

Leer a Balibar

Viejos y nuevos debates sobre la emancipación

HORACIO TARCUS

Hace medio siglo, Étienne Balibar publicaba *Para leer El capital*, escrito junto con Louis Althusser, un libro que dejaría huella. Desde entonces, su trayectoria está marcada por el diálogo crítico con el marxismo en un camino por los «diferentes Marx» en el que el intelectual francés terminaría por pensar en un comunismo sinónimo de una democratización radical de la sociedad. Desde ese lugar proclama la ciudadanía europea en términos de espacio utópico posnacional y defiende los derechos de los migrantes, ese nuevo proletariado de los márgenes. Lo que nunca se perdió fue la meta de la emancipación humana.

Pertenezco a una generación que leyó y discutió con avidez aquel libro disruptivo que se llamó *Para leer El capital*¹, que siguió con pasión los debates sobre la «crisis del marxismo» y sus derivas, y que creyó y que cree que problemas tales como los movimientos migratorios, las fronteras y los nacionalismos europeos guardan estrecha relación con los procesos que vivimos en nuestro continente; que cree que cuestiones aparentemente más lejanas, como la ciudadanía europea pensada en términos de espacio

utópico posnacional, también nos interpelan a los latinoamericanos, pues como diría Marx: *De te fabula narratur* [la fábula habla sobre ti].

En estas líneas repasaremos –con las limitaciones del espacio disponible– medio siglo de producción filosófico-política, si consideramos que en estos momentos se están cumpliendo nada menos que 50 años desde la publicación del primer ensayo teórico de Étienne Balibar, aparecido en el año 1965, dentro del volumen *Para leer El*

Horacio Tarcus: doctor en Historia y director del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en la Argentina (ceidinci/Unsam). Entre sus libros se encuentra *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos* (Siglo XXI, Buenos Aires, 2007).

Palabras claves: ciudadanía, comunismo, marxismo, Louis Althusser, Étienne Balibar.

Nota: este artículo se basa en la *laudatio* del autor con motivo de la entrega del doctorado *honoris causa* a Balibar en la Universidad Nacional de San Martín (Unsam), el 21 de abril de 2015.

1. L. Althusser y E. Balibar: *Para leer El capital*, varias ediciones.

capital. Se trata de un itinerario filosófico-político que se forjó en la epistemología y derivó a la antropología filosófica, que se incubó durante dos décadas en el seno del comunismo francés (dentro de él pero, como veremos enseguida, también en disputa con él) y que en las últimas dos décadas se nutrió de un diálogo intenso con el pensamiento radical italiano (postoperaísta), sobre todo con una figura de una generación siguiente a la suya como Sandro Mezzadra (Bologna, 1963), aunque también con figuras fundacionales del operaísmo como Toni Negri. Se trata de un itinerario que, en una etapa intermedia, conoció otro diálogo fecundo con una figura que tampoco provenía de la tradición althusseriana: el marxista estadounidense Immanuel Wallerstein (Nueva York, 1930), creador de la teoría del «sistema-mundo». ¿Cómo dar cuenta, pues, en pocas páginas, del despliegue, la riqueza, los matices, la deriva de un pensamiento que partió del proletariado como no sujeto (o como sujeto-portador, soporte de funciones) de la revolución y desembocó en el devenir sujeto del ciudadano (y el devenir ciudadano del sujeto); que partió del comunismo francés y llegó al movimiento global; que defendió con ahínco la dictadura del proletariado y hoy defiende con pasión la crítica más radical de la violencia; que partió de la interpelación de los individuos en tanto sujetos para llegar a la interpelación de los sujetos en tanto que individuos; que se propuso objetivar el materialismo

histórico evacuando la noción de sujeto y que hoy postula la subjetivación como antónimo de sujeción y sinónimo de emancipación? Presentaré de modo necesariamente sumario las obras sucesivas de Balibar reponiendo en cada caso el contexto teórico-político para concluir sugiriendo, más allá de las transformaciones sufridas por un pensamiento a lo largo de medio siglo, algunas líneas de continuidad.

Hasta donde conozco, esta historia comienza en enero del año 1963, cuando Balibar (Avallon, 1942) no había aún cumplido los 21 años. Se había graduado en 1960 en la École Normale Supérieure, donde fue alumno de Althusser, y un año después, en 1961, rechazando la guerra de Argelia, había ingresado en el Partido Comunista Francés (PCF). Althusser era entonces el encargado de la *agrégation* de los estudiantes de filosofía de la École, y su trabajo, según el testimonio del propio Balibar, consistía en conversar con los alumnos, corregir los textos presentados por los *normaliens* y, entre 1961 y 1965, dictar seminarios abiertos a un público más amplio. «La serie comenzó en 1961-1962 con 'El joven Marx', y continuó en 1962-1963 con 'Los orígenes del estructuralismo', en 1963-1964 con 'Lacan y el psicoanálisis' y culminó en 1964-1965 con 'Para leer *El capital*', base de la obra colectiva del mismo título»².

2. É. Balibar: «Althusser y la rue d'Ulm» en *New Left Review en español* N° 58, 7-8/2009.

Según el propio Althusser: «No fui yo pues quien tomó la iniciativa de hablar de Marx en la École, sino que me vi empujado por la invitación de algunos *normaliens*». Esos *normaliens* eran «Pierre Macherey, Étienne Balibar y François Regnault³, quienes, en enero de 1963, vinieron a mi despacho para que los ayudara a leer las obras de juventud de Marx (...) Aquella primera colaboración hizo nacer el Seminario de 1964-1965 [sobre *El capital*]. En junio de 1964 organizamos el Seminario. Balibar, Macherey, Regnault, Duroux, Miller, Rancière, etc., estaban allí».⁴

En 1965 coincidieron el fin del Seminario y la publicación por la casa editorial Maspero de París de dos obras, aparecidas con escasos meses de diferencia: *Pour Marx* de Althusser (traducida como *La revolución teórica de Marx*) y *Lire Le capital*, cuya autoría compartió Althusser con sus jóvenes discípulos: Balibar, Jacques Rancière, Pierre Macherey y Roger Establet (las ediciones mexicanas y argentinas, traducidas con el título de *Para leer El capital*, solo reproducían los textos de Althusser y Balibar). Como sabemos, ambas obras adquirieron resonancia mundial, y muy especialmente en América Latina, donde fueron rápidamente traducidas por Siglo XXI y a pesar de su complejidad se vendieron por decenas de miles de ejemplares. Además, otra alumna de Althusser, la chilena Marta Harnecker, publicó en México en 1968 *Los conceptos elementales*

del materialismo histórico, una versión popular de las tesis de Althusser y Balibar, del que se vendieron millones de libros. Según recordaba Althusser,

No era muy bueno, pero sin embargo constituyó –a falta de algo mejor– la única base teórica y política de formación para centenares de millares, si no para decenas de millones de militantes de la América Latina, porque era la única obra de su especie en el continente. Ahora bien, seguía al pie de la letra, aunque las comprendiese mal a menudo, las ideas que Balibar y yo habíamos propuesto en *Para leer El capital*⁵.

Quizás la cifra que brinda Althusser sea exagerada, pero hay que considerar además que la chilena Gabriela Uribe adaptó a su vez el libro de Harnecker para componer 12 pequeños volúmenes que la editorial Quimantú editó en grandes cantidades y vendió a precios populares durante el gobierno socialista de Salvador Allende; y que esos mismos folletos fueron reeditados también por decenas de miles en la Argentina radicalizada de los

3. En otra versión de sus memorias, en lugar de este último aparece Roger Establet. Leemos allí: «Todo había empezado en la primavera de 1964, cuando recibí en mi despacho de la calle Ulm la visita de Balibar, Macherey y Establet, entonces alumnos de la École. Venían a pedirme que les ayudara a trabajar sobre Marx. Les dije que sí, consideré sus comentarios y me di cuenta de que sabía más de lo que creía. También a petición suya, organizamos un seminario sobre *El capital* durante el curso escolar 1964-1965». L. Althusser: *El porvenir es largo. Los hechos*, Destino, Barcelona, 1992, pp. 465-466.

4. L. Althusser: *El porvenir es largo*, cit., pp. 278-279.

5. *Ibid.*, p. 323.

años 1972, 1973 y 1974⁶. ¡Althusser y Balibar para millones! Si se me permite un toque de humor, diría que es posible afirmar que en América Latina hay no solo una izquierda bolivariana, sino incluso una izquierda balibariana.

Publicadas en 1965, en la cresta de la ola del estructuralismo francés, *Pour Marx* y *Lire Le capital* estaban imbuidas de una extraordinaria voluntad de formalización y modelización de la teoría. Interrogaban por primera vez el estatuto epistemológico del marxismo (según sus propios términos: el materialismo dialéctico como filosofía marxista y el materialismo histórico como ciencia de la historia) y sometían los textos de Marx a una escrupulosa revisión categorial sobre la base de los desarrollos de la epistemología contemporánea, en referencia sobre todo a la obra de Gaston Bachelard (1884-1962) y de Georges Canguilhem (1904-1995), bajo cuya dirección Balibar había elaborado su tesis⁷. Aparecían aquí por primera vez en el seno de la teoría marxista, y aplicadas a su propio campo, nociones provenientes (o derivadas) de la epistemología bachelardiana y del psicoanálisis lacaniano tales como «ruptura epistemológica», «sobredeterminación», «causalidad estructural» y «práctica teórica», a través de las cuales Althusser y su escuela se proponían «depurar» el marxismo de «formulaciones filosóficas heredadas», propias de su prehistoria ideológica y que no correspondían a la teoría

(nociones propias del idealismo filosófico y del empirismo, las dos *bêtes-noires* del «partido del concepto», como los althusserianos se designaban a sí mismos con ironía). Al mismo tiempo, buscaban reponer en el marxismo su propia filosofía inconsciente, cuyas raíces fueron a buscar, más allá de Hegel, en el monismo determinista de Baruch Spinoza.

Balibar ha señalado que «Althusser nunca fue un *teórico marxista de la sociedad*, sino más bien un filósofo»⁸. En la división del trabajo intelectual que se estableció en la escuela althusseriana, dicho lugar, el de *teórico marxista de la sociedad*, le correspondió a Balibar. También intervenía como filósofo, al igual que Althusser, pero su territorio fue «la ciencia de la historia», esto es, el *materialismo histórico*. Su primera contribución, denominada justamente «Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico»⁹, se proponía una reconsideración crítica de una serie de «conceptos prácticos» que se encontraban en la obra de Marx, con vistas a su transformación

6. Respectivamente, Editorial Quimantú (Santiago de Chile, 1972-1973) y Cuadernos de Educación Popular (Centro de Estudios Políticos / Schapiro, Córdoba, 1972-1974).

7. Althusser «intentó tanto aportar un punto de vista marxista en epistemología como 'renovar' el marxismo con ayuda de categorías epistemológicas». E. Balibar: *Escritos por Althusser*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1994, p. 10.

8. *Ibíd.*, p. 81.

9. É. Balibar: «Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico» en L. Althusser y É. Balibar: *Para leer El capital*, Siglo XXI, México, DF, 1969.

en «conceptos teóricos». Este trabajo dio por resultado una distinción entre el concepto de «modo de producción» y el de «formación social» (Perry Anderson llegó a afirmar, en su polémica con E.P. Thompson, que Althusser y Balibar habían *inventado* esa distinción)¹⁰, una periodización no historicista sino estructural de los modos de producción, un intento de conceptualización de la metáfora de base y superestructura, y una teoría de la reproducción social como «eficacia de la estructura» del modo de producción. Conforme a los presupuestos de esta filosofía estructural, Balibar concluía su ensayo proponiendo una teoría de la transición que diera cuenta del pasaje de un modo de producción a otro no como meros procesos de «desestructuración» y «reestructuración», sino como un momento estructural en sí mismo. La lectura en clave estructuralista había llegado tan lejos que incluso la revolución debía ser aprehendida como estructura.

Los años siguientes al suceso de 1965 fueron para Balibar de consagración a la docencia: obtenida su licenciatura en Filosofía en la Sorbona, seguida de un diploma en estudios superiores dirigido por Canguilhem, enseñó durante dos años en la Universidad de Argel para retornar a París en 1967, donde dictó sus cursos de filosofía, entre otras instituciones, en la Universidad de París 1 y luego en la Universidad de París x-Nanterre. Pero lo que nos interesa sobre todo aquí es que durante

los años posteriores a la publicación de *Lire Le capital*, Balibar publicó una serie de ensayos donde proponía (a la manera de otros exponentes de la escuela althusseriana, comenzando por el propio Althusser) una serie de correcciones y rectificaciones de sus formulaciones iniciales del materialismo histórico. Una primera recopilación de esos trabajos apareció en 1974 bajo el título *Cinq études du matérialisme historique* [Cinco estudios de materialismo histórico], que otro alumno de Althusser, Gabriel Albiac, tradujo dos años después para editorial Laia de Barcelona. En «La rectificación del *Manifiesto comunista*», Balibar enfatizaba el rol que la experiencia de la Comuna de 1871 había jugado en la reformulación de la teoría marxiana del Estado. Balibar tomaba distancia allí de la tesis del «fin de la política» en el comunismo, enfatizaba la *crítica* marxiana de la economía política ante las formulaciones de una «economía marxista» así como la necesidad de una historia materialista del propio marxismo frente a una historia idealista, esa *no historia* del marxismo y del movimiento obrero que suponía lo verdadero como dado en el origen. Asimismo, reafirmaba desde su «Advertencia» misma la vigencia de la lectura leninista del marxismo,

10. P. Anderson: *Teoría, política e historia. Un debate con E.P. Thompson*, Siglo XXI, Madrid, 1985, p. 77. Ciertamente, *inventaron* sobre la base de nociones que hallaron en el propio Marx y sobre todo en Lenin, pero que no habían sido debidamente «conceptualizadas» por ellos.

postulando al líder soviético como «el marxista dialéctico que *jamás* analizó las formas de la explotación y la historia del capitalismo *de otro modo* que no fuera el del punto de vista de la dictadura del proletariado y sus condiciones de actualidad»¹¹.

¿Cómo comprender esta curiosa combinación de ortodoxia y heterodoxia, arcaísmo político y voluntad de renovación teórica, esta exigencia de rigor metodológico y de innovación conceptual con estas muestras de reafirmación leninista que hoy aparecen tan dogmáticas a nuestros ojos? Creo que estos ensayos no pueden ser leídos de otro modo que como parte de una batalla teórico-política que algunos miembros del «partido del concepto» (Balibar y Althusser, sobre todo) estaban librando desde hacía una década dentro del pcf. Como ha señalado Perry Anderson, «[l]a acentuada moderación del comunismo occidental en los años 60 alcanzó su expresión más desarrollada en el programa del partido en pro de una ‘democracia avanzada’ en Francia, mientras el pcf se distinguía por su alto grado de hostilidad hacia China y su adhesión a la postura rusa en el conflicto chino-soviético». La escuela althusseriana postulaba su antihumanismo teórico «en una época en que la doctrina oficial del partido francés alababa las virtudes del humanismo como vínculo común entre socios contractuales (comunistas, socialistas y católicos) en la edificación de una

democracia avanzada, y el partido soviético proclamaba ‘todo para el hombre’ como lema de masas». Los roles entre teoría y política se habían invertido en el pcf: mientras en el pasado la dirección había impuesto su «ortodoxia» frente a la laxitud de la teoría de sus intelectuales, era ahora la teoría la que reclamaba rigor y ortodoxia frente a la laxitud de la dirección partidaria¹².

El althusserianismo era el resultado de esta posición que asumían los intelectuales comunistas: una compleja combinación de ortodoxia leninista y rigor conceptual. Desde luego, no todos los jóvenes de la escuela althusseriana se colocaron en esa posición: Jacques Rancière (Argel, 1940) se iba a apartar tras el Mayo francés denunciando al althusserianismo como una «filosofía del orden»¹³, mientras que Nicos Poulantzas (Atenas, 1936-París, 1979), el teórico del Estado y la política, se iba aproximando a las tesis del eurocomunismo¹⁴. Pero Balibar acompañaba por entonces a Althusser en este juego de resistencia política y renovación teórica dentro del pcf, sin disimular, por otra parte, sus simpatías por el maoísmo.

11. E. Balibar: *Cinco estudios de materialismo histórico*, Fontamara, México, DF, 1984, p. 14.

12. P. Anderson: ob. cit., pp. 52-53.

13. J. Rancière: *La leçon d'Althusser*, Gallimard, París, 1974. [Hay edición en español: *La lección de Althusser*, Galerna, Buenos Aires, 1975].

14. Nicos Poulantzas: *L'État, le pouvoir, le socialisme*, PUF, París, 1978.

Uno de los puntos más agudos de este desencuentro entre teoría y política lo constituyó el xxii Congreso partidario de 1976, ya en el marco de la marea ascendente del eurocomunismo, en el que se votó eliminar de los estatutos cualquier referencia a la dictadura del proletariado. Durante las deliberaciones, Balibar se opuso fervientemente a la línea del secretario general Georges Marchais y, concluido el congreso, publicó un volumen, *Sur la dictature du prolétariat* [Sobre la dictadura del proletariado]. Esta noción, que Marx utilizó escasamente y sobre todo en circulares internas y cartas privadas, era elevada aquí al rango de «concepto». Balibar sostenía entonces que si era cierto que dicho concepto formaba «cuerpo con la teoría marxista de la lucha de clases», no podía ser desligado de ella «sin que el conjunto se encuentre replanteado»¹⁵. Balibar asumía y desarrollaba aquí lo que Althusser había enunciado un año antes en una conferencia pronunciada ante la Unión de Estudiantes Comunistas: «la suerte de un concepto científico (...) no puede ser objeto de una decisión política»¹⁶.

Pero no solo la hegemonía creciente del eurocomunismo favorecía la desarticulación de la teoría marxista que la escuela althusseriana había puesto tanto empeño y tanto rigor en definir y actualizar. En paralelo, el propio Althusser iniciaba a lo largo de la década de 1970 una serie de rectificaciones y autocríticas, que desembocaron

en la proclamación, en el Congreso de Venecia del año 1977, de la «crisis del marxismo». No podemos seguir aquí las vicisitudes de todo este proceso, salvo en lo que se refiere a nuestro objeto: el itinerario intelectual de Balibar, cuyo campo de trabajo se veía minado por la labor «destruktiva» de su propio mentor. El propio Balibar dejó testimonio de esta situación en uno de sus *Escritos por Althusser* en términos elocuentes: «¿En qué momento tomé conciencia del hecho de que Althusser, como impulsado por una fuerza implacable, 'destruía', 'deconstruía' o 'desahacía' lo que había hecho?»¹⁷.

Althusser, como todos sabemos, murió dos veces. La segunda fue, si podemos decirlo así, su muerte física el 22 de octubre de 1990; la primera aconteció diez años antes, cuando desapareció de la escena pública a causa de sus sucesivas internaciones, tras el asesinato de Hélène, su mujer, el 16 de noviembre de 1980. Cuando en 1988 Balibar fue invitado a participar del Coloquio *The Althusserian Legacy* [El legado de Althusser], organizado en la Universidad del Estado de Nueva York, señalaba que gracias a Althusser «el marxismo fue algo más que la repetición de formulaciones dogmáticas provenientes de Marx, de Engels, de Lenin, de Stalin o de Mao»: «el marxismo no fue simplemente una herencia

15. E. Balibar: *Sobre la dictadura del proletariado*, Siglo XXI, Madrid, 1977, p. 159.

16. E. Balibar: *Escritos por Althusser*, cit.

17. *Ibíd.*, p. 51.

del pasado, un momento en la historia de las ideas», sino «un desafío y un horizonte para el pensamiento en acción». Sin embargo, en 1988, «en su propio país –señalaba Balibar–, el nombre de este hombre y la significación de sus escritos son objeto hoy de una completa represión, son casi un tabú». Además, en el contexto del reflujo de la izquierda francesa y de la proclamación universal de la «crisis del marxismo» que el propio Althusser se había anticipado a anunciar, la prohibición pesaba entonces «sobre el marxismo en general»¹⁸.

En 1993, cuatro años después de la caída del Muro de Berlín y cuando el embate sobre el marxismo se había redoblado, Balibar daba a conocer *La philosophie de Marx* [La filosofía de Marx]. A primera vista, parecía (por su brevedad, sus cuadros explicativos, su cronología, su guía bibliográfica) un libro monográfico destinado a introducir a un lector no especializado. Acaso sea lo que el editor francés solicitó al autor: pero este, incluso ateniéndose a las formas de la monografía didáctica, excedió ampliamente el género. Balibar parece advertirlo sobre el final, cuando se justifica ante un lector imaginario que podía reclamarle: «usted no expuso verdaderamente la doctrina de Marx». De todos modos, si el libro funcionó muy bien como introducción al pensamiento de Marx –aventajando con creces a las viejas «introducciones» al «materialismo dialéctico» o el «materialismo histórico», de Georges

Politzer a Marta Harnecker–, también podía leerse con provecho como una invitación provocativa (para marxistas y no marxistas) a seguir *repen-sando* a Marx a través de sus caminos abiertos y sus callejones sin salida, sus enunciados y sus silencios, sus construcciones y sus tensiones.

Balibar escogió cuatro ejes para abordar el pensamiento de Marx. El primero se centraba en la cuestión del estatus de su teoría: amante de la paradoja, sostenía que «la filosofía marxista no existía en Marx», sino que surgió a posteriori, con la institucionalización del marxismo. Aún más, arriesgaba que «no hay ni habrá filosofía marxista». Y, sin embargo, sostenía que «la importancia de Marx para la filosofía es más grande que nunca». Si el propio Marx quiso ir *más allá* de la filosofía, no pudo evitar entrelazar enunciados filosóficos con sus análisis histórico-sociales. Esta oscilación entre el *más allá* y el *más acá* de la filosofía no menguó su revolución teórica. Si bien Marx, como luego Freud, no postuló una nueva filosofía, puso en cuestión el lugar, los objetivos y la práctica de la filosofía. De ahí que a Balibar no le interesara meramente el Marx de los «textos filosóficos» (si puede hablarse propiamente de tales), sino la filosofía (y la no filosofía) presente en la totalidad abierta de sus textos. El marxismo es, pues, señala un poco borgianamente Balibar, «una filosofía improbable».

18. *Ibíd.*, p. 76.

El segundo eje nos presenta a un Marx más allá del idealismo y el materialismo, buscando historizar la noción de «esencia humana», primero a través de una teoría de la primacía de la *praxis* (*Tesis sobre Feuerbach*), y luego por una formulación más compleja en la que la *praxis* («acción») deviene *poiesis* («producción»). En la lectura de Balibar, la actualidad de Marx no proviene de su condición de «filósofo de la representación», sino de la de «filósofo de la subjetividad», en el cual la transformación revolucionaria del mundo (exterior) coincide con la auto-transformación subjetiva.

El tercer eje sigue el recorrido de Marx desde la crítica de las ilusiones de la conciencia (teoría de la alienación) hasta la problemática del fetichismo en tanto proceso de sujeción, esto es, de construcción de subjetividad. El último finalmente mostraba el itinerario que va desde la creación de un esquema de causalidad materialista de la historia, pasando por el descontento de Marx con ciertas consecuencias de su concepción del progreso, hasta los intentos finales por formular una dialéctica de la temporalidad inmanente al juego de las fuerzas de la historia. En un último capítulo, Balibar esbozaba cinco razones por las cuales Marx –finalmente liberado del «sistema»– se seguiría leyendo en el siglo XXI¹⁹.

Algunos años después, Balibar visitó una Argentina que todavía ardía después de la crisis de diciembre de 2001.

Entrevistado por tres jóvenes para la revista *El Rodaballo*, que comenzaron por preguntarle sobre el estatuto del marxismo en ese presente, hizo gala de un fuerte distanciamiento teórico-político:

El marxismo ha acabado y eso lo considero una gran fortuna, es una suerte (...). Hay que considerarlo como un fenómeno histórico, como un proceso que hay que estudiar, que tiene aspectos trágicos y grandiosos, que jugó un papel en el pensamiento. Fue una doctrina más o menos sistemática, derivada del programa de investigaciones y de los compromisos teóricos e históricos realizados por el propio Marx, que se creó alrededor de 1880, con sus herejías –como en todo sistema–, con sus contradicciones internas y siempre con una vinculación directa con un proceso de institucionalización que puede resumirse en la palabra partido. Duró un siglo, hasta el fin de los años 80 del siglo xx. El ciclo de vinculación entre la teoría y la práctica, a través de procesos intelectuales e institucionales, encontró entonces su fin. No voy a entrar en la vieja discusión de si es Marx quien declaró una vez que no era marxista. Lo cierto es que yo no soy marxista.²⁰

Sin embargo, la misma entrevista revelaba no solo su diálogo permanente con Marx, sino sus dificultades para instalarse por fuera del marxismo: «Soy antimarxista con los marxistas y

19. E. Balibar: *La philosophie de Marx*, La Découverte, París, 1993. [Hay edición en español: *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2000].

20. «Un diálogo con Etienne Balibar» en *El Rodaballo* N° 14, invierno de 2002, pp. 102-106.

marxista con los antimarxistas», confesaba entonces. Y explicitaba su postura con una alta dosis de autoironía: «uno no se puede ‘regenerar’ después de haber pasado 20 años en el Partido Comunista, de asociarse con Louis Althusser en la redacción de *Para leer El capital*, de haber escrito un libro como es *Sobre la dictadura del proletariado* que ha sido traducido en todo el mundo...». Balibar reinscribía ahora aquel afán de ortodoxia marxista-leninista de comienzos de los años 70 dentro de una tradición de marxismo heterodoxo en un linaje de teóricos marxistas que desafiaron a las direcciones partidarias, y que se remontaba a figuras como Georg Lukács y Antonio Gramsci:

Hubo grandes pensadores marxistas, sobre todo los que se opusieron, con muchas vicisitudes, a las versiones más establecidas, más oficiales, del marxismo. Georg Lukács tuvo una trayectoria compleja en este aspecto, Antonio Gramsci es obviamente uno de los nombres más importantes en la historia no solo del marxismo sino del pensamiento social crítico del siglo pasado –fue un dirigente marginalizado de su propio partido–. La mayoría de la gente de mi generación, que para decirlo de algún modo fue la última generación de marxistas activos, solo tuvo una conciencia parcial y en muchos aspectos retrospectiva de la gran tarea de los marxistas. Nuestra empresa consistía en ser capaces de desarrollar al interior del marxismo un análisis y un verdadero entendimiento de lo que era como proceso histórico, es decir, una autocrítica teórica del marxismo. Si hubiese sido posible habríamos transformado al marxismo en saber absoluto (...). Eso falleció en un proceso trágico ligado a las últimas tentativas de reno-

var los partidos comunistas a partir de los movimientos de oposición que surgían en su interior, de sobrepasar las catástrofes que eran los Estados oficialmente comunistas, la catástrofe de la incapacidad de los movimientos sociales marxistas de elegir entre violencia y reformismo. De modo que una vez sucedidos los acontecimientos empezamos a comprender que había obstáculos interiores al marxismo que hacían imposible llevar a cabo una autocrítica en el sentido que pensábamos (...). Pero fueron, a fin de cuentas, para muchos de nosotros los años 80 o 90 los que marcaron un replanteo del marxismo.²¹

El ejercicio de esa disidencia habría favorecido, en Althusser y en Balibar, la constitución de una suerte de estructura intelectual inclinada a la paradoja, a la contradicción, a pensar en los márgenes del sistema:

Tengo una especie de estructura intelectual muy marcada. Althusser, y él lo expresó una y otra vez en modo un poco provocativo, era un marxista heterodoxo. Un marxista con un espíritu de contradicción permanente. Tenía la idea de Maquiavelo de que la única manera inteligente de pertenecer a un campo político es luchar contra las ideas dominantes en su propio terreno. Probablemente eso me ayudó. Soy consciente de la limitación que esta especie de escepticismo puede comportar, pero hay en él la enorme ventaja de facilitar un discurso renovador.²²

Balibar siguió trabajando en la década de 1990 sobre la problemática de la verdad y de la ideología, como lo

21. *Ibíd.*

22. *Ibíd.*

muestran dos obras sucesivas: en primer lugar, *Lieux et noms de la vérité* [traducido como *Nombres y lugares de la verdad*] (1994), en la que propone exceder la oposición binaria entre estos dos términos, en un programa teórico en el que «una debe aclarar a la otra» y «solo bajo esta condición, la antítesis de estas dos nociones puede recuperar su fecundidad»²³; en segundo lugar, con *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx* (1997) [El temor a las masas. Filosofía y política antes y después de Marx]²⁴, una reconstrucción genealógica del concepto de ideología. Sin abandonar las estaciones intelectuales que habían jalonado su pensamiento (digamos, Spinoza –a quien consagra un libro en 1985²⁵–, Marx, Althusser, Canguilhem), estas obras evidenciaban una notable ampliación del horizonte teórico de Balibar.

Pero si cuando llegó a Argentina en 2002 se esforzaba en trazar un cierto cierre y un balance a los jóvenes althusserianos argentinos, era porque venía de publicar en Francia las obras que inauguraban, podríamos decir en su propia jerga, una nueva problemática. En efecto, *Droit de cité: Culture et politique en démocratie* [Derecho de ciudad. Cultura y política en democracia] (1998), *Sans-papiers: l'archaïsme fatal* [Sin papeles: el arcaísmo fatal] (1999)²⁶ y *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple* (2001) [Nosotros, ¿ciudadanos de Europa? Las fronteras, el Estado, el pueblo], son obras escritas en

favor de los migrantes clandestinos, a los que designa como «proletarios en sentido estricto», defendiendo el derecho de ciudadanía de los que deseen permanecer en Europa y sosteniendo que «la frontera es, como el ejército o la policía, una institución antidemocrática que paradójicamente delimita la soberanía del pueblo».

A raíz de estas nuevas obras, en los años siguientes va a producirse el acercamiento de Balibar al pensamiento radical italiano, el a primera vista imprevisto encuentro de un poscomunista con los posoperaístas. Según lo ha señalado Martín Bergel,

Obras que, como *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?* (2003) o *L'Europa, l'America, la guerra* (2003) han sido bienvenidas por Toni Negri y, sobre todo, por Sandro Mezzadra.²⁷ Negri destaca la propuesta de Balibar en torno a la posibilidad de una Europa que, a condición de no constituirse como una identidad cerrada sino como sitio de permanente intercambio y traducción cultural, funcione como terreno de mediación y diálogo entre Oriente y Occidente en tiempos de guerra global. Mezzadra, por su parte, en varios de sus

23. E. Balibar: *Nombres y lugares de la verdad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1995, p. 7.

24. Inédito en español.

25. *Spinoza et la politique*, París, PUF, 1985.

26. Inédito en español.

27. V., del primero, «La mediazione evanescente» en A. Negri: *L'Europa e l'Impero. Riflessioni su un processo costituente*, Manifesto Libri, Roma, 2003, y del segundo «Frontiere mobili per esclusioni» en *Il Manifesto*, 4 de febrero de 2004 (publicado bajo el título «Étienne Balibar y la autocrítica de Europa» en *El Rodaballo* N° 16, verano de 2006). [Nota de M. Bergel].

textos celebra calurosamente el curso que ha tomado la obra de Balibar, que se sitúa muy próxima a sus propias reflexiones sobre el concepto de frontera en tanto realidad a la vez territorial y desterritorializada que actúa como nuevo confín de exclusión y violencia sobre la figura del inmigrante (en un proceso que ambos no dudan en catalogar como de «apartheid global»).²⁸ No obstante lo cual, en la perspectiva de Mezzadra, coincidente también aquí con Balibar, la figura del migrante – una suerte de retorno de lo reprimido del pasado colonial europeo– se ofrece como punto arquimédico y actor privilegiado del proyecto de construcción de una Europa «que derive en una posible disociación de los conceptos de ciudadanía, Estado y nación»; horizonte que se hace visible a partir de «identificar en los procesos de hibridación cultural (...) la formación contradictoria de una nueva figura del universal, que aún espera ser interpretada y valorizada políticamente».²⁹

Europa aparece entonces como espacio utópico posnacional. Los temas que unen a pensadores de tradiciones tan diversas pasan por la cuestión geográfica, filosófica, social y política de una discusión de la noción de frontera (o la noción de confín): Europa como espacio posnacional debe construirse sobre la crítica permanente de las fronteras nacionales (y también étnicas) que la rigen, en la cual la cuestión de las migraciones es crucial. De allí se desprende una noción de ciudadanía europea que nunca cierra sobre sí, que se construye a partir de una crítica permanente a sus propios límites. Uno de esos límites es el nacionalismo, como lo muestra el

ensayo «Homo nationalis», donde Balibar se detiene en las presiones que constituyen subjetivamente a los sujetos en términos nacionales (incluido en *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?*). La pregunta por cómo construir o reconstruir un pueblo europeo parece conducir a una cierta noción, reinventada, de populismo. Pero su recuperación de la dimensión popular asume la paradoja de un populismo no nacionalista, o posnacional, verdadera audacia teórica, dado que el populismo, incluso en su formulación por Ernesto Laclau, ha tenido siempre al Estado-nación por terreno natural de desarrollo. Tal como lo ha señalado Bergel, lo de Balibar es casi un modo de volver a pensar lo universal tras el embate poscolonial. Allí donde el poscolonialismo colocó un desafío al universalismo, a partir de la centralidad de la diferencia cultural como resguardo ante los «totalitarismos de la razón ilustrada» y sus prolongaciones eurocéntricas, Balibar sigue pensando en el terreno de la igualdad

28. Sobre este punto confluyente, v. E. Balibar: «Fronteras del mundo, fronteras de la política» en *Nosotros, ¿ciudadanos de Europa?*, Tecnos, Madrid, 2003, pp. 181-182, y S. Mezzadra, «En los límites de la ciudadanía europea» en *Puente@Europa* Nº 5, 2004, pp. 10-11. [Nota de M. Bergel].

29. Nota de M. Bergel en «La materialidad de lo posnacional: Europa en el pensamiento radical italiano contemporáneo (1995-2004)», publicada inicialmente en *Derive Approdi* Nº 22, 2002, y reproducida en la revista *Contrapoder* Nº 7, primavera de 2003. V. tb. S. Mezzadra: *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización* [2001], Traficantes de Sueños, Madrid, 2005, pp. 106 y 115-116.

y la libertad universales, solo que bajo nuevas condiciones de vigilia de las derivas de poder y opresión contra las particularidades, por ejemplo, la particularidad inherente a la cuestión de las migraciones.

Me he referido a una nueva problemática porque estas cuestiones han pasado a ocupar el centro de la reflexión teórica de Balibar. Sin embargo, no son nuevas para él, pues en una fecha tan temprana como 1973 denunciaba la duplicidad del PCF en lo que hacía a las políticas de inmigración, como lo muestra su artículo de *L'Humanité* «Lenin, los comunistas y la inmigración» (incorporado luego a la edición de *Cinco estudios*). Llamaba entonces la atención del PCF sobre la necesidad de una política internacionalista, de una lucha política que sostuviera la unidad entre los trabajadores nativos y los migrantes³⁰. Pero como lo ha recordado Mezzadra, algunos años después, en 1981, un nuevo artículo (recogido más tarde en *Las fronteras de la democracia*³¹) aún más incisivo reabría las heridas del silencio con que el partido había cubierto los asesinatos de obreros argelinos en octubre de 1961 por las fuerzas de Maurice Papon, aquel prefecto de policía de París de triste memoria. Es que justamente en los días de marzo de 1981, «los alcaldes comunistas de las barriadas obreras (...) denunciaban públicamente a los jóvenes marroquíes como traficantes, en el marco de la campaña del Partido contra la droga, o

mandaban las topadoras, como había sucedido en Vitry, a allanar un centro de refugiados de los trabajadores de Mali abierto contra la opinión de la administración comunal». Esos alcaldes, escribía Balibar, se habían cuidado bien de erigir un monumento a las víctimas de octubre de 1961, y «sin embargo, sin el sacrificio de aquellos trabajadores argelinos trágicamente solos, sin el *shock* que esa masacre produjo en la opinión pública, la clase obrera francesa y sus organizaciones no se habrían puesto en movimiento»³². Este artículo iba a costarle a Balibar la expulsión del partido, después de 20 años de militancia (1961-1981).

No obstante, ni su salida obligada del PCF ni la «crisis del marxismo» significaron para Balibar el final de su compromiso con la idea comunista. En el Congreso Marx Internacional, celebrado en París en 1998 y organizado por la revista *Actuel Marx*, Balibar sostuvo que la «crisis del marxismo» no era sinónimo de fin del comunismo, pues el comunismo marxiano no era sino uno de los tantos comunismos históricos, y solo uno de los comunismos posibles. Retomaba allí una distinción introducida en *Las fronteras de la democracia* entre el comunismo de los *fraticelli*, o del franciscanismo

30. E. Balibar: *Cinco estudios...*, cit., p. 212.

31. E. Balibar: *Les frontières de la démocratie*, La Découverte, París, 1992.

32. S. Mezzadra: «Etienne Balibar y la autocrítica de Europa» en *El Rodaballo* N° 16, verano de 2006.

radical, fundado en la conjunción de fraternidad y pobreza; el comunismo proletario, que es el que teoriza Marx; y un comunismo, nos dice Balibar,

que se puede llamar burgués, sin ningún matiz peyorativo, en el sentido en que burgués es el ciudadano libre de las ciudades modernas: comunismo de la comunidad de los ciudadanos, o de la igualdad de condiciones como presupuesto y como fin de la libertad cívica y de la vida pública, comunismo humanista cuya idea se desarrolla desde todas las luchas del *popolo minuto* de las ciudades italianas hasta Godwin, Babeuf y Blanqui, pasando por el movimiento de los *Diggers* y los *Levellers* en la Revolución Inglesa, y cuya inspiración profundamente política es todavía reconocible en el rousseauismo radical de ciertos textos del joven Marx teorizando la «revolución en permanencia» contra el Estado representativo.³³

Entonces, la ruptura epistemológica había llevado a Balibar en los años 60 al Marx científico y antihumanista de la madurez, al Marx del comunismo proletario, mientras que, paradójicamente, el derrumbe de los socialismos reales de los años 90 lo impulsó hacia atrás, al comunismo de la comunidad de los ciudadanos, al comunismo humanista y plebeyo de la igualdad de condiciones. El diálogo con Marx proseguía, pero ya no era el Marx científico de *El capital* el que resumía y superaba, *coupure* mediante, todas las tradiciones socialistas y comunistas anteriores, sino que era un Marx historizado, resituado dentro del frondoso árbol de dichas tradiciones. Balibar

continuaría su obra y su batalla en las nuevas condiciones históricas: si la articulación entre marxismo y movimiento obrero se había roto, consagraría sus energías a otro comunismo, al comunismo de la comunidad de los ciudadanos, y trataría de forjar las categorías que le permitirían pensar al epítome del proletariado contemporáneo, esto es: el migrante, el precarizado, el trabajador «ilegal».

Esta apuesta y esta lucha en favor de la comunidad de los ciudadanos no era, pues, una renuncia, en la medida en que el propio Balibar nos recuerda el esfuerzo de Marx por superar la disimetría constitutiva del concepto de comunismo, «donde la idea de superación de la antítesis entre individualidad y comunidad se encuentra de alguna manera ya negada en beneficio de lo 'social', lo 'común'». El pensamiento de Marx excedía el romanticismo antiindividualista de su tiempo

de manera de no quedarse en la reafirmación de la comunidad, del elemento de ser-en-común o de transindividualidad que ninguna división del trabajo, que ningún «proceso de abstracción» de la individualidad podrá abolir completamente: más allá de la crítica del individualismo abstracto, se trata siempre de desembocar en una reconstrucción de la individualidad, en un desarrollo infinito de su singularidad, que el mismo ser-en-común haría necesario.

33. E. Balibar: «¿Qué comunismo después del socialismo?» en *Marx 2000. Claves de la teoría crítica. Congreso Marx Internacional II*, Kohen y Asociados Internacional, Buenos Aires, 2000, p. 85.

Pensador de los límites, que no teme la paradoja, Balibar nos invita a reflexionar «en el límite en que el *comunismo* es también un *individualismo*»³⁴. Y forja entonces el neologismo de «igualibertad»: ya que no puede haber igualdad sin libertad ni libertad sin igualdad, postula una refundación de las condiciones políticas de la democracia³⁵.

En fin, me hubiera gustado abordar con detenimiento la atracción que sobre Balibar ejerce la paradoja, su voluntad dialéctica de deconstruir las preguntas que le dirigen en lugar de contestarlas, su atrevimiento de poner en cuestión, cada vez que es invitado a participar de un congreso o un simposio, los términos con los que fue convocado. Hubiera querido referirme al uso de las itálicas en los textos de Balibar, a su prosa argumentativa y persuasiva, que a menudo le habla en forma directa al lector, en la segunda persona del singular, como si no estuviera escribiendo sino conversando, como si prosiguiera con nosotros

un diálogo iniciado a fines de la década de 1950 en la *rue d'Ulm*. Pero como señalé en un inicio, es imposible dar cuenta en este breve espacio de la riqueza, de los matices, de las inflexiones de este itinerario.

Concluiré con el juicio de Mezzadra que abre el ensayo ya citado: Balibar es «uno de los intelectuales de la izquierda europea más coherentes y rigurosos, que ha sido capaz de mantenerse a prudente distancia de los lucrativos 'arrepentimientos' y revisionismos, que se ha medido con las lecciones del 89 y con el nuevo horizonte de problemas teóricos y políticos abierto en los últimos años». Hemos repasado casi sumariamente una veintena de obras, marcadas por valores tan caros al trabajo intelectual como el rigor conceptual, la coherencia y el compromiso con la emancipación. ☐

34. *Ibíd.*, p. 86.

35. E. Balibar: *La proposition de l'égaliberté*, PUF, París, 2010.