

# Pensar las desigualdades, insistir con la igualdad. Una indagación estético-política acerca del ejercicio ciudadano en la ciudad actual

**Betina Guindi**

Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina

Fecha de recepción: 18-9-2020

Fecha de aceptación: 6-11-2020

## Resumen

Pensar acerca de la/s desigualdad/es remite a una densa historia conceptual y, a un mismo tiempo, a su indiscutible vigencia en la escena política actual. Es un concepto en tensa, aunque estrecha, relación con los problemas en torno a la universalización del ejercicio de ciudadanía. De modo que una revisión crítica de la/s desigualdad/es va de la mano de una reconceptualización del *derecho de ciudad* (Balibar) asumiendo su condición aporética y subrayando su potencial instituyente. Este encuentro entre igualdad/desigualdad y *derecho de ciudad* es interrogado en su dimensión estético-política (Rancière). Ligado a ello, surge la pregunta por la ciudad: *locus* por excelencia de configuración de la desigual distribución de lo sensible y del ser/ aparecer del ciudadano. Una preocupación que adquiere relevancia en virtud de la dinámica del tardo-capitalismo en la cual el espacio urbano encarna de modo paradigmático la conflictividad social del mundo contemporáneo.

La propuesta se orienta a profundizar en estos problemas a la luz de los andamiajes teóricos de Jacques Rancière y Étienne Balibar, con el objeto de reflexionar acerca de las posibilidades de emergencia del *ser-en-común* en las condiciones que afronta la democracia actual.

**Palabras clave:** ciudadanía; ciudad; desigualdad; estético-política.

## Abstract

Thinking about inequalities refers to a dense conceptual history and, at the same time, to its indisputable validity in the current political scene. It is a concept in tens –and also close– relation with problems around the universalisation of the exercise of citizenship. Therefore a critical review about inequalities goes together with a reconceptualization of the right of citizenship (Balibar) assuming its aporetic condition and highlighting its instituting potential. This encounter between equality/inequality and *citizen's right* is interrogated in its aesthetic-political dimension (Rancière). Linked to this arises the question about the city: *locus* par excellence of configuration of the unequal distribution of the sensible and of the citizen's being / appearing. A concern that acquires relevance by virtue of late capitalism dynamic, in which the urban space embodies in a paradigmatic way the social conflict of the contemporary world.

The proposal is aimed at deepening in these problems within the theoretical approach of Jacques Rancière and Étienne Balibar, in order to think about the emergency possibilities of being in-common in the conditions that current democracy faces.

**Keywords:** citizenship; city; inequality; aesthetic-political.

## Resumo

Pensar sobre a/s desigualdade/s refere a uma densa história conceptual e, ao mesmo tempo, sua indiscutível validade na cena política atual. É um conceito em tensa, embora estreita, relação com os problemas em torno da universalização do exercício da cidadania. De modo que uma revisão crítica da/s desigualdade/s vai de mãos dadas com uma reconceptualização do *direito de cidade* (Balibar) assumindo sua condição aporética e sublinhando seu potencial instituinte. Esse encontro entre igualdade/desigualdade e direito de cidade é interrogado na sua dimensão estético-política (Rancière). Ligado a isso, surge a pergunta pela cidade: *locus* por excelência de configuração da desigual distribuição do sensível e do ser/aparecer do cidadão. Uma preocupação que adquire relevância em virtude da dinâmica do tardo-capitalismo social do mundo contemporâneo.

A proposta orienta-se a aprofundar nestes problemas à luz dos arcaouços teóricos de Jacques Rancière e Étienne Balibar, com o alvo de refletir sobre as possibilidades de emergência do ser-em-comum nas condições que afronta a democracia atual.

**Palavras-chave:** cidadania; cidade; desigualdade; estético-política.

## Acerca de la desigualdad, el desacuerdo y la igualdad

En las primeras páginas de *El desacuerdo*, Jacques Rancière se pregunta: ¿de qué cosas hay y no hay igualdad entre cuáles y cuáles? ¿Qué son esas 'qué', quiénes son esas 'cuáles'? ¿Cómo es que la igualdad consiste en igualdad y desigualdad?" (1996: pp.7-8). Desde el primer momento explicita que la política es la actividad cuyo principio es la igualdad. Esto equivale a decir que no hay cosa que sea de por sí política sino que es el principio de la igualdad el que obra transformando la distribución de las partes de la comunidad en el modo de un aprieto: el desacuerdo.

El desacuerdo refiere a un cierto tipo de situación de habla pero que no es ni la del desconocimiento —que supone que uno o ambos de los interlocutores ignoran o disimulan conocer lo que el otro o ellos mismos dicen— ni del malentendido —que alude más bien a la imprecisión en el uso de las palabras. Por el contrario, remite a esas situaciones que exceden el requerimiento de una complementariedad de saber que subsane el desconocimiento o de una aclaración dada por la confusión de las palabras. La discusión sobre aquello de lo que se habla constituye la racionalidad de la situación. En la situación de desacuerdo, los interlocutores se entienden pero al mismo tiempo no lo hacen: “no es el conflicto entre quien dice blanco y quien dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo o no entiende que el otro dice lo mismo con el nombre de la blancura” (1996: p. 8). El desacuerdo no se restringe a una mera cuestión terminológica. Por eso, trata más de aquello respecto de lo que se argumenta que de la argumentación propiamente dicha.

La diferencia se marca en el *lógos* que separa la articulación discursiva de una queja de la articulación fónica de un gemido (*phoné*). Ello posibilita la puesta en acto de habla del desacuerdo. Rancière desarrolla la cuestión a través del ejemplo de la lectura que, hacia 1829, Pierre-Simon Ballanche postulaba sobre la rebelión de los plebeyos, narrada por Tito Livio. Según el autor, Ballanche asume que el problema de Tito Livio es haber pensado que se trató de una mera revuelta y no haber podido dar cuenta de que la cuestión de fondo era determinar si entre plebeyos y patricios se había establecido un escenario común para el debate. Precisamente, la posición patricia negaba la posibilidad de debate con aquellos privados de *lógos*, es decir, carentes de una inscripción simbólica en la ciudad. Ante lo cual, los plebeyos se reúnen en el monte Aventino e instituyen otro orden al constituirse no ya como guerreros iguales sino como seres parlantes.

Sin embargo, la política no se configura solo a partir de la lógica del intercambio, una lógica aritmética, como proponen los clásicos. Lo explica en los términos aristotélicos de los títulos de jerarquía, las *axíai* que otorgan derechos dentro de la comunidad y que ponen en juego una lógica geométrica: “la riqueza de los pocos (los *óligoi*); la virtud o excelencia (*areté*) que da su nombre a los mejores (*áristoi*); y la libertad (la *eleuthería*) que pertenece al pueblo (*démos*)” (1996: p. 19). Cada uno de ellos otorga un régimen que se encuentra amenazado por los otros. Por el contrario, la combinación entre todos se dirige al bien común. Cuando se propone la metáfora que representa una comunidad constituida por la proporcionalidad de las respectivas cualidades, comienza a ponerse de relieve la preeminencia de la riqueza de los *óligoi*. De ahí que, en definitiva, los clásicos trabajen en el sentido de subsumir la lógica aritmética a la geométrica. Es el gesto mediante el cual, en definitiva, la sabiduría *liberal* proclama la libertad natural de intercambiar, denunciando los peligros de la igualdad artificial.

Frente a ello, ¿en qué sentido obra el desacuerdo? El tejido social consiste en un espacio partido entre el todo y aquello que excluye. La cuestión se explica en términos de la configuración de lo que denomina el orden de la policía, esto es, el conjunto de los procesos que permiten efectuar agregaciones, organizar poderes, distribuir lugares, funciones y sistemas de legitimación de toda distribución:

La policía es primeramente un orden de los cuerpos que define las divisiones entre los modos del hacer, los modos del ser y los modos del decir, que hace que tales cuerpos sean asignados por su nombre a tal lugar y a tal tarea; es un orden de lo visible y lo decible que hace que tal actividad sea visible y que tal otra no lo sea, que tal palabra sea entendida como perteneciente al discurso y tal otra al ruido (1996: pp. 44-45).

La política es entendida como la actividad antagónica de la policía. Es la que interrumpe el ordenamiento pre-configurado, aquello que daña su orden; la condición litigiosa es lo que abona a la comunidad. Mediante la existencia de *la parte de los sin parte* la comunidad se instituye como comunidad política: “La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte” (1996: p. 25). Carente de otras propiedades, el pueblo posee como mayor virtud la libertad que comparte con el todo. De modo que se identifica

con el todo aunque, a la vez, con la carencia de parte en ese todo. También es la clase de la distorsión, aquella que a un mismo tiempo daña e instituye a la comunidad en términos de justicia e injusticia, aunque la justicia no resulta del equilibrio entre pérdidas y ganancias sino de la preocupación de los ciudadanos por la cuestión del reparto de las formas de ejercicio y control del poder común. La política arruina el proyecto de la ciudad ordenada de acuerdo a la proporción del *kósmos*, fundada en el principio de la comunidad. En eso consiste la condición litigiosa que el pueblo aporta: “la institución de un común-litigioso” (1996: p. 22).

### La política en tiempos de preeminencia del espacio urbano: una lectura desde lo estético-político

En “Otros espacios” (1984), Foucault hablaba de la época actual como la época de preeminencia del espacio; aquella que se presenta como una red que religa puntos antes que momentos como se daba a partir de la preeminencia temporal clásica. Lo interesante es que esta preeminencia del espacio en su dimensión relacional se incardina también en las formas de construir el pensamiento social actual. ¿De qué modo se vinculan las reflexiones anteriores relativas a la desigualdad y la institución de la política con una reconceptualización de la noción de *espacio* –e incluso de *espacio urbano*– que logre exceder las perspectivas que lo circunscriben o sujetan a lo territorial? En palabras de Saskia Sassen, ¿cómo “pensar la ciudad más allá de la ciudad”<sup>1</sup>?

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

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

Reconsidera el problema democrático en su vinculación con la discusión acerca del espacio público pero revalorizando su cualidad material y, sin perder de vista, la relación conflictiva con *lo privado*. La reciprocidad entre forma y política no hace sino resaltar la condición de coalición inestable y fugaz, lo cual lleva la atención a otro aspecto ineludible: el espacio no es escenario preexistente ni epifenómeno sino que es aquello que le da forma a esa experiencia. Es la dimensión de mediación –siguiendo la fórmula arendtiana– entre sociedad y estado, en la que se dirimen los problemas comunes (Arendt, 2009). No se trata de un espacio prefigurado, *a priori*, sino que este se constituye en correlación con los innumerables juegos de miradas e intervenciones que ponen de manifiesto la aparición/constitución de la figura del ciudadano (Arendt, 2009). De modo que, para Gorelik, el espacio público es más bien un horizonte conceptual y político. Esta presentación de las cuestiones de la ciudad habilita, sin embargo, *otra vuelta de tuerca* que lleva a una nueva ronda por zonas ya visitadas.

En el lenguaje de Rancière, la cuestión se explica de un modo distinto en virtud de, como se ha visto, su concepción de la política. Si el tejido social, entendido en términos de un reparto sensible, tiene que ver con “quién puede tener parte *en lo común en función de lo que hace, del tiempo y el espacio en los cuales esta actividad ejerce*” (2009: pp. 9-10); si esto se define a partir del “hecho de ser o no visible en un espacio común”, entonces, la política *se juega* como estética. Claro que la noción de estética de Rancière debe interpretarse en un sentido alejado al que le adjudica Benjamin (2019)

1 Entrevista a Sassen realizada en el marco de la Cátedra Globalización y Democracia de la UDP, Chile, agosto de 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=VBSRTwpiUo>.

cuando afirma que la política es captada en un sentido perverso por una voluntad artística, asumiendo la estetización de la política en una dirección despolitizante de la vida social. La estética, por el contrario se define según Rancière como “un modo de articulación entre maneras de hacer, formas de visibilidad de esas maneras de hacer y modos de pensabilidad de esas relaciones” (2009: p. 7). Aquí se expone su posición ligada a la configuración estético-política de la vida social. Existe una politicidad sensible –expresión que se pone en juego con su idea de bipolaridad entre estética de la política y política de la estética– lo cual supone que no hay una homologación plena entre la dimensión política y la dimensión del arte pero sí la posibilidad de incardinar la dimensión política de los fenómenos estéticos (y viceversa). De ahí que podría hablarse de una historia de lazos paradójicos entre el paradigma estético –el de la estética urbana, en el caso problematizado aquí– y la comunidad política. De modo que, y sin negar la productividad del camino trazado por Gorelik, resulta necesario redoblar su apuesta en lo concerniente a las vinculaciones entre espacio y política. El desafío de pensar en el espacio actual –y los modos de habitarlo–, convocando particularmente a la dimensión política o politizable de los fenómenos sociales no supone solo una ampliación de los problemas territoriales en pos de proponer una suerte de imbricación entre los problemas de territorio –las configuraciones urbanas– y la política. La *forma urbana es política* en tanto habla de una distribución de lo sensible, entre el todo y aquello que se excluye. En ese sentido, la partición de lo sensible atañe a la ciudad. Configura sus partes, instituye sus tiempos, distribuye su todo.

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

El consenso es la puesta en marcha progresiva de esa práctica gubernamental e intergubernamental y de esa representación del mundo común que aumenta la opacidad de los que participan en ella, es a la vez la necesidad de un gobierno de expertos y la necesidad de estar constantemente en posesión de las claves de lo que está pasando (Rancière, 2014: p. 210).

En síntesis, *la actividad política es inescindible del orden estético*, de ahí que resulte posible hablar de la *dimensión estético-política de la vida social* (Plot, 2015). Si la política se despliega como un objeto litigioso, la ciudad como *forma política* expone ese litigio. Lo que se pone de relieve es la cuestión acerca de cómo los modos de habitar la ciudad –y las disputas que se generan en torno a ellos– se constituyen en un problema estético-político que contiene, como aspecto central, la discusión respecto del funcionamiento de la heterogeneidad de las formas de exclusión<sup>2</sup> de la vida: ¿Quién goza y quién es *digno de gozar* de los *derechos de ciudad*?

### La pregunta por la vigencia de la categoría de ciudadanía

“En México hay 80 mil muertos, 22 mil desaparecidos, millones de pobres y 2 fraudes electorales. La pregunta es esta: ¿En este marco se aplica la filosofía política clásica, la que versa sobre la democracia y la ciudadanía, esa que tú estudias?”. Así abre una entrevista que Gerardo de la Fuente Lora y Jaime Ortega Reyna realizaron a Balibar en

<sup>2</sup> Para Balibar, la categoría de exclusión es “una categoría heterogénea en el sentido de que hay exclusiones globales y exclusiones locales que no son exactamente lo mismo (...) Hoy se puede estar excluido de la esfera pública siendo un objeto de movilidad forzada, pero también se puede estar excluido siendo, por así decirlo, un objeto de inmovilidad forzada, que es el caso de muchos ciudadanos pobres” (2012: 20-21).

2015<sup>3</sup>. Sin duda es una pregunta que no solo evita el infructuoso camino de la obsecuencia, sino que da en la médula del problema que tiene que transitar cualquier intento de sostener hoy la politicidad de la relación entre ciudadanía y democracia. Consciente de ello, Balibar responde: “Es una pregunta perversa. Si contesto ‘Sí’ sueno ridículo. Si respondo ‘no’ he de explicar. En principio no hay una filosofía política clásica sino un problema político”.

Por sobre otros aspectos, el intercambio pone en evidencia la condición inexorablemente aporética de la ciudadanía. Frente a ello, una decisión clave es la inscripción del problema de la ciudadanía dentro de una perspectiva agonística, que concibe al tejido social como un espacio en disputa antes que de deliberación. Bajo esa premisa, es productivo reparar, tal como propone Balibar (2013), en la estrecha vinculación entre ciudadanía y democracia, en una dirección que no solamente no subordine la democracia a la ciudadanía sino que asuma que la democracia es la que vuelve *problemática* a la ciudadanía. En ese sentido, puede pensarse en términos de una difícil relación que suele tornarse antinómica:

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

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

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

Para decirlo con la terminología convincente de Jacques Rancière: no solo todos los ciudadanos, nominalmente soberanos, no poseen una parte igual en el ejercicio de los poderes instituidos, y en particular de los poderes de decisión, sino que desde este punto de vista existen necesariamente los “sin parte”, o individuos y categorías cuya parte está negada, y para quienes las ocasiones de obediencia predominan siempre por sobre las ocasiones de mando y de iniciativa, la pasividad por sobre la actividad (Balibar, 2013: p. 32).

Si bien es cierto que en su crítica a las formas de identificación Rancière se presenta alejado de la figura de ciudadano defendida por Balibar, la potencia política que este último imprime a esa categoría habilita dicha interlocución. Los encuentros que se proponen aquí entre ambos autores se sustentan en cierto denominador común: la preocupación por la política en términos emancipatorios e insurreccionales junto a la reivindicación del principio de la igualdad.

La *conceptualización de la ciudadanía* de Balibar resulta clave porque adscribe a ella sin ontologizarla; la considera más bien una categoría inacabada e inacabable. Si bien no propone una definición categórica, el *derecho de ciudad* se enlaza a la palabra griega *politeía*, que a partir de *Política* de Aristóteles fuera traducida sucesivamente como “ciudadanía” o “derecho de ciudad” y “constitución” o “régimen político” (2004). Una integración de ambos sentidos opera en la conceptualización de *derecho de ciudad* en términos de una “constitución-de-ciudadanía”. Es decir, no se restringe a la portación de derechos otorgados, constituidos *a priori* ni plenamente. Por el contrario, refiere a una actividad permanente a través de la cual los propios actores participan en la institución de derechos en una situación de reciprocidad con otros.

### **La proposición de Balibar de la *igualibertad***

La reformulación conceptual ligada a la ciudadanía no puede asumirse de otro modo que en términos de litigio; disputas que se inscriben en tradiciones de distintas épocas y tenores políticos. Se trata de un problema semántico que

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

se remonta a los orígenes de la política occidental y que, en el mundo moderno, presenta persistencias desplazadas (Koselleck; 2012; Balibar, 2012; 2013).

Hay un momento crucial de *revolución* que se produce con la inauguración de la modernidad política. Es la del *derecho igual* como el concepto que ocupa a una universalidad de nuevo tipo. Consiste en una doble unidad de contrarios: la del hombre y del ciudadano, que a partir de ese momento funcionarán como nociones correlativas pese a sus distancias y las restricciones ligadas a la distribución de derechos y poderes. Contra la condición mutuamente excluyente que plantea el liberalismo, Balibar formula su proposición de *la igualibertad*.

La proposición de *la igualibertad* recupera los fundamentos del pensamiento político de la Modernidad y de las revoluciones burguesas-populares. En primer lugar, rechaza la formulación de la escisión hombre-ciudadano expuesta en el andamiaje de Marx –otro punto de acuerdo con la perspectiva de Rancière. A la vez, a diferencia del planteamiento liberal, Balibar no solo propone una interdependencia sino lisa y llanamente una identificación entre libertad e igualdad, sustentada en la homologación entre derechos políticos y del hombre. Es decir, *dentro* de la identificación *hombre=ciudadano*, reside la segunda, la de la proposición de la igualibertad. La proposición Igualdad=Libertad (I=L) supone que las situaciones en que ambas están presentes o ausentes son indefectiblemente las mismas, de modo que la supresión de una conduce e involucra a la supresión de la otra. Carecen de sentido las distinciones entre, por un lado, libertades “individuales” y “colectivas” y, por otro, “igualdad formal” e “igualdad real” porque de lo que se trata es de los grados de libertad para la consecución de la igualdad colectiva de los individuos, siendo la respuesta siempre la misma: el máximo en condiciones determinadas. Es decir, hay necesariamente convergencia entre las coerciones a la libertad del hombre-ciudadano y la existencia de desigualdades. Expresado por la negativa, la igualdad puede entenderse como la forma de negación a todo dominio y sometimiento; una experiencia de *liberación de la libertad*.

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

La clave de la proposición de *la igualibertad* está en asignarle un poder constituyente que se desprende de la condición conflictiva de esa unidad. Esa combinatoria en conflicto es la que da lugar a cierta condición emancipatoria presente en *la ciudadanía universal moderna*. Las conquistas de los derechos civiles, políticos y sociales son ejemplo de ello porque estos no son cedidos nunca de manera voluntaria por el orden dominante.

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

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

Sin embargo, coincide con este en que la cuestión semántica de la democracia debe dirigirse menos a la nominación de un régimen político que al modo de nombrar el proceso a través del cual se llevan a cabo las luchas por los derechos. A contrario de la postulación liberal, la democracia no trata de una forma de Estado. “La democracia nunca es algo que

se tiene, que se puede presumir de poseer (...); es solo algo que colectivamente se crea y recrea” (2012: p. 15).

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

### La irrupción de la ciudadanía social

En la época de las revoluciones, la constitución de la *igualibertad* estuvo centrada en la producción de una figura de *ciudadanía universal*. Pero hubo un segundo momento, el de la modernidad tardía, en que cobró presencia la *cuestión social* a través de la incorporación de nuevos derechos configurando aquello que Thomas Marshall (1965) dio en llamar la *ciudadanía social*; en cierta medida, un *nuevo intento* de concreción de una universalidad. Es el momento en que, según Balibar (2017), la proposición de la *igualibertad* adquiere nueva significación vigorizando la relación transindividual e incorporando a su vez un tercer término: el Estado.

Es necesario reconocer ciertas dificultades que la propuesta de Marshall presenta aunque, al mismo tiempo, dando batalla a los argumentos que pretendían, siguen pretendiendo, impugnar lo más valioso de su contribución. Acarrea los problemas de una concepción evolutiva y progresiva al asumir la ciudadanía social como una mera ampliación de derechos otorgados por el Estado antes que a una expansión de la politicidad. Contra la idea de que los derechos civiles anteceden a los derechos políticos y estos a la vez, son anteriores a los derechos sociales y la ciudadanía social, la cuestión debe explicarse en términos de yuxtaposición e interdependencia de derechos.

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

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

Hay otro aspecto a considerar respecto de la crisis de la ciudadanía social y es el carácter intrínsecamente contradictorio de la ciudadanía social –entre el ciudadano y el Estado, entre el ciudadano y otros ciudadanos– que virtualmente hace estallar el principio de su unidad. En esta condición aporética es que Balibar encuentra los puntos sensibles de una refundación de la política. La crisis de los estados modernos acaecida en correlato a la expansión de nuevas formas del capitalismo globalizado parece haber puesto de manifiesto la crisis de la modalidad de la ciudadanía social, aunque la complejidad de las escenas contemporáneas parece no permitir conclusiones apresuradas al respecto. Más allá de la experiencia histórica, es acertada la consideración de Balibar en cuanto a que “hay en la trayectoria de la ciudadanía social, en razón del modo por el cual ésta cristaliza una tendencia inscripta en la forma misma de la lucha de clases entre capital y trabajo, una cuestión irreductible cuyo alcance es general” (2013: p. 79). Por eso probablemente, su funcionamiento posea una *fuerza histórica* aún vigente, mayor a la de otras modalidades ciudadanas, por su capacidad

de insertarse entre los individuos y los grupos. El problema que permanece es cómo instituir lo *transindividual* en una institución de lo político en que libertad e igualdad, por un lado, e individuo y comunidad, por otro, permanezcan como una aporía irresoluble, es decir como contrarios en inexorable coexistencia. Precisamente, en esta lógica se inscriben los *derechos de ciudad* que, como se ha dicho, al mismo tiempo son individuales y colectivos y mantienen una relación conflictiva con la figura del Estado (Balibar, 2012; 2013; 2017).

### **Entre la insurrección y la constitución, una *invención permanente***

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

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

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

Si acaso es efectivamente una desobediencia cívica, debe estar impregnada de una formulación política, es decir, orientada hacia la institución de *lo común*. Este planteo es crítico de formulaciones según las cuales la participación se concibe subordinada a la institucionalidad ya cristalizada, tornando a la democracia un ejercicio de mera conservación. No obstante, la cuestión tampoco debe entenderse, al modo que lo propone Rancière, como la obediencia o desobediencia del pueblo en un régimen determinado cuando postula: “la igualdad se transforma en su contrario a partir del momento en que quiere inscribirse en un lugar de la organización social y estatal” (1996: 50). El tema, para Balibar se explica una vez más en términos antinómicos, de modo que la expresión *ciudadanía democrática* se formula como un problema recurrente, como un enigma sin solución. Existe “un factor diferencial entre insurrección y constitución” (2013: 63); diferencia que supone la imposibilidad de subsumir la noción de ciudadanía a una mera representación jurídica o formal. No obstante, reconocida la distancia, puede afirmarse que, parafraseando a Lefort, tanto en Balibar como en Rancière obra una concepción de la democracia como invención antes que como mera *conservación*, de manera que la democracia acaba definiéndose no solo como autorización de los representantes sino en tanto acción de representados.

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

Pero si no se trata de la mera irrupción individual a modo de *descontento*, ¿cuáles son las alternativas que permiten imaginar acciones colectivas insurgentes? ¿Quiénes pueden ser actores capaces de instituir otro ordenamiento del mundo? Existen formas de resistencia, de solidaridades y de invenciones individuales y colectivas, que, aun dentro de la



formulación actual de predominio neoliberal, se producen e intervienen en la vida social. Balibar reconoce por lo menos dos figuras o “modos simbólicos de subjetivación” que corresponden más fluidamente con la idea de la ciudadanía insurgente. Por un lado, proveniente de una larga tradición política, la figura del o la *militante*: movilizados por cuestiones diversas como las reivindicaciones clásicas en torno de derechos laborales, culturales, etc. como de nuevas cuestiones como la solidaridad con los *excluidos de derechos*, son sujetos que deciden su involucramiento colectivo en una causa democrática. Hay otra figura: el *sujeto marginal*, nominación propuesta desde la *norma dominante* cuya subjetividad se define, ante todo como un lugar en tensión con los procedimientos de normalización socialmente instituidos. La propuesta contempla las *diferencias antropológicas*<sup>4</sup>, que no pueden considerarse formando parte de un proceso de reproducción de la ciudadanía en un sentido elemental, pero manifiestan la disociación o escisión que impide un tipo de reproducción universal de la ciudadanía.

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

### A modo de cierre

Hasta aquí se ha insistido acerca de la vigencia de la categoría de ciudadanía reivindicando su condición política, aquella que obra instituyendo igualdad. La tensión constitutiva entre democracia y ciudadanía involucra la categoría de exclusión que da cuenta de la persistencia del problema de la desigualdad y la paradójica relación entre ciudadanía y universalización: algunas formas de exclusión permanecen al tiempo que resultan constitutivas de la noción de ciudadanía. Rancière recuerda la frase de Louis de Bonald, ultraconservador monárquico del siglo XVIII, respecto de que “*ciertas personas están en la sociedad sin ser de la sociedad*” (1996: p. 146); encuentra en ella la expresión de una época en que la exclusión se enunciaba sin disimulo. Sin embargo, la exclusión interna continuó vehiculizada en sofisticadas versiones de la democracia liberal. Una suerte de evidencia de la *partición del espacio social* y la *existencia de la parte de los sin parte*.

La relación y la diferencia con el otro constituyen problemáticamente el lazo intersubjetivo porque las *diferencias antropológicas* concretan una suerte de paradoja viviente de lo que sería “una construcción desigual de la ciudadanía igualitaria” (Balibar, 2013: p. 35). No obstante, la tramitación de estas diferencias no debe concebirse como un impedimento interno a la universalización de los derechos del ciudadano sino como el punto a partir del cual puede concretarse el *devenir-sujeto del ciudadano*. Por otra parte, el surgimiento de formas de transindividualidad –aquellas que habiliten un *ser-en-común* como construcción, no como origen– no supone la dilución de lo individual aunque sí requiere de un debilitamiento de las lógicas individualizantes.

Hay otro aspecto a considerar sobre el cual se ha puesto el acento en estas páginas y en el que Balibar –pese a reparar en que el cuerpo es “siempre irremediabilmente singular” (2013: p. 311)– parece no haber ahondado con particular atención. La vida del ciudadano, en su individualidad y *con –y contra–* otros, se experimenta efectivamente en un tiempo y espacio sometido a la desigual distribución propia de toda configuración estética. La indagación en torno de los problemas de la ciudad hoy dirige la preocupación hacia las posibilidades de la política poniendo de relieve la pregunta acerca de *los modos en que la vida humana habita el espacio*; en ese sentido es potente asumir junto a Rancière que la forma política se imbrica con la configuración del orden de lo sensible. Dicho en otros términos, el desplazamiento conceptual relativo a la categoría de ciudadanía requiere *considerarla también en su dimensión sensible*. Las formas estéticas que presenta el espacio urbano se incardinan a los procesos de subjetivación política. En tal sentido, la condición politizable de la forma urbana remite en buena medida a la posibilidad de intervención insurreccional de ciudadanos que disputen sus *derechos de ciudad*.

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

Si bien históricamente, la ciudad ha sido el *locus* por excelencia de aparición del sujeto ciudadano, la dinámica del tardo-capitalismo ha exacerbado su condición, presentándola como el espacio que encarna de modo paradigmático la conflictividad social del mundo contemporáneo. Los procesos de reconfiguración urbana timoneados por la lógica neoliberal ponen de relieve una fragilización de los *derechos de ciudad* en un sentido profundamente político. En el caso de nuestras realidades latinoamericanas –tema urgente pero sobre el que, por una cuestión de extensión, se problematiza en otros espacios de escritura–, se configuran escenas urbanas que mixturán expresiones de *gubernamentalidad neoliberal* (Foucault, 2007) con matrices anti-igualitarias de *larga data*. A ello, solo queda oponer intervenciones capaces de gestar nuevos litigios en un sentido igualitario; prácticas ciudadanas instituyentes, que también están atravesadas por una densa trama histórico-política.

Por último, es inevitable mencionar que estas páginas han sido escritas durante el 2020, en el contexto de la pandemia mundial por COVID-19. Se hizo necesario, obligatorio más bien, detener el quehacer cotidiano mientras emergía un sinfín de dudas respecto de cuánto de lo escrito, pensado y teorizado previamente se sostenía en esa situación excepcional. Con el paso de los días, poco a poco fueron delineándose situaciones que, en medio de la escena novedosa, permitían reconocer problemas de la política acuñados previamente. Por un lado, como diría Negri (2020) se hizo patente la proliferación de lógicas extractivistas signadas por lo inmaterial, que aparecen regulando cada día más la escena global. Sin embargo, la pandemia expuso también cómo una parte importante de las ciudadanías del mundo siguen *confinadas* no solo a la carencia de condiciones materiales sino también a la privación de acceso a esa vida inmaterial. En estos días se impuso una virtualización de muchos órdenes de la vida (sanitarios, educacionales, recreativos, laborales; todo en el sentido más amplio imaginable) frente a lo cual, la *brecha digital* es un ejemplo flagrante de la desigualdad como realidad y horizonte (a transformar). Las disputas *contra las distintas brechas* evidencian la urgencia de una reformulación de la relación entre ciudadanía y democracia en el sentido de una universalización de derechos. Así obran los colectivos populares que tensan la distribución desigualmente instituida: conflictos por la vivienda, resistencias sindicales, organización comunitaria en los barrios. Si, como se ha dicho, la reivindicación de los derechos sociales se enlaza ineludiblemente a la constitución del Estado como ámbito de formalización de las relaciones de fuerzas existentes, la inscripción estatal de esos conflictos resulta urgente a través de políticas públicas que horaden la exclusión. En ese enlace se juega la posible (re)invención de una democracia desde abajo<sup>5</sup>.

El incierto escenario de la pospandemia requerirá también del complejo movimiento de dar inteligibilidad a lo nuevo sin privarnos de someterlo a ciertas coordenadas histórico-políticas ineludibles. No se trata de asumir que en definitiva nada cambió. Porque “no puede predecirse lo que nos espera. Pero sí pueden formularse perfectamente las condiciones repetitivas en las que surge lo nuevo” (Koselleck, 2012: p. 291).

## Bibliografía

Arendt, H. (2009). *La condición humana*. Paidós.

Balibar, É. (2004). *Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia*. Visión.

Balibar, É. (2012). Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía. En *Enrahonar Quaderns de Filosofia*, N° 48, pp. 9-29. [www.raco.cat/index.php/enrahonar/article/viewFile/253003/339748](http://www.raco.cat/index.php/enrahonar/article/viewFile/253003/339748).

Balibar, É. (2013). *Ciudadanía*. Adriana Hidalgo.

Balibar, É. (2017). *La igualdad*. Herder.

Benjamin, W. (2019). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. Godot. Traducción Felisa Santos.

Foucault, M. (1984). 360. Otros espacios. Conferencia en el Cercle d'études architecturales, 14 marzo de 1967. En *Architecture, Mouvement, Continuité*, N° 5, octubre, pp. 46-49. *Dits et écrits*, IV, 752-762. Traducción Felisa Santos, mimeo.

5 Un ejemplo paradigmático de las disputas durante la pandemia puede observarse en la organización comunitaria en los barrios vulnerables de la Ciudad de Buenos Aires, cuya acción política colaboró en la ejecución de medidas de gobierno para paliar la brecha digital. Véase <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/234666/20200908>.

Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. FCE.

Gorelik, A. (2010). *La grilla y el parque. Espacio público y cultura urbana en Buenos Aires, 1887-1936*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.

Koselleck, R. (2012). *Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Editorial Trotta.

Marshall, T. H. (1965). Ciudadanía y clase social. En Marshall, T. H. y Bottomore, T., *Ciudadanía y clase social*. Alianza.

Negri, A. (2020) *De la fábrica a la metrópolis. Ensayos 2*. Cactus.

Plot, M. (2015). ¿Permanencia de lo estético-político? Coexistencia y conflicto de regímenes políticos en Lefort, Rancière y Merleau-Ponty. En Gambarotta, E., Borovinsky, T. y Plot, M., *Estética, dialéctica, política. El debate contemporáneo* (pp. 33-54). Prometeo.

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Nueva Visión.

Rancière, J. (2009). *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Lom.

Rancière, J. (2014). *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*. Nueva Visión.

Sassen, S. (2010). *Territorio, autoridad y derechos. De los ensamblajes medievales a los ensamblajes globales*. Katz.