
Constitución y democracia en el tiempo político: concepciones políticas apolíneas y dionisiacas*

Claudio Martyniuk

UBA-IIGG

Resumen

Retomando concepciones filosóficas que reúnen tradiciones del pensamiento occidental, se aborda el vínculo histórico entre democracia y constitución, para atribuir reflexiones a modelos políticos que se definen desde la unidad y la universalidad, o desde lo diverso y sus singularidades. Desde ese punto, se propone revisar formas filosóficas de reflexión acerca de lo político en el tiempo presente.

Palabras-clave: democracia, constitución, universalidad, unidad política, consenso

Abstract

Returning to philosophical conceptions that bring together traditions of Western thought, the historical link between democracy and constitution is approached, to attribute reflections to political models that are defined from unity and universality, or from the diverse and its singularities. From that point, it is proposed to review philosophical forms of reflection about the political in the present time.

Key-words: democracy, constitution, universality, political unit, consensus

Introducción

Podemos tomar todos los términos, todas las expresiones de nuestro léxico político, y abrirlos, en su interior encontraremos el vacío.

Simone Weil

* El texto puede considerarse apenas un conjunto de notas y apostillas a los libros *La reforma constitucional. Sujeto y límites del poder constituyente*, de Julián Sauquillo González (Madrid, Tecnos, 2018) y *Étienne Balibar. La ilimitación democrática*, de Martin Deleixhe (Buenos Aires, Jusbaire, 2016). Las observaciones a este texto de Natalia Luxardo (IIGG) y Oriana Seccia (IIGG) han ayudado a superar algunos errores, los que persisten son responsabilidad del autor.

i. Una posible reducción del legado griego enseñaría que la polis está partida. En esa partición irreparable se *debe* actuar. Desde la distancia, se observa el modo de la acción: una praxis, política, encarna al lenguaje, simboliza existencias humanas, materializa, da calor al enunciar, y desmaterializa, distancia, purifica las pasiones. Sí, entrelaza práctica y poética en modos de constituirse, en estilos de seguir una constitución y también de hacer otra. Muestra la plasticidad de la potencia en los actos, encauza (encausa) violencias, encausa disoluciones de cauces (que reencauza). Se observa la emergencia de la democracia en la ciudad, y con ella la partición ciudadano/no-ciudadano; se observa la partición de los ciudadanos; se reconoce a la democracia como tiranía de los pobres (Platón, Aristóteles); se sigue el devenir de constituciones (sí, en plural, ponderando cada modo, aprendiendo, fallando). La invención del artificio, solapando teatro, teoría y asamblea, es también lo que queda de la Caja de Pandora: tragedia/comedia; ser/devenir; oligarquía/democracia; olvido/memoria. Es el fuego de Prometeo, que funde, que desfonda, que da forma, es el logos proposicional, que propone, promete, afirma, niega. Es ese camino, que hace algo con la potencia, que hace algo con la fuerza, que mueve. (No es el camino de la mera imposición, no es la mera violencia, no es la mera fuerza.) Entre la mera vida y la buena vida, logos y política, y también mitos y ficciones.

ii. La inquietud por el orden es una dimensión que participa del florecimiento de las ciudades en la Baja Edad Media. El pasaje de la temporalidad circular a la linealidad, ese modo de la modernidad, altera el gobierno de las urbes. Las almas, bajo el cisma protestante, dudan y experimentan. Y el pensamiento de ese orden tenso, contingente, precario se puede condensar en la obra de Maquiavelo: pertenecemos al linaje de ese príncipe. *Yo pienso*, pero también *Yo conquisto*, esta doble mirada queda implicada en orden que imprime el Leviatán, dios mortal, artificio que articula el sujeto (cartesiano) con el súbdito (hobbesiano): es una solución al peligro horizontal que provoca otro peligro, vertical.

Unidad política y democracia: lo moderno

iii. *La multitud resulta terrible a los que mandan.*

Baruch Spinoza, *Tratado político*, póstumo 1677

¿Cómo se construye la unidad política, cómo se hace lo uno desde lo diverso, desde la multitud? Imponiendo ficciones: la representación es una de las más eficaces (aunque, claro, ningún órgano puede representar la voluntad del pueblo), a su vez el pueblo es la figura más vacía y con mayor carga emotiva (es una ficción romántica, historicista; y una aproximación naturalista lo mostraría como masa homogénea, orgánica; o constituida por un líder). Esas ficciones no se cuestionan: se discute desde ellas.

iv. Obviamente, la democracia presenta una nota utópica, descansa en el *como si*. Tanto Rousseau como Luhmann han sido consciente de que nunca hubo ni habrá democracia en sentido estricto (el pueblo, de existir, no delibera ni gobierna, no puede ni quiere reunirse continuamente; y la democracia no solo no es el gobierno del pueblo, para el pueblo: no podría serlo).

v. En todo orden político se modela un espectro: aquel de los enemigos. Hobbes y Rousseau lo han señalado. Si la multitud usurpa el título de pueblo y actúa contra el estado, es el enemigo; quien no observa la voluntad general es traidor. Desgracias resultan de esa hendidura que se traza sobre cuerpos y voces.

vi. Y la constitución se carga de contenido mesiánico. Un contenido que, en buena medida, se derrama al vacío. Lo constituyente, eso que proviene del límite externo de la regla, de la voluntad (fuerza, violencia, decisión), traspasa el umbral: realiza un principio (máxima, no hecho; también ficción, relato, mito); ese comienzo abre una ocasión, que en general se traduce en fracasos de los cuales se aprende poco.

vii. Metáfora y metonimia de una sociedad, documento de cultura y de barbarie, trozo de papel cargado de promesas incumplibles, ícono de un modo de concebir el patriotismo, las existencias solo excepcionalmente abandonan cierta somnolencia acerca del valor de la constitución (la cultura constitucional parece devaluada, entre la ineficacia de las promesas y la torpeza de la instrucción cívica obligatoria).

viii. El lenguaje de la constitución se esparce en la esfera pública: representantes, diputados, pueblo, derechos, convenciones, deliberación, mayoría, partidos políticos,

etcétera. Ese lenguaje integra una forma, una democracia de élites, una aristocracia de políticos. Weber y Kelsen han apreciado este modo, que tiende a despersonalizar el poder, que daría estabilidad, seguridad, confianza. Ese lenguaje y la forma de vida a la que pertenecen son afectadas por la corrosión (ver: Richard Sennett, *El declive del hombre público*). Burocratización, segregación son otras derivas que muestran a los medios, principalmente a los partidos y, en general, a los políticos, convertidos en fines.

ix. La idea tal vez crucial del constitucionalismo sea que sin constitución no hay derechos (por eso para Kant no hay derecho a desobedecer la constitución, ya que sin constitución no hay derechos). Tampoco habría democracia. Se configura al estado, se traza el perfil de sus órganos y se le asigna funciones. De alguna manera, se ha entendido que la constitución obliga al estado, a los funcionarios, al soberano (juran o prometen respetar la constitución, en el teatro de la asunción de un cargo). Y hasta se ha sugerido que quedan obligados con los súbditos, con los ciudadanos. No hay certeza sobre esto último; sí en lo que respecta a que la constitución hace al estado y alienta la burocracia pública. Algunas veces, esos funcionarios que son los jueces han tomado en serio oraciones de la constitución, y sus sentencias alimentan el credo constitucional, ya que, después de todo, los jueces existen por obra y gracia de la constitución.

x. Kant considera que la constitución no debe buscar la felicidad del pueblo (no hay criterio de felicidad, o no ofrece permanencia). Debe garantizar la libertad de que cada uno realice sus búsquedas. Wittgenstein, indiferente al constitucionalismo, ajeno al fetichismo de la constitución, afirmó que es diferente el mundo de una persona feliz al mundo de una persona infeliz.

xi. La constitución puede leerse como la búsqueda de un marco comprensivo, que supere parcialidades y que construya confianza, expectativas. Esa lectura muestra la fuerza ilocucionaria, la capacidad que tiene la narrativa para trascender sus anuncios, para que sus proposiciones-promesas se traduzcan, bajo una indeterminación radical, en acciones.

xii. Pasión social terrible, segregación, desigualdades de capacidades y de bienes: desde este contexto, ¿cómo se hace *un* nosotros?, ¿podría fecundar algo como el “patriotismo de la constitución”?, ¿hay maneras adecuadas de dictar, de instruir, de forjar un *ethos*

cívico? Se tensan sentimientos, sensibilidades políticas, encarnaciones morales, de clase, de género, de nación, que se remiten algo como una esencia común. En alguna medida, la constitución parece brindar un marco de prudencia. En términos estrictos, la constitución es aquello dispuesto para la *constitución imaginaria de la sociedad*. Lo que se hace con la constitución es interpelar, trazar identidades y fijar relaciones. Trazar la constitución, discutirla, pensarla: reflexionar sobre los límites.

Límites de la Constitución en lo político consensos y conflictos en el tiempo presente

xiii. Una imagen de la constitución, el mástil al que se aferra Ulises ante las turbulencias. Más que por el pueblo embriagado que tanto preocupó a F.A. Hayek, buscando cómo hacerlo sobrio, el terremoto es provocado por la excepcionalidad (golpes de estado, élites que asaltan gobiernos).

xiv. América Latina es una fantasía naturalizada, carente de institucionalización seria; es una ficción de unidad dispuesta para la manipulación (podría ser, efectivamente, una unidad política, una vía de integración económica).

xv. Buscar el consentimiento. Sin forzar, sin violentar. Ya el pueblo, *un* pueblo, no actúa por obediencia a un soberano o a un profeta; le da la espalda a la servidumbre voluntaria. Un pueblo ideal, libre, rousseauiano, suscribe el contrato social, realiza la unificación del cuerpo político y responde a sus promesas.

xvi. Voluntad general. Individuos que no se dejan llevar por cosas externas, por afectos que los hacen esclavos.

xvii. Spinoza, y su ontología en la *Ética*: todo individuo integra la misma sustancia infinita y única (dios). El individuo, modo singular de los infinitos atributos de dios. Dios: sustancia infinita, atributos infinitos, finalidades infinitas –no se le puede atribuir un fin: solo dios puede comprender la cadena de causalidades. Spinoza presenta una dimensión política y social de su ontología para dar sosiego al alma (así, el lúcido análisis de Julián Sauquillo en *La reforma constitucional*). Pero ese sosiego, una

ilusión, un desenfoque que debemos comprender, sin odiar ni despreciar. (Comprender la producción de nuda vida, de existencias precarias, que no merecen la singularidad.)

xviii. Toni Negri, en su lectura de Spinoza, pone el acento en la contingencia y la imaginación. Pero Spinoza parece afirmar su pensamiento en la necesidad y en la conceptualización; la imaginación, en cambio, se relaciona al padecer, a la pasividad y los afectos, quizás más que a la comprensión (imaginar, padecer pasividad). De ahí que el derecho natural se conciba como un perseverar en el ser.

xix. Estado hobbesiano, dios mortal que se impone sobre todas las cuestiones públicas, dejando espacio para creencias íntimas (esta esfera es más extensa en el pensamiento de Spinoza), y de ese trasfondo emerge el poder configurador del individuo y el liberalismo. Ese es el suelo de la vida pública activa, de Maquiavelo a Spinoza, de Kant a Habermas. Hegel presentó al estado como *la sombra de Dios sobre la Tierra*. Ante el silencio de dios, bajo la teología negativa y tras destrucciones y deconstrucciones, ¿acaso solo la *acción comunicativa* (universal, dialógica, orientada al consenso, respetuosa de los derechos humanos) podrá salvarnos?

xx. Volcánico, el poder constituyente, para Carl Schmitt, estructura por debajo de la constitución; cuando él cambia, cuando da un golpe o muestra su excepcionalidad, destruye la constitución sin someterse a ningún poder constituido. Su acción resulta, para Schmitt, de la unidad del pueblo, y ella no requiere mayorías o minorías.

xxi. Aristóteles formuló el concepto de *enérgεια* para señalar algo que está actuando: acto inacabado que tiende a su conclusión, a un fin, movimiento del ser, acción. Se vincula a la causa eficiente, a la potencia, a la capacidad de movimiento, al cambio. Ya se ha diluido la potencia de la multitud y la izquierda recuerda con nostalgia las revoluciones consumidas.

xxii. El derecho a constitucionalizar el presente a veces se ejerce sobrevalorando tanto la constitución como esa diferencia que sería el “presente”. Quizás se trate de imponer el presente, la visión de un presente sobre el pasado y el futuro, pero eso que carece de excepcionalidad adquiere relevancia al remover lo constituido, impulsando la reforma de la constitución para ajustarla a la época. Nunca hay ajuste. El equilibrio reflexivo es

una búsqueda, es un ideal de la razón. John Rawls definió una posición original que no se rehace: ella configura la estabilidad, le da rigidez a lo constituido, controla las reformas, traza el límite del poder de revisión de la constitución.

xxiii. La crisis del estado-nación es el suelo de nuestra época y el horizonte se halla envuelto en brumas. Acaso se vislumbre una constelación posnacional, sin soberano unitario.

xxiv. Si el pueblo *es* una ficción, una identidad hipostasiada, el pueblo autolegislado hace más densa esa condición. La ficción monta un pueblo oficial, estatizado. También, desde el circuito off, se le canta a un pueblo activo, revolucionario (Alan Badiou). Judith Butler, en cambio, muestra al pueblo no constituido, activo desde su vulnerabilidad, privado de protección y que resiste al poder constituido, y realiza sus derechos abstractos en asamblea; tal pueblo se hallaría, románticamente, en lucha por la enunciación infinita de los cuerpos.

xxv. Despersonalizar el poder, para Weber es el modo de desarrollar una burocracia eficaz y una élite política responsable, alcanzable mediante la selección parlamentaria. Por el contrario, la democracia directa se expone a la manipulación y deja a la sociedad indefensa ante las crisis y la fractura social.

xxvi. ¿Puede un parlamento escindido en grupos expresar la unidad de la multitud? Sin identidad, bajo las tendencias del mercado (en especial, del mercado financiero), ¿cómo se construyen expectativas y confianza?, ¿cómo el voto lograría construir compromiso desde la distancia?

xxvii. El estado de excepción, la dictadura, la violencia: la experiencia del más allá del lenguaje normativo incluye también la búsqueda de redención (revolución).

xxviii Una idea normativa de justicia, un ancla que controle las reformas constitucionales, que fije un límite del poder de revisión. Pero aun así, el poder constituyente la podría barrer: poder sin norma, abismo y caja negra de indeterminaciones.

xxix. Solo el consenso garantiza estabilidad. Una versión mínima: consenso en el respeto a la regla de la mayoría, aun sin asignarle a esa regla el valor epistémico que le otorgara Carlos Nino. Pero el consenso, en cualquier caso, *debe ser* concebido como búsqueda de consentimiento, búsqueda sin fin.

xxx. Si Weil, más que Habermas, penetra en la densidad del consentimiento, una donación, una entrega, también un sacrificio (sí, Tarkovsky), más que un procedimiento, el consentimiento es un acto radical, es lo que purga la violencia, es depuración. Es la promesa del amor.

xxxi. Soberanía del estado y libertad individual, soberanías producidas conjuntamente, según la construcción contractualista, nudos de relaciones expuestas, a la intemperie (la soberanía absoluta no conoce otra barrera que ella misma, y objetiviza a su otro, súbdito, sierva, esclav@, cosa, en la esfera pública, en el tocador).

xxxii. Las políticas de los derechos humanos contienen presupuestos antropológicos. Ante las inclinaciones de la madera torcida humana, de Hobbes a Kelsen se apuesta a un Leviatán patriarcal, sancionador. Ante las inclinaciones de la madera torcida Leviatán se apuesta a los derechos humanos (a una visión ética de la política): deberá investigarse la relación entre Auschwitz y las cámaras de gas con los centros de tortura en los hogares fascistas (y quizás también: ¿qué lecciones deben aprehenderse del leviatán sionista para esquivar esencialismos y dogmatismos en el campo del feminismo?); y las apropiaciones de las consignas feministas por parte del capitalismo ilimitado y el oportunismo político.

xxxiii. La representación política, esa otra ficción, produce élites. Mosca, Pareto y Michels han formulado la famosa e implacable “ley de hierro de la oligarquía”, que da cuenta de la indefectibilidad del poder oligárquico en las organizaciones complejas. Pero ya Rousseau advirtió que el sistema representativo acaba en una aristocracia y que bajo el mando de los representantes, el pueblo se convierte en una multitud incapaz de gobernarse. ¿Pero cómo, sin esa ficción, construir una unificación estable del cuerpo político?

xxxiv. No parece suficiente para domesticar la conflictividad el contar con una gramática de los derechos subjetivos. Las capas excluidas, marginadas, oprimidas, alienadas y anuladas ante las referencias de esa enunciación (esas capas, cubiertas de enunciados, ante descripciones de sentidos, definiciones de burbujas normativas, ante pedazos de papel), en esa anomia, en ese mundo partido que fabrica la sacralidad de las personas y la expone y dona al aplastamiento, a las imposiciones, a las aniquilaciones.

xxxv. Del sujeto al ciudadano, de Descartes a Hobbes, de Kant a Rawls: la cuestión del devenir ciudadano se relaciona al devenir sujeto. La demanda de ciudadanía igualitaria choca con la facticidad de las desigualdades. ¿Cómo producir una superación? Un esbozo teórico se halla en el Principio de diferencia de Rawls. La teoría no es suficiente. Y la práctica de esa teoría arrastra fallas, conflictos.

xxxvi. La sociedad partida, y cada parte tiene partes que no son propias; y el juego colectivo es diverso, con dimensiones competitivas y de suma cero, y otras en las que se pueden hallar óptimos y cooperaciones. Las políticas de inclusión e igualación suelen ser heterónomas, y esa heteronomía política es costosa (el gasto, presentado en un dualismo, es simbólico y material). Los derechos sociales igualitarios tienen grandes costos y la cuestión que perdura es cómo realizar esos derechos. Cada realización expone falencias. Y demanda ánimo, interpela voluntades e inteligencias, muestra desidias y provoca disidencias; insume energía, a veces expande vitalidad.

xxxvii. Luhmann, como los teóricos liberales, ha cuestionado esa heteronomía, mostrando la interpenetración de los sistemas político, jurídico y económico, pero destacando sus diferenciaciones, y ellas pueden colapsar por las intervenciones heteronómicas. Ante la caja negra de la miseria y el racismo, de la opresión y la desigualdad, la democracia produce representantes y ciudadanos, y reproduce la producción de exclusión, a pesar de su relato (una dialéctica adorniana podría señalar que cada intento heterónimo de reducir la exclusión la agrava; tal dialéctica negativa pertenece a la época del nihilismo político).

xxxviii. Regalando categorías engalanadas, los representantes del pueblo dictan una constitución, un documento histórico, una memoria del pasado social, de los pactos, de las batallas, y una profecía, un dibujo del horizonte, una manipulación de sueños. Y ahí

se plasma un lazo intergeneracional, un imaginario, también un campo de tensión entre la concordia y la discordia: definido el campo, allí, dentro y sobre los límites, se produce e interviene el desacuerdo.

xxxix. El disenso puede cavar un abismo: el poder destituyente. La violencia, el frenesí que se puede alcanzar no tiene par (es más que el “pueblo constituyente”). Destruye, consume cuerpos, dispone de energías insabidas, moviliza excesos, gasta, consume lo que no se tiene, como implacablemente lo describió Georges Bataille.

xl. ¿Acaso la seguridad, la contención, la institucionalización de las terapias del cuidado hayan pasado del Leviatán (soberanía, estado) a los derechos humanos, fijando de esa manera un modo de enunciar demandas destinadas a poner en acto las diversas potencias singulares y sociales imaginadas? ¿Acaso ese estilo de enunciación, su modo de intervenir y dirección, sean un criterio de progreso, una pauta “posconvencional” de justicia (Habermas)?

xli. El historiador Marcel Gauchet, en sus estudios sobre las relaciones entre derechos humanos y Revolución Francesa, considera que se concretó un paso más allá de las libertades negativas y la tolerancia: se conformó una fe civil, con obligaciones públicas de los ciudadanos y deberes de la República para con la ciudadanía.

xlii. Entre el derecho a los derechos (Hannah Arendt) y el no creer en los derechos (Simone Weil) se reconoce nuestra época. Ciudadanos y refugiados, derechos humanos y nuda vida; estado de derecho y excepcionalidad; positivización e institucionalización, y anomia; constitucionalización y biopoder; política y policía; reproducción ampliada de la riqueza y gestión de la pobreza, por dar cuenta de ciertas polaridades presentes, esas que miran hacia el fondo del abismo, que observan con asco la alienación política, y que, en última instancia, parecen reducir a una condición banal la sacralidad de los derechos humanos.

xliii. La reflexión del sujeto (Descartes), la sumisión del súbdito (Hobbes), antinomias de la filosofía y la política, fondo para pensar un horizonte de emancipación.

xliv. El Teorema de Arendt le asigna prioridad a la institución política: no hay derechos del hombre sin derechos del ciudadano.

xlv. Exilio y traducción. Edward Said ha mostrado una imposición desde la cual se debe articular la práctica: la condición del exilio. Y el modo de desenvolvimiento de la praxis: su paradigma es la traducción.

xlvi. El “fundamento” que le reconoce Étienne Balibar a la democracia es la ausencia de fundamento. Y esa indeterminación la hace sostenerse por su performatividad, por una potencia que muestra reinenciones (democráticas).

xlvii. Una definición de democracia: perseguir la coincidencia del pueblo consigo mismo, buscar una identidad imposible (la ética, o la “acción comunicativa”, la política o la técnica, muestran modalidades de esa búsqueda).

xlviii. La finitud de la democracia, la ausencia de un orden trascendente, su línea de horizonte, el trazado de bordes, coincide con un movimiento incierto, políticamente ilimitado. La democracia, ese relativismo, es finita e ilimitada.

xlix. El derecho a tener derechos es la capacidad activa de reivindicar derechos en el espacio público: ahí es donde Balibar instala el derecho universal a la política.

(No es un anarquismo: en el anarquismo se muestra a la sociedad contra la política).

i. ¿Qué puede, pero, la política? Apenas preservar una esfera formal de derechos, y la puja por ir más allá puede conducir al abismo (Adorno). La política, sin capacidad transformadora, colonizada por las dinámicas sistémicas (técnicas, económicas, burocráticas, financieras, partidarias).

ii. La nación, esa confusión de ciudadanía y nacionalidad, deriva en nacionalismo, en sentimientos y estrategias de supremacía, en racismo. Su reverso, una fuerza anti totalitaria, la potencia crítica de la democracia. De Popper (la crítica, la potencia de las sociedades abiertas frente al totalitarismo dogmático, violento, platonista, hegeliano, marxista) a Arendt, de Balibar a Butler.

lii. En el sentido remarcado por Balibar, democracia no equivale a poliarquía (Robert Dahl caracteriza la poliarquía por la existencia de funcionarios electos, elecciones libres y limpias, sufragio universal, derecho a ocupar cargos públicos, libertades de expresión y de asociación, acceso a fuentes diversas de información).

liv. Para Balibar, la democracia no equivale a consenso. Es relación con el conflicto, es el modo de realizar la traducción de las tensiones. La democracia no se reduce a procedimientos, no es formal, no está vacía de contenido social.

lv. La democracia tiene por medida la realidad de los derechos otorgados a aquellos que, por herencia o posición social, están desprovistos de toda potencia que no sea la potencia colectiva. Como lo afirma Rancière (*en El desacuerdo; El odio a la democracia* y en *La parte de los sin parte*), la política existe cuando un orden natural de dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte.

lvi. No hay un conjunto de derechos acumulados históricamente. Por eso la ciudadanía, más que definida por un conjunto de derechos y obligaciones reconocidos por el estado, se constituye allí donde se demanda por la inclusión al interior de una comunidad. Reconocimiento que se demanda, se muestra en actos (para Butler, la asamblea, esa reunión, es la escena política básica por su potencia, por el encuentro y la contención, por la dimensión de los cuerpos unidos). Y se muestra en la polis: el estatuto jurídico de la ciudadanía pone en juego el derecho a la ciudad. Y se gesta el rediseño constante de la ciudadanía.

lvii. Para Balibar, la actividad política que produce compromiso, cambio e igualdad no pertenece a nadie. Su perspectiva se instala más allá de la idea de una forma política contenedora: estado, nación, raza, clase, religión, más allá también de los límites fácticos de la noción de ciudadanía.

lviii. Condición de “no ser” (Butler): la violencia que hace desposesión, de creación (Weil), que instala el control y se apropia de vidas, que produce vidas precarias.

lix. Cornelius Castoriadis y Claude Lefort, desde 1948 con el grupo Socialismo o barbarie, luego también Miguel Abensour (en especial en *La democracia contra el*

estado), conformaron en Francia un eje de cuestionamiento desde la izquierda a la URSS y al dogmatismo.

lx. En *Raza, nación y clase. Identidades ambiguas* (1991), en contrapunto con Immanuel Wallerstein, desde ese triángulo de lazos, Balibar persigue explorar las fronteras de la democracia. La nación se ha modelado en defensa de los monopolios. Y sin estado no hay nación. Balibar reconoce como casi universal la forma nacional del estado. La conjunción estado/nación, el estado social, el cruce nacionalidad y ciudadanía, de este trazado depende la estabilidad de la forma nacional. La nación aparece como una comunidad inestable, en riesgo de caer en el abismo, y que usualmente produce violencia y exclusión. La forma nación, para Balibar, con una de sus mitades produce al pueblo, mientras que la otra cumple funciones económicas y administrativas. Para dar cuenta de cómo el pueblo se produce como comunidad nacional aparece una estrategia teórica centrada en aquello que para Althusser era la ideología (el estado dispone sus aparatos ideológicos).

lxi. Entre el imaginario colectivo y la división del trabajo se despliega una regla de exclusión, dada por las formas de constituirse la multitud en pueblo: raza, etnicidad, tribu, clase, iglesia. Se trata de la operación del estado, que observa esas formas y subordina esas definiciones de pueblo a una misma comunidad (comunidad imaginaria, bajo instituciones históricas, alejadas del moderado patriotismo constitucional habermasiano). La identidad nacional, esa forma de identificación, construye ajenos, extranjeros, enemigos; dispone de marcadores identitarios, algunos como la lengua presentan riesgos de dispersión, de dejar de delimitar propiedad, por eso la raza es más efectiva: la etnicidad ficticia proyecta una fantasmagoría de la nación como familia ampliada. Aun así, esa ficción de familia resulta insuficiente para “nacionalizar” plenamente a la sociedad, y se complementa con la exclusión (el racismo, para defender la sociedad: tal la investigación de Michel Foucault presentada en su curso de 1975/76). Sin nación que pueda ser distinguida por el código buena/mala, Balibar destaca a la ideología nacional relacionada con la raza, al racismo como complemento del nacionalismo.

lxii. Sin que sea posible conciliar el particularismo cultural con el universalismo jurídico, por la sobredeterminación, por la doble naturaleza, económica e ideológica, de

la forma nación, la exclusión se extiende en tres esferas: nación, raza y clase. Y el inmigrante queda atenazado por esas tres cadenas.

lxiii. En 1981, la alcaldía comunista de Vitry mandó a derribar con una topadora la entrada de una residencia de trabajadores inmigrantes malienses que se habían instalado en el territorio sin su autorización. Balibar entonces conminó al PC a no ser “un espacio cerrado en la sociedad francesa, milagrosamente protegido por su naturaleza o su historia de las evoluciones y de las crisis que la atraviesan”.

lxiv. Los estudios de clase no pueden omitir a la nación y la raza, al estigma racial, al imaginario racista y la intolerancia física que desencadenan. Por eso, Balibar va de Marx a Hobbes, de la lucha de clases a la lucha en todas las direcciones (rizoma). Más allá de la lucha de clases, más allá de la lucha entre ciudadanos y extranjeros: la lucha contra el sistema de sexo-género.

lxv. Aquí la tarea: esta democracia finita, hacerla ilimitada. Hacer cesar la producción de vidas sin forma, sin valor. Superar la crueldad (Avishai Margalit, en *La sociedad decente*, describe diferentes prácticas de humillación en la “sociedad justa”. Y la humillación, esa desconsideración, falta de respeto, rechazo del reconocimiento, desprecio, es violencia).

lxvi. La frontera, en nuestra época, es polisémica y cumple funciones de clase ocultas; es heterogénea y ubicua: la frontera no se halla solo en la frontera; el modelo frontera-aduana ha caducado.

lxvii. Más allá del trabajo manual, Balibar reconoce la división del trabajo corporal. En esa demarcación, se traza la peligrosidad de los inmigrantes, factores de inseguridad y de terror. (Günter Jakobs, desde 1985, pondera “el derecho penal del enemigo”, un abismo en el que no vale el derecho de los ciudadanos: todo vale para protegerse de las presencias de los cuerpos que aterrorizan; todo vale, acaso también se justifiquen secuestros, tormentos y desapariciones.)

lxviii. El biopoder, el orden policial, la regulación de las poblaciones y la gestión de la conflictividad delinean una diferencia de clase, enseña Balibar, que se mide en la

exposición diferencial de cada residente a la violencia estatal (violencia preventiva, criminalización de la revuelta y la protesta). Así el estado deviene en fuente de inseguridad y el orden soberano en normalmente excepcional (Auschwitz es el paradigma, y Esma nuestro Auschwitz).

lxi. La preferencia nacional institucionaliza la xenofobia. Y el racismo, racimo de prácticas institucionales y colectivas, muestra al estado en el centro de su expansión, (ese eje incluye privilegios corporativos, como la nobleza de estado).

lxx. Balibar distingue tres dimensiones de la política (difieren de los tres modelos de política de Jürgen Habermas: liberal, comunitarista y dialógico):

Emancipación: para dar cuenta de la autonomía de la política.

Transformación: remite a la heteronomía de la política.

Civilidad: que se refiere a la remoción de la crueldad.

lxxi. En su debate con Marcel Gauchet, Balibar afirma que los derechos humanos no son una política de reducción de lo político a lo jurídico. Dando cuenta de la resistencia al Archipiélago Gulag en términos de la democracia liberal (algo similar a lo que luego sucedería en Argentina), enseña que una estrategia de resistencia a la opresión no necesariamente es una verdad sobre los regímenes políticos. Y advierte sobre el hacer de los derechos humanos un absoluto: ellos no dan el control sobre el concepto de la sociedad donde se inscriben. (¿Pero qué control se puede ejercer sobre la sociedad? La respuesta de Luhmann, o aun la de Popper y su ingeniería social fragmentaria, resultan compatibles con modelos de actividad legislativa mínima, y con ello se reduce la posibilidad de cumplir con las demandas que traza Balibar en sus tres dimensiones.)

lxxii. Más allá de la versión ideal de los derechos, la cuestión es qué significan, qué hacen. Y Balibar advierte en Marx una visión desarticulada, individualista de los derechos humanos, olvidando libertades relacionales, omitiendo la forma de enunciación (esto Claude Lefort lo consideró más importante que lo enunciado en la declaración de derechos). Formulación de derechos, posibilidad de reformulación en cada acto de intervención.

lxxiii. Por los derechos humanos emerge una nueva forma de sociabilidad, reglada jurídicamente e indeterminada en su fundamento, que posibilita que los grupos marginados articulen sus derechos. En términos históricos, Balibar reconoce una prioridad de la democracia sobre los derechos humanos (la democracia no necesitó fundarse en los derechos humanos).

lxxiv. Democracia, para Platón y Aristóteles, tiranía de los pobres. Para Jefferson, era compatible con esclavitud. La revolución francesa le incorpora el valor fraternidad, la tradición republicana.

lxxv. Pero aquella esfera pública crítica, kantiana, se encuentra colonizada (es “la sociedad del espectáculo”; es la sociedad en la cual los medios de comunicación han devenido en un poderoso aparato ideológico). Y si Marx mostraba al asalariado que necesita pedir cotidianamente permiso a otro para poder subsistir, la nuda vida expone los cuerpos a la dicotomía sacralidad/excepcionalidad y anomia.

lxxvi. “Igualibertad” es el principio que impulsa Balibar en 1989 (presenta un parecido de familia con los dos principios de Rawls), ponderando a la libertad como incongruente con la discriminación, los privilegios, la desigualdad; y considerando que la igualdad es imposible bajo el despotismo. Igualdad, prácticamente, resulta similar a la libertad.

lxxvii. Los derechos humanos, entonces, quedan vinculados a los derechos del ciudadano. Y Balibar comparte la perspectiva de Hannah Arendt, que desmiente que primero sean un derecho natural y luego se conviertan en políticos o positivos. Justamente, Arendt es quien señala la crisis de la noción de ciudadanía en nuestro mundo y expone la desnudez de la humanidad: apátridas, migrantes, existencias sin derechos humanos. En el centro, el infierno del mundo, y la condición del exilio *obliga* a un tránsito, a un hacer devenir. Para Balibar, eso sigue llamándose política.

lxxviii. Ante la proliferación de centros y periferias (aun en el centro), sin universalidad (que se divide cuando apenas se intenta definirse), lo humano, su representación es puesta en los bordes de lo humano, y la divergencia se tensa sin una naturaleza humana que solucione la conflictividad.

lxxix. Para Balibar, la figura del hombre es dual: universo y parte, y esa parte que confinó a las mujeres al espacio privado.

lxxx. La tarea política, entonces, implica transformar el concepto de universalismo. Y su complemento: la tarea política también implica reconocer que todo individuo se configura trascendiendo su individualidad. “Nosotros”, entonces, es la lanza política que se forja con el saber de la indeterminación democrática y de la conflictividad inextinguible de lo social.

lxxxii. En este punto, Balibar se aleja de un Lefort convertido al liberalismo (¿sería esa también su actitud ante Adorno y Horkheimer, como la es ante Habermas?). Para Balibar, el liberalismo, forma institucional, es distancia entre lo social y lo político (lejos de Weber y de Luhmann, el conocimiento solo tiene sentido como herramienta de intervención en la recomposición de los términos del conflicto, ¿pero acaso esa función del saber no se derrama en la acción política desde la emergencia de la filosofía misma, agente de saber y poder en la polis?). Política, en la órbita estatal, a distancia de la sociedad civil: esta fórmula de Lefort surge ante un clamor, evitar el totalitarismo. Y esta dimensión *debe* ser comprendida (en Argentina).

lxxxiii. Democracia, puede caracterizarse como un régimen político, una organización, y también como su superación, su crítica. Democracia, democratización de la democracia. Contentarse con la frontera de la democracia sería validar la desigualdad. La dificultad, ante las promesas incumplidas, ante las frustraciones y los desastres provocados por la acción transformadora, aun la acompañada por las mejores intenciones, el peligro es el cansancio (Husserl, el gran filósofo reflexionando sobre la crisis de las naciones y el peligro mayor: la recaída en la barbarie, el naturalismo, Hitler).

lxxxiiii. Con Marx, advertir que no se soporta la autonomía de la política. Para emanciparse se requiere que ella salga de sí, que tome otra dirección, hacia la economía. (Luhmann, después del liberalismo y sus ingenierías posteriores, consideraría que esa prédica marxista conforma una enfermedad sociológica que podría llevar al colapso del sistema social, o al menos al colapso de la autopoiesis de sistemas sociales como el económico y el jurídico.) Balibar, neo o posmarxista, siempre marxista, reconoce en la

política una voluntad autónoma que se realiza por transformaciones heterónomas, con una condición: civilidad, ya que de otro modo, se incrementarían la violencia, la crueldad (Hitler, Stalin, pero la miseria, el racismo han persistido cruelmente más allá de ellos).

lxxxiv. Conflictividad sin fin, sin ese “fin de la historia” pensado por Hegel, final de las luchas por el reconocimiento, final de la política y reinado de la positividad técnica. Ese final fue anhelado y rozado por un maestro de la filosofía hegeliana y luego técnico en la burocracia de Bruselas: Alexander Kojève depositó la ilusión del final en la Comunidad Económica Europea. Su gran interlocutor Leo Strauss, radicado en los Estados Unidos, hizo también escuela: Francis Fukuyama ha seguido, apenas caído el Muro de Berlín, esta tradición profética que enuncia el fin de la historia y de las ideologías. Hay otra intuición epocal de Kojève: él, que falleció en 1968, advierte que llegó a su fin el tiempo de las revoluciones.

lxxxv. Balibar concibe a la dimensión política en una dialéctica de insurrección y constitución (variación del par de Spinoza *naturante/naturadi*).

lxxxvi. En esa dialéctica, y más allá del derecho, ciudadan@ se es por participar en la comunidad cívica. Y Balibar, siguiendo la senda en apariencia similar a la de Kojève, postuló una ciudadanía europea, pero pronto advirtió que Europa, lejos de constituir un modelo democrático, realizó una constitución estatal del mercado.

lxxxvii. La política contemporánea, para Balibar, presenta rasgos hobbesianos más que hegelianos: con la violencia que impera nada protege a la política de un retorno de lo reprimido. Lejos de Hegel, sin negación de la negación, en medio de violencias que se reabren. La nuestra es una civilización de la crueldad (lejos también de Jeremy Rifkin y su imaginaria civilización empática).

lxxxviii. Crueldad, anverso y reverso de la violencia, forma hipertrofiada de la exclusión. La crueldad, afirma Balibar, es ultraobjetiva: se observa en la mercantilización, en el utilitarismo. La crueldad también tiene una faz identitaria, racista, de exclusión comunitaria.

lxxxix. La salida de la crueldad se haría por la vía de la civilidad, y ella es condición de la política como antiviolenencia. Y no es que Balibar oponga política a violencia: reconoce que la violencia está en el fondo de la política y que buscar su eliminación es una quimera. Bajo la constitución se puede reconocer la insurrección que la hizo posible (¡o los pactos de élites!); bajo el derecho, la insumisión. Busca una tercera vía, ni Hobbes ni Gandhi; quizás entre Lenin y Gandhi, quien enseñó que el uso desenfrenado de la violencia repercute sobre la identidad de quien la ejerce.

xc. Una tarea que asume Balibar: liberar marxismo del telos de la liberación, identificado con la manifestación final de la verdad (tal crítica al marxismo la receta de Michel Foucault, quien dispuso ese prisma ante el psicoanálisis, mostrando que no hay una verdad que “pide” ser liberada). Balibar, con Foucault, instando a pasar de una filosofía de la historia a una filosofía en la historia. Y el intelectual, ya no un faro, es pensado como un ciudadano de una sociedad democrática.

xc. Desde una actitud crítica, ese sesgo kantiano liberador, señala que la democracia no se funda, la dominación sí. Por eso la libertad y los derechos humanos se hacen o dan, ejercen o reconocen; no se fundan. Pero, lejos de Kant, le resta brindar una apreciación positiva de la sociedad civil concebida por la filosofía política liberal.

xcii. Resta seguir pensando cómo realizar una disminución del sufrimiento. Pero no bajo la impronta del intelectual romántico, con su heroísmo voluntarista y persistencia en la ilusión de la autosuperación y la autoinvención, con la peligrosa fantasías de crear un nuevo tipo de ser humano.

xciii. Sin la esperanza del universalismo. Sin el miedo al relativismo. En las tensiones, en la conflictividad conceptual que arrastra a la inconclusión.

xciv. Spinoza enseña, para Balibar, que la democracia es un régimen político y también la tendencia a la transformación de los regímenes. Bodin, por su parte, enseña que la soberanía se halla desgarrada entre la verticalidad de la sujeción a una autoridad y la horizontalidad de la comunitarización del poder. Aristóteles y Arendt reconocen que la ciudadanía es un estatuto y una actividad productora de estatutos. Hobbes y Hegel comprenden que la violencia es potencialmente crueldad y civilidad.

xcv. Balibar muestra a la frontera tanto como institución no democrática y condición de posibilidad de la democracia. Y a la política como palanca de extensión, de superación de una y otra frontera, en un trabajo de universalización sin fin.

xcvi. Ahí está, entonces, lo político en la filosofía de Balibar, en la contingencia, conjugando contradicciones insuperables. Para ese trabajo intelectual, con Foucault, se apoya en “puntos de herejía”, lugares teóricos donde las cadenas conceptuales se revelan más frágiles que en otras partes. Ambivalentes, aporéticos, esos puntos abren posibles reajustes conceptuales.

xcvii. Eclecticismo posestructuralista, posmarxismo: estas etiquetas, más otras, como la de liberal y demócrata, se le adscriben a Balibar. Con una clave: Marx. Persevera en su fidelidad a Marx, en la búsqueda de la emancipación, por una superación de la explotación y la crueldad.

xcviii. En el desequilibrio reflexivo, en los puntos de herejía, en los umbrales en los que la potencia de la imaginación puede hacer traspasos, traducciones, reinterpretaciones que reconocen, que comprenden, que alivian, que gratifican y hacen respirar libertad.

xcix. Las luchas que llevan a la comunidad al punto de ruptura, al borde de la disolución, al abismo colectivo, interpelan la capacidad de invención institucional del estado y las clases dominantes, y la respuesta, de existir, provee una materia básicamente política, no meramente social. Balibar expone el teorema de Maquiavelo: “Cuando se enfrenta a la posibilidad vertiginosa de su implosión, la comunidad política apela a toda su creatividad para imaginarse bajo formas políticas innovadoras”. Una idea romántica para algo que quizás no sea más que una inclinación a la supervivencia, al mero sobrevivir que, sin compensación más que la imaginaria, no se resigna al colapso.

c. La democracia puede que no sea un mero marco receptivo para ordenar, y esto es un oxímoron kantiano, la conflictividad, ya que además quizás contenga una potencia, un movimiento hacia la ilimitación. Democratizar, el verbo daría cuenta de la acción democrática que construye una democracia más robusta poniendo en cuestión los

límites (nuevo kantismo: la acción filosófica se hace en los límites, acaso la acción política democratizadora también). ¿Pero no habría que advertir cierta ingenuidad en la idea de incesante superación, en el canto a la práctica colectiva de la insurrección emancipadora y a la constitución actualizada de la ciudadanía? Tal vez eso ilimitado sea el afán de democratizar que se traduce en asombro y desilusión, en cambio que supera un matiz y retrocede en otro, que innova y repite, que difiere y añora. Tal vez, lo ilimitado sea el modo de intervención, una terapia sin fin que persigue la disolución de cuestiones que provocan el malestar (*finalmente*, no hay cura) y la construcción de cosas gratas (*finalmente*, decepcionan).

ci. Leer la pesadez del orden, la gravedad de la constitución, el principio de incertidumbre que enmarca la acción política.

cii. Y preguntar, ¿hay límites en la búsqueda de la igualdad? Una sociedad de iguales igualados en la extinción de cualidades ¿merece el respeto? ¿Cómo reducir la desigualdad de capacidades, cómo equiparar capacidades sin asfixiar el genio?

ciii. Un misterio: la coexistencia sufragio universal con la distribución desigual de la propiedad. ¿Ineficacia de la política?

civ. Una duda: declarar derechos, esa enunciación, ¿siempre es alentadora o, a veces, retira asuntos de la discusión, provocando adormecimiento, tranquilidad sin cambio?

cv. Sobre el idioma y la frontera, el nacionalismo y la ciudadanía: en *Quién le canta al estado nación*, Butler y Spivak indagan qué pasa cuando el idioma nacional no se negocia y se rechaza la demanda el reconocimiento nacional desde un idioma subalterno. Butler, justamente, estudia e impulsa la no violencia, observando cómo el matar es la culminación de la desigualdad (no olvidar la famosa carta “No matarás” de Oscar del Barco).

cvi. Y, por fin, se deben repasar los fracaso de los proyectos inclusivos del *tercer mundo* sin prejuicios, sin puntuar el resultado por la mera obra de un agente externo espectral (“el imperialismo”, p.e.). La política, en casos como el argentino, no ha sabido cómo articular democracia con producción de bienes y capital; y cuando contó con

recursos económicos los asignó al consumo, sin mirar más lejos, sin ver que la pura redistribución de consumo puede retardar o afectar el crecimiento sustentable de la economía.

cvii. Una tendencia de las intervenciones políticas: en la puja por la captura de recursos del estado, cada logro transforma al sujeto del reclamo, que se enlaza al estado y se desconecta de su parte de la sociedad (o mantiene el contacto con su parte del pueblo, pero monopolizando una mediación en la que captura recursos directos e indirectos). Y de esas intervenciones, que autonomizan o instrumentalizan a la comunidad, se hace el estado, el cuerpo que debe atender el conjunto de los padecimientos sociales.

cviii. Considerar el conflicto sin el sueño de la sociedad reconciliada. Tomar distancia de la construcción de enemigos. Michel Foucault, en su curso *Defender la sociedad* (1976) enseña los plurales modos del fascismo: como un socialismo racista, se construye construyendo un enemigo interno, y esa grieta/crisis puede que logre unificar al pueblo contra una parte suya (el subversivo, el terrorista, el burgués, el campo, el inmigrante, los kulaks, los judíos, las travestis, los musulmanes, etc. La estrategia fascista incluye para excluir.

cix. Pero el final es este, e interroga los límites de la conflictividad. Adam Przeworski comparte una idea de Norbert Lechner: la democracia no puede sobrevivir si no hay orden en las calles. Es una idea kantiana (en Wittgenstein, este argumento se emplea para pensar la imposibilidad de cuestionarlo todo en el pensamiento: acaso escepticismo epistemológico y disolución del sistema social presenten un parecido de familia).

cx. Democratizar: acentuar, más que el derecho a la mera vida, el derecho a vivir (Louis Brandeis).

cxi. Democracia, podría ser pensada a partir de Donald Davidson más allá del dualismo esquema/ contenido, abriendo un horizonte radical. Democracia, interpretación radical de lo democrático. Quizás lo más radical sean los modos de concebir la responsabilidad, y ella conforma un proceso, una red que conecta protesta con construcción, negatividad con invención, trabajo con igualdad, proximidad y universalismo. Responsabilidad, palabra extranjera en la dinámica de captación demagógica de votos.

cxii. Pero el horizonte se oscurece: nuevas derechas, postfascismos, neoliberalismos posliberales, decadencia institucional, apatía, clientelismo, punitivismo, deshistorización, anti-intelectualismo: ¿posdemocracia?

cxiii. Se constata un final, pero no se vislumbra lo nuevo. Todo se puede aplastar aún más hacia abajo, hacia la crueldad y la ridiculez, hasta la nada intelectual y la aniquilación genocida. Un cambio de representante puede que apenas sea un cambio aparente. Los cambios que se demandan son intensos y constantes, interpelan a colectivos. En el horizonte que se delinea todo seguirá tan espantoso como antes y ahora.

cxiv. ¿Qué “nosotros” se puede realizar, entre coacciones? Balibar, ante la ingenua idea de comunismo de Badiou: no se supera la heteronomía, no se deja atrás la existencia de compromisos. Butler, en *Dar cuenta de sí mismo*, señala la misma dirección, pero para pensar a la persona: no hay “nosotros” en uno que sea la inclusión de todas las posibilidades excluidas, salvo la psicosis.

cxv. Platón, ante la gran decepción que le provoca la actividad política, abandona la polis; en su límite externo funda una escuela y habla allí de la polis. (Jinkis recuerda a Del Barco y su carta: se posicionan en ese límite externo platónico.) ¿Desde dónde generar ideas y prácticas democráticas? Lo estético, más que lo político, da la puntuación: se trata de la piel, de la sensibilidad, del respeto, de la dignidad, de la responsabilidad, se trata de los cuerpos, de la vida, de la búsqueda de consentimiento para construir un orden (consentido), para estar en común.

cxvi. Un pueblo de especuladores, un pueblo de funcionarios y miembros del partido, ¿en qué se ha convertido el pueblo de poetas y pensadores? Saber despreciar.

cxvii. El derecho a aparecer de lo heterogéneo en un todo fallido, entre antagonismos y distorsiones (internas) y dislocaciones (externas).

cxviii. Balibar, ante el movimiento de los “chalecos amarillos” adopta “el punto de vista de la pasión y la expectativa; dispuesto a participar en las iniciativas de solidaridad

y defensa de los derechos democráticos (ante todo el derecho a manifestarse libremente y con seguridad, sin ser objeto de un aporreamiento indiscriminado mediante armas de guerra civil) y a formular opiniones necesariamente revisables, que puedan nutrir el debate público.” Sus miembros, para Balibar, “encarnan y denuncian la precarización generalizada de la actividad y de los medios de existencia”. El “pueblo político” frente a las “capas privilegiadas”, tal la confrontación que para Balibar se impondrá por los hechos:

Es así como la democracia se inventa y quizás, a fin de cuentas, puede cambiar un régimen. De la rotonda a la alcaldía, pasando por la plaza pública, el camino no es largo, lo que no equivale a fácil de recorrer. Manifestaciones, asambleas populares, contra-poder municipal, Estados Generales o su equivalente moderno, tal puede ser quizás la cuadratura del círculo que hay que resolver día a día y en las próximas semanas, pero probablemente con rapidez, para que de una revuelta de la que nadie esperaba que surgiese una idea política que todos necesitamos ahora. Se ha iniciado una carrera de velocidad y debemos encontrar los medios de ganarla.

Etienne Balibar, “Francia: el sentido de la confrontación de los chalecos amarillos”, 24.12.2018

cxix. Bernard-Henry Lévy, desde el escenario teatral, un espacio griego quizás más híbrido que el aula universitaria, igualmente repetitivo, ha protagonizado “Looking for Europa”, actuando de sí mismo, reflexionando sobre el fascismo y el populismo que acosan a Europa y la ponen frente al peligro del hundimiento en la barbarie. Advierte sobre la *democradura* y la pasión fascista, una inclinación más fuerte que la poderosa memoria de la Shoá. Sobre los *chalecos amarillos*, ha declarado:

Sentí que, por muy justas que fueran sus reivindicaciones, sus palabras estaban impregnadas de lo peor de la ideología francesa: el racismo, la homofobia, el odio a los intelectuales y, a veces, el antisemitismo. Hay que tener la memoria corta para creer que todo movimiento social equivale al bien. Los movimientos sociales también pueden ser fascistas. Y yo detecto en los chalecos amarillos tonos fascistoides...

(El País, Madrid, 30.1.19)

cxx. Democracia, un bazar que expone la lejanía de la política con la hospitalidad y la fraternidad. Naturalización de la xenofobia, el personalismo, el sexismo, el nacionalismo. Y la retórica colaborativa superficial encubre acciones corporativas que bloquean acuerdos mínimos para realizar cambios. Sin acuerdos, sin ideas ni organización no se conforman bloques históricos capaces de realizar cambios. Sin cambiar, persiste el declive, lento pero firme: hacia el colapso.

cxxi. Para pensar la realidad, la ficción, tal idea de Jacques Rancière en realidad proviene de la antigüedad griega. Democracia, un ideal, algo imaginado, en esto que es el reverso de la genealogía, se oculta su fuerza.

cxxii. Democracia, desencanto, desilusión. Malestar por algo que no está bien pero que no parece hallar alternativa. Gobierno de la nobleza de estado, políticos, jueces, burócratas, espacio de cansancio que anula el coraje y la libertad del pensamiento, de cultivo de la masa y el individualismo pobre. Extravío de la dignidad, laberinto del capital y la técnica. Democracia de partidos, de propaganda, de imposturas, de espectadores alienados que perdieron su voz propia. Es también la forma política en la que se halla obturada la ideación de otra forma.

cxxiii. Mientras las religiones del pasado se repolitizan, la democracia caduca. Intocable, como tabú. Muerta, como dios. Verdadera religión del pasado (Ulrich Beck), se practica, con fe débil, los domingos y en la navidad de las votaciones.

cxxiv. Como si la sociedad fuera conflicto indomable, divergencias sin control. Así se presenta una idea de imposible gobierno, que justifica la dictadura, el totalitarismo (negro o rojo).

cxxv. Idolatría a la masa, poemario de los intelectuales románticos, alabanza irresponsable.

cxxvi. En *Los demonios* (1870), Dostoievski intuye que la búsqueda de la libertad ilimitada llega al ilimitado despotismo. (En el reverso de esa búsqueda, el genial escritor también expresó que el pueblo ruso cuenta con la virtud suprema de la resignación.)

cxxvii. Una dimensión de democracia: búsqueda de consentimiento, de contacto, de sentir compartido, de tocar y suavizar los roces de las existencias, de arrastrar a lo público y compartir, de velar por el consenso que da raíces, que brinda reciprocidad. Hacia un contrato que muestre responsabilidades y compromisos, que parta de las necesidades y los deberes, que realice un contexto de fraternidad en las necesidades y la fortuna. Y se oriente hacia el bien, hacia la justicia, eso irrepresentable, eso sobrenatural.

cxxviii. Platón, padre de la filosofía política, no ocultó oposiciones a la polis y a su concepción de la libertad. La política, en Platón, es determinada por la filosofía, no por la política (descubrió la conexión entre sabiduría personal y orden público). La polis, responsable de la muerte de Sócrates:

Vi entonces que nunca terminarían las desventuras de las generaciones humanas a menos que el poder público estuviera en manos de hombres verdadera y puramente filósofos, o que los jefes políticos de las ciudades se convirtieran, por alguna suerte divina, en verdaderos filósofos.

Platón, *Carta VII*

cxxix. Democracia, no *fuera* del pueblo, no extensión de la ciudadanía, no liberación potencias sociales. Democracia, más que promesa incumplida, ya nombre de la reflexión sobre la derrota de la política.

cccc. Democracia en la sociedad de control, que lo solapa a los dispositivos de normalización y disciplinamiento; democracia, el camino de las tradiciones griega y liberal, en los intersticios de la mera vida y la anomia.

cccci. Bruno Latour afirma que la política está acabada. La postpolítica muestra populismo y abandono de lo real. Tal tesis, que acaso pueda entenderse como nihilista, confronta con las perspectivas del liberalismo político (tesis apolíneas) y con las que exploran modos de radicalizar la democracia (tesis dionisíacas).

ccccii. De la patria de Kant, asociación de personas con derechos, del patriotismo constitucional habermasiano a la patria de Thomas Bernhard:

¿Pero dónde tienes el contrato con tu patria,/ ese sucio pedazo de papel?// Si preguntas, nadie sabe dónde estás,/ nadie te ha visto nunca, ni oído,/ ...// Si preguntas, responderá el invierno,/ no sabe nada, nada el alcalde,/ nada el gobernador del Land en su residencia,/ ni siquiera entre los perros eres tema de conversación ...

“Karakorum/Mönchsberg”, en *Ave Virgilio*

cxxxiii. *El tremendo poder de lo negativo*. La praxis política, ese retardar el colapso, ese evitar el desastre. Ante crisis, acciones contra la corriente, actos que no alcanzar la promesa: no hay construcción, lo que se hace no se ajusta al plan. Lo justo de la tarea negativa, la revolución permanente de la negatividad (Schmitt y Trotsky).

cxxxiv. La positividad, creación de lo universal. El ideario cosmopolitista, de la antigüedad a Kwame Appiah, conversar, convivir. lucidez que fija determinaciones y principios.

cxxxv. El acceso al archivo no es una cuestión política más:

La democratización efectiva se mide siempre por este criterio esencial: la participación y el acceso al archivo, a su constitución e interpretación

Jacques Derrida, *Mal de archivo*

cxxxvi. Tolstoi, Wittgenstein y Weil: el dinero corrompe. La política como profesión no debe admitir ganancias extraordinarias: un impuesto a la renta política, que se extienda a allegados y se proyecte al futuro de aquel que culminó un mandato. La carga: rendir cuentas.

cxxxvii. “Xenofeminismo: Una política por la alienación”, el manifiesto de Laboria Cuboniks acentúa lo extranjero, lo ajeno, lo impropio, y condensa el vitalismo en un lema:

¡Si la naturaleza es injusta, cambiemos la naturaleza!

cxxxviii. Goznes de la democracia: reglas constitucionales liberales, sensibilidad ante el dolor (Weil y Wittgenstein), imaginación igualitaria, libertad cálida, responsabilidad incondicional ante las otredades (Levinas).

cxxxix. En la crisis ecológica y el desgarramiento de la emigración impuesta. Ante fascismos y genocidios de “baja intensidad”. Sin fascinación por la política y la democracia. Por pequeños espacios cálidos, libres, fraternos. Y un quietismo activo. A ello, desde un escepticismo estoico, amargo y abrazador, que acaricie, abrigue y poetice.

*And the poem, from its homeless home,
writes of blindsight and silence.*

Michael Palmer, “Night Gardening”