

1. La proposición de la igualibertad

* * *

Llego ahora al último punto de mi exposición. Propondré la siguiente hipótesis: determinar la igualibertad, o inscribirla en la práctica, a costa de luchas que se dirigen en una forma concreta a las *negaciones* históricas de las que esta proposición misma representa su negación teórica, es efectuar su verdad; pero semejante efectuaación depende de dos factores: una determinación de las *contradicciones reales* de la política posrevolucionaria, es decir, de las relaciones de fuerza y de los conflictos de intereses determinados en las coyunturas sucesivas en que se prosigue, o incluso se reconstituye, pero también una *determinación de las formas* bajo las cuales tales contradicciones reales son pensables en el espacio ideológico abierto por la proposición revolucionaria. Incluso simplemente, y más fundamentalmente todavía, de *la posibilidad* misma de pensar «adecuadamente» tales contradicciones en ese espacio ideológico, vale decir, de nombrarlas y formular su solución como una realización de la igualibertad. En efecto, del hecho de que la proposición de la igualibertad sea universalmente verdadera no resulta que sea «todo lo verdadero» (noción, a decir verdad, contradictoria en los términos). De ahí el hecho de que al determinar inmediatamente *la apertura de un espacio* de pensamiento ella determina también *su cierre*; en otras palabras, que lo determina inmediatamente como espacio ideológico.

En la actualidad, es exclusivamente en ese segundo aspecto en el que me interesaré para concluir, y esto por la siguiente razón: la experiencia histórica nos obligó a concebir no solamente que diferentes contradicciones, diferentes luchas por la igualdad y la libertad no son *espontáneamente compatibles entre sí* en el campo de la política revolucionaria, sino también que no pueden ser enunciadas en el mismo lenguaje, en los términos de un mismo discurso, lo que sin embargo constituiría una condición mínima de su encuentro práctico, por no hablar de su «fusión» en un

mismo movimiento democrático o revolucionario. Por lo menos una parte de las razones de esta situación, que basta para dar cuenta de la inadecuación relativa de la idea revolucionaria en la actualidad, reside en *la heterogeneidad de las «contradicciones»* a las que aquí nos enfrentamos, y hasta más radicalmente en el hecho de que no se trata de «contradicciones» *en el mismo sentido del término*. Para fijar las ideas, bastará con mencionar lo que fue tradicionalmente designado como contradicciones de clases y como contradicción de las relaciones de sexo (de las relaciones hombres/mujeres). A lo cual, por razones que espero mostrar, añadiré por mi parte una «contradicción» que me parece igualmente fundamental e igualmente heterogénea a las dos precedentes, y que sirven para identificar ideológicamente formulaciones como «división del trabajo manual e intelectual», o escisión de la actividad corporal y de la mente o del pensamiento.

Por lo tanto, nuestra discusión deberá adoptar la forma de la construcción de una configuración o de una tópica que sea la tópica más general de las tensiones ideológicas de la política moderna, tal como la proposición revolucionaria determinó su reestructuración. En semejante tópica debemos tratar de localizar el enunciado de las contradicciones, para medir su heterogeneidad y su distancia.

Esta es, esquemáticamente presentada, mi hipótesis de construcción tal y como la resumí en la argumentación que les fue distribuida:

1) La ecuación de la libertad y de la igualdad es indispensable para la refundación moderna, «subjetiva», del derecho, pero es impotente para garantizar su estabilidad institucional. *Se requiere una mediación*, pero que adopta las formas antitéticas de la «fraternidad» (o comunidad) y de la «propiedad» (o del comercio).

2) Cada una de estas mediaciones es, a su vez, el desafío de un conflicto, y se encuentra prácticamente dividida, por un lado, en comunidad nacional y comunidad popular, por el otro, en

propiedad-trabajo y propiedad-capital: la combinación de estas dos oposiciones es la forma ideológica más general de la «lucha de clases».

3) Cada una de estas mediaciones, así como sus expresiones conflictivas, *disimula otro género de «contradicción»*: con respecto a la fraternidad-comunidad, la diferencia de los sexos; con respecto a la propiedad (trabajo o capital), la división del saber «intelectual» y de la actividad «corporal».

La consecuencia de esta formulación es que hay dos tipos totalmente heterogéneos de «contradicciones», que no solo no se dejan reducir a la unidad sino que en cierto modo deben dar lugar a discursos incompatibles, aunque rigurosamente inseparables, por lo menos mientras la matriz discursiva de la acción política permanezca fundada en el concepto del hombre-ciudadano del que hemos partido.

Permítanme comentar brevemente los tres puntos que acabo de enunciar.

Comencemos por la cuestión de las *mediaciones*.

Debemos volver a partir de la ecuación *Hombre = Ciudadano*, sustentada por la identificación de la igualdad con la libertad, es decir, por la afirmación de un derecho a la política potencialmente universal. En otro lugar intenté mostrar, después de otros (y, si se quiere tener a bien leer los textos, después de los mismos revolucionarios), que esta afirmación introduce una oscilación indefinida, induce un equívoco estructural entre dos «políticas» evidentemente antinómicas: *una política de la insurrección, una política de la constitución*.²⁴ O si se prefiere, una política de la revolución en permanencia, ininterrumpida, y una política del Estado como orden institucional.²⁵ Está claro que *semejante antinomia divide el*

24. Cf. mi estudio ya citado: «Citoyen sujet – Réponse à la question de Jean-Luc Nancy».

25. Esto también depende de lo que se dijo más arriba (y que es uno de

concepto mismo de la política sin que jamás pueda ser encontrada una síntesis (lo que es quizá el carácter típico de la modernidad). También significa que «libertad» e «igualdad» tenderán de manera permanente a disociarse, a aparecer como principios o valores distintos que pueden reivindicar campos, fuerzas opuestas entre sí, a menos que su identidad —y sobre todo su identidad jurídica— sea garantizada o, si se quiere, fundada en la introducción y la primacía de un tercer término. Entonces ya no se tendrá la identidad inmediata $I=L$ sino una identidad *mediata*: $I=L$ en cuanto expresiones o especificaciones de otro principio, que aparecerá al mismo tiempo como su presupuesto o esencia común. Al mismo tiempo se tendrá la posibilidad ideológica de pasar de una prueba negativa, indeterminada, a una prueba positiva, determinada (pero mediata y, como consecuencia, productora de una verdad simplemente relativa).

No obstante —y tal vez en virtud de la ambigüedad intrínseca de toda mediación institucional de la relación social, transindividual, pero también en virtud del hecho de que toda institucionalización de un corte revolucionario es sometida a la ley del «retorno de lo reprimido» prerrevolucionario—, el hecho es que semejante mediación no puede hacerse en una forma única. Históricamente, ella misma reviste dos formas antitéticas: la mediación *por la propiedad* (y la propiedad de sí) y la mediación *por la comunidad* (que se expresó específicamente en la Revolución francesa en los términos del tríptico «Libertad – Igualdad – Fraternidad», que se disponen según los tres polos de un triángulo simbólico: pero el triángulo Libertad – Igualdad – Propiedad no es menos decisivo).

los sentidos más fuertes de la idea de insurrección, un lazo originario entre derecho a la insurrección y «ciudadanía» generalizada): $I=L$ significa que los hombres se emancipan ellos mismos, que nadie puede ser *liberado por otro*, que el derecho a la política es ilimitado y se ejerce en todas partes donde hay sumisión a una autoridad que pretende tratar a individuos o a colectividades como *menores*.

Podemos representar así esta configuración:

$$\begin{array}{c}
 F(C) \\
 I = L \\
 \hline
 I = L \\
 P
 \end{array}$$

Detengámonos un momento en este punto. Por supuesto, ninguna de las nociones en presencia: libertad, igualdad, propiedad o comercio, comunidad o fraternidad, es radicalmente nueva. Pero lo que sí es nuevo es la manera en que se agrupan, se definen unas respecto de otras, y la tensión que se establece entre los dos «fundamentos posibles para la libertad y la igualdad, que son como dos maneras alternativas de *socializar al ciudadano*: la propiedad, ya sea individual o colectiva; la comunidad, ya sea concebida como natural o histórica (hasta espiritual). Tenemos aquí la matriz de las ideologías políticas características de la modernidad, desde el socialismo y el liberalismo (que ponen cada uno a su manera el acento en la propiedad) hasta el nacionalismo y el comunismo (que ponen cada uno a su manera el acento en la comunidad, y sobre todo en Francia en la fraternidad). Comprobar la pregnancia de esta estructura es también una manera de aclarar los desafíos del desconcierto contemporáneo respecto de la política. Uno cree que remite a los términos de libertad y de igualdad: no es seguro; remite más bien a sus «complementos». Porque, en cuanto punto de anclaje de la *individualidad*, y por tanto de la relación hombres/cosas o de la relación hombre/naturaleza, la «propiedad» en todas sus formas actualmente perdió su evidencia, su sencillez, y se convirtió en una noción compleja, opaca (¿qué es, por ejemplo, ser propietario de una capacidad, o de un crédito, o de un derecho?). Mientras que la fraternidad/comunidad perdió a la vez su univocidad (porque no hay *una*

sino *unas* relaciones sociales colectivizantes, *unos* grupos o vínculos de pertenencia concurrentes con los que los individuos son exhortados a identificarse) y su consistencia (hay relaciones sociales que, después de haber *vinculado demasiado bien* a los individuos, parecen *no vincularlos ya en absoluto*: por ejemplo, la profesión, la familia, y seguramente la cuestión se plantea cada vez más respecto a la clase y la nación misma). Pero en un instante veremos que la razón más profunda de esta vacilación de los «fundamentos» de la política moderna probablemente deba buscarse en la emergencia a la luz del día de la política, como desafíos mayores de la libertad y de la igualdad, de «diferencias» que disuelven tanto la identidad del sujeto propietario como la del sujeto comunitario.

Lo que es aquí llamativo, y no es solamente una simetría formal, es que ni la propiedad ni la comunidad pueden «fundar» la libertad y la igualdad (y por consiguiente, las políticas que se despliegan alrededor de esos «derechos» del hombre ciudadano) sin un razonamiento antitético. Esto es lo que llamaré el *argumento del peligro del exceso inverso*. Se dirá: el exceso de comunidad, la primacía absoluta del todo o del grupo sobre los individuos, sería la supresión de la individualidad, por eso es necesario que las relaciones de la libertad y de la igualdad sean gobernadas, «medidas» por el principio de la *garantía de la propiedad*, en particular la propiedad de sí mismo, la propiedad de las condiciones de existencia. Simétricamente, se dirá: el exceso de la propiedad, la primacía absoluta de la individualidad «egoísta», sería la supresión de la comunidad: es por eso que libertad e igualdad deben ser definidas esencialmente como las expresiones del *ser comunitario de los hombres*, de las instituciones en las cuales la comunidad persigue su propia realización. Luego los sistemas se complican, se recupera la vieja dialéctica del *ser* y del *tener*: es entonces cuando la comunidad emprende su realización por medio de cierta reglamentación de la propiedad, y la propiedad por medio de cierta

forma de comunidad, regulada por la eficacia, o por la justicia, o por el interés general, etc.

Pero sobre todo esta dialéctica no se desarrolla sin que cada una de las dos grandes «mediaciones» sea tendencialmente escindida, dividida en dos. Probablemente, esto depende del hecho de que, llevada inicialmente por la convergencia de grupos sociales y de prácticas totalmente heterogéneas, la noción de ciudadanía universal se convierte en la postura misma del enfrentamiento entre dominados y dominantes, y también entre *las formas violentas* y *las formas jurídicas o legales* de la política. Siempre hay, ya sea en lo que respecta a los dominantes o en lo que respecta a los dominados —y sin que, por otra parte, se pueda observar aquí una regla general, una disposición de las fuerzas y de las ideas establecida de una vez por todas—, dominantes o dominados para esgrimir la violencia contra la ley, contra la forma jurídica, pero también la legalidad contra la violencia.

¿Qué ocurre entonces históricamente por el lado del triángulo «superior» (Libertad – Igualdad – Fraternidad), y de hecho *muy pronto*, desde la fase del conflicto interno a la Convención «trabajada» simultáneamente por las cuestiones de la guerra exterior, de la salvación pública, pero también del culto revolucionario patriótico, y de las diferencias de clases que hacen hablar de una «nueva aristocracia», de «nuevos privilegios»? El sistema de la Fraternidad se desdobra tendencialmente en *una fraternidad nacional* y también, pronto, estatal, y *una fraternidad social* revolucionaria en la que el igualitarismo extremo se traduce en comunismo. El término de Nación cambia de sentido: no es ya *el conjunto de los ciudadanos* por oposición al monarca y a los privilegiados, es la idea de una *pertenencia histórica*, centrada en el Estado. En su punto extremo, a través de la mitificación de la lengua, de la cultura y de las tradiciones nacionales, será la variante francesa del nacionalismo, la idea de una comunidad moral y cultural fundada en las tradiciones institucionales. Enfrente, es a

la inversa la deriva de *la noción del pueblo* hacia la idea general del «proletariado» como *pueblo del pueblo*, depositario de su autenticidad y de la aspiración comunitaria verdadera. Bien vemos esa ambivalencia en Michelet, o sobre todo en Hugo (*Los miserables*).

¿Qué ocurre simétricamente por el lado del triángulo «inferior» (Libertad – Igualdad – Propiedad)? También aquí trabaja una escisión, que gira alrededor de cuestiones como el derecho a la existencia, el derecho al trabajo. Podría decirse que tendencialmente hay *dos maneras de justificar los derechos del ciudadano por referencia a la propiedad*, en consecuencia, dos maneras de pensar el individuo portador de los valores de libertad-igualdad: ya sea por *la propiedad del trabajo* (y sobre todo la apropiación «de sí mismo», de los medios de existencia, por el trabajo), ya por *la propiedad como capital* (ya se trate de capital dinero o de capital simbólico, por ejemplo la capacidad de emprender, la habilidad, etc.). En el plano ideológico esas nociones son sorprendentemente ambivalentes (como antes el «pueblo»). El capitalista se define como trabajador, como «empresario»,* el trabajador como aquel que tiene una capacidad, un «capital humano». La noción de propiedad puede ser formalmente conservada en ambos casos, así como parece común a las ideologías del liberalismo individualista y del socialismo colectivista, que formalmente están de acuerdo en decir que lo que es socialmente decisivo *es la propiedad*, el «comercio» de los propietarios.

Vemos también que muy pronto esas dos contradicciones manifiestas de alguna manera se fusionaron políticamente. De 1789 a 1793, lo que había sido dominante era la cuestión de la comunidad de los ciudadanos, el problema de la fraternidad evocado en el enunciado completo de la fórmula de la Montaña que —una vez reducida a proporciones aceptables— se convertirá en la «divisa republicana»: «Unidad Indivisibilidad de la República Liber-

* En el original *entrepreneur*, que también significa «emprendedor». (N. del T.)

tad Igualdad Fraternidad o Muerte». De 1789 a 1795 y hasta el Código Civil la que se desarrolla es la otra contradicción, que desemboca en la escisión simbólica de los burgueses propietarios y de los comunistas igualitaristas. A lo largo de todo el siglo XIX se desarrollará lo que llamé la forma ideológica general de la lucha de clases: no simplemente la oposición entre propiedad individual y colectiva, trabajo y capital, sino la adición de las dos contradicciones. El «campo burgués», desde el punto de vista ideológico, por no hablar de los intereses materiales, es a la vez *una forma de propiedad contra otra, y una forma de comunidad contra otra*:²⁶ es el liberalismo más el nacionalismo. Y del mismo modo el «campo proletario» es una forma de propiedad o de apropiación: la apropiación colectiva o social, o planificada, más una forma de comunidad: precisamente el comunismo, que hereda el ideal de fraternidad de las multitudes revolucionarias y la idea de que solo los ciudadanos en el sentido propio son los hombres del pueblo, los trabajadores.²⁷

* * *

¿Podemos quedarnos aquí? No lo creo. Y es una de las razones de lo que llamé la inadecuación relativa de la idea de revolución a fines del siglo XX, que remite así a sus mismos orígenes. Las

26. Cosa que Marx no comprendió bien porque veía precisamente la *comunidad* totalmente en el campo revolucionario: esto se debe a que Marx es un comunista antes de ser un socialista.

27. Es esencial observar a este respecto el «juego de palabras» sobre el cual se fundará la oposición del comunismo revolucionario al liberalismo: en vez de reservar la cualidad de «ciudadanos activos» a los propietarios, a los empresarios, a las «capacidades», definir la ciudadanía por la *actividad*, que es a la vez el trabajo y la iniciativa de emancipación colectiva, la «asociación». Por otra parte, no olvidemos que hay variantes «patológicas» de estas configuraciones ideológicas, que siempre parecieron muy difíciles de comprender tanto a los liberales como a los socialistas y a los comunistas: por ejemplo, la adición del colectivismo y del nacionalismo, o del mesianismo revolucionario y del conservadurismo social.