

Ciudadanía, democracia y «derecho a tener derechos»

Paula Maccario.
CONICET- IDH-FFyH UNC.

En el presente trabajo nos preguntamos por la lectura balibariana del concepto de *ciudadanía* en el marco de la “recuperación” del «derecho a tener derechos» arendtiano. Nuestra investigación, primaria y precaria en tanto nueva, se acerca a la propuesta interpretativa de esta “fórmula” o “teorema” arendtiano que postula Balibar en diversos lugares de su obra actual, retomando el «derecho a tener derechos» y corriéndolo de sus propios límites. Balibar confronta a Arendt contra ella misma, haciendo del «derecho a tener derechos» una lectura imprescindible para comprender la importancia de los derechos sociales en la constitución de la ciudadanía y las comunidades, reconfigurando la distinción arendtiana normativa y tajante de “lo político” y “lo social”, como esferas autónomas. En este sentido, entendemos que preguntarse junto con Balibar por las transformaciones de la *ciudadanía* en las democracias contemporáneas (constituidas en marcos neoliberales como *comunidades negativas*) posibilita abrir la discusión a nuevas formas de exclusión donde la importancia de los derechos sociales *es fundamental*. Asimismo, invita a pensar nuevos y viejos renovados modos de *insurrección*, o bien nuevas “recuperaciones” de las tradiciones perdidas de las revoluciones modernas.

I- El teorema de Arendt

Para poder encarar la serie de cuestiones esbozadas, es preciso retomar brevemente la lectura específica que Balibar traza sobre la obra de Arendt, a través de la fórmula del «derecho a tener derechos», o bien como el autor lo nombra: el *teorema de Arendt*.

La operación filosófica que Balibar realiza *al interior de la obra de Arendt* posiciona al «derecho a tener derechos» como la piedra angular de las democracias contemporáneas posttotalitarias, en sentido “ideal” si se quiere. El análisis que el filósofo denomina “dialéctica de articulación de elementos contrarios” postula una “política de derechos humanos” en Arendt como la problemática central de las reflexiones de la autora. Entendemos a esta propuesta como la antesala de las preocupaciones trazadas previamente en nuestra breve introducción.

Por “dialéctica de articulación de contrarios” nos referimos a la operación con la que Balibar abre sus reflexiones (y continúa a lo largo del texto) sobre la obra de Arendt (quien nunca escribió el mismo libro dos veces): señala que la dificultad de la crítica radical de Arendt a los derechos humanos se encuentra en *la articulación de dos elementos antitéticos* entre una crítica absoluta a todo “fundamento antropológico” y, por tanto, a toda “...teoría clásica de los derechos humanos como fundamento del edificio jurídico y su práctica política correspondiente” (Balibar, 2007: 84), por un lado; y una *defensa intransigente* del carácter imprescriptible de los derechos humanos “que identifica su menosprecio con la destrucción de lo humano” por el otro. “¿Cómo se rechaza, pregunta Balibar, la teoría de la idea que existen unos “derechos humanos fundamentales” (tal como los proclaman la mayor parte de nuestras constituciones democráticas y las declaraciones universales a las cuales se presupone una esencialidad en el orden normativo) y situar, al mismo tiempo, en el corazón mismo de la construcción democrática una *política de los derechos humanos*

intransigente? ¿cómo negar aquello que se pretende poner en práctica?”¹.

Trazando estos interrogantes, Balibar vuelve a la noción de “condición” que Arendt postula en *La condición humana* (1958) que ataca la noción de “naturaleza humana” en sentido de esencia alojada en cada individuo, y aboga por una *pluralidad de individuos humanos* y por tanto una *pluralidad de relaciones humanas* que constituyen un mundo común. Asimismo, la noción de “condición” permite mostrar el conflicto entre dos condiciones humanas específicas, las cuales refieren al *animal laborans* (reproducción de la vida, condición natural de la labor) y al *hombre de acción* (o condición política o cívica, que refiere a la formación del espacio público, “...donde lo común es reconocido por la pluralidad de sujetos”).

Respecto a este último punto, el interés de Balibar radica en exponer la especificidad de la *alienación arendtiana* y carácter típico de la modernidad, cual es la *alienación del mundo*. Siguiendo el rastro del diagnóstico arendtiano en *La condición humana*, Balibar muestra brevemente cuál es el punto de partida de su interés por la lectura de la obra de Hannah Arendt: la tecnificación de ciertos procesos de reproducción de vida permitió en las sociedades de masas que los hombres entiendan a la *reproducción* “...como su *actividad por excelencia*”.²

Allí el filósofo expone finalmente el lugar que ocupa la cuestión política de los derechos humanos en su interpretación de la fórmula arendtiana: frente a una alienación “tan radical”, aparece como contrapartida la “...*tarea de inventar*...una forma de emancipación que dota a la humanidad con los medios para reconstruir, de otra forma, lo 'perdido' en su historia”. El desarrollo del «derecho a tener derechos» en una estrecha relación con la institucionalidad de los derechos, sin la cual no existen ni lo humano ni los derechos, nos iluminará en la “nueva tarea”.³

Para entender al «derecho a tener derechos» es necesario volver sobre el lugar que tiene en la historia de Occidente la “invención de los derechos humanos”; es decir, el lugar de la institución de los derechos luego de las Revoluciones Modernas. En este sentido, Balibar vuelve rápidamente a la propuesta crítica arendtiana de la lectura de las Revoluciones Modernas en su ensayo sobre las revoluciones (*Sobre la revolución*, 1963). Allí se encuentra contenida la noción de *derechos* en términos de *invención*: distanciándose de las representaciones de las revoluciones como “...el redescubrimiento de un 'derecho innato' (*birthright*), o de un estado originario de libertad e igualdad; de manera que las constituciones se convierten en sistemas de *garantías* de unos derechos preexistentes”⁴, Arendt nuevamente instala una doble lectura (de opuestos) dentro de un mismo “acontecimiento”. Sostiene que las revoluciones *inventaron o instituyeron lo humano*, entendido dentro de los principios de “...reciprocidad o solidaridad colectiva”. Por esta razón, el fenómeno revolucionario “ejerce un efecto” de permanencia de “los sistemas republicanos” como instituciones políticas: *son las revoluciones las que provocan la entrada de la universalidad de los derechos* (y no las que reciben su legitimidad a partir de una universalidad *a priori*). Es decir, *las revoluciones traen en la política e historia una idea de fundación de la política “sin fondo”*, una noción de derechos sin fundamento.

1 Balibar, E., “La impolítica de los derechos humanos. Arendt: el derecho a tener derechos y la desobediencia cívica”, *Erytheis*, 2 (2007), p. 84.

2 “Paradójicamente, continúa la cita, es el desarrollo de una creciente artificialidad aquello que tiende a 'naturalizar' el ámbito de lo político, al mismo tiempo que contribuye a 'socializar' el mundo”. *Ibid.*, p. 86.

3 *Cf.*, *Ídem*.

4 *Ibid.*, p. 87.

Ahora bien, al mismo tiempo que postula esta articulación “in-fundada” que habilita “...la identificación de los derechos como una *práctica*” insertados -por así decirlo- en instituciones como “derechos positivos” (continúa Balibar), Arendt entiende que es la misma institución (por lo expuesto anteriormente) la que constituye *lo humano*, instituyendo una idea de política de derechos humanos que guarda en sí la *disidencia* como “...la piedra angular de la reciprocidad fundadora de derechos”. Es decir, *la ausencia de fundamento de los derechos* es entendida como una tesis *práctica*, ya que

Toda construcción política implica una articulación con su contrario...por tanto, una recreación permanente de lo político a partir de su propia disolución...una imposibilidad *práctica* de separar...la construcción de lo humano a través de la institución política y de su destrucción o deconstrucción (que resulta en particular del hundimiento histórico de la institución, e incluso a veces de su funcionamiento más cotidiano, o banal)”.⁵

Entonces, ¿qué designa el «derecho a tener derechos»? Arendt formula esta noción en su análisis sobre “La decadencia de la nación estado y el fin de los derechos del hombre” (en *Los orígenes del totalitarismo*, 1951) a partir de la observación trágica de las guerras imperialistas que conllevaron a la aparición de *apátridas*, *refugiados* y sujetos “sin estado”. En otros términos, la aparición de sujetos superfluos que, a pesar de habitar el mundo, se encontraron (y se encuentran todavía hoy) privados de toda protección personal o garantía alguna de cualquier tipo de protección, a causa de la destrucción o disolución de sus comunidades políticas (a pesar de los esfuerzos internacionales). Ésta es una de las consecuencias históricas más perversas del Estado-nación como modo de organización internacional que si bien sirvió “...como marco histórico para la proclamación de ciertos derechos fundamentales”, identificó la pertenencia a una comunidad con la “posesión de una nacionalidad”. La generación creciente e imparable de refugiados y apátridas muestra a viva luz el fallo del “fundamento ideológico” del Estado-nación, donde los “derechos ciudadanos” aparecen como segundos, instituyendo ciertos derechos inalienables, generales, *preexistentes*; en otros términos, donde los derechos humanos parecen otorgarle legitimidad a los derechos del ciudadano (hombres pertenecientes a la comunidad de natural de humanos).

En la práctica política, sucede lo contrario a lo que postula el “fundamento ideológico” mencionado: cuando los derechos de los ciudadanos y sus garantías correspondientes son abolidos o “...históricamente destruidos”, los derechos humanos de las personas también (parafraseando a Arendt, los refugiados y apátridas abogaban por su condición de “humanos”, como una especie específica de seres vivos)⁶. Si la abolición de los derechos del ciudadano implica inmediatamente la abolición de los derechos humanos, es porque los últimos se asientan sobre los primeros (y no al revés como se supuso).

Nuevamente aparece la idea de “sin fondo”. A la noción de derechos le es inherente una idea de reciprocidad o un carácter “relacional”: los derechos no son *cualidades de los hombres*, preexistentes en

5 Ibid., p. 89.

6 Cf., Arendt, H., “La decadencia del estado-nación y el fin de los derechos del hombre”, en *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2009, pp. 385-431.

tanto que humanos, sino que *son cualidades que los individuos se confieren unos a los otros*, razón por la cual pueden constituir un mundo en común.⁷ El «derecho a tener derechos» es específicamente aquello de lo que son privados los apátridas, los sin Estado: el derecho político, incluso, a reivindicar sus derechos. En este sentido, «derecho a tener derechos» es “...el derecho primero...tomado *absolutamente* en su indeterminación...un derecho *sin fundamento a priori*”, tan contingente como la misma comunidad política.⁸

Ahora bien, la apuesta se redobra cuando, a partir de la postulación de una noción tan radical (¿qué hacer con el concepto una vez que estamos en posesión de él?, pregunta Arendt en “El pensar y las reflexiones morales”⁹), Arendt explora sus consecuencias que son, nuevamente, opuestas: si las concepciones universalistas de la ciudadanía tal como reivindican los Estados-nación(en virtud de la legitimidad de los derechos humanos, como principio ideológico) se adecúan a la vez a la producción de *lo humano* que generan las instituciones políticas, entonces excluir a los hombres de una comunidad (negarles el «derecho a tener derechos») *es excluirlos de la humanidad misma*. Las mismas instituciones políticas generan excluidos dentro de su propio seno. La radicalidad de la crítica de Arendt, *profundamente provocadora*, es que *fuera de la comunidad misma no hay seres humanos*. La pensadora torna “...indisociable e indiscernible (la idea de derechos) de una *construcción de lo humano* que es el efecto interno, inmanente de la invención histórica de las instituciones políticas”¹⁰. Con todo rigor, nos invita a decir Balibar, los hombres *son a través de sus derechos*.¹¹

II- Ciudadanía social.

En sus reflexiones sobre *Ciudadanía* (2013), Balibar toma diversos campos donde la ciudadanía hizo lugar. Específicamente nos interesa trazar brevemente la lectura que propone sobre la *ciudadanía social* como modo específico de entender las prácticas democráticas de ciudadanía en las sociedades del siglo XX y sus derivas neoliberales del siglo XXI, para luego postular cómo entender al «derecho a tener derechos» en las reflexiones y ensayos del filósofo francés.

La reconstrucción que propone Balibar sobre la *ciudadanía social* tiene dos componentes fundamentales: derechos sociales y democracia. Más aún, podríamos trazar la lectura en virtud de las nociones de *institución* e *insurrección* como núcleo fundamental. El punto radica en esclarecer el “...nexo de contradicciones específicas que se anudan en torno al problema de la incorporación de los derechos sociales a la ciudadanía

7 Balibar, E., *ob. cit.*, p. 93.

8 *Ibid.*, p. 93.

9 Arendt, H., “El pensar y las reflexiones morales”, en Arendt, H. (de./comp.), *De la historia a la acción*, Argentina, Paidós, 2005, pp. 109-139.

10 Balibar, E., *ob. Cit.*, p. 94.

11 Ahora bien, un punto fundamental para la continuidad del argumento de Balibar: es una tesis paradójica, pues las mismas instituciones que crean los derechos, por el medio de los cuales los individuos devienen sujetos humanos, constituyen una amenaza para lo humano en cuanto tal. Así, Balibar recurre a la figura de *isonomía* dentro de la misma obra de Arendt, postulando un centro anárquico, *achè aoristos*, como momento de origen de la política, que revierte una autoridad necesaria para su fundación pero que ciertamente no responde a nada preexistente. Esta noción, abandonando todo positivismo, ilumina un principio anárquico, como dijimos, que precisa ser *reactivado* constantemente para que la institución sea efectivamente *política*. En este sentido, la construcción de la relación entre *polis* o comunidad y *ciudadano* es ciertamente antinómica: sin la posibilidad de la desobediencia, no hay legitimidad de la obediencia. Nuevamente, aparece la articulación de opuestos en tanto *experiencia pragmática del nacimiento, la historia y la decadencia de las democracias* (las constituciones de la libertad).

del siglo XX”¹².

La pregunta que se propone pensar (sin respuesta) postula “[*la ciudadanía social*] ¿puede considerarse una innovación o invención potencialmente universalizable que pertenece a la historia de la ciudadanía en general?”¹³. Presumiendo que en la trayectoria de la *ciudadanía social* radica “...una cuestión irreductible de carácter general” por el modo en el cual ésta cristaliza “...una tendencia inscrita en la forma misma de la lucha de clases entre capital y trabajo”¹⁴ en tanto *reinicio de la ciudadanía en relación con los ciclos políticos del capitalismo*, Balibar propone tres puntos que suscitan la discusión sobre el lugar de la *ciudadanía social*, a raíz de las nuevas crisis del capitalismo global. Los tres puntos son: a) aparición de la ciudadanía social distinta de los derechos sociales (o bien el carácter universal que éstos adquieren en virtud de ella); b) la modalidad bajo la cual las luchas que acompañan la reivindicación de estos derechos, una vez incorporadas a una forma estatal son “...a la vez politizadas y desplazadas” del antagonismo de clases; c) la complejidad de las relaciones históricas entre socialismo y democracia (cuyo proyecto político representa el progreso y el “valor de la acción pública como modalidad de institución de lo colectivo”).

Sobre el primer punto, la “formación” de la *ciudadanía social* en el siglo XX, Balibar enfatiza el carácter *distinto* de los derechos sociales por la cual la *ciudadanía social* fue concebida: no es un simple mecanismo de protección contra formas variadas de pobreza, sino que fue concebida como “...un mecanismo de *solidaridad universal a escala del cuerpo político y del Estado*”.¹⁵ En otros términos, se trata del ingreso del *Welfare State* (Estado de Bienestar) que abarcaba “virtualmente”, al menos, a todos los ciudadanos por igual. En este sentido, el tratamiento hacia la totalidad de los ciudadanos, *universal* en principio, *igualó* a pobres y ricos en tanto comparten la base universal antropológica de “trabajo” -como un carácter específico de lo humano.

Efectivamente, los derechos sociales fueron entendidos dentro de una gama de sujetos que compartían, más o menos, una participación dentro de la actividad “...en una profesión”. Por este motivo, un nuevo principio antropológico que universalizó la condición de “trabajador” generó un lazo fundamental entre “protección social” y “prevención de la inseguridad de la vida” (características del proletario marxista) y programas políticos que incluyeran una “...reducción de desigualdades”.¹⁶ Es decir, el nuevo sistema político (del *welfare*) no se redujo a un plan paternalista de ayuda social o una mera enunciación de derechos sociales. El punto hoy, nos insiste Balibar, es saber cuánto de este universalismo queda dados dos fenómenos recurrentes que limaron estos principios: i-la ampliación de la competencia mundial entre trabajadores (por la relativización de las fronteras nacionales y la nueva redistribución de la fuerza de trabajo mundial); y ii- “la desestabilización de la relación profesional entre trabajo e individualidad”¹⁷.

12 Balibar, E., “De la ciudadanía social al Estado-nación social”, en Balibar, E. (ed/comp.), *Ciudadanía*, Argentina, Adriana Hidalgo editora, 2013, pp. 76.

13 Balibar E., *ob. Cit.*, p. 78.

14 Balibar, E., *ibid.*, p. 79.

15 Balibar, E., *ibid.*, p. 81. Es decir, el debate entre una concepción particularista y paternalista, y una concepción *universalista igualitaria*.

16 Nos referimos a programas de desarrollo de la igualdad de oportunidades o aumento de movilidad social a través de la generalización del acceso de los futuros ciudadanos al sistema educativo (desmantelamiento del monopolio cultural de la sociedad burguesa) y el establecimiento de un impuesto progresivo, en función de los ingresos del trabajo y los del capital. Redistribución de las riquezas.

17 *Cf.*, Balibar, E., *ibid.*, p. 85.

Sobre el segundo punto, la modalidad de las luchas, es preciso mencionar dos cuestiones fundamentales en relación al “surgimiento” de la *ciudadanía social* y su deriva actual: la realidad de los derechos sociales legitimados por las instituciones de la *ciudadanía social* como derechos fundamentales, es “...más frágil que otras conquistas democráticas, ya que ésta (depende) de una correlación de fuerzas históricas...sometida a alternativas de avance y retroceso, en el contexto de una asimetría estructural entre el poder del capital y del trabajo” (Balibar, 2011: 86) sin fin.¹⁸ Balibar se refiere a la “neutralización de la violencia del conflicto social” luego de la Revolución de Octubre (el fantasma del comunismo que acechaba tanto a las organizaciones de movimientos sociales como a las clases capitales). En este sentido, como señalamos al principio, el filósofo muestra un “desplazamiento del antagonismo cuyo operador es el Estado” que puede comprenderse por un doble desplazamiento de definiciones en la esfera del trabajo, por un lado; y una modificación de fuerzas internacionales e históricas, por el otro.

Por un lado, entonces, Balibar postula el desplazamiento de las “definiciones de derechos fundamentales de la esfera del trabajo (*de producción*) hacia la esfera de la *reproducción* de la fuerza de trabajo” (o sea, condiciones de existencia individual), cuyo caso ejemplar radica en la modificación de la noción de “servicio” (como una normalización consensuada) a la de “cuidado” (cuya correlación de fuerzas siempre es precaria). La “globalización desde abajo” de la que se sirvió el capital recurriendo a “fuerza de trabajo inmigrante, marginada o excluida históricamente por las clases obreras”, desestabilizó por completo la correlación de fuerzas. (Veremos más adelante cómo caló esto en la desestabilización de los derechos sociales en la lectura del «derecho a tener derechos»).

Por otro lado, el segundo desplazamiento refiere al antagonismo social de relaciones internacionales”...entre sistemas estatales”: la fractura de dos campos del mundo que instaló la Guerra Fría actuó de dos modos. En primera instancia, instaló el peligro “real o imaginario” de una revolución de carácter soviético, asociado a las luchas por derechos sociales, que incitó al capitalismo nacional a buscar un “...acuerdo de concesiones mutuas con la clase obrera” y desarrollar un programa social propio. En segunda instancia, instaló una división en el centro del movimiento obrero entre comunismo y anticomunismo. Ahora bien, expone Balibar, *con el fin de la Guerra Fría* “...y el auge de la globalización financiera”, el peligro y el miedo social giró al campo de los trabajadores: ya no son los capitalistas que temen a la revolución, *sino los trabajadores que temen* “al desempleo y a la competencia de los inmigrantes”. En palabras de Balibar “...las relaciones de fuerza que subyacían desde el exterior a la formación del Estado nacional-*social*” se desestabilizaron cuando aparecieron *en el interior*”.¹⁹

18 Balibar, E., *ibid.*, p. 86. Balibar ilumina esta idea con la noción de “constitución material” : instituye un equilibrio de poderes entre las clases sociales (indirectamente sancionado por ley, o norma) y representa en esencia una correlación contingente de derechos y de movimientos sociales que se encuentran más o menos institucionalizados.

19 Balibar, E., *ibid.*, p. 77. Por Estado nacional-social, Balibar se refiere a un programa de reformas sociales, concebido y llevado a cabo por definición dentro de fronteras nacionales, con la protección de una soberanía nacional (o sea, su existencia era contenida dentro de un grado de autonomía de los Estados y de independencia económica). Como contraparte, el Estado-nación solo pudo superar sus propias contradicciones, a condición de universalizar derechos sociales...reclamada durante mucho tiempo, sostiene el autor, la proclamación de los derechos sociales como derechos fundamentales solo tuvo lugar tras la finalización de las dos guerras mundiales; es decir, en el momento de crisis profunda atravesada por los estados nacionales, en condiciones de “guerra total” del siglo XX. “Cuando lo político vacila en cuanto tal”. De este modo, los atributos “nacional” y “social” del estado, conducen a que uno sea el supuesto del otro.

Por último, el tercer punto vinculado a la complejidad de las relaciones históricas entre socialismo y democracia remite al lugar que el socialismo guarda en la constitución de la *ciudadanía social*. En este sentido, Balibar nos invita a pensar que este "...complejo histórico institucional" (y no una ideología, menos aún una doctrina teórica) encarna por una parte "...el lado insurreccional de la ciudadanía". Permanece así como un "...horizonte de expectativas" que reaviva el conflicto, interiorizado en las masas, "...en medio de la institución que articula el capital y el trabajo, propiedad privada y solidaridad, racionalidad mercantil y estatal" contribuyendo a las esferas públicas y políticas.²⁰

Es preciso notar que la ciudadanía social ilustra una *antinomia del progreso* (como dijimos antes, un avance y retroceso, en su propia fragilidad histórica): la perspectiva del progreso ilimitado (como "...deseo colectivo de conseguir en los hechos una igualdad de oportunidades para toda la sociedad"), consiguió limitar privilegios y ciertamente tuvo grandes conquistas democráticas reales. No obstante, "...cada vez han sido seguidas de una reafirmación de sus límites estructurales, bajo la guisa de despreciables contrarreformas o represiones más violentas"²¹.

III- Más allá de Arendt: «derecho a tener derechos», ciudadanía social, democracia.

Ahora bien, por una parte tenemos una definición histórica de las condiciones "precarias" de la *ciudadanía social* y un diagnóstico casi trágico de las condiciones actuales de los derechos sociales; y por otra, tenemos una noción de «derecho a tener derechos» como piedra de toque de las democracias contemporáneas posttotalitarias. ¿Cómo es posible asociarlos dentro de un mismo horizonte común de "democratización de la democracia" como movimiento que le adviene a sí misma para luchar contra su propia degradación?

Aquí Balibar recoge las discusiones que propone Rancière con respecto a la idea de democracia "real", junto con la intrínseca relación entre *institución* y «derecho a tener derechos» propuesta por Arendt. En este parecer, quisiéramos volver sobre algunas reflexiones sobre el campo de la *ciudadanía* expuestas por nuestro autor en términos de "dilemas históricos de la democracia" y las relevancias que estos tienen hoy.

La pregunta, compartida por muchos, es por el "...significado de la idea de modelo aplicado de la democracia...que una vez inventado...se caracteriza por tener formas institucionales inmutables"²². El punto aquí es que aún si la democracia ya es una "mistificación" cuyo uso debe ser aclarado (pues el mismo nombre "democracia" ya denota tantas ambigüedades que su uso se hace imposible a menos que se aclare previamente el sentido en cual se está usando), en el mundo moderno aparece como la referencia a la legitimación de un régimen político. Esto es, "...algo de verdad debe haber en ella", aún si es su propia legitimación: y "...lo que debe ser legitimado es justamente la constitución de la ciudadanía".

Aquí ingresan las consideraciones rancierianas respecto a la democracia²³, "verdadera democracia", que la

20 Balibar, E., *ibid.*, 97.

21 Balibar, E., *ibid.*, 99.

22 Balibar, E., "Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía", *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, 48 (2012), p.12

23 Que conlleva también a una crítica por parte de Balibar a la preferencia de la igualdad por sobre la libertad en la obra de Rancière, "...como si las luchas del *demos*, la multitud popular, tratasen principalmente acerca de la desigualdad y la exclusión, y no también de la autonomía y contra la tiranía o el autoritarismo". Cf., Balibar, E., *ob. Cit.*, 2012, p. 14.

comprende como nombre de un proceso que Balibar denomina “democratización de la democracia”. Por este término, Balibar entiende “...el nombre de una lucha...necesaria no sólo para conquistar nuevos derechos e inventarlos históricamente (Lefort), sino para preservar los derechos existentes”²⁴. En otros términos *no hablamos de un régimen político o una forma específica de Estado*. Si la democracia constituye algo así como “un marco de referencia de legitimación” –desde Aristóteles hasta hoy- de otros regímenes políticos, entonces *la democracia es algo que está siempre por debajo* y más allá de las formas de Estado. Balibar, siguiendo a Ranciere, postula que es un “...fundamento igualitario olvidado” por el Estado oligárquico, que son todos. Es decir, “...la democracia aparece como una *actividad pública que contrarresta* la tendencia de todos los estados a monopolizar y despolitizar la esfera pública”. Luego, la afirmación con respecto al carácter democrático de los sistemas políticos resulta provocadora: si la legitimidad de los sistemas políticos radica en ciertos fundamentos democráticos como condiciones mínimas, entonces lo que llamamos por democracia es una serie de procedimientos estatales y gubernamentales que están cooptados por un poder oligárquico (de Estado y económico) limitado “...por un doble reconocimiento de la soberanía popular y de las libertades individuales”²⁵.

Si la democracia, sostiene Balibar, es la lucha por su propia democratización en tanto práctica política, entonces es preciso volver a la noción de *insurrección* como construcción de una ciudadanía universal (en virtud de la recuperación de “viejas” tradiciones perdidas de las revoluciones). Aquí, quisiéramos adelantarnos: *insurrección* es la forma general que toma «derecho a tener derechos» en la lectura balibariana de la ciudadanía en relación intrínseca, antinómica y dialéctica con la democracia.

Balibar expone dos puntos fundamentales donde aparece la figura de *insurrección* en tanto lucha por la democratización de la democracia (instituciones, principios, *derechos*): la *exclusión interna*, por un lado, y *los derechos sociales*, por el otro. Sobre el primer ámbito que señala, la exclusión interna, sostiene que esta categoría de análisis no sólo es legítima sino necesaria: describe, señala, no una situación jurídica, sino una “...articulación concreta de los efectos de...las condiciones sociales y prácticas políticas” de sujetos precarios, grupos sometidos a “...los efectos combinados de la discriminación de clase y la discriminación racial” que toman formas extremas de *desempleo endémico* (esto es “la elección alienante entre desempleo y trabajo precario”, nuevamente, *formas de reproducción de vida* que borran la relación entre trabajo e individualidad) por un lado; y de *orden genealógico*, por otro, “...en el que los hijos y los nietos de inmigrantes son eternamente representados como extranjeros e inmigrantes”²⁶. Lo que vale, nos recuerda Balibar, no son los derechos oficiales, sino *la autonomía en el ámbito de la acción pública*.

En este punto, el autor nos recuerda que la combinación de estos efectos es posible bajo el impacto de políticas neoliberales (la desmantelación del Estado de bienestar) que producen un *individualismo negativo* (ciudadanos como contratistas independientes, emprendedores, que “maximizan su eficacia” al tiempo que son privados de las condiciones sociales que les permiten a los sujetos actuar de manera autónoma), así como una producción general de *comunidades negativas* (esto es, el uso instrumental que el neoliberalismo hace del conflicto; es decir cuando las revueltas por la reivindicación de derechos y contra la exclusión violenta,

24 Balibar, E., *ob. Cit*, p. 15.

25 Balibar, E., *ibid.*, p. 16

26 Balibar, E., *ibid.*, p. 20.

toma formas violentas en “...una circularidad mimética” y crea un estancamiento de luchas que el sistema político manipula fácilmente).

El segundo punto, *los derechos sociales como derechos fundamentales*, vuelve sobre la discusión ya expuesta en el apartado anterior sobre la “formación” de la *ciudadanía social*: con respecto a esta cuestión, Balibar apunta a la formulación “negativa” del debate en torno a la consideración de los derechos sociales como derechos fundamentales. Es decir, la discusión que se abrió luego de la Segunda Guerra Mundial, en torno a si éstos “...se consideraban bases normativas para el orden político o para su constitución”²⁷. Ciertamente, estamos en un plano de *politización de los derechos sociales*.

Ahora bien, el punto que precisa mostrarse aquí, dijimos, es el uso del «derecho a tener derechos»: nos adelantamos a presentar la figura de *insurrección* como un modo de comprenderlo más allá de Hannah Arendt. En este sentido, es necesario explicitar lo que se vino sosteniendo: si las instituciones políticas definen y destruyen “lo humano” sin arraigo metafísico o natural a una definición *a priori*, es posible pensar en los efectos del desmantelamiento de los derechos sociales como un desarraigo de la comunidad, esto es, de la humanidad. Si los hombres “son sus derechos” y la privación de los derechos sociales ha llegado a un punto en el que se alcanzan niveles de inseguridad social general, siendo las mismas instituciones políticas las que generan sujetos superfluos que “...se encuentran en una situación de doble vínculo en que se ven, al mismo tiempo, interpeladas como sujetos políticos internos y excluidas de la posibilidad de participación política activa”²⁸, entonces es necesario reformular el «derecho a tener derechos» al interior de las comunidades nacionales e internacionales (o bien, las relaciones transnacionales) para releer la gravedad de la situación. Lo que se pierde, en el límite donde “...lo que está en juego es la capacidad del habla” y la lucha pública por los derechos propios, es *la capacidad de existir*: la ciudadanía se convierte en virtual, si no es negada (se pierde así, el «derecho a tener derechos»).

La *insurrección*, nos dice Balibar, “...se llama conquista de la democracia, o «derecho a tener derechos», pero siempre tiene por contenido la búsqueda de la emancipación colectiva y de la potencia que les confiere a sus participantes, en contra del orden establecido que tiende a reprimir la historia”²⁹.

Para cerrar estas ideas propuestas, quisiera terminar con la tarea que nos invita a sostener el filósofo, en la que indica que “...el abandono de los términos *ciudadanía y democracia* no sería tanto una renovación de la política, como una dimisión ante...” las tareas que enfrenta la política hoy en la búsqueda de nuevas formas

d
e

“

.

.

.

a

²⁷ Balibar, E., *ibid.*, p. 24.

²⁸ Balibar, E., *ibid.*, p. 26.

²⁹ Balibar, E., *Ciudadanía, ob. Cit.*, p. 215.

³⁰ Balibar, E., *idem*.

n

o

m