria— es indisociable de la invención que surge «en persona» en el texto del *Contrato*, para dirigir en adelante los efectos: el «yo común» [*moi commun*]. Es ese «yo común» que ella nos hace oír antes de nombrarlo. Ahora bien, sin esta invención de escritura, subrayada por la nueva cursiva, que quizá tiene el valor de una «citación» yo = yo [que] digo yo, o más bien en efecto: *nosotros* [que] decimos *yo*,²⁸ pero que nos recuerda también el carácter todavía excepcional en la época de Rousseau de esta nominalización del pronombre personal (es solo después de Descartes, Pascal, Condillac, que «el yo» [*le moi*])

²⁶ Balibar, 2011, 231.

²⁷ Balibar, 2011, 232.

²⁸ Al traducir esta frase al castellano perdemos la distinción que realiza el francés entre «moi» y «je»: «(moi = je [qui] dis moi, ou plutôt, en fait: nous [qui] disons moi)».

tiene curso en francés), no habría inmanencia del «poder constituyente» en «poder constituido», del soberano (el pueblo) al Estado y entonces al gobierno. El pueblo es así este «ser» que, habiendo dicho unánimemente «nosotros» para «hacerse pueblo», dice también soberanamente «yo» en el seno del Estado que es «su Estado». Fundamentalmente, esta invención del *Contrato social* es a la vez lingüística, especulativa y política.²⁹

Las cursivas en la expresión «yo común» («*moi commun*»), que aparecen en el párrafo siguiente del pasaje que hemos citado, del cap. VI del libro I de *El contrato social*, no podrían interpretarse como una sencilla «definición convencional» como ocurre, por ejemplo, con las nociones de *soberano*, *Estado*, *ciudadanos*, *súbditos*, etc. Las cursivas de ese «yo común» cumplirían una función primordial, que incluso van más allá de «una función de insistencia». Como recién leíamos, se trata de una invención lingüístico-especulativa y política. Que el «yo común» —la voluntad general— se diga y se realice cada vez por el *nosotros*, diciendo soberanamente *yo*, permite la auto-constitución del pueblo como asociación política. *No habría que separar*, por lo tanto, *la performatividad que realiza la escritura, es decir, la invención lingüística, de la invención política y especulativa que ella permite*.

Nos parece que esta triple dimensión de la invención teórica rousseauiana, se discierne a cabalidad en la siguiente explicación que entrega, esta vez, en su *Cours à l'Université Paris X Nanterre*:

[L]a expresión «yo común» [«*moi commun*»] es circular de cierta manera, es decir, lo que hace aquí la individualidad y la identidad del yo [*moi*] es justamente la relación originaria y recíproca que mantiene con la comunidad, que lo refleja y que él refleja.³⁰

Balibar precisa que dos pistas sustentan su tesis sobre Rousseau. La primera, la hemos dividido, consiste en reparar que el «término *moi* como sustantivo («le moi», «un moi») data recién del siglo XVII»;³¹ por lo que su utilización, lejos de estar resuelta, da cuenta más bien del debate en curso en torno a la cuestión de entender «lo que permite concebir la permanencia subyacente en la afirmación de la identidad del sujeto [...] (¿la unidad del cuerpo? ¿la conciencia? ¿la substancialidad

del alma? ¿la memoria?, etc.)».³² Balibar subraya que Condillac «escribe también en cursivas» el término *moi*; quien es —como se sabe— «uno de los inspiradores de Rousseau en filosofía». A raíz de esto, puede sostener que las cursivas de la expresión «yo común», «marcan la intervención de Rousseau en el debate de la edad clásica sobre la individualidad».³³

Insistamos una última vez en esto. Rousseau interviene en el debate sobre la individualidad, no solo desde un punto de vista teórico político, como es de esperar. Los alcances de la modificación especulativa que introduce Rousseau no se pueden discernir a cabalidad si pasa inadvertida la perspectiva lingüística desde la cual concibe la modificación de orden político.³⁴ Aspecto que ya hemos dividido en la dualidad que comportan sus construcciones conceptuales.

Indiquemos ya la segunda pista que sostiene la tesis balibariana para terminar de entrever este último aspecto. De acuerdo con el filósofo francés, a lo largo de la *Fenomenología del espíritu* Hegel busca responder «de manera totalmente deliberada» a lo planteado en aquel pasaje del libro I del *Contrato social*.³⁵ En su *Cours à l'Université Paris X Nanterre*, encontramos la misma hipótesis: la exigencia de una reciprocidad originaria, entre la individualidad y la comunidad, que este pasaje del *Contrato social* pone de relieve, ha sido «perfectamente tomada y expresada por Hegel» en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*, justo antes de comenzar la sección sobre la «Autonomía y dependencia de la autoconciencia: amo y esclavo». Recuerda Balibar que aquel pasaje de la *Fenomenología* culmina con la siguiente sentencia: «*Yo que nosotros somos y Nosotros que yo soy* [*Ich, das Wir, und Wir, das Ich*

³² Balibar, 2001, 43.

³³ Balibar, 2001, 43.

³⁴ A nuestro parecer, tanto Étienne Balibar como Paul de Man ofrecen una lectura de Rousseau que presta especialmente atención a su trabajo con el lenguaje. Podría decirse, en efecto, que la crítica que Paul de Man dirige tanto a la interpretación que entrega Louis Althusser como a la de Jacques Derrida de Rousseau, estriba en que el primero contrapone política y literatura (es decir, lenguaje), y el segundo vuelve funcional, quizá, a la filosofía la distinción entre lo que Rousseau declara y lo que afirma. Cfr. De Man, Paul. *Allégories de la lecture*. Paris: Galilée, 1989. Hemos trabajado especialmente la interpretación de Paul de Man y de Louis Althusser de Rousseau en nuestra tesis de *Doctorado en Filosofía, mención Estética y Teoría del Arte*, en la Universidad de Chile, Santiago de Chile. (Gómez Germain, Francisca, 2022).

³⁵ Balibar, 2011, 227.

²⁹ Balibar, 2011, 232.

³⁰ Balibar, 2001, 43.

³¹ Balibar, 2001, 43.

ist]».³⁶ Balibar nos indica que este pasaje constituye una especie de «guía» para su interpretación sobre Rousseau.³⁷ Podríamos decir, que el esfuerzo espe-

³⁶ En *Citoyen Sujet*, toda esta reflexión sobre Rousseau tiene lugar al interior de su ensayo dedicado a los modelos de intersubjetividad en la *Fenomenología del espíritu*. Balibar titula este ensayo, precisamente, con esta frase de inspiración rousseauiana: «*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist: le mot de l'esprit*». (Balibar, 2011, 209). Con este ensayo comienza, por lo demás, la segunda parte de *Citoyen Sujet*, titulada a su vez: «Être(s) en commun». En su curso inédito sobre Rousseau en Nanterre, también encontramos esta vinculación. Citemos en extenso el párrafo en cuestión de la *Fenomenología del espíritu*: «Tal conciencia de sí sólo existe para [otra] conciencia de sí. Solamente así ella es efectivamente; pues es así que ella adquiere su propia unidad en su ser otro [o su ser alienado]. A partir de ahí mismo, accedemos ya al concepto de *espíritu*. La perspectiva que se abre a la conciencia, es la experiencia de lo que es el espíritu: una sustancia absoluta, que se constituye como su propia unidad en la libertad y la independencia perfectas de una oposición, dicho de otro modo: conciencias de sí diferentes existiendo cada una por ella-misma: *Yo que nosotros somos* y *Nosotros que yo soy* [*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*]». (Balibar, 2001, 43-44). Puesto que el filósofo francés ofrece su propia traducción de este pasaje de la *Fenomenología del espíritu*, hemos optado por traducir directamente al castellano la traducción balibariana, en lugar de entregar la versión de W. Roces, de M. Jiménez Redondo o de Antonio Gómez Ramos. Como se verá, esta última sentencia es traducida por M. Jiménez Redondo así: «yo, que es *nosotros* y *nosotros* que es yo» (Hegel, 2006, 286).

Nos parece crucial el comentario que enseguida va entregar Balibar, en su curso, respecto a este párrafo: «La terminología de la conciencia de sí, del espíritu y de la espiritualidad pertenecen propiamente a Hegel, pero la idea de una unidad subjetiva en la cual, la libertad de los individuos y la soberanía o autodeterminación del todo son rigurosamente correlativas, viene directamente de Rousseau; ese pasaje en la *Fenomenología* es uno de los grandes ecos. Al igual que la referencia a un 'absoluto' que, como lo veremos en el texto de Rousseau, hace de la comunidad el resultado permanente de su propio 'acto'» (Balibar, 2001, 44).

³⁷ Precisemos que su hipótesis sobre la unidad de contrarios en Rousseau, a la luz de lo que explica Hegel en este pasaje del cap. IV de la *Fenomenología del espíritu*, no significa que su interpretación sea dialéctica exactamente. Balibar explica que la noción de unidad de contrarios «tiene una larga historia en filosofía» y en teología, razón por la cual puede ser «comprendida de diferentes maneras» (Balibar, 2001, 46). Lo que explica, en parte también, por qué existe una «divergencia tan profunda en las interpretaciones de Rousseau» al respecto. Balibar sitúa su propuesta como una tercera línea interpretativa frente a otras dos. Una primera línea interpretativa, ha entendido esta unidad como una «unidad mística», motivo por el cual la «progresiva degradación» del gobierno y de la representación, por ejemplo, si es inevitable se debe a que se está partiendo de la base que Rousseau estaría estableciendo una supuesta «perfección inicial» (Balibar, 2001, 46). Una segunda línea interpretativa es la de Hegel, quien piensa esta unidad como una «unidad dialéctica», por lo tanto, como una «construcción progresiva de 'mediaciones' que permiten a la unidad

culativo de Rousseau consiste en elaborar un tipo conceptualidad que dé cuenta que la individualidad nunca es simplemente individual, esto es, una *einzelne Individualität*, separada, aislada, suelta en la comunidad política en la que se encuentra situada históricamente. Sería una representación inexacta de la comunidad y del individuo, pensar que se trata simplemente de dos principios opuestos, que mantienen una vinculación externa entre sí. Si la expresión «yo común» es una construcción conceptual que exige pensar en la forma rigurosa de una unidad de contrarios, exige desarticular —en definitiva— esa lógica oposicional, en la media en que indica que los contrarios —la individualidad y la comunidad, la particularidad y la universalidad—, se constituyen a sí mismos como sí mismos en una relación estrecha, pero diferenciada, con su ser-otro.

Esta invención lingüística y especulativa da cuenta del tipo específico de comunidad e individualidad que intenta configurar el pacto social rousseauiano: se tratará de una comunidad política que intenta contribuir a formar una individualidad no aislada, sino social, procurando que esto no derive en lo contrario, en una totalización que la ahogue o la subsuma. Tal vez podría pensarse que esto último busca evitarse mediante el marcado acento subjetivo inscrito en el «yo común».³⁸ Si el

de contrarios materializarse en un sistema histórico de instituciones» (Balibar, 2001, 46-47). Balibar es explícito en señalar aquí que no sigue ninguna de estas dos grandes líneas interpretativas, sino que ofrece «su propia solución».

³⁸ Creemos que a partir de este punto puede entenderse un aspecto de la crítica a la noción de voluntad general que realiza tanto Althusser como Hegel. Althusser dirá en «*Sur le Contrat social*» que, para conseguir la consecución de la voluntad general, Rousseau apela a la conciencia de cada individuo y a su interés; argumento que imposibilita «cualquier 'lectura' kantiana en términos de moralidad» (Althusser, 2009, 78). El filósofo alemán en tanto, en sus *Principios de la filosofía del derecho*, acusa cierta prioridad de la voluntad particular sobre la general. El traductor a la edición francesa, Jean-François Kervégan, explicará que lo criticado por Hegel reside en esa «anterioridad lógica de la voluntad particular»; a raíz de lo cual Rousseau «se imposibilita pensar en la voluntad general por lo que ella es y por lo que quiere que ella sea, un vínculo que pueda 'unir' a los hombres en lugar de solamente 'juntarlos' [*rassembler*]». (Hegel, 1998, 335. Trad. nuestra). Se recordará lo señalado por Hegel en la tercera parte dedicada a «La eticidad», al comienzo de la tercera sección sobre «El Estado», §258: Rousseau ha pensado «la voluntad en la única forma determinada de la voluntad *singular* (al igual que Fichte después) y la voluntad general, no como lo que la voluntad tiene de racional en sí y por sí, sino solamente como el *elemento-común* que surge de esta voluntad singular *en tanto que consciente*, la reunión de los individuos-singulares en el Estado deviene un *contrato*» (Hegel, 1998, 334-335. Trad. nuestra).

soberano rousseauiano no requiere de un garante —«al no estar el Soberano formado más que por los particulares que lo componen, no tiene ni puede tener ningún interés contrario al de ellos»³⁹— se debe, en efecto, a que son los propios ciudadanos quienes conforman ese poder; en consecuencia, quienes establecerán el ordenamiento político-jurídico de su sociedad y quienes velarán que sus derechos se mantengan garantizados. De acuerdo. Pero si esta exigencia es el propósito a alcanzar por medio del pacto, no se trataría por eso de un propósito inalcanzable o utópico exactamente; y esto en la medida en que Rousseau admite abiertamente como poco probable «que no se piense en sí mismo cuando [se] vota por todos». Si los compromisos que nos atan a la comunidad «son obligatorios sólo porque son mutuos», se debe a que «no se puede trabajar para los demás sin trabajar también para uno mismo». Concluyendo enseguida, que no es cuestión de una idea de reciprocidad y de una «noción de justicia» que no derive «de la preferencia que *cada uno* se da».⁴⁰

III. UNA TENSIÓN CONSTITUTIVA.

La democracia no tiene otra fuente que su afirmación performativa, pues no se sostiene más que en su propia actividad política. Contrariamente a la monarquía, cuyos contornos institucionales y simbólicos pueden ser trazados con claridad, la democracia no se fija jamás en cualquier *forma*, encontrándose siempre suspendida a su reivindicación permanente.

Martin Deleixhe, *Étienne Balibar*.
L'illimitation démocratique.

En términos lógicos lo que se estaría indicado con esto es que la generalidad que se busca alcanzar nunca es pura, pues inevitablemente es apropiada por la particularidad. Siempre hay en juego una universalidad determinada, en cierta medida, por la particularidad, atravesada o contaminada por ella. Si toda la conceptualidad rousseauiana está construida antinómicamente, la tensión es ineludible.

En la formulación del pacto, hemos divisado un esfuerzo de conversión del rasgo *particular* de la individualidad; no a suprimirla o acallarla, sino a hacer de esa particularidad *también una generalidad*. En lugar de entender que se trataría de una restricción, Rousseau intenta pensar en una transformación que permita una continua apertura tanto de nuestro modo

de comprendernos como de desarrollarnos en la comunidad. Y esto en la medida en que el espacio de deliberación pública, mediante el continuo debate y discusión de los asuntos públicos, posibilita pensar en aquello que no se había pensado previamente. Decimos esto, considerando lo que Bruno Bernardi denomina la «dimensión cognitiva» de la voluntad general; pues la voluntad general no existe *previamente* al ejercicio común de deliberación y legislación, precisamente, porque funciona como un «operador de generalización» que debe comprenderse, no como el ejercicio de una facultad del individuo, sino como efecto de la *potencia común* de legislar mediante el proceso de deliberación.⁴¹

En este sentido, decir y establecer cada vez nuestro «yo común» —la *performatividad* del pacto— es el ejercicio democrático soberano de reevaluación para conseguir nuestra auto-determinación en términos político-jurídicos. Lo que implica la posibilidad, ciertamente, de modificar y reinventar los límites político-jurídicos instituidos bajo los cuales, históricamente, pensamos e imaginamos las condiciones concretas de nuestra existencia, de nuestra manera de ser y de relacionarnos. Lo cual quiere decir, que el principio democrático siempre está abierto a su indeterminación, puesto que su configuración nunca está fijada.

A nuestro parecer, el pacto social de Rousseau es una apuesta, ya que ciertamente nada puede garantizar que esa apertura democrática —esa conversión performativa— pueda darse del todo y, menos aún, mantenerse sin oscilación. La unidad de contrarios que expresa «el yo común», por lo mismo, no lleva inscrito un equilibrio simple, ajeno a inestabilidades y equívocos. Esta equivocidad, o desvío en la significación hacia la particularidad, la divisamos en el texto del *Contrato social* cuando se pone en evidencia el ineludible gesto de apropiación particular de la voluntad general.

Pero, entonces, si la generalización de la voluntad es un acuerdo cada vez singular, producido por los ciudadanos, se tratará siempre de una generalización circunscrita al contexto de su enunciación. Si el «yo común» no existe antes de su enunciación performativa, la apertura de esa enunciación estará, no obstante, delimitada por la enunciación misma. Esta equivocidad e, inclusive, tensión, es ineludible, ya que es constitutiva de todo lenguaje que busca decir un discurso universalista; en este caso, en la forma política y jurídica.

⁴¹ Bernardi, 2007, 310-311. Cursivas nuestras. Sobre el análisis de la voluntad general como «yo común», ver también su artículo «L'invention de la volonté générale» (Cfr. Bernardi, 2002).

³⁹ Rousseau, 2017, 22.

⁴⁰ Rousseau, 2017, 38.

En este punto ya hemos enhebrado la tesis balibariana sobre Rousseau con su tesis sobre Hegel. En *Universales*, nos plantea el filósofo francés que el hilo conductor que «permite encadenar las figuras de la conciencia» en la *Fenomenología del espíritu*, consiste en su demostración sobre la ineluctable inscripción de todos los «discursos ‘universalistas’ que aparecieron en la historia (occidental)». ⁴² No podemos detenernos en el detalle de su explicación, pero atengámonos a lo central que nos interesa. La equivocidad de los discursos universales tiene lugar porque «siempre están ya *inscritos* en un contexto que Hegel describe, de hecho, como un contexto *de escritura*»; ⁴³ por lo cual la posibilidad de la «inversión de una categoría en su contrario, en la forma de lo que llamaríamos hoy una contradicción performativa», ⁴⁴ ocurre tarde o temprano. Más sencillamente, esto quiere decir que si los enunciados universales revisten «formas múltiples» —si son equívocos— ello se debe a que «[t]odo depende de las condiciones» ⁴⁵— nos dice Balibar recordando las palabras de Althusser. Es decir, se «presentan sentidos diferentes y [se] producen efectos diferentes según el momento y el lugar donde son pronunciados, las personas por-quién y en dirección a-quién son pronunciados». ⁴⁶ De ahí que la «tarea del filósofo» no sea otra que la de intentar comprender la inevitable lógica aporética de los enunciados universales. A este respecto y en relación con Hegel, uno de los ejemplos que Balibar nos da y que vale la pena rescatar aquí —por cuanto exhibe la perspectiva hegeliana de Rousseau que recoge Balibar—, se aprecia en la «articulación de las nociones de *comunidad* y *universalidad*». Nos explica el filósofo francés que «hacemos del *allgemein* la traducción de la noción lógica y moral del *universal*, cuando Hegel se sirve del término para encontrar el equivalente de la ‘voluntad general’ rousseauiana». ⁴⁷ Destacando con este «juego de palabras», por una parte, que «la *comunidad política* exige la incorporación de la universalidad en sus leyes y sus definiciones estatutarias (en particular en la forma de la *igualdad de derechos* entre individuos), sin lo

cual no será jamás una ‘comunidad de ciudadanos’ en el sentido moderno del término». ⁴⁸ Pero, por otra parte, «la universalidad tiene necesidad de realizarse en una comunidad porque es efectiva únicamente si se plasma en *instituciones* queridas y legitimadas por una comunidad política». ⁴⁹ Concluyendo enseguida que ciertamente hay «*reciprocidad* de perspectivas, pero no hay para nada, por consiguiente, *coincidencia* de las dos exigencias, ni del punto de vista institucional, ni del punto de vista de los *objetivos* o de las *metas* de una actividad militante (que se podría llamar la *ciudadanía activa* [...])». ⁵⁰ Lo que Hegel da cuenta, entonces, es la inevitable «sucesión de desajustes entre *cierre comunitario* (que permite el reconocimiento mutuo en formas institucionales, derechos y deberes mantenidos en común por todos los participantes que forman el soberano) y la *apertura universalista*, cuyo criterio es la reconciliación con el *todo-otro* [*tout-autre*]». Por lo tanto, la dificultad reside en que la oscilación o sucesión de desajustes no puede detenerse. Ciertamente, «*no tiene fin*». ⁵¹

Terminemos con esta doble exigencia aporética que la teoría rousseauiana no deja de subrayar. Según Balibar, el «*enigma*» o la «aporía de la práctica política» apunta hacia esta simultánea necesidad de «*fundar* la comunidad y constantemente ponerla en cuestión». ⁵² Como afirma en *La proposition de l'égaliberté*: «La *ciudadanía democrática* es, por consiguiente, *conflictiva* o *no lo es*». ⁵³ Volver democráticamente sobre el pacto, sobre el momento instituyente de lo político, nos posibilita replantearnos e inclusive poner en cuestión ese fundamento. Lo cual no significa posicionarse en una alternativa —la insurrección—, sino que más bien, implica *pensar bajo una forma dual, antinómica*, la «insurrección constituyente». Balibar precisa, en su artículo «Violencia, civilidad y tragedia», que

⁴⁸ Balibar, 2021, 203.

⁴⁹ Balibar, 2021, 203.

⁵⁰ Balibar, 2021, 203-204.

⁵¹ Balibar, 2021, 204. Se notará que la contradicción reside en que «el Nosotros inclusivo, comunitario, implica la posibilidad de un encierro en lo Mismo, el Nosotros exclusivo, universalizador, nos lleva de vuelta a la aporía de una alteridad indeterminada que debería ser a la vez completamente otra y completamente cercana, amenazante y responsabilizadora [*menaçante et responsabilisante*]». Aludiendo con esto a la sentencia que Derrida dirigió a Lévinas: «Todo otro es todo otro». Balibar, 2021, 207.

⁵² Balibar, 2018, 27. Traducción de M. Manzano, D. Jofré y A. Bilbao.

⁵³ Balibar, 2010, 347. Trad. nuestra.

⁴² Balibar, 2021, 53. Traducción de J. Lezra, I. Trujillo y F. Gómez.

⁴³ Balibar, 2021, 56.

⁴⁴ Balibar, 2021, 55.

⁴⁵ Balibar, 2021, 162.

⁴⁶ Balibar, 2021, 160.

⁴⁷ Balibar, 2021, 203.

es necesario comprender que la «insurrección emancipatoria [...] no tiene sentido sino por su relación a una ley o a un orden comunitario que ella reconoce de manera ‘crítica’ y que tiende también a reconstruir».⁵⁴ O como dirá en *Ciudadanía* —refiriéndose a la «*invención continua* de la democracia» de Lefort— no es cuestión de «invertir la idea de constitución a favor de la idea de insurrección, sino de hacer vivir la potencia insurreccional de la emancipación en el seno de La constitución política».⁵⁵ En último término, el anhelo balibariano por una continua práctica de apertura democrática, implicaría «concebir la política como una ‘ficción’ absoluta o como una *institución sin fundamento*, irremediamente contingente».⁵⁶ A nuestro parecer, esta es la apuesta del pacto rousseauiano que la lectura balibariana nos permite vislumbrar. Toda la potencia del «yo común», su *performatividad*, no consigue trancar la fragilidad en juego.⁵⁷ Que no haya más fundamento que el propio principio de autodeterminación, nos abre a la *chance* de impensadas instancias de reinención, pero —como toda *chance*— no se puede contar con garantías o certezas.

⁵⁴ Balibar, 2018, 27.

⁵⁵ Balibar, 2013, 34. Traducción de R. Molina-Zavalía.

⁵⁶ Balibar, 2018, 29.

⁵⁷ La preocupación por la fragilidad del pacto es constante a lo largo del *Contrato social*. Aspecto que retiene y destaca especialmente Louis Althusser en su curso sobre Rousseau dictado en la *École Normale Supérieure*, titulado «Rousseau et ses prédécesseurs. La philosophie politique au XVIIIe et au XIXe siècle», entre los años 1965 y 1966. Pues bien, en este curso —a diferencia de lo que ocurre en el artículo «Sur le Contrat Social» publicado al año siguiente— podemos advertir que la tesis althusseriana sobre la serie de desajustes en cadena del contrato está estrechamente vinculada a una interpretación del *Contrato social* como «teoría del abismo»; teoría que apunta —según Althusser— a la amenaza constante de destrucción que se cierne sobre el orden político. Motivo por el cual Rousseau busca «diferir» teóricamente esa posibilidad. Althusser señala así que la «política de Rousseau» consistiría «en organizar y en retrasar» el momento de destrucción del cuerpo político (Althusser, 2006, 334. Trad. nuestra). Hemos trabajado la interpretación althusseriana de Rousseau en nuestra tesis de *Doctorado en Filosofía, mención Estética y Teoría del Arte*, en la Universidad de Chile, Santiago de Chile. (Cfr. Gómez Germain, 2022); gracias a la obtención de la Beca de Doctorado Conicyt (2015-2019). Igualmente, hemos analizado la fragilidad de la ciudadanía desde la perspectiva balibariana (atendiendo a su concepción de la *igualdad*) en nuestro tercer posfacio a la edición castellana de *Universales* (Cfr. Gómez Germain, 2021). Sobre la oscilación de la lectura althusseriana de Rousseau ver el artículo de Bernardi, (2011).

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis (1967). “Sur le *Contrat social*”, *Cahiers pour l’Analyse*. Vol. 8: *L’impensé de Jean-Jacques Rousseau*. Paris: Cercle d’Epistémologie de l’Ecole Normale Supérieure.
- Althusser, Louis (2006). *Politique et histoire. De Machiavel à Marx*. Paris: Seuil.
- Althusser, Louis (2009). “Sur le *Contrat Social*”. Houilles: Éditions Manucius.
- Balibar, Étienne. (1997). *La crainte des masses*. Paris: Galilée.
- Balibar, Étienne (2001). Cours à l’*Université Paris X Nanterre*. In Étienne Balibar Papers. Teaching seminars at Université de Paris X Nanterre. Serie 9. Box 5-6. MS-C023 (Inédito). Special Collections and Archives, The UC Irvine Libraries, Irvine, California.
- Balibar, Étienne (2010). *La proposition de l’égalité*. Paris: PUF.
- Balibar, Étienne (2011). *Citoyen Sujet et autres essais d’anthropologie philosophique*. Paris: PUF.
- Balibar, Étienne (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. Traducción de Rodrigo Molina-Zavalía.
- Balibar, Étienne (2018). “Violencia, civilidad y tragedia”, en *Estudios sobre necropolítica. Violencia, cultura y política en el mundo actual*. Santiago: LOM. Traducción de Magali Manzano, Daniel Jofré y Alejandro Bilbao.
- Balibar, Étienne (2021). *Universales*, Santiago de Chile: Pólvora. Traducción de Jacques Lezra, Iván Trujillo y Francisca Gómez Germain.
- Bernardi, Bruno (2002). “L’invention de la volonté générale”, en Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l’économie politique*. Paris: Vrin, pp. 103-120.
- Bernardi, Bruno (2006). *La fabrique des concepts*. Paris: Éditions Champion.
- Bernardi, Bruno (2007). *Le principe d’obligation*. Paris: Vrin.
- Bernardi, Bruno (2011). “Un Rousseau peut en cacher un autre. Althusser lecteur du second Discours”, *Rousseau et le marxisme*. Paris : Publications de la Sorbonne.
- Bernardi, Bruno (2013). *Qu’est-ce qu’une décision politique ?* Paris: Vrin.
- De Man, Paul (1989). *Allégories de la lecture*. Paris: Galilée.
- Deleixhe, Martin (2014). *Étienne Balibar. L’illimitation démocratique*. Paris: Michalon Éditeur.
- Derathé, Robert (2009). *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps*. Paris: Vrin.

- Gómez Germain, Francisca (2021). “Forzar la igualdad. La fragilidad de la ciudadanía como institución política”. Tercer posfacio a *Universales* de Étienne Balibar. Santiago: Pólvora.
- Gómez Germain, Francisca (2022). “El abismo y la promesa. El pacto social de Rousseau en las lecturas de Louis Althusser y Paul de Man”. Tesis de Doctorado en Filosofía, mención Estética y Teoría del Arte. Universidad de Chile. Facultad de Artes. Santiago de Chile. Bajo el patrocinio del profesor Miguel Ruiz Stull y la co-dirección del profesor Michel Lisse.
- Hegel, G.W.F. (1998). *Principes de la philosophie du droit*. Texte traduit et commenté par Jean-François Kervégan. Paris: Puf.
- Hegel, G.W.F. (2006). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-Textos.
- Rousseau, Jean-Jacques (2001). *Du contrat social*. Paris: GF Flammarion. Présentation, notes, bibliographie et chronologie par Bruno Bernardi.
- Rousseau, Jean-Jacques (2017). *El Contrato Social*. Buenos Aires: Colihue. Traducción y notas: Gabriela Domecq. Introducción: Marcos A. Thisted.