

*Isabell Lorey*

# Democracia en presente



COLECCIÓN  
NOCIONES  
COMUNES

subtextos



*Isabell Lorey*

# **Democracia en presente**



*Isabell Lorey*

# Democracia en presente



COLECCIÓN  
NOCIONES  
COMUNES

subtextos

Lorey, Isabell

Democracia en presente / Isabell Lorey. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Tinta Limón, 2023.

216 p. ; 20 x 14 cm.

Traducción de: Marta Malo de Molina ; Sara Jiménez Fernández.

ISBN 978-631-6507-07-5

I. Política. 2. Filosofía Política. I. Malo de Molina, Marta, trad. II. Jiménez Fernández, Sara, trad. III. Título.

CDD 320.01

Edición original: Isabell Lorey, *Demokratie im Präsens. Eine Theorie der politischen Gegenwart*, Berlin, Suhrkamp, 2020

Traducción: Marta Malo de Molina y Sara Jiménez Fernández

Imagen de tapa: Mariela Hokama, *Sin título*, 2022

Corrección: Elina Kohen

Diseño de cubierta y Colección Nociones Comunes: Juan Pablo Fernández

Diagramación: Florencia Ayelén Medina



Creative Commons 2.0 (CC BY-NC-ND 2.0)

© de los textos, Isabell Lorey

© 2023, de la edición Tinta Limón y Subtextos

[www.tintalimon.com.ar](http://www.tintalimon.com.ar)

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723



# Índice

Introducción	9
1. Rousseau. Asamblea, no representación	29
2. Derrida. Democracia por venir	69
3. Benjamin. Saltos del tiempo-ahora	91
4. Foucault. Presente infinitivo	115
5. Negri. Democracia y poder constituyente	139
6. Democracia representativa. Prácticas de cuidado y deuda <i>queer</i>	173





# Introducción

La democracia liberal se desmorona, se erosiona, implosiona. Tales opiniones llevan circulando bastante tiempo; no surgieron por primera vez con la proclamación de una democracia “iliberal” o con la crisis financiera y de la deuda de 2008 y las consiguientes políticas de austeridad de la Unión Europea. En contra de la tesis que retrata estas crisis como meros episodios temporales dentro de un proyecto de éxito que en esencia está en continuo progreso, la democracia liberal nunca ha estado intacta. Nunca ha sido la mejor de las formas de gobierno posibles garantizando libertad e igualdad para tod\*s. Desde la configuración de su forma europea moderna, ha estado impregnada por condiciones de dominación que se han topado con una continua resistencia. Lo que está escalando como una crisis en el presente es el estado actual de una forma de gobierno que siempre ha sido impugnada.

Al mismo tiempo, en las últimas décadas, la democracia liberal ha demostrado ser asombrosamente estable y adaptable. En el transcurso de los procesos de renovación democrática, los movimientos sociales que se organizaron en partidos, como los partidos verdes o de izquierda en muchos lugares de Europa, han podido aumentar su representación parlamentaria y a veces incluso adquirir responsabilidades de gobierno. Este proceso puede interpretarse como un movimiento en potencia infinito de democratización y de expansión de derechos; o, por el contrario, como una dinámica persistente de doma e integración del potencial de protesta de los movimientos sociales.

Las filas de las fuerzas populistas autoritarias han crecido sin cesar desde los años 2000. Las dinámicas de la democracia representativa están siendo utilizadas para inmovilizar, denunciar y hacer

retroceder la democratización ya lograda, y no para una mayor democratización. Las formas de funcionamiento de la democracia liberal representativa también ofrecen a las fuerzas antiliberales la oportunidad de entrar en parlamentos y gobiernos mediante elecciones. Una parte de la forma de gobierno de la democracia representativa es, por un lado, la ambivalencia de una expansión progresiva de derechos y reconocimiento social para aquell\*s que se enfrentan a la discriminación; y, por otro lado, el desmantelamiento conservador e incluso reaccionario de derechos como la inmigración y el asilo, o el aborto y los derechos laborales. Lo que en la actualidad se trata como una destrucción de la democracia liberal por parte del populismo de derecha en realidad se origina en el centro de la democracia y es inherente a ella en un sentido profundo.

Las fuerzas populistas, autoritarias e iliberales se construyen sobre las desigualdades constitutivas de las democracias liberales modernas y sobre los patrones de dominación. Estas desigualdades son aquellas que se erigen desde la racialización, entre géneros, orientaciones sexuales, propietari\*s y no propietari\*s, colonias supuestamente subdesarrolladas y centros civilizados, y entre ciudadan\*s y aquellas que no tienen derechos (civiles) donde residen. En sus instituciones fundamentales, la democracia liberal representativa es, por paradójico que parezca, profundamente antidemocrática. Representar a l\*s much\*s heterogéne\*s del *demos* ni siquiera es posible.

En la administración de este defecto de base, los partidos y parlamentos no son instrumentos neutrales de representación de intereses, sino instrumentos de dominación para el mantenimiento de las desigualdades basadas en el género, la ley, la propiedad, la educación y la racialización. Además, los partidos, en cuanto órganos más importantes de representación y de toma de decisiones, están teniendo cada vez menos afiliad\*s, que apenas participan en unas pocas decisiones internas del partido y no representan más que a una fracción de la población. Las “minorías” que están poco o nada representadas están más o menos integradas y protegidas. Las mujeres\*, l\*s trabajador\*s y l\*s migrantes siguen estando infrarrepresentad\*s. Una de las aporías centrales de la democracia

liberal es que los procesos de democratización ocurren sin cambiar esta forma de democracia en su centro constitutivo masculinista, burgués y excluyente.

En respuesta a los efectos del “thatcherismo” a finales de la década de 1970, Stuart Hall desarrolló el concepto de “populismo autoritario”.<sup>1</sup> Con él, describió cómo, en una crisis de representación, la burguesía se restablece a sí misma como clase dirigente para así ofrecer representación a l\*s insatisfech\*s, mientras que, simultáneamente, culpa a las fuerzas democráticas liberales moderadas por la crisis de representación. Lejos de erigirse desde la nada, el “populismo autoritario” tiene largas continuidades y se renueva desde el centro burgués. En las últimas décadas, tales renovaciones han tenido lugar, a su vez, a través de cambios ideológicos, cambios de nombre y nuevas fundaciones de partidos políticos. Los medios recurrentes de movilización por parte del populismo autoritario son los “pánicos morales”,<sup>2</sup> alimentados por temas como la seguridad, la migración o la liberación sexual.

El populismo autoritario se opone específicamente a una organización más libre de las relaciones entre géneros y de los regímenes sexuales. Lo que esto ilustra, sin lugar a dudas, es que el fortalecimiento del discurso populista autoritario y de las políticas iliberales no tiene que ver con la negación de la democracia liberal ni viceversa, sino con un nuevo aumento de la desigualdad de género y del sexismo constitutivos de esta forma de democracia en las sociedades capitalistas.<sup>3</sup> El género y la sexualidad no son simplemente temas o cuestiones para movilizar a la derecha. La propagación de una diferencia

---

<sup>1</sup> Stuart Hall, “Populismo popular democrático vs. populismo autoritario. Dos maneras de ‘tomarse en serio la democracia’” [1980], en *El largo camino de la renovación. El thatcherismo y la crisis de la izquierda*, traducción de Carlos Pott, Madrid, Lengua de Trapo, 2018, pp. 203-240. Para una actualización, ver también Alex Demirovic, “El populismo autoritario como gestión neoliberal de la crisis”, *Constelaciones: Revista de teoría crítica* 10, 2018, pp. 116-134.

<sup>2</sup> Stuart Hall, “Authoritarian Populism: A Reply to Jessop et. al.”, *New Left Review* 151, 26:3, 1985, pp. 115-124, aquí pp. 116.

<sup>3</sup> Ver Birgit Sauer, “Demokratie, Volk, Geschlecht. Radikaler Rechtspopulismus in Europa”, en Katharina Pühl, Birgit Sauer (eds.), en *Kapitalismuskritische Gesellschaftsanalyse. Queer-feministische Positionen*, Münster, Westfälisches

“natural” de género en el discurso populista autoritario incluye una (re-)tradicionalización de las relaciones de género patriarcales-heteronormativas, lo que, por cierto, está en consonancia con un “feminismo” de derecha que se diferencia con intención calumniosa del constructo “generismo”.<sup>4</sup> Se considera que la igualdad ya se ha conseguido, como demuestran al menos los liderazgos femeninos y homosexuales; lo cual, para las posiciones nacionalistas y antieuropeas, sirve a su vez de argumento para deslegitimar todas las políticas de igualdad.<sup>5</sup> En la conexión entre nacionalismo, políticas neoliberales y “feminismo” biologicista, se funda un “femonacionalismo”<sup>6</sup> que utiliza discursos de género naturalizantes y colonialistas para justificar políticas racistas y antimigratorias y, a través de una política del miedo, desplaza la desigualdad de género hacia el “otro”.<sup>7</sup> Al mismo tiempo, la versión biologicista-naturalizada del género afianza las desigualdades sociales de la sociedad mayoritaria, necesarias para estabilizar una masculinidad hegemónica reformulada.<sup>8</sup> En el discurso de derecha, la violencia contra las mujeres se externaliza a las

---

Dampfboot, 2018, pp. 178-196, p. 190. El populismo autoritario, al igual que el liberalismo, está, de acuerdo con Sauer, verdaderamente generizado.

<sup>4</sup> El “antigenerismo” se emplea como un “pánico moral” (ver, entre otr\*s, Agnieszka Graff, Ratna Kapur, Suzanna Danuta Walters, “Introduction. Gender and the Rise of the Global Right”, *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 44:3, 2019, pp. 541-560, aquí p. 551).

<sup>5</sup> Ver Gabriele Dietze, *Excepcionalismo sexual. Narrativas de la superioridad en el rechazo a la migración y en el populismo de derechas*, traducción de Gema Facal Lozano, Pamplona, Katakak 2020, pp. 150-180; y Elzbieta Korolczuk y Agnieszka Graff, “Gender as Ebola from Brussels. The Anticolonial Frame and the Rise of Illiberal Populism”, *Signs. Journal of Women in Culture and Society*, 43:4, 2018, pp. 797-821.

<sup>6</sup> Sara R. Farris, *En nombre de los derechos de las mujeres. El auge del feminacionalismo*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2021.

<sup>7</sup> Ver Sabine Hark y Paula-Irene Villa, *Unterscheiden und herrschen. Ein Essay zu den ambivalenten Verflechtungen von Rassismus, Sexismus und Feminismus in der Gegenwart*, Bielefeld, transcript, 2017. Sobre las dimensiones coloniales en las relaciones de género patriarcales, ver Rita Laura Segato, “Manifiesto en cuatro temas”, *Critical Times* 1:1, 2018, pp. 212-225.

<sup>8</sup> Ver Raewyn Connell y James W. Messerschmidt, “Hegemonic Masculinity. Re-thinking the Concept”, *Gender & Society*, 19:6, 2005, pp. 829-859.

relaciones patriarcales de violencia de los “otros” (in)migrados,<sup>9</sup> de la que hay que proteger a las mujeres “propias” y rescatar a las migrantes musulmanas, atrapadas en una supuesta subordinación sexual patriarcal. El discurso de derecha femonacionalista reduce a las mujeres heterosexuales a víctimas a quienes hombres pertenecientes a la sociedad mayoritaria o un Estado autoritario deben proteger para preservar la nación. En esta propuesta patriarcal-heteronormativa, la masculinidad, por medio del “feminismo” de derecha, es capaz de imaginarse a sí misma como superior, así como ilustrada y moderna.<sup>10</sup> Este tipo de masculinidad superior es inseparable de una reconfiguración nacionalista de la blanquitud, que, en una reformulación del racismo biopolítico del siglo XIX, permite la invocación de un pueblo [Volk] “sano”, “puro”, “blanco”, mediado por cuestiones de “género”, “familia” e “identidad”.<sup>11</sup> Este pueblo [Volk] identitario y etnificado se naturaliza como un hecho prepolítico. Basado en el antagonismo discursivo de “ellos” contra “nosotros” o de “las élites” contra “el pueblo”,<sup>12</sup> el populismo autoritario pretende formar una identidad con el “verdadero pueblo”. El giro autoritario se mantiene ante todo mediante discursos de lo identitario o lo auténtico, y la representación idealmente culmina en un *führer*, en la figura de un líder. Este tipo de estrategias discursivas en torno a la identidad de un pueblo [Volk] preservan la forma representativa de la democracia y proponen soluciones para su crisis.

El pueblo [Volk], construido sobre una base identitaria, se opone en la actualidad a algo más que a las “élites políticas” y a l\*s migrantes. Se señala a las feministas, l\*s “generistas”, las personas LGTBQIA+ y a

---

<sup>9</sup> Gabriele Dietze habla en el contexto del discurso de superioridad concomitante del “rechazo a la migración por medio del excepcionalismo sexual” (Dietze, *Excepcionalismo sexual*, op. cit., p. 45).

<sup>10</sup> Ver Sauer, “Demokratie, Volk, Geschlecht. Radikaler Rechtspopulismus in Europa”, op. cit., p. 189.

<sup>11</sup> Ver Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*, traducción de Horacio Pons, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000.

<sup>12</sup> Ver Jan-Werner Müller, *Was ist Populismus? Ein Essay*, Berlín, Suhrkamp, 2016, p. 42; Chantal Mouffe, *La paradoja democrática*, traducción de Tomás Fernández Aúz y Betriz Eguibar, Barcelona, Gedisa, 2012, pp. 93-118.

l\*s activistas por los derechos humanos como principales “enemigos del pueblo”<sup>13</sup> porque rechazan la reproducción en cuanto fortalecimiento patriarcal y racializado de la nación. El movimiento político mundial, en esencia contradictorio del populismo autoritario contra el matrimonio entre personas del mismo sexo, el derecho al aborto y lo “políticamente correcto”, está alimentado ideológicamente por el Vaticano, que inventó el término “ideología de género” e indujo con éxito su difusión viral.<sup>14</sup> El discurso antigénero que se ha abierto camino entre la burguesía sigue permitiendo considerar la violencia contra las mujeres en la esfera pública como lapsus individuales y, en la esfera privada, como “crímenes pasionales”; así como externalizar de forma estructural estos hechos, haciéndolos aparecer como efectos de un patriarcado no ilustrado del “otro”.<sup>15</sup>

Por fuera de la investigación feminista, a menudo se cita la precarización social y económica en el neoliberalismo para explicar

---

<sup>13</sup> Graff, Kapur y Walters, “Introduction. Gender and the Rise of the Global Right”, *op. cit.*, p. 550, con especial atención a Polonia, India y EE.UU. Ver también Joan W. Scott, “The Uses and Abuses of Gender”, *Tijdschrift voor Genderstudies* I, 16:1, 2013, pp. 63-77.

<sup>14</sup> Ya en 2001, el Papa Juan Pablo II hablaba de “ideologías de ‘género’ específicas” (Elizabeth S. Corredor, “Unpacking ‘Gender Ideology’ and the Global Right’s Anti-Gender Countermovement”, *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 44:3, 2019, pp. 613-638, 615; ver también Mary Anne Case, “Trans Formations in the Vatican’s War on ‘Gender Ideology’” *ibíd.*, pp. 639-664). El Papa Francisco se pronunció de manera decisiva sobre la “ideología de género” en su *Laudato si’*. *Carta encíclica sobre el cuidado de la casa común*, Madrid, Palabra, 2015, párrafo 155. En su discurso ante los obispos polacos en el contexto de la Jornada Mundial de la Juventud en Cracovia en 2016, pidió rescatar a la humanidad de la ideología de género. En marzo de 2019, el representante del Vaticano en la ONU, el arzobispo filipino Bernardito Auza, en su discurso en Nueva York, dio aún más gravedad al “peligro” de la “ideología de género”, presentándola como una “amenaza para el futuro”, ante todo el de los niños, y como un “paso atrás para la humanidad” (ver Salvatore Ceruzio, “The Holy See Against Gender Ideology: A Danger to Humanity. Sex is Not A Subjective Choice”, *La Stampa*, 22 de marzo, 2019). Muchos políticos de extrema derecha, con y sin vínculos con la Iglesia católica, incorporan explícitamente esta campaña.

<sup>15</sup> Para una comparativa europea sobre feminicidios en 2017, ver [europeandatajournalism.eu](http://europeandatajournalism.eu). La violencia mortal contra las mujeres trans\* no aparece en ninguna estadística policial. Todos estos feminicidios son asesinatos políticos y no crímenes en la esfera privada.

el fortalecimiento del populismo de derecha, en lugar de analizar el énfasis que las fuerzas y los discursos populistas y autoritarios ponen en el género y la sexualidad.<sup>16</sup> Así, no solo se reduce la precarización a las masculinidades hegemónicas inseguras, sino que también se da a entender que se trata de un fenómeno puramente de clase. No se tiene en cuenta ni la precarización estructural de género ni la precariedad racializada de l\*s migrantes. Sin embargo, la precarización como fenómeno no es exclusivamente neoliberal ni homogénea. Las inseguridades sociales, económicas y legales se configuran de un modo tan heterogéneo que no pueden sintetizarse en el sujeto de interés colectivo de un “precarizado”. En lugar de una experiencia de trabajo compartida, la precarización es una forma de dominación política que empezó a establecerse a través de las clases sociales en la década de 1990, afectando a toda la sociedad de diferentes maneras.<sup>17</sup> La reestructuración y el desmantelamiento de los Estados de bienestar y de los mercados laborales, así como la desregulación financiera, fueron las condiciones que permitieron que la precarización continuase extendiéndose durante la crisis financiera y de la deuda –reforzada por las políticas de austeridad de la Unión Europea– y se convirtiera en un instrumento normalizado de gobierno.<sup>18</sup> Esto va de la mano de una reorganización neoliberal autoritaria de la dominación burguesa capitalista, en la que se está

---

<sup>16</sup> Ver Klaus Dörre, “Die national-soziale Gefahr. Pegida, Neue Rechte und der Verteilungskonflikt - sechs Thesen”, en Karl-Siegbert Rehberg *et. al.* (eds.), *PEGIDA-Rechtspopulismus zwischen Fremdenangst und “Wende“-Enttäuschung?*, Bielefeld, transcript, 2016, pp. 259-274; Thomas Piketty, *El capital en el siglo XXI*, México D.F: Fondo de Cultura Económica, 2014; Didier Eribon, *Regreso a Reims*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2015.

<sup>17</sup> Pierre Bourdieu, “Actualmente, la precariedad está en todas partes”, en *Contrafuegos, reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, traducción de Joaquín Jordá, Barcelona, Anagrama, 2000, pp. 120-128. El primer movimiento transnacional de l\*s precari\*s que se opuso a estas transformaciones político-económicas surgió ya a principios de la década de los 2000: el movimiento del Euro May Day (ver Gerald Raunig, *Mil máquinas. Breve filosofía de las máquinas como movimiento social*, traducción de Marcelo Expósito, Madrid, Traficantes de Sueños, 2008).

<sup>18</sup> Ver Isabell Lorey, *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, traducción de Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016.

explorando hasta qué punto se puede ofrecer a un segmento de la población la refundación de las relaciones de género patriarcales heteronormativas naturalizadas, junto con el correspondiente concepto de familia, para compensar las transformaciones político-económicas. Al contrario de lo que se suponía hasta bien entrada la década de 1970 en las sociedades burguesas liberales capitalistas, las primeras décadas de las políticas neoliberales mostraron claramente que las relaciones de género patriarcales heteronormativas basadas en la precarización ante todo de mujeres (casadas) no son en absoluto necesarias para la conservación de la sociedad capitalista-burguesa. En conexión con la normalización de la precarización, se ha hecho posible liberalizar en gran medida las relaciones de género, capitalizar la diversidad y las concepciones de vida plurales y ponerlas al servicio de conceptos neoliberales del Estado.<sup>19</sup>

El estado de crisis fundamental de la democracia liberal se ha hecho evidente una vez más con el giro autoritario neoliberal.<sup>20</sup> En las décadas de 1990 y 2000, era aún inconcebible para los movimientos sociales referirse en términos positivos al concepto y a la práctica de la democracia. Sin embargo, en medio del fortalecimiento de las políticas autoritarias y de las medidas de austeridad de la Unión Europea, emergieron, en la década de 2010, movimientos de democracia emancipadora masivos y sostenidos en el tiempo, en su mayoría en el sur de Europa. Estos movimientos se negaron a hacer las demandas clásicas de mayor democratización y a elegir representantes. Querían inventar, practicar y vivir una forma nueva y diferente de democracia. “Democracia real ya” fue la consigna que reunió a varios miles en la Puerta del Sol, la plaza principal de Madrid, por primera vez el 15 de mayo de 2011. Antes de eso,

---

<sup>19</sup> Ver Andrea Maihofer, “Pluralisierung familialer Lebensformen. Zerfall der Gesellschaft oder neoliberal passgerecht?”, en Katharina Pühl, Birgit Sauer (eds.), *Kapitalismuskritische Gesellschaftsanalyse. Queer-feministische Positionen*, op. cit., pp. 113-138; Gundula Ludwig, “Desiring Neoliberalism”, *Sexuality Research and Social Policy* 13, 2016, pp. 417-427; ver también Isabell Lorey, Gundula Ludwig, Ruth Sonderegger, *Foucaults Gegenwart. Sexualität – Sorge – Revolution*, Viena, transversal texts, 2016.

<sup>20</sup> Ver Demirović, “El populismo autoritario como gestión neoliberal de la crisis”, pp. 121-125.



las personas reunidas en asamblea en la plaza Tahrir, en El Cairo, ya habían empezado a ensayar nuevas formas de inclusión y organización radicales, como hicieron también quienes se reunieron después en la plaza Syntagma en Atenas, en los lugares de los movimientos Occupy en Estados Unidos, en los del movimiento Gezi en Turquía y en muchos otros lugares. Tod\*s ell\*s se referían con entusiasmo a la democracia como una nueva forma de vivir junt\*s. Luchaban por nuevas formas de democracia, por una vida profundamente democrática, por una nueva sociedad que querían inventar, experimentar y hacer que ocurriera en el presente. Hace unos años, estos ensayos múltiples, duraderos y discontinuos de nuevas prácticas democráticas abrieron la oportunidad de pensar en alternativas a la forma de democracia liberal representativa, también en el plano de la teoría política. A partir de la aporía de la democracia liberal representativa se despliega una democracia en (tiempo) presente: la democracia presentativa.<sup>21</sup>

El populismo autoritario, por el contrario, se construye sobre las contradicciones de la democracia liberal: en parte las exagera y, al mismo tiempo, socava la promesa central liberal de una democratización progresiva, orientada al futuro. Esta promesa está basada en la necesidad de las luchas por el reconocimiento y, una y otra vez, hace parecer que las condiciones fundamentales de dominación de la democracia representativa son necesarias y que no hay alternativa a esta forma de democracia. El populismo autoritario no quiere cambiar las aporías de la democracia liberal en procesos de democratización, sino sellar su inmutabilidad.

Entre las aporías constitutivas en las que está atrapada la democracia liberal se encuentran las siguientes seis contradicciones: en primer lugar, la representación es siempre excluyente, nunca es posible representar a *tod\*s*. La aspiración de igualdad es inalcanzable con este instrumento. Las preocupaciones de aquell\*s que no están representad\*s solo llegan de forma muy distorsionada a las

---

<sup>21</sup> Hemos traducido el neologismo alemán “Präsentische Demokratie”, que utiliza Lorey aquí, por el neologismo castellano “democracia presentativa”, para expresar una forma de la democracia que escapa a la par del presentismo y de la representación, sin ser no obstante su contrario. [N. de las T.].

instituciones jerárquicas de representación, si es que llegan. Por regla general, se bloquean las estructuras horizontales de toma de decisiones y la formación abierta de objetivos políticos.

En segundo lugar, la democracia liberal está basada en una separación constitutiva entre lo político y lo social, entre Estado y sociedad (civil). La necesidad de representación política, nace de esta autonomía de lo político y forma la base de la promesa irrealizable contenida en las normas liberales de igualdad y justicia.

En tercer lugar, la idea de soberanía popular presupone la unidad de la voluntad popular, que es portadora de la constitución. El concepto de un poder constituyente jurídico del pueblo soberano [*Volk*] exige la formación de una voluntad general y uniforme. El *demos* como pueblo [*Volk*] no puede ser indeterminado, múltiple y heterogéneo. En el ámbito jurídico-político, se muestra como lo general masculinista, mientras que, en lo social, se desmarca de una multitud dispersa, particular y de connotación femenina.

En cuarto lugar, la democracia liberal es siempre una democracia limitada y cercada. La soberanía popular opera en todo momento en el contexto de un Estado-nación. La única integración posible para quienes llegan a esas sociedades tiene lugar bajo determinadas condiciones etnificadas. Cuando la democracia liberal se siente amenazada, los regímenes fronterizos y migratorios se despliegan para cercarla. Se restringe la libertad en nombre de la libertad.

En quinto lugar, la democracia burguesa liberal se constituye a través de la separación generizada entre esfera pública y esfera privada. El orden patriarcal que fija un dualismo naturalizado y heteronormativo de género, junto a la familia nuclear, garantizan la rentabilidad capitalista del trabajo reproductivo y de cuidados no remunerado y realizado por mujeres. Se feminiza, devalúa y despolitiza la vincularidad social, la precariedad,<sup>22</sup> la reproducción y los cuidados.

---

<sup>22</sup> La autora trabaja a lo largo de todo el presente volumen con tres conceptos estrechamente vinculados: *Prekarität*, *Prekarisierung* y *Prekärsein*. *Prekarität* es un término socioeconómico que remite a las condiciones de vulnerabilidad e incertidumbre en el acceso a los recursos materiales e inmateriales suficientes para el sostenimiento de la vida: está emparentado con el inglés *precarity* y con el castellano *precariedad*, traducción por la que hemos optado. *Prekarisierung*, por su parte, es el proceso de

En sexto lugar, en el marco de la normalización de la precarización y de la inseguridad social, el giro autoritario neoliberal se manifiesta en la intensificación del aparato de seguridad. El control y la vigilancia aumentan, la seguridad social disminuye. La precarización y las políticas de austeridad y de endeudamiento llevan a un creciente endeudamiento individual y estatal. Ello redundaría en la reestabilización de la dominación capitalista burguesa, ya que las deudas y préstamos favorecen conductas conformistas, predecibles y orientadas al futuro.

Además, la lógica de la democracia liberal se refleja, de una forma específica, en dos problemas fundamentales de su concepción del tiempo y de la historia. El primer problema es que la construcción burguesa de la historia cree invariablemente en el progreso y se adhiere a una concepción lineal del tiempo. La historia se cuenta como un relato continuo de vencedores, de procesos civilizatorios de desarrollo y de democracia (liberal). La fe y la esperanza en un futuro mejor en el marco de esta forma de democracia siguen siendo inamovibles. Esta promesa de futuro hace algo más que impulsar las luchas por el reconocimiento, atravesadas por el deseo de inscribirse en la historia de los vencedores. La promesa del tiempo lineal también influye en la forma de organización política. Las concepciones políticas liberales de la duración permanente y de la resiliencia están inextricablemente ligadas a la adhesión a las instituciones de representación. Las luchas de los movimientos sociales se consideran espontáneas, apolíticas, ingenuas o poco efectivas, obsesionadas con la presencia y con lo inmediato, a menos que den un segundo paso de formación y se institucionalicen como partido o bajo otra forma organizada de representación de intereses. El hecho de no formular demandas y de no elegir representantes resulta

---

progresiva imposición de las condiciones de precariedad: la precarización. Por el contrario, *Prekärsein* remite a una ontología social del cuerpo en su incompletitud y finitud, en su estar expuesto al modelado y a la acción de l\*s otr\*s y del entorno, en el mismo sentido que Judith Butler utiliza *precariousness* en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (México D.F., Paidós, 2010). Para este último término, hemos optado por el neologismo *precaritud*, empleando un sufijo que en castellano remite a la cualidad: así, *precaritud* sería la cualidad de lo precario en cuanto condición socioontológica de los cuerpos [N. de las T.].

muy irritante para el régimen del discurso cronopolítico centrado en la representación.

El segundo problema se refiere a una idea limitada del presente y a su ceguera ante la historia. En las concepciones liberales del tiempo y de la historia, el presente se mantiene más allá de lo político, se reserva a la contingencia y a la emoción, a un sentimiento entendido como auténtico en el aquí y ahora. Subjetivista e inútil para la reflexión y para la generalidad, el presente solo concierne a lo particular y al momento. Se opone a la duración de la representación, la cual solo puede falsear en su intensidad momentánea. La afirmación de esta construcción del presente como auténtico-identitario no solo se encuentra en ideologías populistas autoritarias, sino también bajo la forma de anhelo de lo auténtico y lo extático en el “ahora” de determinada forma de militancia masculinista de izquierda. Aquí, la “verdad” se considera una “plena presencia con respecto a sí mismo y el mundo”, un “contacto vital con lo real”, que constituye la acción política.<sup>23</sup> Las amistades se forman como “vínculos irreversibles” a través de la experiencia de la violencia.<sup>24</sup>

La democracia representativa no tiene nada que ver con este tipo de inmediatez autenticista. Se despliega dentro de una concepción completamente diferente del presente. El tiempo de la democracia representativa es un tiempo-ahora tal como lo concibió Walter Benjamin y cabe entenderlo como un presente infinitivo y expandido. El tiempo-ahora es un tiempo materialista histórico, en el que las luchas del presente están vinculadas con las del pasado. Estas luchas actualizan fragmentos menores de la historia, los arrancan del olvido y crean vínculos con quienes se han visto silenciad\*s por condiciones de violencia: tejidos de relaciones para lograr de nuevo, junt\*s, la fuerza para hacer añicos condiciones de dominación como el machismo, el clasismo, el racismo y el colonialismo. Saben que la “realidad” no se presenta sin mediaciones, sino que, por el contrario, constituye un ensamblaje de condiciones de dominación y utilizan el ahora (con saltos a los pasados menores) para

---

<sup>23</sup> Ver El Comité Invisible, *Ahora*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2017, p. 12.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 14.

recomponer las constelaciones del presente. Apoyan los procesos de democratización de la democracia liberal, las luchas por el reconocimiento y por la expansión de derechos. Pero estas luchas exceden este marco. Abandonan las lógicas liberales del tiempo lineal y practican políticas democráticas presentativas.

Lo presentativo no se sitúa en una relación dicotómica con la re-presentación, sino que emerge de un éxodo de la doble problemática de los relatos lineales y continuos y de los fetichismos auténtico-identitarios del presente. Lo presentativo es el presente político, en el que se practica un devenir intempestivo e inaplazable de la democracia. Este devenir de nuevas formas de democracia se despliega en un proceso constituyente, que no aspira a una mera reordenación constitucional, a una constitución en el sentido de ley fundamental. En un sentido más sustancial, el proceso constituyente de la democracia presentativa está involucrado en el surgimiento de nuevos procesos de subjetivación. En lugar de considerar inmutables las aporías de la democracia liberal, la democracia presentativa las rompe. No hay confrontaciones identitarias entre “nosotr\*s” y “ell\*s”, ni dicotomías de consenso y conflicto o movimiento y partido. La democracia presentativa es sin pueblo [*Volk*] ni nación. En lugar de regímenes fronterizos y migratorios, sus fronteras son el sexismo y el racismo, la homofobia y la transfobia, el colonialismo y el extractivismo.<sup>25</sup>

En la actualidad, entre las luchas más importantes de la democracia presentativa, se encuentran los movimientos de huelga transnacional *queer* feminista, que se han formado desde 2015 en oposición a la violencia contra las mujeres\* y a las políticas populistas autoritarias.<sup>26</sup> En muchos lugares, el detonante fue un

---

<sup>25</sup> Ver también Segato, “Manifiesto en cuatro temas”, *op. cit.*

<sup>26</sup> Las primeras protestas del movimiento argentino Ni Una Menos tuvieron lugar en marzo de 2015 en Buenos Aires. Ver, entre otras, Verónica Gago, “‘#NosotrasParamos’. Notas hacia una teoría política de la huelga feminista”, en Verónica Gago, Raquel Gutiérrez Aguilar, Susana Draper, Mariana Menéndez Díaz, Marina Montanelli, Suely Rolnik, *8M Constelación feminista. ¿Cuál es tu huelga? ¿Cuál es tu lucha?*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018, pp. 7-24. Ver también Isabell Lorey, “Vorwort. 8M – Der große feministische Streik”, en Verónica Gago, Raquel Gutiérrez Aguilar, Susana Draper, Mariana Menéndez Díaz, Marina Montanelli,

femicidio, una mujer\* más de entre las muchas que caen víctimas de la violencia machista por negarse a cumplir con los roles de género patriarcales-heteronormativos.

Para contrarrestar el populismo autoritario imperante, en 2016, se formó en Polonia la “protesta negra”: un amplio movimiento emancipatorio de mujeres\* que lograron resistir a un intento de restringir las ya muy estrictas regulaciones del aborto. Inspiradas por este éxito, poco tiempo más tarde, las mujeres\* en Argentina convocaron una vez más una huelga feminista masiva: #NiUnaMenos. Desde entonces, las oleadas de protestas han sido cada vez mayores en todo el mundo. Las huelgas *queer*-feministas no se oponen solo a la violencia contra las mujeres\*, el autoritarismo y el antifeminismo, la homofobia y la transfobia, sino también a la alianza hostil contra la vida entre el orden patriarcal y la explotación y el saqueo del capitalismo neoliberal. La ola feminista está batiendo récords, como sucedió el 8 de marzo de 2018, cuando, solo en España, seis millones de personas participaron, en trescientas ciudades y municipios, en lo que fue la mayor huelga hasta el momento en Europa. Las huelgas feministas masivas recorrieron el mundo, con convocatorias en más de cincuenta países.<sup>27</sup>

La huelga *queer*-feminista es una huelga política y social. Se dirige a algo más que al trabajo asalariado y no requiere un sujeto unificado que haga huelga de manera cohesionada. En su lugar, parte de vincularidades y afectos no identitarios. En Argentina, dicen “Si tocan a una, tocan a todas”. Los movimientos de huelga no solo remiten a genealogías *queer*-feministas, sino también a movimientos de ocupación y democracia de la década de 2010, críticos con la representación, así como a sus prácticas transversales de organización. Se consideran a sí mismos “antirracistas, antiimperialistas,

---

Marie Bardet, Suely Rolnik, *8M. Der große feministische Streik. Konstellationen des 8. März*, Viena, transversal, 2018, pp. 9-22; así como *Critical Times*, 1:1, 2018.

<sup>27</sup> En Italia, el movimiento, cada vez más fuerte, se extendió bajo el lema “Non Una Di Meno” y está activo en todos los lugares donde se restringen los derechos de las mujeres\* (Ver Non Una di Meno, *Abbiamo un Piano. Piano femminista contro la violenza maschile sulle donne e la violenza de genere*, 2017, nonunadimeno.files.wordpress.com).

antiheterosexistas y antineoliberales”,<sup>28</sup> entre otras cosas porque, con la formación del neoliberalismo, la financierización y la globalización empresarial, el ataque contra las mujeres\* y contra tod\*s l\*s trabajador\*s se intensificó drásticamente, sobre todo para las mujeres\* racializadas, las desempleadas y las migrantes.

Las luchas *queer*-feministas actuales no son solo multitudinarias y múltiples en su extensión geopolítica y en su orientación transversal, sino que también trazan líneas a través del tiempo, como en la canción que se canta en muchas manifestaciones en América Latina y también cada vez más en Europa: “Somos las nietas de las brujas que no pudieron quemar, pero es el momento de alzar nuestra voz y gritarle al mundo ¡NI UNA MÁS!”.<sup>29</sup>

Las luchas pasadas se recuerdan en saltos en el tiempo. La actual oleada de huelgas es deudora de sus prácticas y de sus formas

---

<sup>28</sup> Ver la convocatoria “Women of America: We’re Going on Strike. Join Us so Trump Will See Our Power” por Linda Martín Alcoff, Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya, Nancy Fraser, Barbara Ransby, Keeanga-Yamahtta Taylor, Rasmea Yousef Odeh y Angela Davis, *The Guardian*, 6 de febrero de 2017. Ver también Cinzia Arruzza, Tithi Bhattacharya y Nancy Fraser, *Feminismo para el 99%. Un manifiesto*, Buenos Aires, Rana Avis, 2019.

<sup>29</sup> Uno de los libros inspiradores en este sentido es el de Silvia Federici, *Calibán y la bruja, cuerpo y acumulación originaria*, Madrid/Buenos Aires, Traficantes de Sueños/Tinta Limón, 2010.

Las líneas temporales discontinuas de rechazo y ruptura actualizan la particular teoría de Rosa Luxemburgo sobre las huelgas de principios del siglo XX, en la que la huelga de masas se concibe como una fuerza revolucionaria que cambia de orientación y movimiento, pero que no se detiene, sino que brota una y otra vez en un permanente nuevo comienzo [ver Rosa Luxemburgo, *Huelga de masas, partido y sindicatos* (1906), traducción de Nora Rosenfeld y José Aricó, Madrid, Siglo XXI, 2015]. Principalmente en América Latina y España, hay numerosas referencias al colectivo teórico-activista madrileño *Precarias a la deriva*, que concibió una huelga anticapitalista de cuidados en 2002/2003, una nueva forma de huelga política que nombra “todas aquellas prácticas que desvelan el carácter absolutamente político del cuidado [...] o que, al poner la sostenibilidad de la vida común en el centro, desafían el corazón mismo de la lógica de acumulación capitalista” (*Precarias a la deriva*, “¡La bolsa contra la vida! De la precarización de la existencia a la huelga de cuidados”, en María Jesús Vara (ed.), *Estudios sobre género y economía*, Madrid, Akal, 2006, pp. 104-134).

organizativas.<sup>30</sup> Allí donde existe desde hace años un movimiento por la democracia, como es el caso de España, la oleada se le suma para seguir contrarrestando la forma liberal de democracia con prácticas de democracia presentativa por encima y más allá de límites y fronteras. Partir de la violencia contra las mujeres\* como expresión de la violencia estructural, de la desvalorización estructural de los cuidados y de la reproducción, de las condiciones sociopolíticas de dominación, de la discriminación, la exclusión y la deportación significa entender en todo momento que las luchas *queer*-feministas actuales, que suponen alianzas entre muchos movimientos e iniciativas, son luchas interseccionales y transversales. Esta es la ventaja de la huelga como instrumento *queer*-feminista transnacional abierto a una multiplicidad de actores, no solo a mujeres\*, sino también, por ejemplo, a trabajador\*as precari\*s y migrantes.

La oleada de huelgas *queer*-feministas afrontan el reto que la teoría política atribuyó a la multitud durante siglos, es decir, ser la contrafigura de la forma liberal de democracia basada en la soberanía del pueblo [*Volk*]. No se trata solo de un movimiento de emancipación más que se ha liberado de las garras del patriarcado para convertirse por fin en un sujeto político.<sup>31</sup> Las tantas confluencias *queer*-feministas se conciben a sí mismas como multitudes mundiales: son diversas y múltiples y no pueden reducirse a un Estado, a un partido o al pueblo [*Volk*].<sup>32</sup> En este sentido, la oleada multitudinaria

---

<sup>30</sup> Las referencias a las huelgas del pasado incluyen, por ejemplo, la huelga de mujeres en Islandia en 1975, cuando el 90 por ciento de las mujeres dejaron de trabajar durante veinticuatro horas en la lucha por la igualdad salarial. Veinticinco años más tarde, en el año 2000, apareció la primera campaña internacional por una huelga mundial de mujeres, en la que se detendría todo el trabajo de cuidados para luchar por la remuneración del trabajo doméstico: había que invertir en cuidados y no en el ejército. En el caso de Alemania, la valoración de la huelga de mujeres de 1994 fue otra referencia para el 8 de marzo de 2019 (ver Gisela Notz, “Wir wollen Brot und Rosen”, *Ada Magazin*, 23 de septiembre de 2018, [adamag.de](http://adamag.de)).

<sup>31</sup> Sobre la crítica a la concepción liberal de emancipación, ver Isabell Lorey, “Emancipation and Debt”, junio de 2018, [philosophycommons.typepad.com/disability\\_and\\_disadvanta](http://philosophycommons.typepad.com/disability_and_disadvanta).

<sup>32</sup> InfoSex, “If Women are Becoming a Multitude All Around the World”, *Dinamo Press*, 14 de diciembre de 2016, [dinamopress.it](http://dinamopress.it).



de huelgas actualiza y multiplica esa vieja figura que ha asediado la teoría política moderna como contraparte del pueblo [*Volk*], demasiado dispersa y demasiado interdependiente como para convertirse en un sujeto político masculino solo capaz de actuar políticamente a través de los parámetros de la representación y de la soberanía.

La multitud que aparece en el presente como una alternativa al pueblo [*Volk*] y al populismo hunde sus raíces en las relaciones sociales, en las vincularidades y en los afectos; frustra las lógicas de representación porque no pueden garantizar su multiplicidad. Está basada en “asambleas situadas [...], un recurso de producción de inteligencia colectiva, de discusión táctica y de ampliado de redes”.<sup>33</sup>

La multitud feminista está en huelga contra el pueblo [*Volk*], contra las alianzas reaccionarias que operan a escala internacional y contra la amalgama de democracia liberal y neoliberalismo. Se opone una y otra vez a las fuerzas que destruyen la vida y lucha por el valor de la vincularidad con personas, cosas y entornos.

Las reflexiones de este libro son un comienzo que retoma estas luchas, actualiza el pasado y suma todo ello a una constelación de *democracia en tiempo presente*. El primer capítulo muestra una conceptualización masculinista del pueblo soberano [*Volk*] que se basa en la despolitización de la multitud. Jean-Jacques Rousseau fue el primero en esbozar ese arte democrático de gobierno que Foucault captaría más tarde en el término “gubernamentalidad”. En la reformulación que nos propone Rousseau de la economía política moderna, la familia, que incluye un orden de género patriarcal, pierde su función de modelo para la conducción de un Estado y se convierte en bisagra para el gobierno de una población multitudinaria. Cuando la multiplicidad se reúne en asamblea y celebra una fiesta, lo importante no es la presencia inmediata de quienes están celebrando, sino el intercambio y la abundancia compartida.

El segundo capítulo muestra el fuerte influjo que tuvo la dicotomía entre representación y presencia en la temprana concepción

---

<sup>33</sup> Verónica Gago, “Nosotras paramos’: Notas hacia una teoría política de la huelga feminista”, en *8M. Constelación feminista ¿Cuál es tu lucha? ¿Cuál es tu huelga?*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2018, pp. 7-23.

de la deconstrucción de Jacques Derrida y, por lo tanto, en el pensamiento posestructuralista, ya que se desarrolló deslindándose de Rousseau. Para Derrida, Rousseau no defendía más que una metafísica de la presencia, la inmediatez ahistórica y la autorreferencialidad. Sin embargo, esta crítica se aplica aun en mayor medida a la concepción del presente de Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Cuando Derrida vuelve a Rousseau en *Canallas*, su juicio es más suave. Con la ayuda de su concepción de democracia, despliega ahora la democracia por venir y el presente que permanece venidero. Se trata de una democracia en devenir, en movimiento, que no se pospone al futuro: indefinida, descercada y abierta a la llegada incalculable de quienes vienen, de lo que viene.

Con Walter Benjamin, en el tercer capítulo, lo mesiánico, lo que está por venir, resulta ser una figura materialista histórica donde el presente y el pasado devienen una constelación en el tiempo-ahora. Benjamin hace estallar la historia de los vencedores y basa su concepción materialista del tiempo en el afecto y en el cuidado. Resuenan en el cuidado del pasado las voces de l\*s silenciad\*s, que juegan un papel en los tejidos de relaciones en el ahora, situados en las resistencias y en las luchas. Con Benjamin y Marx, se actualiza la revolución social de la Comuna de París, sus prácticas micropolíticas, la experimentación no representativa, las incontables asambleas y formas alternativas de organización y las relaciones de cuidado de los barrios.

El cuarto capítulo despliega una reconceptualización política del presente con la ayuda del concepto marginal de “presente infinitivo” de Michel Foucault. De él surgen los seis componentes del presente de la democracia presentativa: devenir, duración, indeterminación, repetición, salto y organización.

El quinto capítulo desarrolla el concepto de poder constituyente de la multitud de Antonio Negri, del que emerge una revolución social democrática que replantea la cuestión de la reproducción y del cuidado. Los múltiples ciclos discontinuos del movimiento por la democracia en España se actualizan bajo tonalidades *queer-feministas*: desde las ocupaciones de las plazas del movimiento 15M hasta el movimiento municipalista para gobernar los ayuntamientos.

Para concluir la conceptualización de la democracia representativa, el sexto capítulo traza la génesis moderna de la figura del individuo autónomo, su enmarañamiento en procesos de deuda y su separación de las relaciones de cuidado. Hasta el día de hoy, esta figura masculinista moldea los regímenes de precarización y las relaciones de género e impide la connotación positiva de lo precario y del endeudamiento social. Está profundamente enmarañada en la alianza entre el capitalismo y el racismo, tal como puede verse en los orígenes de la crisis financiera de 2008. En cambio, cuando lo que está en el centro son las prácticas de cuidado y una concepción negra y *queer* de la deuda, aparece una democracia en tiempo presente.



# 1. Rousseau

## Asamblea, no representación

La forma de democracia que consideramos evidente en la actualidad es el resultado de disputas y luchas que alcanzaron su punto crítico en Europa en el siglo XVIII. Fueron luchas por la libertad y la autodeterminación del individuo, que ya se habían hecho manifiestas en los ordenamientos jurídicos desde el siglo XVII. En la historia europea de derechos y libertades, la ley de *habeas corpus* inglesa de 1679, que estableció el derecho de una persona detenida a ser vista sin demora por un juez, se consideró un paso decisivo hacia una constitución basada en el derecho: un poder constituido jurídicamente.<sup>1</sup> Diez años más tarde, se establecieron los derechos del Parlamento inglés en la Carta de Derechos; en 1787, se adoptó la constitución estadounidense, con sus palabras iniciales, “Nosotros, el pueblo”; y, en 1789, en el transcurso de la Revolución Francesa, se garantizaron los derechos de todos los individuos en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*.

Las primeras constituciones burguesas, sin embargo, pertenecen a la historia de los vencedores, los hombres propietarios, y no de las mujeres, del campesinado, de las personas esclavas y de todas esas personas cuyas luchas no tuvieron el suficiente éxito para plasmar en una constitución. Luchas como las que aparecen reflejadas en los *Federalist Papers* de 1787-1788, donde, durante el proceso de ratificación de la constitución estadounidense, se discutía la necesidad de representación del pueblo, del *demos*. Los partidarios de la

---

<sup>1</sup> La constitución como poder constituido se diferencia del poder constitucional, el poder constituyente jurídico.

democracia representativa, que preferían un poder ejecutivo presidencial y federal, lograron oponerse a los defensores de una confederación. La democracia quedó desacreditada como una “tiranía de la mayoría”, y la República se presentó como la forma representativa más justa.<sup>2</sup> En 1791, Olympe de Gouges publicó su *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, donde protestaba contra los privilegios masculinos que adquirirían estatus constitucional a través de la Revolución Francesa. Identificó el nuevo régimen burgués como “tiranía” de los hombres y reclamó en sus textos constitucionales feministas una nueva constitución revolucionaria e igualitaria.<sup>3</sup> Fue ejecutada en la guillotina dos años más tarde sin haber conseguido ni un solo cambio en la constitución. La declaración feminista revolucionaria de De Gouges se publicó el mismo año en que arrancó en la colonia francesa de Saint Domingue la Revolución Haitiana de l\*s esclav\*s, inspirada por los derechos humanos y civiles que la Revolución en Francia había prometido. Hubo que esperar trece años, hasta 1804, para la derrota del ejército napoleónico y la proclamación de la República de Haití por parte de una ciudadanía negra ahora libre. Fue el primer Estado independiente en América Latina.<sup>4</sup> También en Haití los derechos civiles quedaron reservados en exclusiva a los hombres.<sup>5</sup> Los ciudadanos franceses blancos del pasado no fueron los únicos en considerar que el empoderamiento de los varones negros era una “historia

---

<sup>2</sup> Alexander Hamilton, James Madison y John Jay, *El Federalista (1787-1788)*, Madrid, Akal, 2015.

<sup>3</sup> Ver Olympe de Gouges, “Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana”, 1791. El texto en castellano puede leerse íntegro en *El Viejo Topo*: <https://www.elviejotopo.com/topoexpress/declaracion-de-derechos-de-la-mujer-y-de-la-ciudadana/> [N. de las T.].

<sup>4</sup> A modo de compensación por las plantaciones expropiadas y por las pérdidas en las operaciones militares, Francia reclamó una suma imposible de pagar. Con el visto bueno de Estados Unidos, entre otros países, se impuso contra Haití un embargo hasta que no se saldaran estas deudas, lo cual sometió al joven Estado negro a una persistente esclavitud por deudas (ver también David Graeber, *En deuda. Una historia alternativa de la economía*, Barcelona, Ariel, 2012, pp. 13-14; sobre las deudas negras imposibles de saldar, ver también el último capítulo de este libro).

<sup>5</sup> A pesar de que muchas mujeres esclavizadas participaron en las luchas revolucionarias, el sufragio femenino no se introdujo por primera vez en Haití hasta 1950.

impensable”, sino que, dentro de una historia europea de los vencedores, estos acontecimientos se siguieron y se siguen trivializando hasta el día de hoy.<sup>6</sup>

En la teoría política, solo las constituciones estadounidense y francesa de ciudadanos varones blancos que surgieron de revoluciones “occidentales” eran consideradas acontecimientos esenciales en la implantación democrática de normas generales, como la libertad y la igualdad. Aunque estas constituciones no se aplicaban a todo el mundo, de acuerdo con el relato convencional, marcaban el inicio constitucional de una sociedad burguesa que podía asociarse a una promesa de progreso, es decir, a la idea de que la democracia se transforma y puede ampliarse a quienes en un principio no estaban incluid\*s, ni contaban, ni estaban representad\*s; a aquell\*s a quienes no se confiaba la democracia desde el punto de vista de los derechos y de la participación, de la libertad y de la igualdad. De acuerdo con la lectura generalizada del desarrollo democrático, la historia demuestra que, aunque las constituciones del siglo XVIII estaban llenas de exclusiones y de legitimaciones de la domesticación y de la jerarquización, a lo largo de los siglos siguientes, quienes estaban en un principio excluid\*s pudieron luchar por su progresiva inclusión.<sup>7</sup> Así entendida, la democracia representativa es dinámica y no está determinada de manera definitiva; cambia a partir de las transformaciones y de las disputas de la sociedad. Esta es una visión de la democracia representativa donde no solo Europa y “Occidente”, sino también el predominio del patrón blanco y masculino están inscritos como medidas de progreso y desarrollo. El paradigma de esta interpretación del progreso mantiene tal hegemonía que hasta el día de hoy los parámetros fundacionales de la democracia liberal (tales como la representación, el pueblo [*Volk*] y la figura del individuo autónomo) siguen sin deconstruirse lo suficiente como para abrir de forma sostenida el marco burgués de dominación.

---

<sup>6</sup> Michel-Rolph Trouillot, “Una historia impensable. La revolución haitiana como un no-acontecimiento”, en *Silenciando el pasado. El poder y la producción de la historia*, Granada, Comares, 2017, pp. 59-92.

<sup>7</sup> Ver, entre muchos otros, Paul Nolte, *Was ist Demokratie? Geschichte und Gegenwart*, Múnich, Beck, 2012.

Por este motivo, plantearemos una vez más algunas preguntas fundamentales: si la democracia significa poder o gobierno del *demos*, ¿qué significa que “el *demos* (en sí mismo) debe gobernar”? ¿El *demos* es el pueblo [*Volk*]? ¿Quién pertenece a él y quién no? ¿Cómo debería funcionar esta forma de (auto)gobierno? ¿Quién debería participar y cómo? ¿Deberían participar de manera directa todas aquellas personas consideradas ciudadanas o debería existir una mediación a través de la representación? ¿Qué era el *demos* en el siglo XVIII y qué se consideraba que eran todas las demás personas que no pertenecían y, aún así, debían ser gobernadas? ¿Cómo constituyen aquell\*s exclud\*s de la política los parámetros de la constitución legal de una sociedad burguesa? Una vez instaurada la constitución, ¿puede abrirse a la inclusión continua de quienes se han visto exclud\*s? ¿O habría, por el contrario, que someter el núcleo mismo de la constitución masculinista a un cuestionamiento y a una crítica en sus fundamentos mismos?

En la filosofía política europea moderna, se han utilizado numerosas consideraciones para legitimar la democracia como reino y autogobierno del *demos*. Ya durante la Ilustración, la principal cuestión de la democracia no era solo la del autogobierno del *demos*, sino también la forma en que se podía desincentivar la insurrección y hacer controlables y gobernables a l\*s incontables much\*s. En la historia de la teoría política, suele designarse con la palabra multitud (en latín *multitudo*; en inglés y francés), a quienes están dispers\*s y son difíciles de gobernar, a aquell\*s a quienes l\*s gobernantes han visto siempre como amenaza y como tendencialmente ingobernables.

La relación entre número y asamblea ha sido un tema recurrente de las disputas desde que se libranan las luchas por las constituciones burguesas. ¿Quién cuenta cuando el *demos* se reúne? ¿Quién cuenta como parte del *demos*? ¿Quién no cuenta? ¿Es acaso el *demos* cuantificable? En la filosofía política, la práctica conocida desde la Antigua Grecia se considera la práctica ideal de autogobierno del *demos*: todos los ciudadanos libres de una ciudad o de un imperio se reúnen en la plaza, debaten y deciden sobre los asuntos comunes. Sin embargo, cuando surgieron las disputas sobre la actualización de esta forma de (auto)gobierno en el siglo XVIII, se impusieron las



dudas sobre la viabilidad de una democracia “directa” o “absoluta” para Estados mayores. Debido únicamente a sus dimensiones desde el punto de vista numérico, se consideraba que el *demos* de los ciudadanos era incapaz de reunirse y, por lo tanto, incapaz de gobernarse a sí mismo sin mediación. Pero si el ciudadano no podía gobernarse a sí mismo, corría el peligro de perderse en la multitud, entre aquell\*s que no contaban siquiera cuando se trataba de una asamblea pública: mujeres, niñ\*s, pobres, esclav\*s y extranjer\*s, incapaces de actuar como sujeto soberano.<sup>8</sup>

Estas preguntas sobre el alcance numérico del *demos*, que investigan la posibilidad de su asamblea o la necesidad de su representación, esconden otra relación cargada que recorre todos los debates sobre las formas de la democracia, pero que en pocas ocasiones pasa al primer plano: la que existe entre el pueblo unido [*Volk*] de ciudadanos varones y tod\*s l\*s much\*s heterogéne\*s de la multitud. Centrándome en la relación del pueblo [*Volk*] con la multitud, lo que me interesa no es contribuir a los debates sobre masa y poder, sino, más bien, analizar las construcciones generizadas de la soberanía popular, las formaciones políticas básicas de la sociedad burguesa y las formas concomitantes de democracia como gobierno del *demos*.

En *Absolutismo*, Thomas Hobbes esboza ya los aspectos esenciales de su teoría del Estado, basada en el miedo a una *multitudo* amenazante en el “estado de naturaleza”, ante la cual el orden político de representación debe ofrecer protección, aunque no deje de sufrir su amenaza constante. La *multitudo* se corresponde con la “libertad natural” antes de la representación y antes del Estado.<sup>9</sup> Cual negativo del principio de lo Propio y de lo Uno, la *multitudo* existe sin número definido ni objetivo político claro. Hobbes la entiende como un conjunto disperso e ingobernable. Como tal, rechaza la unión a través

---

<sup>8</sup> No es posible distinguir la clarificación de quién pertenece al *demos* de las disputas sobre las formas adecuadas de masculinidad burguesa.

<sup>9</sup> Thomas Hobbes, *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (1651), traducción de Manuel Sánchez Sarto, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, XVI, p. 135; XVII, pp. 138-140; y XIV. Ver también Thomas Hobbes, *De Cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano* (1642), traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2000, I, pp. 10-11 y XIII.15.

de la obediencia y de la representación en el Leviatán, conduciendo, en cambio, a la insurgencia en el cuerpo político, enfermándolo y pudiendo incluso destruirlo. “La *concordia* es la *salud*; la *sedición*, la *enfermedad*; y la *guerra civil*, la *muerte*”.<sup>10</sup> Para los primeros teóricos modernos de la seguridad y del Estado, no solo lo disperso y no unificado suponía, *per se*, una amenaza a la soberanía, sino también lo era su intercambio en reuniones no controladas, sospechosas siempre de conspiración contra la representación. Hobbes advertía contra los movimientos políticos irregulares de la *multitudo*: “Los sistemas irregulares por naturaleza como las ligas y, a veces la mera concurrencia de gentes, sin nexo de unión para realizar un designio particular, ni estar obligados uno a otro, sino procediendo solamente por una similitud de voluntades e inclinaciones”.<sup>11</sup> La *multitudo* se reúne sin objetivo, está asociada con la polarización y con el afecto, preparada para la revuelta contra la soberanía. Cuando no se la doma política y jurídicamente, se construye como guerra civil potencial, como guerra de tod\*s contra tod\*s, donde el miedo del individuo a una vulnerabilidad indefensa se conecta con el miedo a un otro amenazante y destructor de la propiedad. El intercambio acechante de la *multitudo* en su reunión ingobernable se corresponde con la dependencia de otr\*s en el “estado de naturaleza”, que en las fantasías aparece como amenaza letal. Aquí, el individuo se ve obligado a llevar una vida precaria e insegura, totalmente a merced del Otro y desprovisto de derechos civiles.

Esta concepción de la *multitudo*, que la presenta como una escena de terror de interacciones ingobernables con el objetivo de legitimar la dominación política, recorre toda la teoría política occidental e influye en la percepción dominante de la democracia hasta el día de hoy. El argumento tiene un acusado sesgo de género y excluye asimismo a todo lo que se perciba como extranjero. La teoría del Estado de Hobbes, centrada en la seguridad, representa la primera promesa moderna de que la ley y el soberano garantizarán protección frente a estas preocupaciones. La construcción de un estado de

---

<sup>10</sup> Hobbes, *Leviatán*, *op. cit.*, p. 3.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, XXII, p. 193.

naturaleza original sirve de prerequisite para un estado de seguridad jurídica, que pone fin a las peligrosas igualdad y libertad de la *multitudo* y legitima la desigualdad a través del derecho burgués y del Leviatán.<sup>12</sup> El individuo, así protegido de la (violenta) redistribución (en el estado de naturaleza) debería en último término volverse independiente de otr\*s, en la medida en que ya no es igual a ell\*s. Al mismo tiempo, a través de la desigualdad y de la sumisión propia bajo el contrato social, la propiedad queda protegida.<sup>13</sup> Hobbes disuelve la alarmante vincularidad que aparece en el estado de naturaleza para dar paso a la protección individualizada en el contrato social burgués, que garantiza la libertad y la propiedad individuales como derechos patriarcales.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> La idea liberal de una libertad individual negativa se muestra ya en la forma concomitante de una libertad burguesa como libertad *frente a* una precariedad compartida con otr\*s. Ver también Quentin Skinner, *Hobbes y la libertad republicana*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2010.

<sup>13</sup> Ver Hobbes, *De Cive*, *op. cit.*, p. 1.64.

<sup>14</sup> Ver Carole Pateman, *El contrato sexual*, traducción de María Luisa Femenías, Madrid: Ménades, 2019, pp. 108-114. Hobbes establece las piedras angulares normativas de este contrato, que sostiene poco tiempo después también el “individualismo posesivo” liberal de John Locke [ver C.B. Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, traducción de Juan Ramón Capella, Madrid, Trotta, 2005; John Locke, *Dos tractos sobre el gobierno y otros escritos* (1689), edición de Daniel Mielgo, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015]. En la misma línea, para Immanuel Kant solo los hombres independientes y libres que poseen propiedades que les sustenten pueden ser ciudadanos constitutivos del pueblo, que, unidos en soberanía, establezcan leyes para sí mismos. Fuera de esta masculinidad jurídica no quedan solo las mujeres, sino tod\*s l\*s emplead\*s del hogar y del taller, así como l\*s jornalер\*s [ver Immanuel Kant, “Acercas del refrán: ‘Lo que es cierto en teoría para nada sirve en la práctica’” (1793), en *Filosofía de la historia. Qué es la Ilustración*, traducción de Emilio Estiú y Lorenzo Novacassa, La Plata, Terramar, 2004, p. 117]. Kant llama a l\*s Otr\*s del pueblo [Volk], a aquell\*s que no son ciudadanos y no pueden, por lo tanto, participar en la formación del todo de la nación, el “conjunto inculato” o plebe (*vulgus*), cuya unión contra ley es el *amotinarse* (*agere per turbas*); una conducta que le excluye de la cualidad de ciudadano de un Estado (Immanuel Kant, *Antropología. En sentido pragmático*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1991, p. 263, cursiva en el original). Kant utiliza el antiguo verbo *rottiren*, que significa “vincularse”, “vincularse en grupo (turba)”. Un “*Rottirer*” era un hereje, un amotinado, un insurgente, alguien que conspira con otr\*s (ver Johann Leonard Frisch (ed.), *Nouveau Dictionnaire des Passagers. Français-Allemand et Allemand-Français oder Neues Französisch-Teutsches und Teutsch-Französisches Wörter-Buch*, Leipzig, Johann Leonard Frisch e hijo, 1737, col. 489).

La concepción de democracia política moderna está basada en esta división entre, por un lado, el pueblo [*Volk*] unificado y consolidado, que es representable, y, por otro lado, la multitud en amenazadora reunión, l\*s heterogéne\*s much\*s, aquell\*s no domad\*s en la unión. En cuestión está la distinción entre quienes son capaces de autogobierno burgués (a través de la representación) en el contexto de un orden jurídico y aquell\*s que se reúnen fuera de control; que intercambian, se juntan, tienden a la revuelta y deben ser gobernad\*s. En la lógica de la teoría política tradicional, la multitud incalculable, aunque excluida del conjunto de la ciudadanía, no existe fuera de las fronteras del Estado. Alberga el peligro, dentro del orden, de la reunión ilícita revolucionaria, del debate y de la celebración salvajes, de la insurgencia y de la guerra civil. Para marcar las diferencias con respecto a esta amenaza imaginada, la teoría política ha constituido desde tiempos remotos al *populus* jurídico masculinista, que sigue configurando los debates sobre la soberanía popular moderna.<sup>15</sup>

En el siglo XVIII, a fin de justificar la indispensabilidad de la representación política, se hacía ver constantemente que la multitud es demasiado dispersa para la democracia moderna en dos sentidos: por un lado, los ciudadanos varones que pertenecen a ella son demasiado numerosos y están demasiado dispersos por el territorio para que parezca posible una asamblea. En virtud de esta dispersión, se les niega la participación directa en la determinación de la distribución del espacio y de la configuración de la política, de los derechos y de la economía. La idea antigua de la asamblea de ciudadanos libres se enfrenta al problema de gobernar una población de l\*s much\*s que están dispers\*s por todo un territorio.

Pero hay también otro motivo por el cual se entiende que la multitud es demasiado dispersa: se la estima demasiado emocional. L\*s heterogéne\*s much\*s (este es el presupuesto) pueden ejercer prácticas democráticas solo bajo la forma de un sentimiento, una pasión, una distracción afectiva; les falta compostura, control y razón.

---

<sup>15</sup> Ver Isabell Lorey, *Figuren des Immunen. Elemente einer politischen Theorie*, Berlín, Zúrich, Diaphanes, 2011.

Para los defensores de la democracia representativa, la participación completa de la multitud alberga el peligro del afecto mutuo, del intercambio y de la insurrección; hay que dominar su distracción y su dispersión mediante la representación.

En el siglo XVIII, se sostuvieron encarnizados debates sobre si el *demos* nacional, culturalista y patriarcal de los *pater familias* burgueses en Estados grandes como Francia o incluso mayores como Estados Unidos podía o debía reunirse en asamblea para las decisiones políticas, también sin representación. Los defensores de la representación (como John Locke, Montesquieu, James Madison y Alexander Hamilton) emplearon diferentes argumentos para sostener que los ciudadanos tenían que estar representados por parlamentos y representantes.<sup>16</sup> Para resistir al peligro de una “tiranía de la mayoría” (Madison) y de las insurrecciones del *demos* indómito en cuanto multitud y propugnar al mismo tiempo un pluralismo de intereses, los federalistas estadounidenses consideraron que la democracia representativa era la única forma sostenible de gobierno del pueblo; *de facto*, del gobierno de la minoría sobre la mayoría, de los propietarios sobre quienes tenían menos pertenencias y sobre l<sup>os</sup> pobres, de los hombres burgueses sobre las mujeres, de los blancos sobre l<sup>os</sup> negr<sup>os</sup>. Los fundadores federalistas de Estados Unidos consideraban la participación y los afectos de la multitud una amenaza para la estabilidad de la política; las pasiones democráticas no debían determinar los asuntos cotidianos de la política sin mediación ni control.<sup>17</sup>

Varias décadas antes de los artículos y ensayos de *El Federalista* y antes de la Revolución Francesa, pero ya en pleno fragor de las

<sup>16</sup> Entre otras cosas, no había consenso sobre el tamaño que podía tener una república para garantizar la libertad y la racionalidad política, si debía haber mandatos dependientes o independientes o cuán plural u homogéneo debía ser el conjunto de representad<sup>os</sup> (ver, entre otros, Dirk Jörke, “Demokratie in neuen Räumen. Ein theoriegeschichtlicher Vergleich”, en *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft* 40:1, 2011, pp. 7-19).

<sup>17</sup> Ver Hamilton, Madison y Jay, *El Federalista*, artículos 9 y 10. Madison defendía una distinción conceptual entre República y Democracia, donde esta representaba una forma de democracia directa con connotaciones negativas, mientras que República designaba una forma de democracia representativa con connotaciones positivas.

disputas sobre cómo podía concebirse un autogobierno burgués, Jean-Jacques Rousseau rechazó con firmeza la necesidad de representación política para unificar el *demos* y dominar a la multitud. En su *Contrato social*, se ve empujado a hacer un contradiscurso inequívoco. Con todo, en su posición idiosincrásica y crítica de la representación, no se pone simplemente del lado de la multitud irrepresentable. Desde su punto de vista, en un inicio, los ciudadanos (varones) son, en efecto, parte de la multitud, la cual, bajo su concepción, en línea con la de sus precursores en teoría política, es incontable, indefinida y políticamente “ciega”.<sup>18</sup> Pero cuando los ciudadanos se reúnen en asamblea y, de esta manera, en cierto sentido, salen de la multitud, el número de los así congregados no juega ningún papel para él. Tan pronto como los ciudadanos se reúnen, son capaces de formar un cuerpo soberano sin representantes. A su juicio, la dispersión de ciudadanos por todo un territorio no es un impedimento para que se junten. Para rebatir a sus críticos contemporáneos, señala a la república romana, donde “el pueblo romano”, a pesar de su magnitud desde el punto de vista numérico, era capaz de reunirse con frecuencia y regularidad.<sup>19</sup>

Rousseau sabe que, en Roma, solo pertenecían al *populus* aquellos hombres con derechos de ciudadanía: solo ellos son, pues, relevantes para la cuestión del tamaño del pueblo [*Volk*], en torno a la que giran los debates sobre las asambleas factibles o no factibles de ciudadanos. Es plenamente consciente de que en Roma vivían muchas más personas: no solo aquellos que (aún) no habían adquirido derechos de ciudadanía (pero que, en principio, podían llegar a obtenerlos, como los esclavos liberados y los ciudadanos de comunidades conquistadas),<sup>20</sup> sino también “los súbditos, los extranjeros, las

---

<sup>18</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Contrato social*, traducción de Fernando de los Ríos, Madrid, Espasa Calpe, 2007, II.6, pp. 65-66.

<sup>19</sup> *Ibid.*, III.12, p. 117.

<sup>20</sup> Quienes no pertenecían a las clases altas de una comunidad conquistada solo recibían, por norma, una ciudadanía romana limitada, que imponía el servicio militar a los hombres, pero no les daba derecho a voto (*civitates sine suffragio*). L\*s esclav\*s liberad\*s también recibían solo derechos de ciudadanía limitados (ver Hans Wieling, *Die Begründung des Sklavenstatus nach ius gentium und ius civile. Teil I des*

mujeres, los niños [y] los esclavos”.<sup>21</sup> En esta precisa enumeración de tod\*s l\*s que no cuentan, nombra a quienes sabe que viven junto al *populus* en Roma. Est\*s much\*s otr\*s sin estatus de ciudadanía aparecen una y otra vez en el *Contrato social* y pertenecen bien a la multitud, bien a la sociedad, en función de si son indefinid\*s o definid\*s. Pero nunca pertenecen al cuerpo soberano, nunca están entre quienes actúan políticamente y son capaces de promulgar leyes.

Con frecuencia se recalca que Rousseau no logró presentar un marco teórico coherente; que las interpretaciones contradictorias de su trabajo se ponen ya de manifiesto en los propios textos, en primer lugar porque no se aclara adecuadamente la relación entre individualismo y colectivismo o entre lo particular y lo general.<sup>22</sup>

---

*Corpus der römischen Rechtsquellen zur antiken Sklaverei*, Stuttgart, Franz Steiner verlag, 1999, 1-30; Jane F. Gardner, *Being a Roman Citizen*, Nueva York, Routledge, 2010, pp. 7-10).

<sup>21</sup> Rousseau, *Contrato social*, *op. cit.*, III.12, p. 117. Rousseau dedica al principio de esta obra un capítulo específico a la “esclavitud”.

<sup>22</sup> La obra de Rousseau, en particular el *Contrato social*, provocó intensas polémicas. Para los críticos liberales, la referencia a la antigüedad resulta anacrónica (ver Catherine Colliot-Thélène, *Democracia sin demos*, traducción de Víctor Goldstein, Barcelona, Herder, 2020, p. 91), aunque por supuesto no entren a problematizar la tradición que deja a la multitud fuera de lo político; la democracia sin representación no fue posible ni siquiera en la Ginebra en que vivió Rousseau (ver Robert A. Dahl, *La democracia y sus críticos*, traducción de Leandro Wolfson, Barcelona y Buenos Aires, Paidós, 2002); Rousseau defiende lo vulgar democrático (ver Ernst Fraenkel, *Deutschland und die westlichen Demokratien*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1991, p. 307); y su concepto de soberanía popular es totalizador y niega a la persona individual (ver Iring Fetscher, *Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs*, Francfort del Meno, Suhrkamp, 1975). Otros (más allá del campo político) recibieron con buenos ojos precisamente esta concepción de soberanía popular (ver, entre otros, Carl Schmitt, *Los fundamentos históricos-espirituales del parlamentarismo en su situación actual y la polémica con Thoma sobre el significado de la democracia*, traducción de Pedro Madrigal, Madrid, Tecnos, 2018; Johannes Agnoli y Peter Brückner, *Die Transformation der Demokratie*, Berlín, Konkret Literatur, 1967; Benjamin Barber, *Democracia fuerte. Política participativa para una nueva era*, Córdoba, Almuzara, 2004; Giorgio Agamben, “Nota preliminar sobre el concepto de democracia”, en G. Agamben *et al.*, *Democracia, ¿en qué estado?*, Buenos Aires, Prometeo, 2011). Para l\*s crític\*s de la soberanía, por otro lado, Rousseau es una mente creativa importante para una democracia participativa y emancipatoria (ver Carole Pateman, *Participación y teoría democrática*, Buenos Aires, Prometeo, 2014; e Ingeborg Maus, *Über Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie*, *op. cit.*, 2007, p. 148).

Frente a estas interpretaciones, las lecturas feministas de Rousseau han subrayado, de diferentes maneras, la fundamental diferencia de género heteronormativa que recorre toda su obra.<sup>23</sup> Las dicotomías que atraviesan todo su trabajo revelan incoherencias, en parte precisamente por una teoría política marcada así por el género. Los textos de Rousseau ilustran las contradicciones teóricas aceptadas en la emergente sociedad burguesa para mantener a las mujeres y a l\*s no ciudadan\*s fuera de lo político. El *peuple* soberano, políticamente activo, capaz de dar forma a sus propias leyes, encarna algo que dista bastante de la *volonté générale*, la voluntad general, y que, por el contrario, reduce todas sus dimensiones al patrón masculinista y, de por sí, particular.

Rousseau es una figura sorprendente a este respecto. Por un lado, en los albores de la sociedad burguesa y del Estado-nación, contribuyó de manera significativa a instaurar una imagen particularista y misógina de las mujeres,<sup>24</sup> junto a la cual determinada forma de masculinidad podía presentarse como lo humano general. Por otro lado, sin embargo, con su crítica de la representación y su defensa de la fiesta republicana (que él colocaba en el mismo estrecho marco de heterosexualidad y jerarquía de género), proporcionó paradójicamente los primeros elementos para una interpretación

---

<sup>23</sup> Por citar aunque sea algunos de estos posicionamientos feministas: Linda Zerilli, *Signifying Woman. Culture and Chaos in Rousseau, Burke, and Mill*, Nueva York, Ithaca, 1994; Lori Jo Marso, *(Un)manly Citizens. Jean Jacques Rousseau's and Germaine de Staël's Subversive Women*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999; Melissa Matthes, *The Rape of Lucretia and the Founding of Republics. Reading in Livy, Machiavelli and Rousseau*, University Park, Penn State University Press, 2000; Elizabeth Rose Wingrove, *Rousseau's Republican Romance*, Princeton, Princeton University Press, 2000; Lynda Lange (ed.), *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, University Park, Penn State University Press, 2002; Friederike Kuster, *Rousseau – Die Konstitution des Privaten. Zur Genealogie der bürgerlichen Familie*, Berlín, De Gruyter Akademie Forschung, 2005; Juliane Rebentisch, *The Art of Freedom. On the Dialectics of Democratic Existence*, Cambridge, Malden, Polity Press, 2016; Magdalena Scherl, *Ersehnte Einheit, unheilbare Spaltung. Geschlechterordnung und Republik bei Rousseau*, Bielefeld, transcript, 2016.

<sup>24</sup> Ver Cornelia Klinger, “‘Für den Staat ist das Weib die Nacht’. Die Ordnung der Geschlechter und ihr Verhältnis zur Politik”, en Doris Ruhe (ed.), *Geschlechterdifferenz. Texte, Theorien, Positionen*, Würzburg, Königshausen u. Neumann, 2000, pp. 61-100.



feminista y *queer* de la democracia capaz de prescindir de un pueblo [*Volk*] y de concebirse desde la heterogeneidad y la vincularidad de la multitud.

En contraste con la idea liberal de democracia que se iba perfilando en paralelo, Rousseau también entendió que esta forma de gobierno no tenía que ver, en primer término, con números y conteos, sino que lo indispensable eran las asambleas políticas y sociales. A diferencia de las otras constituciones posibles analizadas en la Antigua Grecia más extensamente por Platón y Aristóteles, la palabra “democracia” no contiene ningún número que justifique la necesidad de representación: la monarquía contiene la palabra *monos*, que se refiere al dominio del Uno; la oligarquía procede de *hoi oligoi* y remite al dominio de los pocos. La palabra “democracia”, sin embargo, no revela cuánt\*s están contenid\*s en el *demos*. La democracia no alude a ningún número definido, ni a la mayoría o a la minoría de una población, sino, por el contrario, al poder de l\*s much\*s como reunión incluyente que no hace referencia alguna a los límites de una nación.<sup>25</sup>

No obstante, resultaría demasiado impreciso traducir la democracia, fuera de su variante representativa, simplemente como poder de l\*s much\*s. Josiah Ober mostró que el sufijo *krátos* en *demokratia* significa “poder”, desde el punto de vista de la fuerza y del empoderamiento, de “la capacidad de hacer cosas”,<sup>26</sup> no del dominio de l\*s much\*s sobre l\*s poc\*s. En la Antigua Grecia, el *demos* estaba compuesto por muchos individuos, diferentes desde el punto de vista social, que eran libres de perseguir sus intereses y no tenían que estar unidos para actuar en conjunción con otros. Ciertamente es que no todo el mundo tenía plenos derechos de ciudadanía y que l\*s much\*s actuaban en un espacio “público” diferenciado del espacio privado, feminizado. Sin embargo, en esta argumentación, es de importancia primordial que la democracia, como poder de l\*s

---

<sup>25</sup> No hablo aquí del Estado, puesto que las instituciones estatales pueden instituirse como administración más allá de las fronteras de las naciones.

<sup>26</sup> Josiah Ober, “The Original Meaning of ‘Democracy’: Capacity to Do Things, Not Majority Rules”, *Constellations* 15:1, 2008, pp. 3-9, aquí p. 3.

heterogéne\*s much\*s, no tenía que estar atada a la representación en ningún sentido. Con esta etimología, la interpretación negativa de la democracia como dominio de las masas sobre l\*s poc\*s parece una mera repetición de antiguas polémicas antidemocráticas que no se tomaron en serio las primeras prácticas democráticas. No todo el mundo tenía la misma capacidad de hacer cosas; no tod\*s podían actuar de igual manera. Según parece, estas capacidades no se consideran inherentes a los individuos. Solo cuando l\*s ciudadan\*s (hombres y mujeres) empezaron a percibirse en sus diferencias sociales y no en su uniformidad, quedó claro que much\*s necesitaban apoyo para participar en igualdad de condiciones en la configuración de los asuntos comunes. Los sorteos para cargos públicos e intervenciones en asambleas pueden considerarse igualadores solidarios en este sentido.<sup>27</sup> De acuerdo con esta interpretación histórico-etimológica del término griego *demokratia*, esta forma de gobierno no requiere ni la amalgama como pueblo [*Volk*] ni la representación. La capacidad de hacer cosas no es algo que todo el mundo porte consigo en el mismo grado, sino que, por el contrario, remite a los muchos individuos diferentes que, en su heterogeneidad social, configuran su convivencia común. La *demokratia* garantiza que las capacidades del individuo se puedan vivir en beneficio de lo común.

Cuando, en el siglo XVIII, Rousseau esboza en el *Contrato social* una forma de democracia crítica con la representación, no puede comprometerse con la heterogeneidad social en el plano político. Lo político está reservado a los ciudadanos varones. En su concepción de lo político, se centra en la importancia constitucional de la asamblea de los ciudadanos y en la legislación general resultante. Rousseau es muy consciente de que no hace falta una representación por los pocos para el autogobierno de los ciudadanos y, en principio, no cuestiona tampoco la capacidad de hacer cosas de cada ciudadano individual. Sus reservas se refieren a la convicción de que no sucede nada general cuando los individuos hacen cosas por separado. Bajo su interpretación, para lo general, hace falta unidad

---

<sup>27</sup> *Ibíd.*, 7.

y solo los ciudadanos varones son capaces de crear esa unidad. No obstante, estos no actúan ni mucho menos de forma automática en el interés de tod\*s: “No hay nada más peligroso que la influencia de los intereses privados en los asuntos públicos”.<sup>28</sup> Cuando los ciudadanos no están reunidos en asamblea, persiguen sus propios intereses separados. Por este motivo, concluye: “De tomar el vocablo en todo el rigor de su acepción, habría que decir que no ha existido nunca verdadera democracia, y que no existirá jamás [...]”. No se puede imaginar que el pueblo permanezca siempre reunido para ocuparse de los asuntos públicos”.<sup>29</sup> El *peuple* que decide sobre leyes generales no es una institución permanente, sino que, por el contrario, surge siempre cuando l\*s ciudadan\*s se reúnen en asamblea. Más allá de estos encuentros, los ciudadanos varones persiguen sus intereses particulares y, al igual que tod\*s l\*s demás, son *multitud*. Al centrarme en la división entre *peuple* y *multitude* en la lectura que hago del concepto de democracia sin representación en Rousseau, lo que me propongo no es ofrecer una variante del *topos* del pueblo escindido.<sup>30</sup> Estoy, por el contrario, recabando aspectos para una concepción de la democracia que parta de la *multitud* heterogénea. Labor que requiere una investigación sobre las construcciones del *demos* o del *peuple* donde la multitud aparece retratada como el Otro no político.

Para Rousseau, la ciudadanía en asamblea es el fundamento del poder legislativo. El *peuple*, como soberano legislativo, posee este *pouvoir législatif*. “No podría obrar el soberano más que cuando el pueblo está reunido”<sup>31</sup> y la “soberanía no puede ser representada” puesto que solo la *volonté générale*, la voluntad general, es soberana. “Los diputados del pueblo no son, pues, ni pueden ser, sus representantes; no son sino sus comisarios; no pueden acordar nada definitivamente”. El pueblo [*Volk*] legislativo es, en principio, no

---

<sup>28</sup> Rousseau, *Contrato social*, *op. cit.*, III.4, p. 95, ver también II.3, pp. 58-59.

<sup>29</sup> *Ibid.*, III.4, p. 95.

<sup>30</sup> Rebentisch, en particular, interpreta así a Rousseau, defendiendo la democracia representativa liberal (ver Rebentisch, *The Art of Freedom*, *op. cit.*, pp. 183-224).

<sup>31</sup> Rousseau, *Contrato social*, *op. cit.*, III.12, p. 117.

representable, puesto que, cuando hay representantes, “tan pronto como son elegidos [el pueblo] es esclavo, no es nada”.<sup>32</sup> Ningún gobierno, ningún parlamentario ni ningún oficial electo puede obrar por el pueblo en asamblea, la representación en su sentido pleno es imposible.<sup>33</sup>

De esta manera, Rousseau esboza un poder constituyente legislativo sin representación. Su *Contrato social* se apoya en un constituirse jurídico sin representación. Cuando los ciudadanos se reúnen en asamblea y forman el soberano legislativo, en su acto performativo de asociación, constituyen una “persona colectiva”.<sup>34</sup>

Este acto [de asociación] produce inmediatamente, en vez de la persona particular de cada contratante, un cuerpo moral y colectivo,<sup>35</sup> compuesto de tantos miembros como votos tiene la asamblea, el cual recibe de este mismo acto su unidad, su yo común [*moi commun*], su vida y su voluntad.<sup>36</sup>

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, III.15, p. 122.

<sup>33</sup> Pocas décadas después de la publicación del *Contrato social* y en vísperas de la Revolución Francesa, Emmanuel Sieyès contrapuso una defensa de la representación: la nación no se puede reunir en asamblea, porque no está compuesta por “un pequeño número de individuos”. La “voluntad común” debe, pues, confiarse a “representantes extraordinarios”: representantes “con poder especial para decidir la Constitución” de los Estados Generales [Emmanuel-Joseph Sieyès, “¿Qué es el tercer estado?” (1789), en *Escritos de la Revolución de 1789*, edición de Ramón Máiz Suárez, Madrid, Akal, 2020, pp. 166-277, pp. 230-231]. Se les transfiere el *pouvoir constituant*, el poder constituyente legislativo, que se distingue del poder ejecutivo y constituido, el *pouvoir constitué*.

<sup>34</sup> Para una interpretación de la teoría constitucional de Rousseau, ver I. Maus, *Über Volkssouveränität*, *op. cit.*, pp. 329-335; sobre los aspectos performativos en Rousseau, ver, entre otros, Claire R. Snyder, *Citizen-Soldiers and Mainly Warriors. Military Service and Gender in the Civic Republic Tradition*, Nueva York, Rowman y Littlefield, 1999.

<sup>35</sup> El *corps moral et collectif* original no es el colectivo moral y mítico con el que se suele confundir, sino que, por el contrario –de acuerdo con la misma pauta por la cual *personne morale* en francés es el término utilizado hasta el día de hoy para la persona legal–, se trata de una persona legal colectiva, que está compuesta por miembros contractualmente asociados y que es capaz de decisiones comunes (ver Maus, *Über Volkssouveränität*, *op. cit.*, p. 329).

<sup>36</sup> Rousseau, *Contrato social*, *op. cit.*, I.6, p. 46.

Esta formación de una unidad del *peuple* no se refiere a ninguna identidad previa ni a ningún estado natural; es performativa. Rousseau no deja ninguna duda con respecto a la tradición de la vida colectiva dentro de la cual entiende este “*moi commun*”, esta “persona pública” colectiva.<sup>37</sup> La define como una unión de ciudadanos que se corresponde con la *polis* griega y no a través del territorio del soberano. La persona pública, recalca, tomaba en otro tiempo el nombre de ciudad, *polis*, “y toma ahora el de *república* o de *cuerpo político*, que es llamado por sus miembros *Estado*, cuando es pasivo; *soberano*, cuando es activo”.<sup>38</sup> No obstante, la manera en que vincula la soberanía del *peuple* con esta interpretación de la *polis* no le permite, en la concepción de lo jurídico-político, poner en primer plano a l\*s ciudadan\*s vinculad\*s en su heterogeneidad, en lo que hacen por el bienestar general, sino que lo que sitúa ahí es la unidad política.

Los ciudadanos, asociados mediante contrato, deben formar de manera unánime la *volonté générale*,<sup>39</sup> de manera que el cuerpo soberano que de ello se derive se vuelva indivisible y pueda, solo así, determinar lo “mejor para todos”. Es preciso ignorar las voces particulares de cada miembro individual.

Hay, con frecuencia, bastante diferencia entre la voluntad de todos [*volonté de tous*] y la voluntad general [*volonté générale*]. Esta no tiene en cuenta sino el interés común; la otra se refiere al interés privado, y no es sino una suma de voluntades particulares [*volontés particulières*].<sup>40</sup>

Para la formación del cuerpo soberano, es preferible que “no haya ninguna sociedad parcial” permanente entre los ciudadanos y que estos no mantengan “comunicación entre sí”: “[C]uando se desarrollan intrigas y se forman asociaciones parciales a expensas de la asociación total, la voluntad de cada una de estas asociaciones se convierte en general, con relación a sus miembros, y en particular

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, I.6, p. 47.

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> Ver Maus, *Über Volkssouveränität*, *op. cit.*, pp. 329-331.

<sup>40</sup> Rousseau, *Contrato social*, *op. cit.*, II.3, p. 58.

[*particulière*] con relación al Estado”.<sup>41</sup> Los diferentes grupos de interés y asociaciones o partidos particulares dañan la unidad de la soberanía. En la esfera de lo jurídico-político, la comunicación y, por lo tanto, las relaciones sociales se consideran una mera agregación negativa de intereses creados particulares. Todo lo particular debe permanecer en la esfera separada del *peuple*, la *multitud*, donde solo puede congregarse y amontonarse. Al igual que la multitud, lo particular es “ciego”<sup>42</sup> a la voluntad política general que caracteriza al cuerpo soberano. Lo particular es múltiple y está conectado a través del intercambio y de la comunicación; no es compatible con la fusión homogénea. Solo cuando está en aislamiento y soledad puede disolverse dentro de una generalidad de orden superior. No se puede basar la constitución de contratos en la vincularidad, hacen falta individuos ciudadanos separados entre sí que puedan considerarse, ante todo, personas legales capaces de formalizar un contrato. En el mejor cuerpo soberano contractual posible, quedan borradas todas las relaciones particulares, de manera que solo los individuos, separados entre sí, se reúnen en asamblea y pueden transformar su mera reunión, disolviéndose en el cuerpo soberano. El Estado, como que lo general, surge de la suspensión de lo particular de los ciudadanos varones, que al mismo tiempo detentan siempre propiedades.

Quien ose acometer la empresa de instituir un pueblo debe sentirse capaz de *cambiar*, por decirlo así, la *naturaleza humana*, de *transformar* a cada individuo, que es por sí mismo un todo perfecto y solitario, en *parte* de un todo mayor del que este individuo reciba, hasta cierto punto, su vida y su ser; [de alterar la *constitución* del hombre para reforzarla;] de sustituir la existencia física e independiente [que hemos recibido de la Naturaleza] por una existencia parcial y moral. Debe dejar al hombre de sus fuerzas propias para entregarlo a otras que le sean extrañas y de las que solo pueda hacer uso con la ayuda de otros. Mientras más muertas y anuladas queden estas fuerzas, más grandes y duraderas son las adquiridas y más sólida y perfecta la institución [*constitución*]; de suerte que, si cada ciudadano no es nada, no puede

---

<sup>41</sup> *Ibíd.*, II.3, p. 59.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, II.6, pp. 67-68.

nada sin todos los demás, y si la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de fuerzas naturales de todos los individuos, se puede decir que la legislación se encuentra en el más alto punto de perfección que es capaz de alcanzar.<sup>43</sup>

Lo que Rousseau esboza aquí es al ciudadano y al hombre como humano. Por naturaleza, este humano es un “todo perfecto y solitario”, pertrechado de sus “fuerzas propias”; es autónomo como individuo en su existencia física. El cuidado, la reproducción y el vínculo social con otr\*s no resultan relevantes para la concepción de una masculinidad burguesa políticamente competente. Sin embargo, Rousseau es del todo consciente de que en su constitución independiente, “natural”, este cuerpo varón es incapaz de sobrevivir. La independencia ha de sustituirse “por una existencia parcial y moral”: el individuo varón debe desnaturalizarse, por así decirlo, renunciar a su autonomía, que no es viable, para ligarse contractualmente a otros y, como que todo solitario, integrarse en un nuevo todo constitucional más amplio –como si la vincularidad social con otr\*s, que había sido empujada a la esfera de lo apolítico, particular y privado tuviera que ser compensada en la construcción política de la soberanía masculinista transcendente, pero no con una relación de individuos heterogéneos, sino con una conexión dentro de una disolución unificada–. La república sustituye los lazos sociales y sexuales borrados.<sup>44</sup> Por ello, el ciudadano varón debe prácticamente renunciar a su cuerpo físico; hay que destruir sus “fuerzas propias” y sustituirlas por la existencia legal y política resultante de tal destrucción. El acto performativo de sellar un contrato no es un proceso, tampoco una transformación, sino una sustitución instantánea a través del cuerpo colectivo masculinista, el poder legislativo, que emerge solo en ese preciso

---

<sup>43</sup> *Ibid.*, II.7, pp. 69-70. La primera parte de la cita se corresponde con la traducción que hace Marx en su texto “Sobre la cuestión judía” [Bruno Bauer y Karl Marx, *La Cuestión Judía*, estudio introductorio de Reyes Mate, Barcelona, Anthropos 2009, pp. 154-155].

<sup>44</sup> Melissa Butler habla también del Estado como “familia con mayúsculas” en “Rousseau and the Politics of Care”, en Lynda Lange (ed.), *Feminist Interpretations of Rousseau*, University Park, Penn State University Press, 2002, pp. 212-282, aquí p. 224.

momento.<sup>45</sup> Se trata, en términos literales, de una sustitución de constituciones –Rousseau utiliza *constitución* en un sentido doble: de la constitución física del hombre particular a la constitución (estatal) general–. Esta masculinidad burguesa se constituye violentamente, porque solo es posible alcanzar lo colectivo jurídico-político a través de un abandono de sí subyugante y voluntario. Este es el precio del poder constituyente jurídico sin representación, en el que el hombre burgués se convierte en el *peuple* masculinista, que representa lo general de un modo supuestamente libre de marcas de género.

El contrato social da pie a una forma especial de subjetivación masculina burguesa. Cada ciudadano varón sella un contrato “por decirlo así, consigo mismo”.<sup>46</sup> Se trata de un (auto)contrato “entre obligarse con uno mismo [y] con un todo del que se forma parte”.<sup>47</sup> El contrato con uno mismo tiene su correlato en la subjetivación masculina, que Rousseau estipula en el contexto del autogobierno del *demos*. Combina de un modo históricamente novedoso la libertad política con la subyugación. Con el acto performativo de sellar un contrato político, con la aparición de la asociación, el legislador burgués renuncia a su propio poder legislativo y se convierte así en sujeto.<sup>48</sup> El ciudadano es al mismo tiempo soberano y súbdito, siendo ambos términos “correlaciones idénticas” que caracterizan la masculinidad burguesa.<sup>49</sup> En esta teoría política, ser libre y obediente constituye la autonomía masculina como subyugación soberana a la constitución: el sujeto burgués, capaz de actuar políticamente.<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> Louis Althusser criticó a Rousseau alegando que el contrato social no es en absoluto un contrato o, cuando menos, constituye una “estructura paradójica”, porque las partes contractuales dejan de existir desde el momento en que se sella el contrato. No cabe hacer un contrato con el Soberano o el público, porque estos surgen en primer lugar a través del contrato. Louis Althusser, “El Contrato social”, *Política e Historia. De Maquiavelo a Marx*, traducción de Sandra Garzonio, Buenos Aires, Katz Editores, 2013, pp. 323-358, aquí pp. 343 y 346.

<sup>46</sup> Rousseau, *Contrato social*, *op. cit.*, I.7, p. 47.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>48</sup> *Ibid.*, I.6, pp. 45-47.

<sup>49</sup> *Ibid.*, III.13, p. 119.

<sup>50</sup> Para Rousseau, sin esta ambivalencia de libertad y subyugación, un contrato que obliga a una persona a renunciar a su libertad y a someterse por completo a otra



Rousseau no solo describe esta forma ambivalente de subjetivación burguesa, cuyo influjo se extiende hasta nuestros días.<sup>51</sup> También esboza una forma históricamente novedosa de poder ejecutivo, que basa en el poder legislativo no representable. Resulta de lo más interesante cómo resuelve el problema de que el *peuple* no representable no está permanentemente reunido en asamblea y, por lo tanto, el cuerpo soberano no encarna el gobierno y no puede tampoco ser representado por él: al *pouvoir législatif* se le asigna un *pouvoir exécutif*, un gobierno no representativo como poder administrativo. El poder ejecutivo es un poder exclusivamente administrativo y no un representante del soberano legislador. Puesto que este no es representable, en la concepción de república de Rousseau no hay una institución política permanente de asamblea, como puede ser la de un parlamento.<sup>52</sup> El *peuple* político solo se reúne en asamblea, entonces, cuando aborda cambios en las leyes existentes o en leyes nuevas con las que se regulan los asuntos generales. Y solo en ese caso resulta eficaz el *pouvoir législatif*,<sup>53</sup> como poder de los ciudadanos, para pactar “leyes políticas [...], leyes fundamentales”.<sup>54</sup>

---

no es un contrato legal, sino esclavitud: “Así, de cualquier modo que se consideren las cosas, el derecho de esclavitud es nulo, no solo por ilegítimo, sino por absurdo y porque no significa nada. Estas palabras, esclavo y derecho, son contradictorias: se excluyen mutuamente” (*Ibid.*, I.4, pp. 43-44). Rousseau aclara este punto muy al principio del *Contrato social*, en el capítulo “De la esclavitud”.

<sup>51</sup> Sobre la ambivalencia de libertad y subyugación en condiciones neoliberales, ver Isabell Lorey, *Estado de inseguridad. Gobernar la precariedad*, op. cit., pp. 45-48.

<sup>52</sup> Aunque Rousseau reconocía que Inglaterra tenía la tradición parlamentaria más antigua, el *peuple* solo es libre cuando elige al parlamento; sin embargo, no existe en el parlamento como institución representativa. Para Rousseau, la representación se corresponde con una forma de gobierno que “procede del gobierno feudal, de ese inicuo y absurdo gobierno en el cual la especie humana se ha degradado y en la cual el nombre de hombre ha sido deshonrado” (Rousseau, *Contrato social*, op. cit., III.15, p. 122).

<sup>53</sup> El *pouvoir législatif* tampoco se corresponde con una asamblea constituyente de representantes, como la que unas décadas más tarde elaboraría la constitución en la Revolución Francesa a lo largo de un periodo de tiempo más largo para, a continuación, volver a disolverse.

<sup>54</sup> *Ibid.*, II.12, p. 82, así como III.15, p. 122.

Sin embargo, se hace necesario un organismo ejecutivo, en el sentido de un poder ejecutivo en términos administrativos, no solo porque el cuerpo soberano no está todo el tiempo reunido en asamblea, sino también (tal como afirma sin ambages Rousseau) porque el compromiso político de los ciudadanos no es inherente a ellos. Se lamenta de que “con un mal gobierno, [...] se prevé que la voluntad general no dominará y que a la postre los cuidados domésticos todo lo absorben”.<sup>55</sup> El colectivo político del *peuple* debe imponerse una y otra vez contra la(s) preocupación(es) cotidiana(s). En un contexto de ciudadanos que tienden a la privatización, la institucionalización de un gobierno aparece como doble fondo para asegurar el Estado.

Pero ¿cómo puede el cuerpo soberano indivisible encomendar al órgano ejecutivo los asuntos del gobierno, aunque sea de forma temporal? La maniobra argumentativa de Rousseau para ello es la siguiente: en efecto, la *voluntad* general, que se forma solo cuando los ciudadanos se reúnen en asamblea, es irrepresentable, pero el *poder* se puede transmitir, se puede compartir.<sup>56</sup> “Porque la voluntad es general o no lo es”.<sup>57</sup> El principio de autolegislación del *peuple* solo se aplica en el caso de las leyes fundamentales.<sup>58</sup> Por el contrario, una voluntad particular no tiene ninguna fuerza de ley, es privada o bien (y esto es crucial para el concepto de gobierno de Rousseau) se trata de un acto de la magistratura, es decir, un acto administrativo: como tal, a lo sumo puede emitir un decreto o una regulación.<sup>59</sup> El gobierno tiene relación con una expresión particular de la voluntad, por debajo del poder legislativo. Incluso el plano en el que tiene lugar la separación de poderes se basa en la división crucial entre lo particular y lo general: el poder ejecutivo,

---

<sup>55</sup> *Ibid.*, III.15, p. 121.

<sup>56</sup> “El poder es susceptible de ser transmitido, mas no la voluntad” (*ibid.*, II.1, p. 55). En contra de mi interpretación, se entiende que la soberanía popular de Rousseau es incompatible con una división constitucional de poderes, entre otros motivos, por esta indivisibilidad (para una crítica de esto, ver Maus, *Über Volkssouveränität*, *op. cit.*, p. 333).

<sup>57</sup> Rousseau, *Contrato social*, *op. cit.*, II.2, p. 56.

<sup>58</sup> Ver *ibid.*, II.6; así como Colliot-Thélène, *Democracia sin demos*, *op. cit.*, p. 100.

<sup>59</sup> Ver Rousseau, *Contrato social*, *op. cit.*, II.2, p. 56.

responsable de lo “políticamente particular”, se limita a aprobar y gestionar reglamentos, no leyes. Se trata de un poder ejecutivo y administrativo, por lo tanto, de un poder constituido, pero que no es representativo.<sup>60</sup> El gobierno como magistratura administrativa puede, con “vigor y celeridad [...] hacer observar las leyes, impedir vejaciones, corregir abusos, prevenir empresas sediciosas”.<sup>61</sup> Una falta de separación entre el poder legislativo jurídicamente constituyente y el poder ejecutivo constituido resultaría muy problemática. El *peuple* como soberano sería, entonces, al mismo tiempo, *pouvoir exécutif*. “[E] derecho y el hecho estarían confundidos de tal modo

---

<sup>60</sup> No obstante, también el poder constituido del gobierno, que Rousseau trata como un acto administrativo, esconde un giro especial. Rousseau tiene en la cabeza la república romana entre los siglos V y III antes de Cristo. Utiliza como modelo a seguir de una república sin representación a las propias tribunas de la plebe, duramente conquistadas a los patricios. Rousseau llama equivocadamente a los plebeyos, “*le Peuple romain*” (*ibid.*, III.15, 123) y, con la equiparación de la palabra latina *populus* a plebeyos o plebe, reitera un malentendido que ha recorrido toda la historia del pensamiento político. En realidad, tanto los hombres patricios, como los hombres plebeyos formaban parte del *populus* en la república romana: ambos pertenecían a la asamblea del *populus*, en un principio con diferencias en su derecho al voto (ver Jochen Bleicken, *Die Verfassung der Römischen Republik. Grundlagen und Entwicklung*, Paderborn et al. 1995, 120-133; I. Lorey, *Figuren des Immunen*, 30-31 y 56-57).

Los plebeyos se dotaron de sus propias leyes a finales del siglo V después de su primer éxodo de Roma y su establecimiento en una montaña cercana. Estas leyes no se consideraron legales en el dominio político de los patricios durante bastante tiempo. No obstante, para instaurarlas, los plebeyos también eligieron tribunos, que hicieron valer sus intereses en el orden político dominado por los patricios y, fundamentalmente, actuaron contra su discriminación y su trato desigual. Los tribunos de la plebe no eran parte del poder ejecutivo, pero contaban con un derecho de veto. Rousseau recalca que los tribunos nunca se atrevían a representar a los plebeyos. Nadie en Roma podía siquiera imaginar que los tribunos pudieran “usurpar las funciones del pueblo” y “en medio de tan grande multitud” nunca intentaron “sustraer a su jefe un solo plebiscito” (Rousseau, *Contrato social*, III.15, 122). En este capítulo, Rousseau introduce a la *multitud* en un papel que de otro modo no hubiera tenido en el *Contrato social*, esto es, al hablar de la plebe, que simplemente no puede ser representada por los tribunos, quienes como “fuerza aplicada por el poder” solo pueden representar el poder constituido plebeyo, pero nunca el poder constituyente de la *multitud* plebeya (sobre el poder constituyente de l<sup>os</sup> plebey<sup>os</sup> y para una descripción detallada de la lucha romana de los órdenes, ver Lorey, *Figuren des Immunen*, 25-82).

<sup>61</sup> Rousseau, *Contrato social*, II.9, *op. cit.*, p. 75.

que no se sabría decir lo que es ley y lo que no lo es”.<sup>62</sup> “Una vez bien establecido el poder legislativo se trata de establecer del mismo modo el poder ejecutivo”.<sup>63</sup> Cuando el *peuple* no está en asamblea, gobierna el poder ejecutivo. Cuando está en asamblea, no hay gobierno. El poder ejecutivo queda suspendido.<sup>64</sup> “No es bueno que quien hace las leyes las ejecute, ni que el cuerpo del pueblo aparte su atención de los puntos de vista generales para fijarla en los objetos particulares”.<sup>65</sup>

Sin embargo, Rousseau valora el gobierno principalmente en la medida en que sirve al cuerpo soberano.<sup>66</sup> En el momento en que el gobierno usurpa el poder legislativo de la soberanía popular, “el pacto social se rompe”.<sup>67</sup> El Estado se disuelve, nadie está ya obligado por la ley. Para Rousseau, “el abuso del gobierno, cualquiera que sea, toma el nombre común de *anarquía*”.<sup>68</sup> La legitimación de la resistencia frente a un gobierno que pretenda usurpar el poder legislativo surge también de la imposibilidad de representación, que

---

<sup>62</sup> *Ibid.*, III.16, 124.

<sup>63</sup> *Ibid.* La separación de poderes también se recomienda porque el *peuple* de ciudadanos varones, que expresa la voluntad general, “quiere siempre el bien; pero no siempre lo ve” (*ibid.*, II.6, 68). Y por un motivo añadido: las asambleas permanentes del *peuple* no son posibles. Rousseau proclama que esto es algo que tiene también que ver con el clima: “Entre los griegos” el pueblo [Volk] “constantemente estaba reunido en la plaza”. “Vuestros climas, más duros, os crean más necesidades; durante seis meses del año la plaza pública no está habitable” (*ibid.*, III.15, 123).

<sup>64</sup> Ver *ibid.*, III.14, 120.

<sup>65</sup> *Ibid.*, III.4, 95.

<sup>66</sup> La *forma* de gobierno no juega ningún papel para el poder ejecutivo: el gobierno no tiene que ser democrático, también puede ser aristocrático o monárquico (ver *ibid.*, III.2, 94), en tanto que siempre ejecuta “leyes aprobadas democráticamente” (Maus, *Über Volkssouveränität*, 327). Rousseau recomienda la democracia como forma de gobierno solo en una ocasión, para Córcega. En su borrador constitucional para la isla, propone la democracia por motivos financieros. Los corsos son pobres y, a sus ojos, esta es la forma menos onerosa de gobierno. Sin embargo, no satisface sus demandas normativas para una república ideal. Ver Jean-Jacques Rousseau, “Proyecto de constitución para Córcega” (1766), en *Proyecto de constitución para Córcega; consideraciones sobre el gobierno de Polonia*, traducción de Antonio Hermosa Andújar, Madrid, Tecnos 1988; ver también Maus, *Über Volkssouveränität*, 328-329.

<sup>67</sup> Ver Rousseau, *Contrato social*, III.10, 114.

<sup>68</sup> *Ibid.*, III.10, 115, cursiva en el original.

cede ante los ciudadanos varones como *pouvoir législatif* el derecho a la revolución política. Rousseau concibe un “derecho a la insurrección inscrito en la Constitución”.<sup>69</sup> Aun cuando el Estado o el derecho constitucional (ya) no son suficientes, “un pueblo es siempre, en todo momento, dueño de cambiar sus leyes, hasta las mejores”.<sup>70</sup> En el caso más extremo, puede suspender la constitución/el contrato, puesto que el soberano colectivo no puede imponer ninguna ley que no pueda cambiar colectivamente. “El soberano, no teniendo más fuerza que el poder legislativo, solo obra por medio de leyes”.<sup>71</sup> Esto significa que el contrato social es revisable y que las leyes pueden considerarse malas u obsoletas. Estamos ante una variante idiosincrásica del poder constituyente jurídico y no representacionista, más radical desde el punto de vista de la crítica a la representación que lo que Emmanuel Sieyes propuso varias décadas más tarde en el contexto de la Revolución francesa y de la legitimación de la asamblea constituyente de representantes.

Los ciudadanos varones, que constituyen ese *peuple* no representable, que solo actúa de modo intermitente y que está legitimado para suspender la constitución, existen no solo cuando actúan políticamente en unidad; tienen una vida más allá de su existencia política, antes de su constitución como cuerpo soberano. Forman parte de esa otra figura, opuesta al *peuple* político y situada en la esfera de lo social: la *multitude*. Rousseau utiliza con frecuencia este término para designar un número indefinido de personas: los calificativos que utiliza para esta *multitude* son “dispersa”, “numerosa”, “que no se puede discernir”, “desconocida o despreciada”, “que no ve” o simplemente “ciega”.<sup>72</sup> Para Rousseau, l\*s much\*s vulnerables e indiscernibles no son capaces de desarrollar de manera colectiva una

<sup>69</sup> Daniel Bensaïd, “El escándalo permanente”: <https://danielbensaid.org/El-escandalo-permanente?lang=fr>. Ver la edición impresa en Giorgio Agamben et al, *Democracia ¿en qué estado?*, Buenos Aires: Prometeo 2010.

<sup>70</sup> Rousseau, *Contrato social*, II.12, 83.

<sup>71</sup> *Ibid.*, III.12, 117.

<sup>72</sup> *Ibid.*, I.5, 44; II.6, 68; III.5, 98; IV.4, 139 y 143. La multitud en Rousseau puede ser también un montón de “decretos particulares” (II.4, 61), una “multitud de causas” (III.1, 88) o una “multitud de dioses y de cultos” (IV.8, 156).

voluntad política general; debido a su aislamiento y a su dispersión, una *multitude* es muy fácil de subyugar. A fin de poder actuar políticamente y protegerse, los ciudadanos dispersos deben por lo tanto unirse en un *peuple* como cuerpo político. “Tan pronto como esta multitud se ha reunido así en un cuerpo, no se puede ofender a uno de los miembros sin atacar al cuerpo, ni menos aún ofender al cuerpo sin que los miembros se resistan”.<sup>73</sup>

Por supuesto, no es la *multitude* al completo la que se une y forma el cuerpo político colectivo. Rousseau separa del resto de la *multitude* a los varones capaces de igualdad entre sí y, por consiguiente, capaces de convertirse en *peuple* y, solo ellos, capaces de trascender sus diferencias en lo general del cuerpo colectivo. Sabe que, sustituyendo la constitución física de los ciudadanos por la constitución de un cuerpo colectivo, no puede anular las diferencias, asimetrías y jerarquizaciones en la existencia políticamente indeterminada de la *multitude*,<sup>74</sup> de tod\*s cuant\*s viven en el territorio del Estado. Pero estas desigualdades quedan excluidas de la esfera del Estado: para Rousseau, lo político se forma más allá de las desigualdades “naturales” de lo social.<sup>75</sup>

Este social no solo incluye la figura de la *multitude* y de lo particular que no es viable políticamente. Al parecer, la forma administrativa del gobierno requiere también de la idea de una “sociedad”. A diferencia del *peuple* jurídico-político, la sociedad en la concepción de Rousseau no se forma, no nace performativamente, sino que, por el contrario, coincide con la “naturaleza”. Tal y como criticó Marx, Rousseau naturaliza la *société* y, de esta manera, lo social.<sup>76</sup> Al

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, I.7, 48.

<sup>74</sup> Lo que Rousseau entiende como *multitude* se confunde en muchos debates de teoría política como el “verdadero pueblo”. Ver Colliot-Thélène, *Democracia sin demos*, pp. 102-114.

<sup>75</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emilio. O de la educación* (1762), traducción y notas de Mauro Armíño, Madrid: Alianza 1990, Libro V.

<sup>76</sup> Karl Marx hace referencia al *Contrato social* de Rousseau para ejemplificar cómo parte de la formación de la sociedad burguesa pasa por disolver la vida social en las partes que la componen y, así, naturalizar esas partes. La revolución política burguesa, a través de la cual el ciudadano toma el control, no revoluciona sus condiciones en lo social. “Solo cuando el hombre individual real [...] ha reconocido y

menos así se muestra en su idea de la familia como “la más antigua de todas las sociedades, y la única natural”.<sup>77</sup>

En mi interpretación de la mezcla conceptual de Rousseau, la sociedad aparece descrita no solo como una categoría que incluye lo particular y lo afectivo, una categoría que, tal y como mostraré a partir del ejemplo de la fiesta, promueve la vincularidad. La *multitude* indefinida y dispersa, que es ciega e incapaz de acción política, es asimismo inherente a la sociedad o, en ocasiones, llega a coincidir con ella. Son importantes los aspectos que Rousseau quiere subrayar. Al parecer, la designación *multitude* ya no es adecuada cuando su objetivo es recalcar una capacidad de libertad y de soberanía también en lo privado, lo cual significa también de las mujeres. En estos casos, habla de sociedad, donde, a diferencia de lo que sucede con la multitud, es posible el comportamiento activo. En una república, el cuerpo soberano, asociado al *peuple*, no puede ser simplemente dominado y controlado: como sociedad, debe ser gobernado.

Siempre habrá una gran diferencia entre someter una multitud y regir una sociedad. Que hombres dispersos sean subyugados sucesivamente a uno solo, cualquiera que sea el número en que se encuentren, no por esto dejamos de hallarnos ante un señor y esclavos, mas no ante un pueblo y su jefe; es, si se quiere, una agregación, pero no una asociación; no hay en ello ni bien público ni cuerpo político.<sup>78</sup>

Rousseau es el teórico político que, en el siglo XVIII, empieza a esbozar ese arte de gobierno que Michel Foucault identificó como “gubernamentalidad”. Concibe una forma históricamente novedosa de gobierno que, emanando de la libertad del individuo, pone en primer plano la acción política y social de los ciudadanos y, así, percibe que no solo hay un *peuple* político, sino que, a lo largo y ancho del territorio, hay gente que vive “dispersa” y que no constituye el

---

organizado sus *forces propres* como fuerzas *sociales* y cuando, por tanto, no separa ya de sí la fuerza social en la forma de fuerza *política*, solo entonces se lleva a cabo la emancipación humana”. Marx, “Sobre la cuestión judía”, 155.

<sup>77</sup> Rousseau, *Contrato social*, I.2, 36.

<sup>78</sup> *Ibid.*, I.5, 44.

*peuple*. Rousseau entiende que, con la formación de una sociedad burguesa, las transformaciones político-económicas y el creciente número de quienes viven dentro de las fronteras del Estado, está en juego el gobierno de una población que excede el *peuple*.<sup>79</sup>

Al mismo tiempo, tal como se ha mencionado, es también él quien percibe que, en una sociedad gobernada, se hace posible una forma especial de subjetivación burguesa en la ambivalencia entre libertad y subyugación, a través de la cual también las mujeres se subjetivan de un modo especial.

Para Rousseau, todas las personas nacen libres, también la mujer. Pero ella no alcanza la libertad política otorgada al hombre burgués. No es capaz de lo general, puesto que está plena y enteramente definida por su sexo y se mantiene de manera invariable en lo social particular. A pesar de que hombres y mujeres tienen los mismos órganos, necesidades y facultades y en este sentido son iguales como humanos (“la máquina está construida de la misma manera”),<sup>80</sup> “cuanto tienen de diferente pertenece al sexo”.<sup>81</sup> La mujer no puede transformar su libertad “natural” en libertad política exclusivamente en razón de su sexo. El lugar de una mujer es la

---

<sup>79</sup> No es casual que cuando se trata de l\*s much\*s dispers\*s, Rousseau utilice también un término diferente. En el capítulo “Del pueblo”, no escribe sobre los ciudadanos que constituyen el poder legislativo, sino, por el contrario, sobre la relación entre “la extensión del territorio y [...] el número de habitantes” (*ibíd.*, II.10, 77). La palabra que emplea cuando se trata de la interacción entre los climas, el país fértil y la “fecundidad de las mujeres” es “población” (*ibíd.*, II.10, 78). Concretada bajo este manto biologicista, la *multitude* indefinida se convierte en una población definida. Esto recuerda, por supuesto, a la nueva economía política que Foucault identifica bajo el concepto de biopolítica. Pero Rousseau no se ocupa en el *Contrato social* de biopolítica, sino de la relación especial entre libertad y subyugación, que en concreto en relación con el género tiene diferencias muy acusadas. Cuando se trata de la dimensión del gobierno, Rousseau habla menos del gobierno de una población que del gobierno de una sociedad.

<sup>80</sup> Rousseau, *Emilio*, Libro V, 484.

<sup>81</sup> *Ibid.*: “En todo lo que atañe al sexo, la mujer y el hombre tienen en todo relaciones y diferencias; la dificultad de compararlos procede de la dificultad de determinar en la constitución de uno y otra lo que atañe al sexo y lo que no le atañe. [...] [N]o sabemos hasta dónde pueden extenderse [estas diferencias]; lo único que sabemos con certeza es que cuanto tienen en común pertenece a la especie, y que cuanto tienen de diferente pertenece al sexo”.



familia, el hogar, lo privado.<sup>82</sup> Se queda en la esfera de lo social y de la *multitude* políticamente indeterminada. Regida por sus pasiones y afectos, no puede convertirse en una parte activa y contratante del *peuple*. El hombre, por el contrario, como *citoyen* es capaz de política y encarna lo general.<sup>83</sup> Puede desconectarse de su cuerpo “natural” y, de esta suerte, de su sexo y de sus deseos. La separación entre lo político y lo social, que aparece claramente con Rousseau y que caracteriza en un sentido fundamental el orden político burgués, se basa en este orden de género heteronormativo.

Para Rousseau, la ambivalencia entre libertad y subyugación no solo constituye al ciudadano varón como sujeto. También la mujer debe subyugarse en una libertad específica a su género. No obstante, dentro de esta ambivalencia, lo que debe establecer la mujer es una subjetivación generizada en la esfera privada complementaria al hombre. En sus textos pedagógicos, Rousseau manifiesta sin ambages que no considera el género un atributo dado por naturaleza; a pesar de la naturalización de lo social, el género es algo que hay que ejercitar, que surge en primer lugar a través de las prácticas. Por lo tanto, también en la esfera privada burguesa, son necesarios el autocontrol y la dirección de sí. Sin embargo, en este espacio, el juego de libertad y subyugación no se despliega como poder constituyente del ciudadano, sino, por el contrario, como relación de género heteronormativa. La mujer se controla a sí misma y, al mismo tiempo, controla al hombre refrenando su propio deseo y despertando así el deseo de él. Con su sentido de la vergüenza y del autocontrol, la mujer somete al hombre, pero, al mismo tiempo, se somete también a sí misma. La mujer “hace depender” al hombre del “capricho” de ella, obligándole “a agradarle a su vez para lograr que ella consienta en dejarle ser el más fuerte”.<sup>84</sup> Estas estructuras heterosexuales del

<sup>82</sup> Ver sobre esto Scherl, *Ersehnte Einheit, unheilbare Spaltung*.

<sup>83</sup> Ver Marion Heinz, “Zur Konstitution geschlechtlicher Subjekte bei Rousseau,” en Marion Heinz, Sabine Doyé (eds.), *Geschlechterordnung und Staat. Legitimationsfiguren der politischen Philosophie (1600-1850)*, Berlín: De Gruyter Akademie Forschung 2012, 163-180, 168-169.

<sup>84</sup> Rousseau, *Emilio*, Libro V, 487. “El Ser Supremo [...] entregando a la mujer a deseos ilimitados, une a esos deseos el pudor para contenerlos” (*ibíd.*, 486).

deseo instauran condiciones mutuas de dependencia y dominación, con las que Rousseau legitima la exclusión de las mujeres de la ciudadanía política activa.<sup>85</sup>

El hombre está sometido no solo como ciudadano por leyes de su propia creación, sino también en sus deseos sexuales a través de la mujer. Pero (al igual que hace con su constitución física “natural”) tiene que desprenderse de esta doble subyugación si quiere formar una asociación contractual y constituir así lo general (masculino) con otros ciudadanos: como sujeto de la ley, la voluntad y la razón, debe liberarse en el aspecto sexual de la mujer.<sup>86</sup> Como parte de la soberanía política del *peuple*, no puede seguir dependiendo de ella. Debe convertirse en un ser humano independiente, supuestamente sin género. Solo en privado es varón: “El macho solo es macho en ciertos instantes, la hembra es hembra toda su vida”<sup>87</sup>. No solo la voluntad general, sino también la norma del ser humano general se basa en un sentido fundamental y no secundario en la liberación de la dominación afectiva de la mujer, imaginada como amenaza. También las ideas de ley y de razón son por lo tanto inherentes a una forma específica de masculinidad autónoma burguesa que se cree liberada de su género.

Dentro de este guión de masculinidad burguesa, la mujer no puede convertirse en un ser humano libre desde el punto de vista político ni, por lo tanto, en un ser adulto. No puede conducirse políticamente, debe ser controlada por el hombre y está, en última instancia, condenada a una existencia que depende de él.<sup>88</sup> Definidas de esta manera por Rousseau, las mujeres se mantienen enraizadas

---

<sup>85</sup> Ver Jean-Jacques Rousseau, *Carta a D'Alembert sobre los espectáculos* (1758), traducción de Quintín Calle Carabias, Madrid: Tecnos 1994; a este respecto ver también F. Kuster, *Rousseau – Die Konstitution des Privaten*, 197-198 y Rebentisch, *The Art of Freedom*.

<sup>86</sup> Ver Rousseau, *Emilio*, Libro V, 487. “[L]os hombres dependen de las mujeres por sus deseos; las mujeres dependen de los hombres tanto por sus deseos como por sus necesidades; [...] Cuando obra bien, el hombre solo depende de sí mismo y puede afrontar el juicio público” (*ibíd.*, 493-494).

<sup>87</sup> *Ibíd.*, 488: “O al menos toda su juventud; todo la remite sin cesar a su sexo”.

<sup>88</sup> Ver *ibíd.*, 493.

en la *multitude* en una posición de ciudadanas inmaduras, pasivas en términos políticos, que necesitan protección. La norma popular masculina exige la construcción a su lado de una ciudadana no libre políticamente, dependiente y complementaria, entre otras cosas para legitimar los deberes (de Estado) heterosexuales, en gran medida de los varones: protección de l\*s débiles, que son pasiv\*s y dependientes, y protección frente al otro hombre, el que compite por l\*s niñ\*s. Este es uno de los miedos primordiales de Rousseau, a partir del cual compone su orden burgués (de género). Un hombre debe engendrar much\*s hij\*s y debe asegurarse de que son suy\*s. Porque si sucede que cría l\*s hij\*s de otro, entonces todo se derrumba. La “mujer infiel [...] disuelve la familia y rompe todos los vínculos de la naturaleza; al dar al hombre hijos que no son suyos [...]. Casi no logro ver ningún desorden ni crimen que no derive de este”.<sup>89</sup>

Mientras el contrato social protege al ciudadano varón de “toda dependencia personal”<sup>90</sup>, la institución de la familia como esfera de la mujer (casada) protege de los peligros morales de los desarrollos sociales anormales. Rousseau arremete una y otra vez contra las mujeres que no permiten que se las ate a los deberes maternales, al hogar ni a la crianza de l\*s niñ\*s. Dejar a l\*s propi\*s hij\*s en manos de una nodriza o llegar incluso a negarse a tener hij\*s no solo conduce al fracaso de la vida doméstica, sino que altera todo el orden moral.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> *Ibid.*, 489. Ya en su artículo publicado en 1755, Rousseau escribe: “A cambio de la manutención que [...] proporciona”, le debe corresponder al marido “la inspección de la conducta de su mujer, pues le interesa asegurarse que los hijos, a los cuales debe reconocer y alimentar, no pertenezcan a otro sino a él”. Jean-Jacques Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, traducción de Fabio Vélez, Madrid: Maia 2012, 3. Este texto es una edición independiente realizada en Ginebra de la mano de Jacob Vernes de la entrada “Economía” que Rousseau escribe por encargo de Diderot para el volumen V de su *Encyclopédie* [N. de las T.]

<sup>90</sup> Rousseau, *Contrato social*, I.7, 49.

<sup>91</sup> Ver Rousseau, *Emilio*, I, 47. Se muestra aquí una genealogía específicamente burguesa del actual populismo autoritario al que se hacía referencia en la introducción. La amenaza imaginada del otro hombre, que impulsa el concepto de masculinidad y de reproducción de Rousseau, se actualiza bajo la forma de política migratoria reaccionaria.

En la época que vivió Rousseau, las relaciones entre los géneros no se entendían solo conforme a sus preferencias, lo cual explica que su defensa de un orden de género heteronormativo fuera tan vehemente. Permite incluso que las mujeres disidentes tengan voz en *Emilio*, de forma indirecta. Sabe que sus contemporáneas están lejos de aceptar su exclusión de los derechos civiles plenos y de toda la esfera de lo político. Las luchas que Olympe de Gouges formuló en 1791 en su *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana* se perciben claramente treinta años antes, en la obra de Rousseau. La imposición de un orden de género patriarcal-burgués es de hecho el resultado de las luchas contra las mujeres que protestaban ya en el siglo XVIII.

La componente femenina de la *multitude*, a la cual no era tan fácil domeñar, está incluida en *Emilio*: “Cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad que en este punto han puesto los hombres, se equivoca; esa desigualdad no es una institución humana, o al menos no es obra del prejuicio sino de la razón”.<sup>92</sup> “Sostener vagamente que ambos sexos son iguales y que sus deberes son los mismos es perderse en vanas declamaciones”.<sup>93</sup> Pero a Rousseau no solo le interesaba rechazar la igualdad de los sexos. Al denunciar la vida urbana no convencional de las mujeres, enarbolando frente a esta la fertilidad del campo, le interesaban también, de acuerdo con discursos contemporáneos, las políticas demográficas patriarcales.

Las mujeres, decís, no siempre tienen niños. Cierto, pero su destino propio es tenerlos. ¡Cómo! Porque haya en el universo un centenar de grandes ciudades en que las mujeres, viviendo en medio de la licencia, tienen pocos niños, ¿pretendéis que el estado de las mujeres es tener pocos? ¿Y qué sería de vuestras ciudades si los lejanos campos, donde las mujeres viven con mayor sencillez y castidad, no reparasen la esterilidad de las damas?<sup>94</sup>

---

<sup>92</sup> *Ibid.*, V, 489. Resultan también reveladores de la diversidad de disposiciones de género contemporáneas a Rousseau, sus comentarios negativos sobre los salones y sobre el teatro (ver Rousseau, *Carta a D'Alembert*).

<sup>93</sup> Rousseau, *Emilio*, V, 490.

<sup>94</sup> *Ibid.*

En lugar de una mera continuación de un orden de género patriarcal que se remonta a la antigüedad, este nexo entre crecimiento demográfico y orden político y moral se debe a una aguda transformación de la economía política europea moderna. En el siglo XVIII, no solo se expande el deseo burgués de libertad y autodeterminación; también la población europea crece enormemente, aumenta la producción agrícola y se acumula la abundancia monetaria. Todos estos cambios requieren nuevas formas de gobernar, así como una nueva economía política. Rousseau es quien aporta propuestas esenciales para una nueva comprensión de la economía política en un artículo pionero en la *Encyclopédie* de Diderot y d'Alambert, siete años antes del *Contrato social* y de *Emilio*.<sup>95</sup> Uno de los puntos principales es que atribuye a la institución de la familia una función que difiere en un sentido fundamental de lo habitual desde la antigüedad hasta su época.

En sus propias reflexiones sobre una república, era necesario reestructurar la familia para distinguir lo general de lo particular, lo político de lo social: no solo consolidando la familia nuclear burguesa con la mujer como suministradora del alimento moral y de la educación, sino haciendo de ella una institución que ya no pretende servir de modelo para la autolegislación del *peuple* ni para el gobierno de una sociedad. El manejo del *oikos* pierde aquí su función como modelo a seguir para la conducción del Estado: el mandato del uno, ya sea el *pater familias* o el rey, debe dejar de regir y en su lugar debe instalarse el del *demos*, el de los muchos ciudadanos varones iguales. La familia no puede ser ya un modelo para el Estado porque, de lo contrario, no puede efectuarse la transformación de lo particular a lo general, del hombre a la humanidad, de la *multitude* al *peuple*.<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Ver Jean-Jacques Rousseau, "Économie" (1755), en Denis Diderot y Jean le Rond d'Alembert (dir.), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (1751-1772), Édition Numérique Collaborative et Critique: <http://enccre.academie-sciences.fr/encycopedie/article/v5-596-0/>

<sup>96</sup> Michel Foucault reconoce la importancia de este giro de la economía política para la formación de la gubernamentalidad biopolítica moderna cuando escribe: "La familia, tras dejar de ser modelo, se convertirá en instrumento, instrumento privilegiado para el gobierno de las poblaciones" (Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France, 1977-1978*, traducción de Horacio Pons, Buenos

Rousseau defiende por lo tanto con vehemencia la separación entre la economía privada y la economía relativa a los asuntos generales.<sup>97</sup> En una economía así escindida, la familia se convierte en la bisagra disciplinaria y educativa entre el orden de género naturalizado y el contrato social, orientado a la ley y a la razón. Un elemento fundamental de la nueva economía política moderna es su garantía de las relaciones de parentesco patrilineales. Puesto que a la familia se le asigna, ante todo, la función de criar al ciudadano (varón), debe estar basada en la certeza de la paternidad.

Con la concepción del contrato y de la *volonté générale* en el *Contrato social*, Rousseau inventa una forma específica de soberanía jurídico-burguesa, que se basa en el arte de gobierno de un poder ejecutivo administrativo y director. Tal y como afirma Michel Foucault en su curso sobre *Seguridad, territorio, población*, ante el problema de gobernar una población y ante esta nueva economía política (que ya no emana del *oikos*), el “problema de la soberanía” se plantea con excepcional urgencia.<sup>98</sup> Rousseau afronta el desafío, pero su “teoría del poder” burguesa sigue fundamentada en “el sistema del derecho, el sistema de la ley”.<sup>99</sup> La perspectiva jurídico-política, que se apoya en la formación de una soberanía indivisible del *peuple*, alcanzaría ya sus límites durante la época de Rousseau, límites que Rousseau parece anticipar: quizá este es el motivo por el que su teoría política resulta, en parte, contradictoria. Porque el principio de gobierno de una población y, con ello, el principio de la biopolítica, es *omnes et singulatum*: gobierna todo, no solo al *peuple* como

---

Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006, 132; y también la referencia a Rousseau en 134-135).

<sup>97</sup> “En efecto, si la voz de la naturaleza es el mejor consejo que puede escuchar un padre para cumplir correctamente con sus deberes [...] [el alto dignatario no debe] obedecer otra regla que la razón pública, es decir, la ley. [...] De todo lo que acabo de exponer se infiere que hay razones suficientes para distinguir la *economía pública* de la *economía particular*. Así, el Estado y la familia, aunque coinciden en la obligación común de procurar la felicidad para los suyos, difieren en sus reglas de gobierno” (Rousseau, *Discurso sobre la economía política*, 23-24, cursiva en el original).

<sup>98</sup> Foucault, *Seguridad, territorio, población*, 134.

<sup>99</sup> Michel Foucault, “Las redes del poder” (1981): <https://desinformememos.org/las-redes-del-poder-por-michel-foucault/>.

conjunto, sino también a cada individuo en su singularidad. “¿Qué quiere decir población? No quiere decir simplemente un grupo humano numeroso, quiere decir un grupo de seres vivos que son atraesados, comandados, regidos, por procesos y leyes biológicas”.<sup>100</sup>

El desafío históricamente nuevo de gobernar una población se pone de manifiesto en Rousseau en particular en su concepto de una soberanía masculinista, que viene acompañada por la sombra de una *multitude* naturalizada y feminizada, por aquellos que no pertenecen al *peuple*, pero que forman parte de manera muy clara de la población. Rousseau se mueve, pues, en el contexto del paradigma capitalista-burgués emergente de dominación, modelado por la construcción de una diferencia de género naturalizada, binaria y heteronormativa que recorre la separación entre asuntos privados-particulares y asuntos generales-de Estado. En el volumen I de *La historia de la sexualidad*, Foucault identifica en esta “idea del sexo” (*idée de sexe*) binario el gozne central de una biopolítica que aparece por primera vez en el siglo XVIII, para imponerse definitivamente en el siglo XIX.<sup>101</sup>

Los textos de Rousseau se tratan aquí con tanto detalle no solo porque conceptualizan una forma no representativa de la república en tensión con una nueva economía política generizada orientada al gobierno de una población, sino también porque imaginan una forma de poder legislativo que se produce a través de las habilidades y de los empoderamientos de cada ciudadano. Este poder constituyente funciona sin representación, pero sigue atrapado en un paradigma legal: es un poder constituyente meramente jurídico, a diferencia de la reconceptualización que hace Antonio Negri de un poder constituyente que no está en absoluto limitado a un marco jurídico. El poder constituyente jurídico de Rousseau está basado en la transformación de los ciudadanos reunidos en asamblea en una unidad. Este imperativo de unidad es, de hecho, lo que contradice la

---

<sup>100</sup> *Ibid.*; ver también Michel Foucault, “Omnes et Singulatim. Hacia una crítica de la “razón política”” (1981), en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, traducción de Mercedes Allen de Salazar, Barcelona: Paidós 1990, 95-140.

<sup>101</sup> Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guinazú, México D.F. Siglo XXI 1977, 180-191.

concepción de un poder constituyente que excede lo jurídico, que, de un modo radical, emana de la heterogeneidad y de la vincularidad de singularidades no fundidas en un todo.<sup>102</sup> Sin embargo, los individuos, mutuamente vinculados e interdependientes y las socialidades resultantes no son bienvenidos en la esfera jurídico-política de Rousseau y, por este motivo, se los particulariza y, con frecuencia, se los feminiza, se los sitúa en la multitud social, construida como prepolítica. A pesar de ello, Rousseau percibe la necesidad de vínculos sociales, y el modo en que los imagina socialmente como intercambio y asamblea resulta muy interesante.

Se ha mencionado repetidas veces el sexismo de Rousseau, se ha debatido con exhaustividad su defensa vehemente de un orden de género jerárquico y heteronormativo, que excluye a las mujeres de lo político. Sin embargo, ahora, al final de este capítulo, al desplegar cómo Rousseau, en su perspectiva crítica de la representación, imaginó la reunión de la multitud como fiesta republicana, dejo atrás este masculinismo burgués para permitirme tomar inspiración para una nueva concepción *queer*-feminista de la democracia.

Rousseau produjo una crítica exhaustiva de la representación, que se aplica no solo a lo político, sino también a lo social. Trata con detalle cómo se configura la existencia social cuando el cuerpo soberano no está reunido en asamblea. Rechaza no solo la representación del cuerpo soberano, sino también la escena teatral. No quiere imaginar una sociedad activa y no subordinada que hace de mera espectadora en el teatro. Rousseau no huye con su crítica a la representación hacia una metafísica de la presencia,<sup>103</sup> no defiende la inmediatez del cuerpo físico ni alaba lo auténtico en contraposición con la mediación o el espectáculo.

Su ensayo “Carta a D’Alembert” se publicó en 1758, cuatro años antes que los textos del *Contrato social* y *Emilio*. En él, se pronuncia explícitamente contra un teatro de su ciudad natal, Ginebra. El

---

<sup>102</sup> Para más detalles, ver el capítulo V de este libro.

<sup>103</sup> Tal como lo critica Jacques Derrida en su libro *De la gramatología* (1967), traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, Madrid, Siglo XXI, 1971. Ver también al respecto el siguiente capítulo.



teatro, es para él, un oscuro lugar de representación estética, donde se ofrecen “esos espectáculos exclusivos que encierran tristemente a un reducido número de gente en un antro oscuro, [manteniéndolo] temeroso, inmóvil, en silencio e inactivo [...]”.<sup>104</sup> La actuación en el escenario puede ser aterradora, a oscuras, sin posibilidad de movimiento por parte de un público que, sin alzar la voz, está condenado a permanecer de brazos cruzados en el asiento. El espacio cerrado del teatro es una metáfora de pasividad y obediencia.

Frente a esta domesticación e inmovilidad teatral, Rousseau contrapone la reunión de l<sup>s</sup> much<sup>s</sup> a cielo abierto para celebrar juntos una fiesta. “Al aire libre, bajo el cielo, es donde tenéis que reunir os [...] que el sol ilumine vuestros inocentes espectáculos; vosotros mismos seréis uno, el más digno que podrá iluminar”<sup>105</sup>. No tiene nada en contra de la actuación si no es delegada. Sin el escenario de una institución como el teatro, l<sup>s</sup> que se reúnen se convierten, ell<sup>s</sup> mism<sup>s</sup>, en actores en movimiento. “¿Qué se mostrará en [esos espectáculos]? Nada, si se quiere”.<sup>106</sup> Me gustaría resaltar varios aspectos que Rousseau invoca a favor de la fiesta para mostrar cómo rompen la dicotomía entre presencia y representación. Cuando hace hincapié en el ajetreo de la vida cotidiana y no en los actores/oradores sobre el escenario, no se inclina a favor de una concepción auténtica de presencia, no contrapone presencia frente a mediación, sino, por el contrario, construcción frente a representación. Lo que le interesa, en diferentes sentidos, es el movimiento y el intercambio, la construcción y la conciencia de los vínculos en el presente. Para ello, Rousseau ofrece una idea de la actuación que

---

<sup>104</sup>Rousseau, *Carta a D'Alembert*, *op. cit.*, p. 86 (traducción ligeramente modificada). También aquí insiste Rousseau en un orden de género heteronormativo “moral” y denigra cualquier práctica de género que socave este orden. En el escenario, polemiza, se ven producciones demasiado apasionadas: “Esos héroes tan engalanados, dulzones y tiernos”, que son el máximo ejemplo de “todo cuanto puede afeminar a un hombre y entibiarle el gusto por sus verdaderos deberes” (*ibíd.*, p. 80). Acusa a las actrices de “inmodestia” y “desorden” (*ibíd.*, p. 63; sobre el modo en que Rousseau denigra las parodias de género, ver también Rebetisch, *The Art of Freedom*, *op. cit.*, pp. 193-196).

<sup>105</sup>Rousseau, *Carta a D'Alembert*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>106</sup>*Ibíd.*

excede las representaciones escénicas. Entusiasmado con Ginebra, escribe: “Todo el mundo está ocupado, toda está en movimiento”.<sup>107</sup> Este es el espectáculo que ofrece la ciudad. “La ciudad se multiplica de algún modo por los trabajos que en ella se realizan”.<sup>108</sup> Se torna dinámica, multifacética y parece hasta mayor. Rousseau recalca el teatro de la vida cotidiana en marcha, los movimientos en el ahora. En el *Contrato social*, la *polis* sigue siendo un ejemplo positivo para la república, pero no se atreve a poner en primer plano los movimientos de la ciudad, su heterogeneidad vinculada, para concebir también lo político. Aun así, lo que sí adopta de la sociedad urbana para la concepción de lo jurídico-político son las asambleas, para las cuales la representación no es necesaria.

En Ginebra, Rousseau observa que l<sup>s</sup>s habitantes de la ciudad se juntan e intercambian puntos de vista en diferentes contextos de manera regular. Los encuentros en tabernas ya no son adecuados para resolver disputas, reaccionar a acontecimientos y “deliberar serenamente”.<sup>109</sup> Estos debates son actividades republicanas, que tienen lugar en los denominados círculos, una práctica de asamblea que no es exclusiva de los hombres. Las mujeres también tienen reuniones recurrentes.<sup>110</sup> “Los ciudadanos de un mismo estado, los habitantes de una misma ciudad no son anacoretas, no podrían vivir siempre solos y separados”;<sup>111</sup> deben debatir asuntos de manera regular. Una república responde a esto, esto es lo que la constituye. Rousseau entendió estas asambleas que generaban vínculo, integradas en la vida cotidiana, como “imitaciones”, como espectáculos reiterados “que convienen a hombres libres”.<sup>112</sup> La obra de teatro sobre un escenario, por el contrario, supone un tipo de distracción intelectual que socava las actividades republicanas, permite poca concentración, compite con las asambleas en términos de tiempo y muestra imitaciones

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, p. 64.

<sup>108</sup> *Ibid.*

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>110</sup> Ver *ibid.*

<sup>111</sup> Ver *ibid.*, p. 74.

<sup>112</sup> *Ibid.*, p. 82.

simplemente como espectáculo.<sup>113</sup> “El teatro de la repetición se opone al teatro de la representación, así como el movimiento se opone al concepto y a la representación que lo relaciona con el concepto”, escribe Gilles Deleuze en *Diferencia y repetición*, sin hacer ninguna referencia a Rousseau.<sup>114</sup> Las fuerzas afectivas de un encuentro, en movimiento, pueden tener un efecto en la mente, sin mediaciones, pero no de forma inmediata.

En su crítica de los “espectáculos exclusivos”<sup>115</sup> del teatro de la representación, Rousseau es capaz incluso de decir algo positivo sobre el espectáculo-movimiento de l\*s titiriter\*s de paso.<sup>116</sup> La república no necesita un solo “espectáculo. Al contrario, [necesita] muchos”, que nacen cuando l\*s much\*s se juntan “a menudo y [tienden] entre ellos los suaves lazos del placer y la alegría”,<sup>117</sup> cuando celebran un mosaico de fiestas públicas y a cielo abierto. Se trata de un teatro de movimiento, en el que se inventan “vibraciones, rotaciones, giros, gravitaciones, danzas o saltos que lleguen directamente al espíritu”.<sup>118</sup>

La fiesta republicana aparece en la “Carta a d’Alembert”, publicada en 1758, como una especie de culminación de los espectáculos abiertos en movimiento, en intercambio, comunicación y danza: “... convertid a los espectadores en espectáculo, hacedlos actores, haced que cada cual se vea y se guste en los demás para que de ese modo todos se encuentren más unidos”.<sup>119</sup> El pueblo que celebra es “alegre, cariñoso, [...] quiere comunicar su alegría y sus placeres:

<sup>113</sup> Ver *ibíd.*, pp. 69 y 82.

<sup>114</sup> Gilles Deleuze, *Diferencia y repetición*, traducción de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Buenos Aires, Amorrortu, 2002, p. 34; las referencias, en cambio, son Nietzsche y Kierkegaard.

<sup>115</sup> Rousseau, *Carta a D’Alembert*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>116</sup> Ver *ibíd.*, p. 85.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>118</sup> G. Deleuze, *Diferencia y repetición*, *op. cit.*, p. 32.

<sup>119</sup> Rousseau, *Carta a D’Alembert*, *op. cit.*, p. 86. La fiesta republicano-social parece llevar a buen puerto lo que Rousseau consideraba necesario inhibir en el ámbito de lo político en el *Contrato social*. Pero no se trata de una fiesta desaforada, no es una fiesta que acoga a tod\*s sin límites. Es, ante todo, para l\*s ciudadan\*s, para la población (ver *ibíd.*, p. 91). Rousseau no imagina una hospitalidad ilimitada. Ver a este respecto las consideraciones de Derrida en el siguiente capítulo.

invita, presiona [...]. Todas las sociedades se hacen una y todo es común a todos”.<sup>120</sup> Se trata de un espectáculo que produce lo común, una socialidad abierta, hospitalaria y vincular, donde todo el mundo es bienvenido, una socialidad que acoge y acepta la diferencia y la heterogeneidad en el despliegue de lo común. Lo común no es lo general, porque no suspende lo particular. Pero los comunes no se limitan a reunir los particulares y conectarlos entre sí. Lo común potencia lo particular, lo especial, lo singular, hasta llegar a un “panorama de abundancia”<sup>121</sup> creado a través de la libertad.

En la fiesta republicana, quien se reúne y actúa y se mueve en un sentido republicano es la multitud en la abundancia de lo común. No hacen falta voceros ni mediadores. Si las fiestas y asambleas se prohibieran y desaparecieran de la esfera pública, aparecerían en su lugar “reuniones privadas” donde la gente se vería obligada a “ocultarse como si [...] fuera culpable”.<sup>122</sup> También, en este sentido, Rousseau está en contra de las reuniones clandestinas. Quiere que se ocupen las plazas, que se celebren el intercambio y los vínculos en una esfera plenamente pública: “Plantad en medio de una plaza un poste coronado de flores, reunid allí al pueblo y tendréis una fiesta”.<sup>123</sup> A diferencia de lo que sucede en el *Contrato social*, en este texto, pertenecen al *peuple* tod\*s aquell\*s que celebran en la fiesta. Cuando Rousseau escribe el *Contrato social* apenas unos años más tarde, solo aquellos que constituyen el cuerpo soberano forman parte del *peuple*. De haber escrito sobre las fiestas también en sus textos políticos y de haber percibido la formación de lo común como acto político, habría hablado de la multitud reuniéndose en asamblea en las plazas, intercambiando puntos de vida y celebrando su mutua vincularidad, en movimientos de danzas y saltos. Habría tenido que hablar de una multitud que rodea a la democracia burguesa y a un pueblo [*Volk*] sea cual sea su construcción.

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>121</sup> *Ibid.* (traducción ligeramente modificada).

<sup>122</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>123</sup> *Ibid.*, p. 86.

## 2. Derrida Democracia por venir

El joven Jacques Derrida ya lidiaba con la crítica a la representación de Rousseau cuando empezó a desarrollar la práctica del pensamiento de la deconstrucción en su texto *De la gramatología* de 1967. La representación es fundamental para salvar deconstructivamente la escritura frente a la ausencia de mediación de la voz. Derrida problematiza esta ausencia de mediación en Rousseau no porque su asamblea de ciudadanos se las arregle sin representación, sino, sobre todo, por la autorreferencialidad del “escuchar-se-a-sí-mismo-hablar”; la primacía del habla sobre la escritura. Acusa a Rousseau *in toto* de una metafísica de la presencia masculinista y, en lugar de quedarse en la mera crítica de la constitución política de la república en el *Contrato social*, se centra ante todo en la concepción de la fiesta de Rousseau en su *Carta a d’Alembert*.

El origen de esta sociedad no es un contrato, no pasa por tratados [...] y *representantes*. Es una *fiesta*. Se consume en la *presencia*. Por cierto, existe una experiencia del tiempo, pero de un tiempo de presencia pura, que no da lugar al cálculo, ni a la reflexión, ni a la comparación: [...]. Tiempo sin diferencia también.<sup>1</sup>

De este modo, el pensamiento de Rousseau pertenece “a la metafísica de la presencia, desde Platón hasta Hegel, ritmada por la articulación de la presencia en presencia consigo”.<sup>2</sup> Sin embargo, Rousseau

---

<sup>1</sup> Jacques Derrida, *De la gramatología*, traducción de Oscar del Barco y Conrado Ceretti, Madrid, Siglo XXI, 1986 [1967], p. 328.

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 309-310.

no está simplemente atrapado “en el interior de esta implicación de las épocas de la metafísica o del Occidente”.<sup>3</sup> El concepto de historia que acompaña a la metafísica es mucho más importante: esa “historia de la metafísica, de la que depende el concepto mismo de historia, pertenece a un conjunto al que sin duda ya no conviene el nombre de historia”.<sup>4</sup> Este ensamblaje es la “presencia presente a sí misma” que, fuera del tiempo, describe un momento sin historia.

La crítica de Derrida a la presencia sin historia parece aplicarse más a Hegel que a Rousseau. Hegel es quien capta de forma dialéctica la presencia en tiempo presente como no *en el* tiempo y sin embargo, como momento inmediato. En el centro de su pensamiento sitúa el *logos*, el retorno sin mediación del espíritu a sí mismo, del espíritu absoluto, que habla sin intermediario, sin interlocutor y se escucha a sí mismo hablar<sup>5</sup>. Derrida se aleja de la dialéctica precisamente por esto, porque “está regid[a], como siempre lo ha estado, por un horizonte de presencia”.<sup>6</sup> Pero la cuestión es si Rousseau, un crítico de la representación (que es totalmente criticable por su masculinismo) merece la acusación de incurrir en una metafísica de la presencia. En lo que sigue, mi interés no es contrastar la deconstrucción de la metafísica de Derrida con otra lectura de Rousseau. En cambio, los argumentos de Derrida en *De la gramatología* me llevan a considerar el problema de que su alegato a favor de la representación y de la escritura se basen en una crítica a la autorreferencialidad y, por lo tanto, en un tipo de esencialismo que ha dado lugar, más allá de Derrida, a un conocimiento deconstructivo que, por fuera de la representación, concibe solo lo inmediato, lo idéntico a sí mismo y lo auténticamente “natural”. Con ello se abandona la posibilidad de comprender el presente de otra forma que no sea dentro del paradigma de la presencia inmediata, de la esencia y de la identidad. La comprensión de la historia queda entonces capturada en una linealidad eurocéntrica de la filosofía de la historia y

---

<sup>3</sup> *Ibíd.*, p. 310.

<sup>4</sup> *Ibíd.*

<sup>5</sup> Ver Heinz Kimmerle, *Derrida zur Einführung*, Hamburgo, Junius Verlag, 1988, p. 51.

<sup>6</sup> Derrida, *De la gramatología*, *op. cit.*, p. 309.

dificulta la concepción de la democracia como algo distinto a lo liberal y a lo representativo.

La presencia autorreferencial del espíritu es parte de la noción del presente en Hegel, con gran influencia aún hoy. De su compleja concepción de un presente dialéctico se conservan principalmente los aspectos de presencia e inmediatez. El presente de Hegel se erige desde una dialéctica de lo eterno como presente absoluto, verdadero y universal y desde un ahora como presente concreto e individual.

La primera dimensión corresponde a “lo eterno que es presente”<sup>7</sup> [*gegenwärtig*]; la presencia del espíritu, la razón, el pensamiento autopensante, el *logos*. Para Hegel, la razón como lo eternamente presente se encuentra en todas partes en la historia, una historia que, en cuanto dinámica de sublación, brega por alcanzar la máxima racionalidad. La razón es eterna porque, como verdad infinita, persigue la historia sin cesar y permanece inalterable a través de todas las transformaciones temporales y espaciales. Como presente, esta eternidad no está más allá ni en el futuro, pues no pertenece al flujo del tiempo. “La eternidad no está antes o después del tiempo, ni antes de la creación del mundo, sino que es absoluto presente, el Ahora, sin antes o después”.<sup>8</sup> La eternidad no está en el tiempo, sino que es el tiempo en sí mismo; es la idea, el espíritu, al mismo tiempo presente, futuro y pasado: la eternidad es “verdadero presente”.<sup>9</sup> Este presente absoluto es, porque el pasado y el futuro no son: “El no-ser del ser, que es reemplazado por el ahora, es el pasado; el ser del no-ser que está contenido en el presente es, porque antes y después no son”.<sup>10</sup> “La eternidad no será, ni fue, sino que es”.<sup>11</sup> El pasado, por el contrario, “realmente ha sido, en cuanto que historia

<sup>7</sup> G.W.F. Hegel, *Principios de filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, Sudamericana, 2004 [1821], p. 18.

<sup>8</sup> G.W.F. Hegel, *Philosophy of Nature. Part II of the Encyclopedia of the Philosophical Sciences*. Oxford, Clarendon Press, 2004 [1830], p. 15 (§ 247).

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 39 (§ 259).

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 36 (§ 258), cursiva en el original.

del mundo”.<sup>12</sup> Hay para Hegel, sobre esta premisa, una filosofía de la historia, aunque, como veremos, la tarea de la filosofía es comprender el aquí y ahora.<sup>13</sup>

La segunda dimensión del presente es el presente concreto y único del ahora. Este ahora “es resultado del pasado y está preñado del futuro”.<sup>14</sup> El ser del ahora no es eterno, sino limitado; se convierte una y otra vez en el no-ser del pasado, y el no-ser del futuro se convierte en el ser del ahora. El presente concreto siempre está inmerso en un movimiento de disolución de las diferencias temporales del ser pasado y futuro “como del pasar a la nada y de la nada como del pasar al ser”.<sup>15</sup> “El desaparecer inmediato de estas distinciones en la singularidad es el presente en cuanto ahora”.<sup>16</sup> El ahora no es más que un momento temporal fugaz y aislado, una sensación subjetiva y sensorial.<sup>17</sup> La impresión sensorial pasa rápidamente, “no es nada en cuanto ahora individual”,<sup>18</sup> un breve “presente *finito*”.<sup>19</sup> En este permanente transcurrir del presente, Hegel entiende el ahora sin mediación. Es inmediato, no tiene representación. Para que perdure como lo que ha sido, debe pasar primero por una reflexión y una mediación. El “ahora” no es tiempo en sí mismo, es la determinación inmediata del tiempo,<sup>20</sup> la “pura inmediatez”<sup>21</sup> del aquí y ahora,

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 39 (§ 259).

<sup>13</sup> Ver Warren Montag (ed.), *In a Materialist Way. Selected Essays by Pierre Macherey*, traducción de Ted Stolze, Londres, Nueva York, Verso, 1998, p. 151.

<sup>14</sup> Hegel, *Philosophy of Nature*, *op. cit.*, p. 39 (§ 259).

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 2000 [1817], p. 317 (§ 259).

<sup>16</sup> *Ibid.*, cursiva en el original.

<sup>17</sup> Ver G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966 [1807], pp. 65-68.

<sup>18</sup> Hegel, *Philosophy of Nature*, *op. cit.*, p. 36 (§ 258), cursiva en el original.

<sup>19</sup> Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, *op. cit.*, p. 318 (§ 259), cursiva en el original.

<sup>20</sup> G.W.F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Vorlesungsmanuskript zur Realphilosophie*, Hamburgo, Felix Meiner, 1987 [1805-1806], II.

<sup>21</sup> Hegel, *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*, p. 66.



sin un origen ausente. El presente inmediato *es* y, al mismo tiempo, ha desaparecido en la medida en que otro ha ocupado su lugar. En su inmediatez y fugacidad, el presente concreto, el aquí y ahora, no tiene, en última instancia, historia; es un momento ahistórico, con cuyo paso y cuya comprensión reflexiva la historia teleológica del mundo sigue realizándose.

Hegel entiende el Estado como eternamente presente, como el espíritu absoluto cuya forma histórica perfecta nunca podrá realizarse. Se sitúa en la dimensión del presente absoluto. En cambio, ve las relaciones sociales de la familia, las relaciones de parentesco en el ámbito privado, atrapadas en el ahora concreto y, por lo tanto, en la inmediatez.<sup>22</sup> En la teoría de Hegel, la familia entra en una relación dialéctica con la sociedad; como esferas pública y privada con connotaciones de género, una y otra encuentran unidad en el Estado como reino de lo político.<sup>23</sup> La única participación democrática que cabe aquí pasa por la representación,<sup>24</sup> no hay lugar para una inclusión radical de l\*s much\*s heterogéne\*s, ya que una participación no mediada de lo particular no sería más que la presencia sensorial inmediata de un individuo, apenas una conciencia estética en el ahora, pero nunca acción política.<sup>25</sup> Dentro de esta perspectiva idealista, la otra cara de la representación política es, pues, una presencia metafísica como inmediatez particular, que, como tal, no

---

<sup>22</sup> Hegel, también, diferencia del *oikos* la forma de gobierno del Estado, entre otros motivos, porque distingue las dinámicas del progreso de las relaciones de parentesco naturalizadas (ver, entre otros: G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza, 2004 [1837]; ver también Eva Bockenheimer, “Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Von der natürlichen Bestimmtheit der Geschlechter zu ihrer intellektuellen und sittlichen Bedeutung in der bürgerlichen Ehe und Familie”, en Marion Heinz, Sabine Doyé (eds.), *Geschlechterordnung und Staat. Legitimationsfiguren der politischen Philosophie (1600-1850)*, op. cit., pp. 305-340).

<sup>23</sup> Ver Hegel, *Principios de filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, op. cit., pp. 165-181. Marx acusó a Hegel de concebir una autonomía de lo político y, por ello, una “separación de la vida cotidiana de la vida política” (Karl Marx, “Crítica de la filosofía del Estado de Hegel” en *Obras de Marx y Engels*, OME 5, Barcelona, Crítica-Grijalbo, 1978, 1-158).

<sup>24</sup> Ver Hegel, *Principios de filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, op. cit., pp. 283-284.

<sup>25</sup> Ver Hegel, *Fenomenología del Espíritu*, op. cit.

puede ser política, sino que permanece idéntica a sí misma en lo social y en lo estético.

Para Hegel, la tarea de la filosofía es comprender el aquí y ahora. Lo sitúa en la dialéctica del presente absoluto, orientado a la razón, y del ahora concreto, momentáneo. Para ilustrar tal tarea filosófica, utiliza un antiguo dicho griego que también desempeña un papel en Marx, en Benjamin y en el desarrollo del siguiente capítulo.

Cuando la filosofía de la historia explora la razón, se ocupa entonces del presente absoluto, que es presente en todas partes del pasado, aunque, al mismo tiempo, la filosofía debe permanecer en el ahora. Debe comprender qué es, “porque *lo que es es la razón*”.<sup>26</sup> Hegel explica la concentración necesaria en el ser de la razón utilizando el antiguo dicho griego de una de las fábulas de Esopo, que se tradujo al latín como “*Hic Rhodus, hic salta*”. El contexto histórico se sitúa en las competiciones de salto de longitud en la isla griega de Rodas. “Aquí está Rodas, salta aquí”. Hegel cambia el antiguo dicho ligeramente, señala la rosa como Rodas y el salto se convierte en una invitación a bailar: “Aquí esta la rosa, baila aquí”. Con este ligero cambio, Hegel ilustra la temporalidad de la filosofía, cuya tarea es comprender la razón como lo que está aquí. “Reconocer la razón como la rosa en la cruz del presente”<sup>27</sup> significa precisamente no saltar, no saltar más allá de Rodas, la rosa. Sería “insensato imaginar que cualquier filosofía puede trascender su mundo presente”.<sup>28</sup> Esto significaría llevar a cabo una filosofía normativa que se ocupa del futuro construyendo un mundo “como debería ser”,<sup>29</sup> no como es ahora. Para Hegel, ese mundo normativo existe solo como opinión e imaginación. La filosofía no consiste en redactar utopías.

Hegel escribe que entender la razón como una rosa en el presente significa “encontrar deleite en ella, [es] una visión racional que

---

<sup>26</sup> Hegel, *Principios de filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, op. cit., p. 19, cursiva en el original.

<sup>27</sup> *Ibíd.*

<sup>28</sup> *Ibíd.*

<sup>29</sup> *Ibíd.*, cursiva en el original.

implica la reconciliación con la realidad”.<sup>30</sup> La invitación a la danza se dirige hacia la filosofía, que en el aquí y ahora debería deleitarse con la razón y celebrarla.

Volvamos a la crítica de Derrida a Rousseau, a quien acusa de anhelar la presencia metafísica. Rousseau prefiere la presencia de las asambleas, de las voces y de la palabra: pequeñas comunidades en las que son posibles la convivencia no mediada de los ciudadanos y la “unanimitad del pueblo reunido”.<sup>31</sup> Esta presencia significa un estar “por entero presente consigo”,<sup>32</sup> la identidad con un\* mism\*, la mis- midad y la sensibilidad consumadas. En su deconstrucción, Derrida no solo recorta las referencias anarquistas y críticas con la representación que hay en Rousseau, sino que también atribuye a este pensador una concepción del presente saturada de inmediatez y de presencia en el sentido hegeliano.<sup>33</sup> Y precisamente cuando Derrida deconstruye a Rousseau y sus reflexiones sobre el género, reproduce al mismo tiempo atribuciones de género dicotómicas que conciben la sensibilidad, la emoción, la inmediatez y la presencia como femeninos, y la racionalidad, la reflexión, el diferimiento y la representación como masculinos.

Si en la obra de Rousseau, se suspende la representación y, en la fiesta republicana, el público ya no mira, sino que aparece en común y determina pasiva o activamente lo que ocurre, no se trata tanto de borrar “la diferencia entre el comediante y el espectador, lo representado y el representante, el objeto mirado y el sujeto que mira”,<sup>34</sup> como reprocha Derrida. Tal borrado no sería sino autenticismo o, de acuerdo con la formulación de Derrida, “intimidad de una presencia consigo”, “conciencia o sentimiento de la proximidad consigo, de la propiedad”.<sup>35</sup> En la fiesta pública, Derrida no ve más que la presencia de lo idéntico,

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, cursiva en el original.

<sup>31</sup> Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 178.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 177.

<sup>33</sup> Ver, entre otros, Hegel, *Fenomenología del espíritu* op. cit. Las asociaciones negativas a términos como “presencia” o “presentista” en cuanto “inmediato”, “auténtico” y “corporal” revelan aún hoy rastros de la filosofía de la historia de Hegel.

<sup>34</sup> Derrida, *De la gramatología*, op. cit., p. 385.

<sup>35</sup> *Ibid.*

de la comunidad de l\*s propi\*s en correspondencia con esas formas políticas sin “diferencia representativa”<sup>36</sup> que Rousseau prefiere en el *Contrato social*: los comités políticos y el *peuple*<sup>37</sup> legislativo, libre y reunido en asamblea.

Derrida no quiere ver que aquí Rousseau se refiere a la fiesta como una asamblea, permitiendo al “público” abandonar el escenario, en tanto que abandona su papel en el escenario de la representación, en tanto que deviene l\*s much\*s que se mueven, que bailan, que se afectan mutuamente. Más allá de todas las críticas al “pueblo unido”, que solo cuando está reunido se convierte en soberano: las reflexiones de Rousseau transgreden la metafísica de la presencia. El público del teatro deviene comunal; en la fiesta, frustra la dicotomía entre *publicum/privatum*, público y privado. Al hacerlo, no se limita a abandonar el ámbito privado, sino que deja la sala oscura del espectador y sale a la luz del día.

Para romper con la contraposición tanto dialéctica como deconstructiva entre presencia inmediata y representación mediadora, es necesario redefinir la acción política tomando como referencia las prácticas que dan lugar a nuevas formas de democracia basadas en afectos y vincularidades con otr\*s, prácticas que, por carecer de formas tradicionales de representación, no pueden ser categorizadas ni desacreditadas como mero estar presente ni como mera presencia corporal. Pero ¿cómo se puede romper aún más la percepción dicotómica de presencia y representación? ¿Cómo cabría extender aspectos de la fiesta republicana de Rousseau, como el movimiento, el intercambio y el afecto, a la concepción de una democracia descercada, una democracia que suspende los límites, que abre las fronteras y no se restringe a un pueblo [*Volk*]?

Para ello, es necesaria una nueva concepción del presente, desterrada con demasiada premura de cierto pensamiento posestructuralista con la crítica deconstruccionista de la metafísica de la presencia. Resulta interesante constatar que las reflexiones sobre

---

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Rousseau, *Contrato social*, capítulo *op. cit.*, XII del Libro tercero, capítulo XV del Libro tercero, así como el capítulo IV del Libro cuarto.

el presente pueden ampliarse con un enfoque tanto en los aspectos temporales como en los relativos al descercamiento de la democracia si consideramos los escritos posteriores de Derrida: principalmente su libro *Canallas*, en el que reunió todas sus reflexiones sobre la “democracia por venir” y produjo una lectura revisada de Rousseau.<sup>38</sup>

¿Significa el “por venir” en “democracia por venir” que esta democracia tiene un futuro? Su forma ideal o, al menos, su mejor forma, ¿está en un futuro aún por venir?, ¿o el “por venir” se refiere más al presente, al ahora, a una forma especial del tiempo presente?, ¿qué tiene que ver el “por venir” con la hospitalidad, con abrir fronteras?, y ¿cómo tenemos que entender el presente para que lo que está por venir, lo que viene, lo que llega, tenga un lugar?, ¿qué concepción de la democracia está ligada a ello?

Me gustaría examinar la “democracia por venir” de Derrida en términos de su contribución –posicionada contra el marco de la crítica de la democracia representativa y liberal– al rechazo de toda promesa de democratización postergada a un futuro, a la lucha por las formas alternativas de democracia en el presente y a su ensayo en un presente que es, más que un momento fugaz, más que una presencia física, un proceso constituyente ampliado.<sup>39</sup> Sin embargo, quedarse –o más bien, devenir– en este presente ampliado sin una racionalidad autorreferencial siempre causa descontento: todo lo que estamos acostumbrad\*s a identificar como utopía, como futuridad, parece así perdido. Como si todo pudiera ser mejor solo en el futuro y el presente no pudiera cambiarse: empezar en el ahora no es posible. También por eso, la democracia descercada por venir de Derrida es una oportunidad interesante para pensar cómo, en una concepción intempestiva del presente, lo que está por venir puede ser entendido efectivamente sin futuro.

En *Canallas*, muy influenciada por los ataques terroristas del 11 de septiembre de 2001 y por las consiguientes reacciones de las

---

<sup>38</sup> Ver Jacques Derrida, *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*, traducción de Cristina de Peretti, Madrid, Trotta, 2005 [2003].

<sup>39</sup> Ver también el capítulo 5 del presente libro.

democracias “occidentales”, Derrida recoge sus reflexiones sobre la democracia hasta ese momento y las amplía. Aclara que la razón por la que hablamos de diferentes maneras sobre la democracia, por la que luchamos por diferentes conceptos de democracia, reside precisamente en el concepto mismo de democracia, dado que este concepto no puede definirse de forma ambigua. La democracia es indeterminada y nunca es ella misma. Carece de mismidad, de singularidad, de esencia. En consecuencia, *no hay* una democracia verdadera y genuina. Como dice Derrida, esta no puede presentarse como ya existente y completa.<sup>40</sup> La democracia sigue abierta por necesidad y eso tiene consecuencias. Corre el riesgo de acabar tomada por una extrema derecha que intente hacer controlable esta indeterminación constitutiva con la determinación de la identidad. Los gobiernos fascistas y autoritarios llegan una y otra vez al poder de maneras formalmente democráticas.<sup>41</sup> Dentro de las democracias “occidentales”, crecen sin cesar las filas de los partidos fascistas y de extrema derecha, partidos que luchan por una igualdad étnicamente homogénea y, al mismo tiempo, jerarquizada de forma heteronormativa y patriarcal, solo para ciudadanos etnificados de determinada forma. Se excluye, en el mejor de los casos, todo lo que se imagina como diferente. Derrida muestra que esta “autoinmunización” identitaria se basa en una “doble remisión [*renvoi*]”:<sup>42</sup> la *remisión* de todo lo diferente y extranjero dentro de la comunidad que se imagina como homogénea y la *remisión* del otro fuera de la comunidad.<sup>43</sup> Con esta doble *renvoi*, la democracia se pospone a un momento posterior. Sin embargo, tal autolimitación, que intenta basarse en la construcción de una verdadera identidad, no

---

<sup>40</sup> Ver Derrida, *Canallas*, *op. cit.*, p. 56 y pp. 139-140. “La democracia no podía reunirse en torno a la presencia de un sentido axial y unívoco que no se destruyese ni se llevase a sí mismo por delante”. (*Ibid.*, p. 59).

<sup>41</sup> Ver *ibíd.*, p. 52.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 49. (Aquí Derrida se aprovecha de la polisemia de la palabra francesa *renvoi*, que recoge, mejor que la voz castellana “remitir” o “remisión”, la idea de una referencia *a* y de una expulsión *de* [N. de las T.]).

<sup>43</sup> He identificado esta dinámica como “inmunización biopolítica” (ver Lorey, *Figuren des Immunen*, *op. cit.*, pp. 260-281).

es en absoluto una estrategia empleada solo por partidos de extrema derecha. Como estrategias autolimitantes, los intentos autoinmunitarios de fundación identitaria son reacciones generalizadas a la indeterminación fundamental de la democracia.

La referencia a una identidad, a un sí mismo, a un yo [*ipse*], marca un movimiento circular, un retorno, la idea de la mismidad, la autorreferencialidad que, en su propia referencia, dibuja una frontera, un círculo que limita, que bordea una comunidad.<sup>44</sup> Esta autorreferencialidad, que se refiere a sí misma de manera circular, no exige de manera necesaria una referencia a algo original, por ejemplo, a una identidad étnica o nacionalmente [*völkisch*] determinada. Esta autorreferencialidad surge de las categorías burguesas de autodeterminación soberana, autonomía, autolegislación, soberanía, del *krátos* como poder del *demos*. Es una mismidad que hace sus propias leyes, que se hace a sí misma, autónomamente. Con esta interpretación etimológica, Derrida sigue en un primer momento a Émile Benveniste, quien subrayó la connotación de género del nombre *krátos*: identifica en un sentido político “el ‘poder’ como ventaja personal”<sup>45</sup> que posee quien es “dueño de sí mismo” y que por lo tanto detenta (la) autoridad. Derrida se refiere a la correspondencia entre autoposicionamiento circular y poder y potencia masculinistas del “yo puedo”, del “uno mismo” como señor y amo. Las huellas etimológicas inscritas en esta mismidad a lo largo de muchos desvíos remiten sin cesar a la titularidad, a la propiedad, a la autoridad del señor, habitualmente la del dueño de la casa, como anfitrión que establece por sí mismo las condiciones de su hospitalidad.<sup>46</sup> Esta autorreferencialidad masculinista se convierte en “un principio de soberanía legítima, la supremacía acreditada o reconocida de

---

<sup>44</sup> Derrida, *Canallas*, op. cit., pp. 26-27.

<sup>45</sup> Émile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, traducción de Mauro Armíño, Madrid, Taurus, 1983 [1969], pp. 283-284. Josiah Ober, a quien me referí en el capítulo anterior, lee la palabra griega *krátos* sin género como la capacidad de hacer cosas; subraya un significado etimológico no necesariamente autorreferencial (ver Ober, *The Original Meaning of “Democracy”*, op. cit.).

<sup>46</sup> Ver Benveniste, “Hospitalidad”, en *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, op. cit., pp. 58-66.

un poder o de una fuerza, de un *krátos*, de una *kratía*".<sup>47</sup> Derrida la identifica como "falo-paterno-filio-fraterno-ipsocéntrica", desde la cual, en la modernidad europea, se despliega la "teología política [...] de la soberanía del pueblo, en una palabra, de la soberanía democrática".<sup>48</sup> La autorreferencialidad no se debe, pues, únicamente a una concepción nacional o étnica de la democracia, sino que es constitutiva de la democracia liberal que parte de la soberanía de un pueblo. La soberanía popular es, en un sentido masculinista, autorreferencial. Estas nociones de soberanía y de una superioridad circular en torno a un\* mism\* no pueden separarse de la idea de totalidad. El todo es aquello que se circunnavega, la autorreferencia es giratoria y retornante. El círculo, la torna, "constituye un todo consigo misma, consiste en totalizar, en totalizarse, por lo tanto, en reunirse tendiendo hacia la simultaneidad".<sup>49</sup>

El concepto de totalizar, de homogeneizar la igualdad, por supuesto, se opone a la libertad del individuo, que se entiende como la autonomía de decidir por un\* mism\*.<sup>50</sup> Aquí se revela una de las principales aporías de la democracia liberal (representativa): la autoinmunización autodestructiva definitiva a través de la totalidad circular, la asamblea de tod\*s l\*s que son iguales, lo cual es, sin embargo, imposible; y, además, limita la libertad del individuo en la tendencia asimiladora de una comunidad de igualad\*s. Principalmente en tiempos de crisis y bajo amenazas reales o imaginadas, una democracia que gira en torno a sí misma tiende una y otra vez a inmunizarse de manera peligrosa por medio de políticas securitarias masculinistas. Bajo la pretensión de protegerla de sus enemig\*s, en su autodefensa bélica, la democracia llega a parecerse a sus enemig\*s. La amenaza, la protección y la seguridad se vuelven indistinguibles, especialmente en el interior de una democracia

---

<sup>47</sup> Derrida, *Canallas*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 34. Para una profundización de la crítica de la lógica paterna patrilineal, ver Jacques Derrida, *Políticas de la amistad*, traducción de Patricio Peñalver, Madrid, Trotta, 1998 [1994].

<sup>49</sup> Derrida, *Canallas*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>50</sup> El perpetuo retorno falocéntrico a sí mismo se inscribe también en la palabra griega *autos* contenida en "autonomía" (ver *ibid.*, p. 32).



cada vez más autoritaria y policial. La democracia se protege y se mantiene a sí misma en una lógica, al modo de Carl Schmitt, de antagonismo entre *amig\** y *enemig\**, amenazándose a sí misma, autoinmunizándose a sí misma de manera destructiva.<sup>51</sup> Remitiendo a minorías etiquetadas como “diferentes”, o bien proclama con más fuerza su integración y su asimilación, o bien lleva a cabo la denegación, la devolución o la deportación de l\*s “Otr\*s” etiquetad\*s como amenaza. En paralelo a estas prácticas de autoinmunización, la llegada de la democracia se aplaza a las próximas elecciones o a un momento posterior.<sup>52</sup> La posibilidad de abolir la democracia a través de elecciones democráticas libres, de limitar la libertad en virtud de la libre elección, forma parte de la aporía entre igualdad y libertad y, como escribe Derrida, “uno de los numerosos efectos perversos y autoinmunitarios de la axiomática definida desde Platón y Aristóteles”.<sup>53</sup> “Otra verdad de lo democrático” es incompatible con esta ipsocracia y falocracia; choca con “la verdad de lo otro, de lo heterogéneo, de lo heteronómico, de lo disimétrico, de la multiplicidad diseminadora, del ‘quienquiera que sea’ anónimo, del ‘cualquiera’, del ‘cada uno’ indeterminado”.<sup>54</sup> En *Canallas*, Derrida aclara que, para él, el concepto de democracia por venir no se refiere a una forma de democracia que se perfeccionará en el futuro. Él mismo formula el discurso del que se distancia de la siguiente manera:

Ya saben, la democracia perfecta, plena y viva, no existe; no solo no ha existido nunca, no solo no existe en el presente, sino que, estando indefinidamente diferida, esta quedará siempre por venir, nunca estará presente en el presente, no se presentará jamás, no vendrá jamás, quedará siempre por venir, como lo imposible mismo.<sup>55</sup>

Treinta y cinco años después de su lectura de Rousseau en la década de 1960, cuando acababa de desarrollar la deconstrucción, Derrida

---

<sup>51</sup> Ver *ibíd.*, p. 35.

<sup>52</sup> Ver *ibíd.*, pp. 56-57.

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 53.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 32.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 95.

le atribuye a tal autor precisamente esta concepción de la democracia orientada al futuro que nunca llega. Ya no se habla, en *Canallas*, de una metafísica de la presencia cuando Rousseau se desespera por “una democracia presentemente posible, existente y presentable”.<sup>56</sup> Él percibe “lo que torna a la democracia impresentable en la existencia”<sup>57</sup> pero lo entiende como una imposibilidad que permanece en el futuro. En su nueva interpretación, Derrida desplaza la temporalidad de la república de Rousseau desde la presencia del presente al futuro que preserva la ausencia. Con esta táctica, Derrida ha liberado el presente de la sospecha de la metafísica y lo ha abierto a su pensamiento deconstructivo. Ahora puede preservar del futuro su propia concepción de la democracia por venir y dejarla en el presente.

Por fin, Derrida entiende que Rousseau no se centra en una esencia inmutable de la democracia, sino que, por el contrario, apunta a la maleabilidad permanente de la misma. En el *Contrato social*, Rousseau escribe: más que ningún otro gobierno, el “democrático o popular” tiende “fuerte y continuamente a cambiar la forma”, y exige más que ningún otro “vigilancia y valor” para que pueda seguir cambiando.<sup>58</sup> La razón de la indeterminación de la democracia, como se ha mencionado, puede encontrarse, también para Rousseau, en la palabra misma. “De tomar el vocablo en todo el rigor de su acepción habría que decir que no ha existido nunca verdadera democracia y que no existirá jamás”.<sup>59</sup> La imposibilidad de la presencia permanente de la ciudadanía entera, la cual no puede estar reunida de forma permanente, la imposibilidad del estar presente del soberano, del *demos* irrepresentable,<sup>60</sup> impide asimismo que la democracia *exista* en el sentido de una esencia de la democracia; la democracia *no existe*; está indefinida, en constante transformación. En este sentido, todo lo que existe es un devenir de

---

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 96.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> Rousseau, *Contrato social*, *op. cit.*, capítulo IV del Libro tercero, p. 96.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 95.

<sup>60</sup> Ver *ibid.*, III.15.

la democracia. Para Rousseau, la razón por la que no hay democracia verdadera y perfecta estriba también en que el pueblo no tiene las virtudes de los dioses; ni vigilancia, ni valor, ni resistencia, ni fuerza. Pero ha de esforzarse y luchar por ella, dado que es “mejor una peligrosa libertad que una pacífica esclavitud”.<sup>61</sup> Derrida ofrece una interpretación interesante de este pasaje de Rousseau: por un lado, en el capítulo “De la democracia”, Rousseau no escribe sobre Dios y, por lo tanto, tampoco sobre una soberanía indivisible, como sí hace en el *Contrato social* cuando escribe sobre la formación de una voluntad general soberana.<sup>62</sup> Rousseau escribe en plural, sobre dioses, sin decir cuántos. El número no juega ningún papel. Es el *más de uno* lo que anuncia la democracia, según Derrida.<sup>63</sup> Por otro lado, Rousseau utiliza un concepto de libertad que facilita comprenderla no como antípoda de la igualdad. La libertad cargada de peligros, que es preferible a la servidumbre, se erige en la dinámica de la maleabilidad de la democracia misma, a través de su indeterminación y ya desligada de los individuos.

Jean-Luc Nancy, a cuyo libro *La experiencia de la libertad* hace referencia Derrida,<sup>64</sup> aclara en su obra que el concepto de *krátos* no viene a designar necesariamente una habilidad masculinista para la autorreferencialidad y la autonomía. En lugar de ello, de acuerdo con Nancy, *krátos* se refiere a la libertad como “fuerza de la cosa” y la *democracia* gira así en torno a esta fuerza de la libertad. Esta fuerza de la libertad conformadora y transformadora invierte la interpretación de un poder autorreferencial o de la violencia de un *demos*. Además, como “fuerza de la cosa”, la libertad se desliga de la capacidad de acción, que Ober subraya en la etimología de *krátos*. La igualdad ya no significa igualdad entre personas que, como semejantes, forman el *demos*, el pueblo [*Volk*]. Al contrario: la concepción de Nancy de la libertad significa heterogeneidad radical.

---

<sup>61</sup> *Ibid.*, III.4, p. 96, ver también Derrida, *Canallas*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>62</sup> El título del capítulo IV del Libro tercero es “De la democracia”.

<sup>63</sup> Derrida, *Canallas*, *op. cit.*, p. 97.

<sup>64</sup> Ver *ibid.*, pp. 73-75; y Jean-Luc Nancy, *La experiencia de la libertad*, traducción de Patricio Peñalver, Barcelona, Paidós, 1996 [1988], p. 117.

Esta libertad como fuerza de la cosa rompe la frontera entre lo animado y lo inanimado. Se desliga de la identidad y de la delimitación y, por lo tanto, de la contabilidad, del número y del tamaño, de la disciplina y de la relación biopolítica y estadística de la democracia y de la demoscopia.

Pero, cuando el significado de la democracia se abre hasta tal punto, surge la pregunta: ¿Hasta dónde debería llegar la democracia? ¿Hasta quiénes debería llegar? ¿Hasta qué número puede una república reivindicar la democracia?<sup>65</sup> ¿Qué número significa mayoría? ¿A cuánt\*s se les permite llegar? ¿Quiénes y cuánt\*s serán bienvenid\*s y cómo? ¿A quién se le garantiza hospitalidad?

Derrida vincula estrechamente su concepción de la democracia por venir con la cuestión de la hospitalidad. La democracia cercada, que se autoinmuniza en la construcción de un yo (bajo la forma de una ciudadanía nacional-normalizada, de un pueblo [Volk], de una comunidad), ofrece hospitalidad solo en un segundo momento: primero, se constituye como “señor de la casa”. Solo *después* de acoger a l\*s iguales en virtud del origen y del nacimiento y de expulsar a tod\*s l\*s desiguales –tanto ciudadan\*s desiguales como l\*s demás desiguales y extranjer\*s– de diferentes maneras –marcando, jerarquizando, excluyendo– puede imaginar, bajo ciertas circunstancias, la hospitalidad. La exclusión es primaria; la hospitalidad, en cuanto (re-)absorción, secundaria. Es una hospitalidad limitada y condicional y no cuenta con que aquell\*s posicionad\*s como otr\*s, extranjer\*s y canallas también pertenecen –pueden pertenecer– al *demos*.<sup>66</sup>

La democracia cercada es una comunidad –*communitas*– autoinmunizada, que rechaza el intercambio de *munus*, que incluye asimismo un tipo de hospitalidad que puede ser mortal para quienes van (llegan) como “extranjer\*s”. *Im-munis*, es decir, sin *munus*, sin obligación ni deber de dar [*Abgabe*], era, en la concepción

<sup>65</sup> Ver Derrida, *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 124.

<sup>66</sup> Ver Derrida, *Canallas*, op. cit., p. 85; para la distinción entre hospitalidad condicional y absoluta, ver también Jacques Derrida, *La hospitalidad*, traducción de Mirta Segoviano, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2008 [1997].

de la Antigua Roma, una persona que no devolvía un regalo o beneficio recibido, que no cumplía con la obligación de devolver, que no podía o no necesitaba corresponder.<sup>67</sup> Para una práctica diferente de la hospitalidad, el intercambio de la *munera* debe abrirse de manera distinta a esta inmunizante. A la democracia *descercada* no le vale la hospitalidad condicional, basada en la exclusión. La democracia sin límite rompe con la construcción de una homogeneidad natural, así como con los lugares de origen y ascendencia. En el comienzo, hay una ruptura con las ideas hegemónicas de democracia y para Derrida este otro comienzo significa una escisión o más bien, un quiebre, una junta, un aplazamiento –también del comienzo– para empezar a señalar una “heterogeneidad ‘originaria’ que ha venido ya”<sup>68</sup> y que puede irrumpir solo con lo que viene para abrir la democracia. Así, la postura de Derrida no es que la democracia sea imposible en el presente y que, en este sentido, solo llegue en el futuro. Por el contrario, invierte el *renvoi* autoinmunizador como remisión y diferimiento a l\*s otr\*s, en un diferimiento, una *différance* en el presente, que hace la presencia identitaria imposible y que se convierte en un movimiento expansivo del tiempo presente, “en un tiempo de presente dislocado”.<sup>69</sup>

En lugar de postergar indefinidamente al futuro la promesa de democracia, Derrida propone una forma diferente de lidiar con el presente. Cuando habla en francés de *démocratie à venir*, con la separación ortográfica entre *à* y *venir*, se está apartando de la palabra *avenir*, que en francés significa *futuro*. De forma explícita, en su lugar, coloca *à venir* (por venir), más cercano a *devenir* (devenir).<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Ver Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, op. cit., p. 62; para un análisis detallado de las diversas estrategias de inmunidad jurídica y de inmunización biopolítica que aseguran el dominio, ver Lorey, *Figuren des Immunen*, op. cit., pp. 236-259 y pp. 260-280.

<sup>68</sup> Derrida, *Políticas de la amistad*, op. cit., p. 128. En otro lugar, Derrida habla de “la heterogeneidad de un *pre-*” (Jacques Derrida, *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, traducción de Cristina de Peretti y José Miguel Alarcón, Madrid, Trotta, 1998 [1995], p. 41, cursiva en el original).

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 31.

<sup>70</sup> Ver Derrida, *Canallas*, op. cit., p. 170.

À *venir* significa un por venir no “en el futuro” separado del presente, sino como algo que está viniendo; un movimiento o dinámica recurrente en el presente. La durabilidad de lo que viene, el devenir, no es ni teleológico ni continuo, tampoco lineal o anticipatorio. No tiene horizonte y se encuentra lejos de la economía de la redención.<sup>71</sup> La figura del “por venir” de Derrida no significa el futuro, sino un presente ampliado, imprevisible, que no es, sino que permanece en el proceso del devenir. Este presente no tiene conexión con la presencia identitaria, con el “hay”, con la esencia o con la presencia inmediata.<sup>72</sup> El presente que permanece llegando a ser es un devenir, un presente que perdura en la imprevisibilidad del movimiento.

El “por venir” de *à venir* hace hincapié en la llegada, sin que esta sea el fin del movimiento, una llegada que es imprevisible, incalculable, contingente. Este “por venir” es discontinuo en su curso, en su duración, y apunta al qué y a quién viene, al evento imprevisible, a la llegada de cualesquiera otr\*s a quienes no se esperaba, a lo que viene sin ser visible.<sup>73</sup> Se trata del acontecimiento que no puede ser esperado, anticipado, calculado.

Una hospitalidad que encara lo imprevisible, la indeterminación, el siempre precario “por venir” en el presente es para Derrida “hospitalidad absoluta” incondicional.

La hospitalidad absoluta exige que yo abra mi casa y que dé no solo al extranjero –provisto de un apellido, de un estatuto social de extranjero, etc.–, sino al otro absoluto, desconocido, anónimo y que le dé lugar, le deje venir, le deje llegar y ocupar el lugar que le ofrezco sin pedirle ni reciprocidad [...] ni siquiera su nombre.<sup>74</sup>

“Mi ‘en casa’” no es una relación orientada al interior de un\* mism\* ni de un hogar<sup>75</sup> inmunizado, “en principio, inviolable”, sino que

---

<sup>71</sup> Ver *ibíd.*, p. 14.

<sup>72</sup> Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 13.

<sup>73</sup> Ver Derrida, *Canallas*, 190. “Un acontecimiento previsto ya es presente, ya es presentable, ya ha llegado y ha sido neutralizado en su irrupción” (*Ibíd.*, p. 171).

<sup>74</sup> Derrida, *La hospitalidad*, *op. cit.*, pp. 35 y 37.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, p. 55.

deviene un “refugio incondicionado”<sup>76</sup> para lo que está por venir y se abre al entorno. Cuando Derrida habla sobre hospitalidad absoluta, no tiene necesariamente un hogar fijo inamovible en mente, un lugar construido donde poder esperar lo que está o a quienes están por venir, como si solo est\*s estuvieran en movimiento. El sitio que ocupar también está cambiando sin cesar, está, en un sentido estricto, sin hogar, deviniendo, en camino, debido al imprevisible y continuo retorno de lo que viene.

Esta hospitalidad móvil rompe con el deber de dar, con el intercambio de *munera*. El por-venir no está vinculado al retorno de un *munus*.<sup>77</sup> Más allá de Derrida, que en este contexto se centra sobre todo en la ruptura jurídica del regalo sin reciprocidad, me gustaría enfatizar que la hospitalidad radical es social precisamente porque suspende el intercambio y la economía de la deuda de *munus* o el deber de dar [*Ab-Gabe*] y no exige ningún adelanto, no da ningún préstamo que tenga que ser devuelto.<sup>78</sup> Quien venga es invitad\*, es bienvenid\* a venir, a ocupar un lugar. Esta práctica de inclusión radical<sup>79</sup> suspende la lógica de la *munera* como condición de

---

<sup>76</sup> Paolo Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, traducción de Adriana Gómez, Juan Domingo Estop y Miguel Santucho, Buenos Aires, Tinta Limón, 2016, p. 29.

<sup>77</sup> El don de la hospitalidad debe darse sin requisitos, debe presentarse como un regalo (ver Derrida, *La hospitalidad*, *op. cit.*, pp. 33, 85 y 87; ver también Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, pp. 188-189).

<sup>78</sup> Esto lleva a un argumento tratado en el último capítulo de este libro que distingue entre crédito y deuda social, basado en Stefano Harney y Fred Moten, *The Undercommons: Fugitive planning & Black study*, Wivenhoe / Nueva York / Port Watson, Minor Compositions, 2013. (Existe una traducción al castellano de esta obra: *Los abajocomunes. Planear fugitivo y estudio negro*, traducción de Cristina Rivera Garza, Juan Pablo Anaya y Marta Malo, México D.F., Campechana Mental y Cráter Invertido, 2017 [N. de las T.]). Sobre esto, ver también Jacques Derrida, “Locura de la razón económica. Un don sin presente”, en *Dar (el) tiempo I; La moneda falsa*, traducción de Cristina Perreti, Barcelona, Paidós, 1995, pp. 41-74; así como el texto de mi autoría donde lo abordo: Isabell Lorey, “Precarisation, Indebtedness, Giving Time”, en Chisenhale Gallery (ed.), *Maria Eichhorn: 5 weeks, 25 days, 175 hours*, Londres, Chisenhale Gallery, 2016, pp. 38-49.

<sup>79</sup> Sobre el concepto de “inclusión radical” en el contexto de las prácticas del movimiento por la democracia en España, ver Isabell Lorey, “Präsentische Demokratie. Radikale Inklusion - Jetztzeit - Konstituierender Prozess”, en Alex Demirović

pertenencia a una comunidad (*communitas*), en la medida en que da en exceso, en la medida en que ofrece social e incondicionalmente hospitalidad: es posible también entender como una fiesta esta apertura a reunirse con cualesquiera otr\*s, el placer mutuo, el disfrute de la heterogeneidad radical. En contraste con Rousseau, este placer es aquel que, sin la obligación del *munus*, no concluye ni limita la vincularidad y la cooperación a través de la idea de un pueblo [*Volk*], sino que se mueve de forma precaria en el presente incalculable y continúa viniendo. La hospitalidad, que rompe con las lógicas de intercambio del *munus*, *des-muniza*, enfatiza la apertura mutua, lo cual deconstruye la asimetría entre señor de la casa y huésped/extranjer\*.<sup>80</sup> Parte de una socialidad que no da primacía a la autonomía y a la autorreferencialidad, sino que se arriesga a abrazar el vínculo fundamental que no puede suspenderse con quienes vienen.<sup>81</sup> La hospitalidad de la democracia por venir, con toda la agitación de lo imprevisible por venir, es también una especie de postura que, como práctica social, va más allá del acontecimiento de la llegada o de la fiesta. La subjetivación autorreferencial de la metafísica se rompe, la práctica social queda radicalmente volcada

---

(ed.), *Transformationen der Demokratie - Demokratische Transformationen*, Münster, Dampfboot, 2016, pp. 265-277; así como el capítulo 5 de este libro.

<sup>80</sup> “*De-munisierung*” [des-munización] es un término que ya he desarrollado en *Figuren des Immunen* en el contexto de la figura en resistencia de la “inmunización constituyente”: “La composición colectiva, la recomposición, emerge en un movimiento de retirada y de indignación que puede llamarse des-munización. Se trata de un movimiento de alejamiento de todo *munus*. La des-munización consiste en retirar el *munus* a modo de castigo, sino todo lo contrario, en retirarse del *munus*. Porque, en este contexto, negarse al *munus* se traduce en capacidad de acción política”, *ibid.*, pp. 290-291.

<sup>81</sup> Aquí hay un enlace con el despliegue etimológico de Benveniste de la palabra griega *hostis* como invitado y extranjero. Enfatiza que la hospitalidad en el contexto del *potlatch* “está fundada en la idea de que un hombre está vinculado a otro” (Benveniste, *Vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, *op. cit.*, p. 62). Sobre el *potlatch*, donde el intercambio de dones no está suspendido, ver también Marcel Mauss, quien, en 1950, todavía hablaba de las formas “primitivas” o “arcaicas” de intercambio de los pueblos indígenas norteamericanos (Marcel Mauss, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, Buenos Aires/Madrid, Katz/Barpal, 2010 [1925]).



hacia el\* otr\*. Unirse, ampliar el \_con\_, es siempre posible.<sup>82</sup> El placer festivo siempre posible se encuentra en el hablar con el\* otr\*, en el comer y en el vivir junt\*s, en definitiva: en la “experiencia *irrefutable* [...] de la alteridad del otro, de lo heterogéneo, de lo singular, de lo no-mismo, de lo diferente, de la disimetría, de la heteronomía”.<sup>83</sup> A diferencia de la fiesta de Rousseau, la hospitalidad radical como actitud y práctica social no es un acontecimiento recurrente, sino una forma de vida.

Entender la democracia como algo por-venir no es para Derrida un atributo, no es una mera variante de la democracia. *Démocratie à venir* se corresponde, en cambio, con el concepto mismo de democracia, que es la única forma de gobierno que implica intrínsecamente lo no medible, lo incomparable, lo imponderable: lo que está por venir. Derrida no tiene en mente la utopía cuando habla de lo que está por venir. “Desconfío de la utopía, quiero lo imposible”.<sup>84</sup> El acontecimiento solo es posible como im-posible, como llegada incalculable e inesperada, que se inscribe en lo que está por venir (*à venir*) como un devenir (*devenir*).

La democracia por venir se sitúa en un presente que se entiende como nuevo, diferente e intempestivo, también porque, con lo que está por venir, Derrida quiere subrayar la necesidad de actuar. La democracia por venir no permite ningún aplazamiento en el tiempo. El por-venir, el *à venir* “de la democracia es también, pero sin presencia, el *hic et nunc* de la urgencia, de la inyunción como urgencia absoluta. Incluso allí donde la democracia hace esperar o se hace esperar”.<sup>85</sup>

---

<sup>82</sup> Ver también Isabell Lorey, “Sorge im Präsens. Verbundenheit, Sorge, \_Mit\_”, en Tobias Bärtch *et al.* (eds.), *Ökologien der Sorge*, Viena, transversal texts, 2017, pp. 113-122.

<sup>83</sup> Derrida, *Canallas*, *op. cit.*, p. 57.

<sup>84</sup> Jacques Derrida, “Ich mißtraue der Utopie, ich will das Un-Mögliche” [entrevista], *DIE ZEIT*, 5 de marzo de 1998. Sobre “pensar en lo imposible posible, posible como imposible, un imposible-posible”, ver también Jacques Derrida, “El futuro de la profesión o la universidad sin condición”, en Tom Cohen (ed.), *Jacques Derrida y las humanidades*, México D.F., Siglo XXI, México, 2005.

<sup>85</sup> Derrida, *Canallas*, *op. cit.*, p. 48.

Actuar sin aplazamiento, sin seguir una norma o una regla, sin saber “qué camino tomar”.<sup>86</sup> Por esta razón, la democracia por venir tampoco anuncia una revolución política clásica. No deja de venir y, de ese modo, se deja entender en el contexto de una revolución social permanente y molecular.

Lo imposible posible es una fuerza “débil”, “vulnerable”, “sin poder”, que “expone incondicionalmente a *aquel(lo) que viene* y que viene a afectarla”,<sup>87</sup> la vincularidad *des-munizada*. Esta fuerza precaria en el ahora se corresponde con la “débil”<sup>88</sup> fuerza mesiánica de Walter Benjamin, que de forma permanente considera como una posibilidad la llegada del Mesías en la vida cotidiana, en el ahora. Es mesiánica y, por tanto, “siempre revolucionaria”.<sup>89</sup> La fuerza mesiánica del presente ampliado evade el *krátos* masculinista de la presencia identitaria y afirma la heterogeneidad radical, que se desprende del *krátos* como la libertad en la fuerza de la cosa. Con ello, la democracia puede separarse de la auto-nomía, el *nomos* del *autos*, y, de este modo, es concebible una ley, un *nomos* que no emana del yo, sino que proviene del\* otr\*. Más que en torno a un *nomos* ético, que parte de la llegada imprevisible del\* otr\*, surge una perspectiva en la que la democracia puede pensarse, en general, en torno a los modos de compartir, afectar y contagiar. La democracia tiene la posibilidad y el deber de “des-limitarse”, de suspender sus fronteras, de practicar el “auto-descercamiento”.<sup>90</sup>

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 108.

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>88</sup> Ver el siguiente capítulo de este libro.

<sup>89</sup> Derrida, *Espectros de Marx*, *op. cit.*, p. 188. Para más sobre “mesianicidad [...] es cualquier cosa menos utópica” ver también Jacques Derrida, “Marx e hijos”, en Michael Sprinker (ed.), *Demarcaciones espectrales. En torno a espectros de Marx, de Jacques Derrida*, traducción de Marta Malo, Alberto Riesco y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Akal, 2002, pp. 247-306.

<sup>90</sup> Derrida, *Políticas de la amistad*, *op. cit.*, p. 128.

### 3. Benjamin

## Saltos del tiempo-ahora

En su último texto, “Sobre el concepto de historia”, escrito mientras huía de los nazis en 1940, Walter Benjamin insistía en la necesidad de un mesianismo débil<sup>1</sup>. El mesías, que puede aparecer en el presente en cualquier momento de la vida cotidiana, es una figura laica, no teológica. El advenimiento mesiánico en el presente se caracteriza por una relación específica con el pasado, que conlleva una concepción inusual del tiempo, cuya comprensión es, para Benjamin, tarea del materialismo histórico, una historiografía formada en el marxismo. El único materialismo histórico que puede anclarse en un mesianismo débil es aquel que se centra en el presente y se separa de todos los relatos orientados a un futuro de desarrollo y progreso. Benjamin sostiene que “tenemos que llegar a un concepto de historia” (VIII) donde lo “históricamente concebido” (XVII) no siga ninguna idea de progreso o linealidad. Por el contrario, hay que quebrar, interrumpir, hacer estallar cualquier idea de

---

<sup>1</sup> Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, traducción, introducción, índice y notas de Pablo Oyarzún Robles, Santiago de Chile, Lom Ediciones 2009, 37-84. En lo sucesivo, los números romanos junto a las citas se corresponden con las tesis del texto de Benjamin. (Cuando ha sido preciso, la traducción ha sido ligeramente modificada a partir de la versión original en alemán [N. de las T.]). Muchos aspectos de mi interpretación de Benjamin se derivan de los debates y la inspiración surgida junto a los participantes del grupo trilingüe de lectura sobre Benjamin organizado en Málaga desde otoño de 2017 hasta finales de 2018. En cada encuentro, mientras disfrutábamos de tapas y vino, debatíamos en alemán, inglés y castellano una de las tesis del texto de Benjamin “Sobre el concepto de historia”. Recibí aportes de Ruth Sonderegger, Leticia Sabsay, Curro Machuca Prieto, Rosa Fernández Gómez, Gerald Raunig, Astrid Deuber-Mankowsky y Stefan Nowotny.

progreso y cualquier política referida a la salvación de “generaciones futuras” (XII, cursiva en la edición original). En 1940, en pleno fascismo, Benjamin ve claramente que lo que sucede no es la excepción, sino la regla (VIII); no marca un quiebre de la civilización, sino que forma parte de la ideología del progreso, que había florecido en los siglos XIX y XX europeos, principalmente en la teleología de la historia.

Solo un materialismo histórico que reconozca y conserve la chispa mesiánica es capaz de efectuar esta ruptura, este estallido del pensamiento dominante estructurado en torno a la linealidad del progreso. Hace falta una idea totalmente diferente del presente, una idea que no solo esté entretejida de un modo especial con el pasado, sino que a su vez se centre en el afecto y el cuidado de manera intempestiva: nada que pueda llegar a ocurrírsele a un materialismo solo interesado en “las cosas rudas y materiales” (IV).

Benjamin contrapone al historicismo lineal burgués que asegura la dominación una concepción del tiempo desde la perspectiva de l\*s oprimid\*s y de la lucha de clases. Este otro tiempo de las luchas está entretejido con un materialismo mesiánico laico a través de un vínculo entre pasado y presente que es doblemente relacional: por un lado, en este presente, es posible percibir las chispas del pasado, chispas que aparecen/llegan al presente, pero, por supuesto, no eran predecibles para generaciones anteriores. No obstante (y esta es la segunda relación, contraria), a quienes viven en el presente les aguardan aquell\*s del pasado. Para Benjamin, “existe un secreto acuerdo entre las generaciones pasadas y la nuestra”, una conexión con el pasado como “un hálito del aire que envolvió a los precedentes” (II). Sus voces silenciadas resuenan como un eco cuando las escuchamos, cuando las actualizamos en el presente. Este hálito percibido del pasado, estas voces de nuevo audibles, se corresponden con la “*débil* fuerza mesiánica” (II, cursiva en la edición original). Se trata de una fuerza que nos ha sido dada, que irrumpen con/de/desde el pasado en el presente, como algo sobre lo cual el pasado reclama su derecho (II). No existe simplemente, no *es*, sino que denota una potencialidad en cada momento de la vida cotidiana.

Pero la fuerza mesiánica también se revela como “don” (VI) de la historiadora históricamente materialista del presente, que le permite avivar “la chispa de la esperanza” en el pasado (VI), estar a la altura de lo esperado, dejarse reclamar por las voces oprimidas de la historia, actualizar las luchas y redimir el pasado en prácticas revolucionarias que hacen estallar las continuidades que aseguran la dominación.

Nada de lo sucedido se pierde; se puede volver a rastrear y actualizar. Benjamin se opone al mesianismo tradicional, que cree que “solo a la humanidad redimida le concierne enteramente su pasado” (III) y que únicamente en la redención puede esta referirse a la *totalidad* de cada uno de sus momentos, es decir, que solo podrá citarlos/convocarlos el día del juicio final. Frente a este juicio redentor postergado al futuro, Benjamin entiende que es posible citar en el presente *cada uno* de los momentos del pasado. “Cada uno de los instantes vividos se convierte en una *citation à l'ordre du jour* [cita a la orden del día]: día que no es sino el más reciente” (III).<sup>2</sup> El pasado no admite ser juzgado únicamente el día del juicio final, ante el tribunal de Dios, en el fin de la historia. Lo que ha sido, en sus instantes más fugaces, puede ponerse en el orden del día, el *ordre du jour*, puede ser invocado en la agenda del día presente, que es siempre el día más reciente de la historia. La noción de cita que Benjamin utiliza en varias ocasiones en sus tesis sobre filosofía de la historia (ver XIV) es también un dejar venir, un convocar activamente el pasado en el presente, que en el orden del día entra en contacto con lo que está sucediendo. En el orden del día, el presente se convierte en un compuesto y la historia, en una “construcción” (XIV).

Citar instantes, voces y acontecimientos pasados no equivale a una reproducción literal o a una adhesión auténtica y eterna a aquello que fue. “La verdadera imagen del pretérito pasa fugazmente” (V). Se mueve con velocidad y sigilo y, en contra de lo que sugiere la historia lineal de progreso de los vencedores, en la que se silencia

---

<sup>2</sup> Hay aquí un juego de palabras en el original alemán que la mayoría de traducciones al castellano pasan por alto: Benjamin contraponen el día del juicio final [*Jüngster Tag*], al día más reciente [*jüngste Tag*], que es hoy, ahora. En alemán, apenas una “r” separa un día del otro [N. de las T.].

a l\*s oprimid\*s, es inaferrable. La imagen del pasado relampaguea como un instante en un instante en el presente. Quiebra la linealidad y, tras aparecer discretamente, vuelve enseguida a desvanecerse. “Solo como imagen que relampaguea en el instante de su cognoscibilidad para no ser vista ya más, puede el pretérito ser aferrado” (V). La verdad del pasado solo puede reconocerse en movimiento. Huye del presente, se escapa de él, cuando el presente no logra captar el sigilo, cuando no logra crear un concepto de historia acorde con él.

Una materialista histórica que no solo esté formada en Marx, sino con Benjamin, perfora también toda historia de progreso, ve en las luchas de clases una pugna no solo “por las cosas rudas y materiales”, sino, asimismo, por las “finas y espirituales”, por los afectos y afecciones, que están vivos en esta lucha “como confianza, valentía, humor, astucia, aplomo”, y cuyos efectos se remontan “en lo remoto del tiempo” (IV). La vitalidad persistente de las cosas finas y espirituales en la actualidad de las luchas proporciona la fuerza para “una y otra vez [poner] en cuestión cada victoria que logren los dominadores” (IV). El sigilo de la débil fuerza mesiánica permite que todos los momentos pasados puedan citarse en el orden del día una y otra vez y estén una y otra vez abiertos a la crítica: el pasado es móvil, es posible cambiarlo, las voces de l\*s silenciad\*s pueden volver a oírse y pueden jugar un papel en el ahora. En lugar de grandes cambios de lo que ha sido, lo que hay son meras transformaciones sigilosas, que son precisamente la sustancia de lo que hay que entender (IV). Solo así es posible comprender el presente como una “constelación” histórica (XVII).

La materialista histórica tiene el don, en el ahora, de “articular el pasado” (VI), de citarlo y actualizarlo. Son instantes que relampaguean en las luchas, en la revalorización del pasado, en la extracción crítica de lo olvidado y lo cancelado en la historia de los vencedores. Se trata de “apropiarse de un recuerdo en el momento en que relampaguea en un instante de peligro” (VI), en un instante de rememoranza que no es posible planear, sino que “sobreviene de improviso” (VI), de forma abrupta e inmediata, y que hay que reconocer e interpretar de manera que no vuelva a sucumbir al conformismo de la linealidad temporal, sino que, por el contrario,

sirva para actualizar las historias de l\*s inconformistas y de l\*s desobedientes. Son memorias que hay que arrancar y recuperar de la historia de la clase dominante y que encienden “la chispa de la esperanza” (VI).

Las cosas finas y espirituales, los afectos y afecciones, no se ajustan al “procedimiento de empatía” (VII) historicista, que requiere “sacarse de la cabeza todo lo que sabe del transcurso ulterior de la historia” (VII); haciendo como si se desconociera, tratando de entender y empatizar con un sujeto histórico. De acuerdo con Benjamin, esta empatía de la historiografía burguesa se corresponde con la *acedia*, “la pereza del corazón” (VII). No es posible subestimar la tremenda acusación que lanza con ello, casi de pasada, contra Fustel de Coulanges, un renombrado historiador francés, primero de la Antigüedad y más tarde de la Edad Media, a quien cita por su nombre. Fustel se esmeraba en empatizar con las ideas religiosas de los antiguos a fin de entender sus instituciones políticas.<sup>3</sup> La experiencia de la muerte le sirvió de punto de partida; las sociedades antiguas debían entenderse a través del culto a los ancestros y de la veneración a los muertos. Cuando Benjamin acusa de *acedia* al método historicista de empatía con el pensamiento religioso que propone Fustel, lo desacredita en el contexto de la teología medieval como un pecado capital. Utiliza una palabra muy probablemente traducida al latín tardío por los “teólogos de la Edad Media” (VII) –a quien Benjamin menciona de manera explícita– de la palabra del griego clásico *akēdia*, que significa “descuido”.<sup>4</sup> La *acedia* como descuido o –tal como aparece traducida en la séptima tesis– como “pereza del corazón” era considerada uno de los siete pecados capitales, que conllevaba en concreto un distanciamiento de Dios y, en

---

<sup>3</sup> En el título de la introducción a su *best seller* *La ciudad antigua. Estudio sobre el culto, el derecho y las instituciones de Grecia y de Roma* (1864), Madrid, M. Tello, 1876, Numa Denis Fustel de Coulanges (1830-1889) dejó constancia de su interés académico sostenido: “Sobre la necesidad de estudiar las más antiguas creencias de los antiguos para conocer sus instituciones”. Fustel tuvo una influencia excepcional en la valoración de la religión para la constitución de las sociedades.

<sup>4</sup> Con la acusación de *acedia*, Benjamin enfoca su crítica con arreglo a las épocas históricas que Fustel representa desde el punto de vista académico.

general, de toda espiritualidad –de manera implícita también de todo mesianismo–. Incluidos en la *acedia* se encuentran estados mentales como la tristeza y la melancolía, que se basan exclusivamente en la falta de cuidado, lo cual remite a su vez a lo que Fustel entiende como una virtud metódica: el olvido, que en último término no significa sino desinterés. La *acedia* describe la falta de calor, la desgana espiritual, la falta de acceso a las “cosas finas y espirituales” que la materialista histórica debe entender. El relampagueo de la imagen histórica verdadera en el presente no se puede percibir a través de la empatía con el pasado precisamente en la medida que, olvidando todos los acontecimientos ulteriores, se imagina inmerso en la historia (antigua). La empatía con las experiencias de la muerte de los antiguos que demuestra Fustel solo puede ser una empatía y un cuidado de los vencedores, de los actores centrales de una historiografía lineal burguesa que proyecta sus orígenes en la antigüedad y musealiza los trofeos de esa procesión triunfal hasta el presente. “Quien quiera que haya obtenido la victoria hasta el día de hoy, marcha en el cortejo triunfal que lleva a los dominadores de hoy sobre los [vencidos] que hoy yacen en el suelo” (VII), sin que nadie cuide de ell\*s. El botín que el cortejo arrastra constituye el “patrimonio cultural” (VII).

Esta historiografía de la victoria no debe lidiar con un historicista empático que solo se ocupa de los vencedores, sino con una materialista histórica que “se aleja de ello cuanto sea posible” (VII). En el distanciamiento, en la negativa a hacer el papel de espectador que aplaude, se posibilita un cuidado que permite la atención diacrónica a la verdadera imagen histórica que pasa revoloteando. Porque solo al tomar distancia de la procesión triunfal de los bienes culturales colonizados, alcanzamos a percibir por primera vez el “horror”, “el sobreesfuerzo anónimo”, la esclavitud que subyace a la exhibición colonialista de la civilización. “No existe un documento de la cultura que no lo sea a la vez de la barbarie”, reza la famosa conclusión de la séptima tesis de Benjamin.

En lugar de partir de la *acedia*, la falta de cuidado y de espiritualidad, para la cual toda fuerza mesiánica resulta inaccesible, una perspectiva histórica de l\*s dominad\*s empieza desde el



presente. Una perspectiva así (tal como cabe formularla más allá de Benjamin) surge, por un lado, en un sentido temporal sincrónico, del cuidado mutuo como sociabilidad y, por lo tanto, de la vincularidad con otr\*s; por otro lado, sin embargo, como cuidado, se refiere a su vez a un concepto de la historia que presta atención a la relación diacrónica entre devenir y pasar: a través de una conciencia de las atrocidades que acarrea la historia de la victoria y a través de un compromiso con su actualización en el presente. Este cuidado diacrónico es un cuidado en el ahora y sobre el ahora, está situado en la historia de las luchas y conflictos y tiene por tarea “pasarle a la historia el cepillo a contrapelo” (VII).

A diferencia de la historiografía burguesa, con su mito de progreso saturado de ideas de dominación, una comprensión materialista de la historia que le pasa el cepillo a contrapelo supone la construcción de la historia en el presente, una construcción en la que “lo que ha sido está siempre determinado de nuevo por el ahora [*das Jetzt*]”.<sup>5</sup> Esta nueva determinación no equivale a la adición de una masa de hechos, “para llenar el tiempo homogéneo y vacío”, sino a “una constelación saturada de tensiones” (XVII).

El presente es todo menos una temporalidad homogénea, que se acaba en un abrir y cerrar de ojos, que enseguida pasa y que en el futuro habrá sido. No es un instante y “no es tránsito” (XVI). El presente de la concepción materialista de la historia que está abierta al mesianismo laico es construcción y “constelación” (XVII, Apéndice A) de varias temporalidades entretejidas, de simultaneidades en diferencia y conflictividad productiva, porque lo oprimido y lo olvidado se actualiza. La constelación es como un tejido, una malla de relaciones “en que su propia época ha entrado con una [época] anterior enteramente determinada. [La historiadora materialista] [f]unda así un concepto del presente como “tiempo-ahora”, en que están regadas astillas del [tiempo] mesiánico” (Apéndice A). El entretejido con una época determinada, tal como lo formula Benjamin en el Apéndice

---

<sup>5</sup> Walter Benjamin, “Resümee des Fragments N 9a, 8” (citado por Willi Bolle, “Geschichte,” en Michael Opitz, Erdmut Wizisla (eds.), *Benjamins Begriffe 1*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2000, pp. 399-442, aquí p. 439).

A de sus tesis sobre la filosofía de la historia, no significa que solo se pueda tejer *un* instante de lo que ha sido, *un* acontecimiento pasado, con el presente. Las astillas son muchas, múltiples. Entender el presente como una constelación significa, por lo tanto, aceptar varios pasados actualizados en sus relaciones de tensión entre sí en un tiempo-ahora ampliado, que, al igual que una constelación, hay que entender más bien en plural, como múltiples ahoras. El tiempo-ahora múltiple es una temporalidad constructiva donde se crea sin cesar la historia, es el núcleo creativo donde se practica y evidencia la constructividad histórica, la composición de diferentes instantes de tiempo. En su entrelazamiento con el pasado, el tiempo-ahora no constituye una temporalidad que se mantenga igual a sí misma, como presencia inmediata e identitaria, como autenticidad de cuerpo y afecto o como puro estado mental. Es movimiento compuesto.

Para Benjamin, las astillas mesiánicas que se multiplican en/del tiempo-ahora múltiple son mónadas en las que “el entero curso de la historia” “está a la vez conservado y trascendido” (XVII). Sin embargo, cada mónada dialéctica enriquece el tiempo-ahora solo cuando resulta arrancada del curso homogéneo de la historia de los eternos vencedores y se quiebra la linealidad historicista, cuando las chispas de la esperanza del pasado (VI) se hacen perceptibles en las prácticas revolucionarias de la lucha de clases, cuando el tiempo-ahora responde por ellas, detiene el progreso que asegura la dominación y lleva a un punto muerto duradero el “tiempo homogéneo y vacío” (XIII) que llenan los vencedores. En el tiempo-ahora entretejido, el “pasado oprimido” (XVII) de las luchas revolucionarias pasará entonces a entenderse históricamente, cuando, en “cada segundo”, en cada instante de la vida cotidiana, “la pequeña puerta por donde [podría] entrar el Mesías” se mantenga abierta [Apéndice B], cuando la llegada del Mesías siga siendo posible, de manera totalmente impredecible, en el ahora. En el tiempo-ahora, l\*s oprimid\*s que no aparecen con sus prácticas y subjetivaciones en la historia de los vencedores, que no cuentan, precisamente por este motivo, son capaces de volver su mirada a lo que ha sido.

La concepción materialista de la historia de Benjamin vuelve la mirada histórica a lo político. La tarea es dar al tiempo-ahora la

forma de una constelación de presente y pasado que sea emancipadora. Precisamente a estas prácticas socialmente transformadoras se opone la progresión homogénea del tiempo de dominación, la afirmación de un desarrollo sin alternativas, que en última instancia sirve para disciplinar e impedir los levantamientos y más aún: otros órdenes sociales. Las prácticas que cambian (en un sentido fundamental) las condiciones existentes se hacen imposibles. Esto resulta evidente hasta en la mirada crítica que cree que la historia de explotación y acumulación del capitalismo se renueva sin cesar y, por lo tanto, seguirá siendo siempre imparable. Posponer y aplazar a futuro los cambios emancipatorios es otro modo de impedir la acción en el presente.

Al mismo tiempo, sin embargo, en el tiempo-ahora surgen perspectivas revolucionarias que contrarrestan los relatos de contrainsurgencia y de fijación del dominio con una acción política común. Partir de las luchas en el tiempo-ahora significa aprender a entender cómo, con las estrategias de negación, por un lado, la historia se construye como un *continuum* historicista de los vencedores y, por otro lado, la emancipación se aplaza a futuro. Lo que caracteriza a “las clases revolucionarias en el instante de su acción” es la “conciencia de hacer saltar el *continuum* de la historia” (XV). Las luchas tanto por las cosas materiales como por las finas y espirituales empiezan con los afectos y las afecciones, en medio del cuidado mutuo. Esto no significa en absoluto que el tiempo-ahora sea conciliador, por el contrario, está plagado de tensiones y, en último término, es “una situación de violencia”: “La suerte del pasado se prolonga como presente” y, al mismo tiempo, se trata de una temporalidad que “da acceso a lo que en otro tiempo pudo haber sido diferente históricamente para impedir la continuación de la violencia, la opresión y la explotación”.<sup>6</sup> De esta manera, el presente se revela como “una instancia fundamentalmente política”.<sup>7</sup> Las prácticas

---

<sup>6</sup> Alex Demirović, “Der Tigersprung. Überlegungen zur Verteidigung der ‘Gegenwart’”, *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft* 183, 46:2, 2016, pp. 307-316, pp. 312-313.

<sup>7</sup> Stéphane Mosès, *El ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid, Cátedra, 1997, p. 137.

revolucionarias en el tiempo-ahora son las que generan una discontinuidad duradera y cambian las condiciones sociales.

En estas tesis sobre el concepto de historia, Benjamin juega con diferentes constelaciones diacrónicas: del ángel de la historia arrastrado hacia el futuro al salto de tigre revolucionario. Todas estas perspectivas surgen en el presente, todas interrumpen el curso de la historia y todas son, a su manera, resistentes. Están siempre interrumpiendo movimientos en el tiempo-ahora.

Benjamin había comprado ya el dibujo en acuarela en tonos amarillos y marrón claro de Paul Klee en 1921, un año después de que la obra estuviera terminada, y, en varias ocasiones, entre otras, durante su huida de los nazis, había tenido que recuperarlo por medio de sus amigos. Cuando se vio obligado a abandonar París en 1940, antes de la invasión de la Wehrmacht, la pieza volvió a quedarse atrás. El *Angelus Novus* es uno de los dibujos de todo un conjunto de obras con motivos angelicales de Klee. En la novena tesis, Benjamin invoca este ángel, con su cabeza sobredimensionada, unos brazos levantados, que bien podrían ser alas, las piernas cortas y los pies de pájaro, y lo bautiza como “ángel de la historia”. El ángel mira a la derecha, más allá del\* espectad\*r, con los ojos grandes, la boca abierta y el desaliñado pelo apuntando hacia arriba. Benjamin aclara: “El ángel de la historia ha de tener ese aspecto” (IX).

Creo así una figura que reconoce la continuidad de la dominación, pero es básicamente incapaz de demolerla. Es como si el ángel (tal como se explica al comienzo de la novena tesis) “estuviese a punto de alejarse de algo que mira atónitamente” (IX). Parece adoptar la actitud de la materialista histórica que, como observadora de la carnicería de los vencedores, debe distanciarse para percibir sus crueldades. La postura y la expresión facial del ángel reflejan lo siguiente: “Sus ojos están desmesuradamente abiertos, abierta su boca, las alas tendidas” (IX). Clava la mirada en las atrocidades de los vencedores, l\*s incontables muert\*s, l\*s derrotad\*s de la historia. Con la espalda hacia el futuro, “(t)iene el rostro vuelto hacia el pasado. En lo que a *nosotros* nos aparece como una cadena de acontecimientos, *él* ve una sola catástrofe, que incesantemente apila ruina sobre ruina y se las arroja a sus pies” (IX, cursiva en la edición

original). Pero el ángel no puede hacer estallar el pasado, lo ve, pero no puede cambiarlo. Lo que permanece es su horror, que lo deja congelado e incapaz de actuar. El ángel se yergue en medio de la tempestad de la continuidad historicista y del movimiento monolineal del progreso, que sopla contra sus alas con tal fuerza que ya no puede plegarlas. Con su aterrada mirada fija en el sufrimiento del pasado, no puede, en esencia, quebrar la dinámica de una narración continua de la historia. El ángel de la historia es aquel que mira hacia atrás y, sin embargo, se ve empujado hacia adelante: tal es uno de sus aspectos.

No obstante, el ángel de la historia no es un instrumento del historicismo. Ve escombros, no estratos ordenados; ve muertos, no vencedores. Dentro del movimiento continuo de avance, y, a pesar de él, cambia la mirada. Ve lo que significa la historia de los vencedores y tal vez (este es el segundo aspecto que sale a relucir en la figura del ángel) sea esta mirada reconocedora/visionaria/vidente la que, en ese mismo y preciso instante, convoca el progreso como tempestad. Si el ángel estuviera siempre de pie en la tempestad y en un momento fuera capaz de volver la mirada hacia los horrores del pasado, entonces la tempestad del progreso, la historia de los vencedores, vendría primero. Si, por el contrario, el progreso y la *conciencia* de las atrocidades se produjeran al mismo tiempo, entonces el ángel volvería siempre su mirada dentro/con el movimiento del progreso y la tempestad intentaría, pese a todo, arrastrar siempre hacia el futuro al ángel que mira atrás.

Sin embargo, también es posible una tercera dinámica de acción y reacción: la mirada que se vuelve y percibe de otra manera podría ser lo que desencadena la tempestad. La resistencia del ángel a una historia de los vencedores orientada al futuro sería anterior. La tempestad sería un instrumento de los vencedores para combatir la insurrección y no, antes, un movimiento direccional o la velocidad de su historicismo. La tarea de la tempestad sería entonces obligar al ángel a abandonar su resistencia frente a la fuerza de la continuidad que asegura la dominación. En esta lectura, la energía tempestuosa del progreso sería una reacción ante una actitud resistente en el presente que perturba el tiempo continuo, que no acepta la historia de

los vencedores. Y, sin embargo, en esta interpretación, el ángel que mira al pasado no puede contrarrestar la tempestad, no es una figura del tiempo-ahora que quiebre el continuo historicista del tiempo. Ver la historia de los vencedores como historia de l\*s muert\*s y de los escombros y quedar aterrado supone, pues, un primer paso de resistencia, a partir del cual hay que encontrar el movimiento del salto de tigre en el tiempo-ahora.

El ángel de la historia no es una figura de las luchas; básicamente, no puede alterar la continuidad de la historia. En este punto, no tiene mucho con lo que oponerse a la ventosa ideología del progreso que quiere posponer eternamente el tiempo-ahora. En cambio, con el “salto de tigre hacia lo pretérito” (XIV), Benjamin introduce una figura que emerge en las luchas del tiempo-ahora, cuya concepción guarda un asombroso paralelismo con el análisis que hace Marx de las revoluciones burguesa y social en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*.<sup>8</sup> Por un lado, el salto de tigre puede producirse bajo ropajes burgueses. El tigre, entonces, salta (aquí y allá) en la arena de las condiciones existentes de dominación y las refuerza a través de ropajes e imágenes del pasado. Pero también puede ser revolucionario y materialista, en cuyo caso el tigre salta sin una orden de la clase dominante “bajo el cielo abierto de la historia” (XIV) y, libre del techo ideológico de la arena de la dominación, compone los fragmentos de tiempo en tiempo-ahora. El tigre olfatea la chispa de la esperanza, lo actual en el pasado, y lo arrebató para el presente, pero no siempre para el de las (verdaderas) luchas revolucionarias.

A ojos de Benjamin, Robespierre y otros lograron un salto de tigre en la Revolución Francesa. Otorgaron legibilidad a su ruptura con el Antiguo Régimen a través de referencias a la República Romana, entre otras cosas, citando los ropajes de la antigüedad. Para Benjamin, se trata de un salto de tigre con atuendos burgueses, que equivale a las estrategias de la moda cuando actualiza un estilo del pasado. “La moda tiene el aroma de lo actual, siempre que este se mueva en la

---

<sup>8</sup> Karl Marx, “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”, en *Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850. El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*, traducción de A. S. Cuper, Moscú, Editorial Progreso, 1979. Ver también Demirović, “Der Tigersprung. Überlegungen zur Verteidigung der ‚Gegenwart‘”, *op. cit.*, pp. 313-315.

espesura de lo antaño” (XIV). La crítica de Benjamin a la Revolución Francesa es muy parecida a la de Marx en *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. En “las tradiciones clásicamente austeras de la República Romana”, los gladiadores burgueses encontraron, a ojos de Marx:

los ideales y las formas artísticas, las ilusiones que necesitaban para ocultarse a sí mismos el contenido burguesamente limitado de sus luchas y mantener su pasión a la altura de la gran tragedia histórica.<sup>9</sup>

No obstante, a juicio de Benjamin, a diferencia de lo que sucede con el ángel, en la Revolución Francesa se logra la ruptura con la continuidad de la historia y esto sucede a través de un salto presente hacia lo pretérito, que rastrea lo actual allí. Sin embargo, tanto la Revolución Francesa como la moda se mueven “en una arena en la cual manda la clase dominante” (XIV). Solo en la suspensión del mando dominante, solo en el estallido de las condiciones de dominación, se produce, para Benjamin, el salto “bajo el cielo abierto de la historia” (XIV). Se trata de un salto que parte de las condiciones de la clase dominante, se deshace de su mando al saltar y va más allá. Solo este tipo de salto hacia lo abierto, hacia la libertad es “el [salto] dialéctico que Marx concibió como revolución” (XIV): revolución social.

Marx resalta las prácticas de “revolución social [de la primera mitad] del siglo XIX” en contraposición con las luchas meramente burguesas.<sup>10</sup> Este tipo de revolución,

[n]o puede comenzar su propia tarea [sin antes] despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido. La revolución del siglo XIX debe dejar que los muertos entierren a sus muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido.<sup>11</sup>

---

<sup>9</sup> Marx, “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”, *op. cit.*, pp. 243.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 244.

<sup>11</sup> *Ibid.*

La revolución que conduce a cambios sociales fundamentales tiene que volverse hacia el presente y sus propios problemas. Esto supone luchas revolucionarias en el tiempo-ahora, tal vez disfrazadas, pero sin el principio del espectáculo. Este tipo de revoluciones sociales,

se critican constantemente a sí mismas, se interrumpen continuamente en su propia marcha, vuelven sobre lo que parecía terminado, para comenzar de nuevo [...], hasta que se crea una situación que no permite volverse atrás y las circunstancias mismas gritan: *Hic Rhodus, hic salta!* ¡Aquí está la rosa, baila aquí!<sup>12</sup>

A modo de conclusión de este impresionante pasaje, Marx cita la versión adaptada por Hegel del antiguo proverbio griego extraído de una de las fábulas de Esopo. Hegel convierte el salto en baile para dejar claro a los filósofos que no deberían preocuparse de ideales orientados hacia el futuro, sino, por el contrario, volverse hacia lo racional, tal como aparece en el estado presente.<sup>13</sup> Es evidente que el interés de Marx es otro. También para él "*Hic Rhodus, hic salta!*" es un dicho que se refiere al presente.<sup>14</sup> No recalca, como hace Benjamin, el salto hacia el pasado, sino, por el contrario, principalmente el cambio en las condiciones sociales en el presente, el comienzo crítico renovado, la atención y la paciencia en las luchas, persistentes pero en absoluto continuas, en la experimentación recurrente, siempre que lleve hasta que las circunstancias mismas empiecen a bailar y ya no sea posible volver a la constante y supuesta falta de alternativas de las clases dominantes. Sin embargo, Marx rompe de forma nítida con lo que ha sido. Con su descripción de las luchas procesuales y recurrentes, lo que le interesa justamente no es el salto hacia lo actual del pasado, sino, más bien, una ruptura definitiva con el pasado. Para él, esta ruptura es la condición para la irreversibilidad de los cambios sociales.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 245-246.

<sup>13</sup> Ver Hegel, *Principios de filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, op. cit., p. 19-20. Ver el análisis detallado de este pasaje en Hegel en el capítulo anterior.

<sup>14</sup> Y no al futuro, tal como sostiene Brunkhorst en su detallado comentario sobre Marx. Ver Hauke Brunkhorst, "Kommentar», en Karl Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007, pp. 133-329, aquí p. 297.



Benjamin va más allá. El salto de tigre no solo rompe la continuidad de la dominación en el presente, sino que también cambia el pasado. En lugar de romper con lo que ha sido, el salto construye una relación discontinua entre devenir y pasar: le interesa rastrear momentos y prácticas resistentes y revolucionarias en el pasado y arrebatárselos como astillas discontinuas cuya existencia histórica podía haber sido otra si no se hubiera visto truncada por la violencia, la opresión y la explotación. Al hacer estallar las prácticas pasadas para actualizarlas, no para conservarlas, el tiempo-ahora se convierte, para Benjamin, en una temporalidad extendida y política, en múltiples presentes compuestos. El tiempo-ahora plural de las luchas no es un tiempo que pueda aislarse, ni un tiempo del acontecimiento absoluto. Hace de las constelaciones intempestivas potencialidades en lo pasado, que van más allá de la presencia aterrada del ángel y redescubren el presente político desde la “espesura de lo antaño” (XIV).

Si nos atuviéramos a lo que dice el *Dieciocho Brumario* de Marx desde 1852 y dejáramos a los muertos enterrar a sus muertos y al pasado descansar, no nos referiríamos hoy en día a la Comuna de París de 1871. Las prácticas revolucionarias del pasado estarían acabadas y no tendrían relevancia para el tiempo-ahora. Veinte años después de su texto sobre el Brumario, el mismo Marx, coetáneo de la Comuna, le atribuye el logro de una ruptura revolucionaria decisiva. En *La guerra civil en Francia*, escrito durante la Comuna, resalta el nuevo autogobierno creativo “que viene a destruir el poder estatal moderno”.<sup>15</sup> Claramente reconocible en su actualidad, esta “revolución contra el *Estado*”<sup>16</sup> no resulta, sin embargo, sostenible. Las condiciones políticas no se modifican de forma permanente, no inician un baile duradero, sino que se ven brutalmente aplastadas por el ejército francés durante la “Semana Sangrienta” de mayo de 1871.

---

<sup>15</sup> Karl Marx, *La guerra civil en Francia*, Beijing, Ediciones en Lenguas Extranjeras, p. 1978, 75.

<sup>16</sup> Karl Marx, “Erster Entwurf zum ‘Bürgerkrieg in Frankreich’” (1871), en v, 17, Berlín: Dietz verlag 1973, pp. 493-571, aquí p. 541.

Por el contrario, si reivindicamos el salto de tigre revolucionario a cielo abierto de Benjamin, entonces, el argumento de la “Semana Sangrienta” y de la represión de la Comuna, con un número estimado de muertos de veinte a treinta mil, principalmente al final mediante ejecuciones sumarias a manos del ejército de Versalles, no es simplemente una revolución fallida.<sup>17</sup> En la Comuna es posible rastrear muchas constelaciones, que cabe reconocer y cuya energía puede ser liberada de nuevo. El modo en que puede producirse esta actualización depende en buena medida, no obstante, de la interpretación de los acontecimientos referidos como Comuna de París.

Cuando la Comuna se entiende como una mera insurrección o como una única gran ruptura, se pierden muchas prácticas de resistencia.<sup>18</sup> El propio Marx favorece esa interpretación unidimensional con el título de su influyente texto “La guerra civil en Francia”, aunque ofrece una lectura mucho más múltiple. Lo que tampoco tiene mucho sentido, junto a esa búsqueda de una ruptura única, es tratar de precisar un acontecimiento desencadenante, un origen o un momento fundacional.<sup>19</sup> Más allá de relatos marciales como el del asalto a la Bastilla, las mujeres de la Comuna representan una resistencia no violenta que está en los comienzos de la Comuna. Según lo que cuentan los cronistas de la época, fueron las mujeres quienes empezaron todo el 18 de marzo de 1871. En marcha desde temprano para organizar la comida, fueron quienes dieron la voz de alarma y permitieron la defensa de la Guardia Nacional.<sup>20</sup> Pero hasta aquellos relatos fundacionales que inscriben las acciones de las mujeres

---

<sup>17</sup> Ver Roger V. Gould, *Insurgent Identities. Class, Community, and Protest in Paris from 1848 to the Commune*, Chicago, Chicago University Press, 1995, p. 165.

<sup>18</sup> Sobre su interpretación como insurrección, ver Michael Hardt y Toni Negri, *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, traducción de Juan Antonio Bravo, Barcelona, Debate, 2004, p. 96.

<sup>19</sup> Sobre la interpretación que sigue de la Comuna de París y su lectura feminista, ver principalmente el segundo y el tercer capítulo de Gerald Raunig, *Kunst und Revolution. Künstlerischer Aktivismus im langen 20. Jahrhundert*, Viena, transversal texts 2017.

<sup>20</sup> Ver Prosper Olivier Lissagaray, *Historia de la Comuna de París de 1871* (1876), traducción de Blanca Gago Domínguez, Madrid: Capitán Swing 2021; Louise Michel, *Memorias* (1886), traducción de Xabier Bonet, Barcelona, MRA 2021; Antje Schrupp,

en la historia (revolucionaria) arrancan los acontecimientos del 18 de marzo de un proceso múltiple que, para entonces, llevaba ya mucho tiempo fraguándose y donde ese día no fue sino una mera condensación contingente de prácticas y acontecimientos. Cuando se asigna a la Comuna un inicio único y espontáneo no se tienen en cuenta las concatenaciones discontinuas de los años anteriores, imposibles de sincronizar en un tiempo lineal.

En medio de un dominio burgués que a lo largo del siglo XIX fue dirigiéndose cada vez más claramente contra la clase obrera, vemos a finales de la década de 1860, un despliegue de prácticas recurrentes de resistencia, que se encuentran en constante recomposición y, en parte, se apoyan unas en otras.<sup>21</sup> Decisivo en ello es, entre otras cosas, el establecimiento de la libertad de prensa y de reunión en 1868: los ataques contra el Estado y contra la burguesía se convierten en un componente cada vez más importante de discursos más y más radicales. Nace todo un movimiento de innumerables asambleas y clubs.<sup>22</sup> En muchas reuniones, la exclusión de las mujeres de la política y su discriminación en la vida cotidiana son objeto reiterado de discusión en términos de “cuestión de las mujeres”. Se cuestionan las relaciones patriarcales de género, a la par que la posibilidad del divorcio y la alternativa de las “uniones libres” forman parte del debate en la misma medida que la educación, la prostitución y la reorganización del trabajo de las mujeres.<sup>23</sup>

---

*Nicht Marxistin und auch nicht Anarchistin. Frauen in der ersten Internationale*, Königstein, 1999, p. 125.

<sup>21</sup> “Al paso que los progresos de la moderna industria desarrollaban, ensanchaban y profundizaban el antagonismo de clase entre el capital y el trabajo, el Poder estatal fue adquiriendo cada vez más el carácter de poder nacional del capital sobre el trabajo, de fuerza pública organizada para la esclavización social, de máquina del despotismo de clase” (Marx, *La guerra civil en Francia*, op. cit., p. 69).

<sup>22</sup> Ver en Gould, *Insurgent Identities*, el capítulo “Public Meetings and Popular Clubs, 1968-70”, op. cit., pp. 121-152.

<sup>23</sup> Marian Leighton, Der “Anarchofeminismus und Louise Michel”, en Renate Sami (ed.), *Louise Michel. Ihr Leben - Ihr Kampf - Ihre Ideen. Frauen in der Revolution*, Berlín, Kramer, 1976, pp. 17-56, pp. 32-33; Schrupp, *Nicht Marxistin und auch nicht Anarchistin*, op. cit., p. 124. Sobre la reorganización del trabajo de las mujeres, ver el capítulo sobre Elisabeth Dimitrieff y la “Frauenunion” [sindicato de mujeres]. *Ibid.*, pp. 100-150.

En 1869, se disuelven cada vez más asambleas, lo que da pie una y otra vez a protestas. En mayo de 1870, se llega a derogar el derecho de reunión durante cuatro meses, pero los lugares de asamblea se vuelven a llenar rápidamente. Cada vez es más habitual escuchar peticiones de autonomía local y autogobierno en el ámbito municipal: la estructura centralizada de Francia debe ser reemplazada por una descentralizada. Las proclamas a favor de una Comuna se hacen también más fuertes. Tras la deposición de Napoleón III a principios de septiembre de 1870, las situaciones insurreccionales recorren toda Francia: cuando se proclama la República burguesa en París, ya se han declarado Comunas en Toulouse, Marsella y Lyon.<sup>24</sup> Varias de estas prácticas insurreccionales vienen seguidas de sangrientos enfrentamientos con tropas gubernamentales, hasta que las protestas quedan aplastadas.

Al mismo tiempo, las coaliciones específicamente de clase del movimiento obrero se van fortaleciendo durante estos años. Una vez levantada la prohibición de reunión, se hace más fácil organizar huelgas y su número se dispara, al igual que el de sus participantes.<sup>25</sup> En muchos lugares, las reuniones de los clubes se transforman en encuentros que aspiran a cambiar la sociedad y a producir una “concepción colectiva [...] de una esfera pública urbana”,<sup>26</sup> que se expresa principalmente en los nuevos contextos sociales de los barrios como cuidado recíproco. En las asambleas, se debaten problemas de la reproducción social y de la vida cotidiana tales como los precios de los alquileres y de los alimentos. En el marco de la vecindad urbana, se produce durante la Comuna una nueva configuración de las relaciones de cuidado, al igual que la organización de cocinas populares. “Aunque la composición de clase parece haber sido relativamente heterogénea, la constante es el conocimiento mutuo a partir del barrio”.<sup>27</sup> Las nuevas prácticas pedagógicas que se extienden en la década de 1860, con las que en particular los

---

<sup>24</sup> Ver P. O. Lissagaray, *Historia de la Comuna de París de 1871*, op. cit.

<sup>25</sup> *Ibíd.*

<sup>26</sup> Raunig, *Kunst und Revolution*, op. cit., p. 73.

<sup>27</sup> *Ibíd.*

grupos de mujeres tratan de sacar las manos del clero del sistema educativo y mejorar la situación educativa de las mujeres, traen también a París a muchas jóvenes maestras de provincias; varias de ellas, como Louise Michel, se convierten en importantes protagonistas de la Comuna.<sup>28</sup>

Cuando, en septiembre de 1870, deja también de haber censura de prensa, puede comenzar una fase de exuberante experimentación con todo tipo de medios: nacen innumerables periódicos, las paredes de las ciudades se llenan de una miríada de pancartas y carteles políticos y se hace habitual ver caricaturas y murales políticos. Todas las posiciones y todos los virajes tienen una amplia y rápida difusión, también entre las muchas personas que no saben leer ni escribir.<sup>29</sup>

La Comuna de París no es el *telos* de una lucha proletaria; la guerra civil y la insurrección no estallan el 18 de marzo de 1871. Más bien podemos hablar de prácticas, luchas y movimientos heterogéneos en un tiempo-ahora extendido, discontinuo y múltiple.

El movimiento se desarrolla tan rápida y ampliamente precisamente porque *no* hay un aparato unificado de partido, *ni* una línea ideológica unificada. Más bien se despliega de forma espontánea una micropolítica revolucionaria, se fundan comités locales y sistemas consejistas y surgen por doquier movimientos de base en expansión.<sup>30</sup>

Estamos ante una experimentación y una puesta en marcha recurrente de formas de organización social y política en un presente no uniforme. No hay un programa acabado para hacerse con el aparato estatal y la preocupación principal no es reemplazar los cargos políticos. En el largo movimiento de la Comuna, se desarrollan más bien prácticas no representativas en experimentos múltiples. Precisamente, al minimizar la representación parlamentaria o de

---

<sup>28</sup> Ver Leighton, "Der Anarchofeminismus und Louise Michel", pp. 35 y 38; sobre las escuelas profesionales como lugares de formación para las mujeres de "todos los estratos sociales", ver Louise Michel, *Memorias*, *op. cit.*

<sup>29</sup> Ver Kristin Ross, *El surgimiento del espacio social. Rimbaud y la Comuna de París*, traducción de Cristina Piña, Madrid, Akal, 2018.

<sup>30</sup> Raunig, *Kunst und Revolution*, *op. cit.*, p. 75, cursiva en el original.

partido, se hace estallar el orden burgués del Estado en el que hiciera hincapié Marx. No se nombran diputados en calidad de representantes ni defensores de grupos de interés, lo cual hubiera asegurado una esfera de lo político separada de lo social. Las asambleas y los comités envían delegados a los órganos de la Comuna, que tienen un mandato imperativo, rinden cuentas de manera directa, pueden ser destituidos en cualquier momento y reciben un salario medio. Hay que garantizar el equilibrio entre representantes y representad\*s. En palabras de Marx: “La *Comuna*” –esto es, “la reabsorción del poder del Estado por la sociedad en tanto que su fuerza viva misma”<sup>31</sup>– “no había de ser un organismo parlamentario, sino una corporación de trabajo, ejecutiva y legislativa al mismo tiempo”.<sup>32</sup> Sin separación de poderes, ha de ser una “república social”,<sup>33</sup> en la que se suprima la separación burguesa entre lo político y lo social y se transforme la lógica burguesa de la representación en una nueva forma social de autogobierno.

Sin embargo, dada la ocupación de los comités centrales solo por varones, este autogobierno topa con un límite en su abolición de la lógica burguesa de la representación. A este respecto, las mujeres se verían excluidas de la ciudadanía activa durante muchas décadas.<sup>34</sup> Con todo, la nueva forma de autogobierno municipal no se manifiesta solo en las nuevas prácticas de consejos y mandatos dependientes, no consiste simplemente en una nueva forma de liderazgo.<sup>35</sup> En “París, capital del Siglo XIX”, Benjamin describe la Comuna como el punto culminante de la “fuerza y el entusiasmo con que se acomete el establecimiento de una sociedad nueva”.<sup>36</sup> Es, ante todo, en las socialidades de la vida cotidiana donde la Comuna

---

<sup>31</sup> Marx, “Erster Entwurf zum ‘Bürgerkrieg in Frankreich’”, *op. cit.*, p. 543, cursiva en el original.

<sup>32</sup> Marx, *La guerra civil en Francia*, *op. cit.*, pp. 72-73.

<sup>33</sup> Marx, “Erster Entwurf zum ‘Bürgerkrieg in Frankreich’”, p. 554.

<sup>34</sup> Las mujeres accedieron por primera vez al sufragio en Francia en 1944.

<sup>35</sup> Ver Louise Michel, “Die Frau in der Freimaurerloge” (1904), en Eva Geber (ed.), *Louise Michel. Texte und Reden*, Viena, baho books, 2019, pp. 27-31, p. 30.

<sup>36</sup> Walter Benjamin, “París, capital del Siglo XIX”, en *Poesía y capitalismo. Iluminaciones II*, traducción de Jesús Aguirre, Madrid, Taurus, 1998, pp. 171-190, p. 189.

logra inventar nuevas redes, sistemas de comunicación y nuevas relaciones de cuidado, moldeadas principalmente por las mujeres. Durante el asedio de París por parte de las tropas prusianas, son las mujeres quienes organizan los sistemas de calefacción y alimentación, mientras los hombres aseguran las fortificaciones. Las mujeres revolucionan la reproducción social, sobre todo en el ámbito de la educación, del cuidado de l\*s niñ\*s pequeñ\*s y de las condiciones de trabajo de las mujeres, que era posible mejorar, entre otras cosas, aumentando los salarios.<sup>37</sup> Prestaciones sociales como las guarderías o la educación pública obligatoria, gratuita y laica fueron logros de la Comuna, que después la Tercera República retomaría parcialmente.<sup>38</sup> Las mujeres, dada su exclusión de las formas representativas de la política burguesa, inventaron en las luchas de la Comuna formas específicas de resistencia y nuevas formas de organización. Fueron un componente decisivo en las innumerables cooperativas y grupos barriales que se formaron por necesidad económica, junto a las cocinas populares y los ambulatorios para l\*s herid\*s. Las nuevas socialidades surgieron del cuidado mutuo en las luchas del tiempo-ahora. Las mujeres también se apropiaron de diversos contextos económicos y militares que antes habían tenido vedados. Muchas se implicaron en acciones espontáneas, empuñaron las armas e impulsaron combates desde las barricadas.<sup>39</sup> Las mujeres implicadas políticamente de la Comuna no estaban activas

---

<sup>37</sup> Ver Kristin Ross, *Lujo comunal. El imaginario político de la Comuna de París*, traducción de Juanmari Madariaga, Madrid, Akal, 2016, p. 23; M. Leighton, "Der Anarchofeminismus und Louise Michel", pp. 34-35. Louise Michel, una de las mujeres más conocidas de la Comuna, escribió en sus memorias: "Los derechos políticos ya están muertos. La igualdad educativa, el trabajo remunerado para las mujeres, para que la prostitución no sea la única profesión lucrativa abierta a una mujer, eso es lo que era real en nuestro programa" (Louise Michel, *Memorias*, op. cit., p. 161).

<sup>38</sup> Ver Ross, *Lujo comunal*, op. cit., p. 59.

<sup>39</sup> Ver Schrupp, *Nicht Marxistin und auch nicht Anarchistin*, op. cit., p. 148. Louise Michel fue parte de la Guardia Nacional, comandante del 61° Batallón Montmartre y jefe del comité de vigilancia, al que pertenecían tanto hombres como mujeres. Durante el momento culminante de la Comuna, el 11 de abril de 1871, se formó la *Union des femmes pour la défense de Paris et les soins aux blessés* (Unión de las mujeres por la defensa de París y el cuidado de l\*s herid\*s): entre sus impulsoras se encontraba Elisabeth Dmitrieff, una intelectual rusa que en aquel momento estaba trabajando con Marx.

en una esfera social separada de lo político: tal división burguesa de género escapa a su invención de la organización. Las mujeres, dada su exclusión de las estructuras masculinistas de representación que se extendían al movimiento obrero, tendieron a defender las prácticas micropolíticas de la revolución: la mayoría no adoptaron posiciones políticas dogmáticas y se organizaron de forma descentralizada en comités de barrio y de vigilancia y en grupos informales de mujeres.<sup>40</sup> Con frecuencia eran el punto de contacto entre el Consejo de la Comuna y quienes no estaban directamente representad\*s en él. Sin derecho a voto, las mujeres hicieron estallar la separación de lo político con respecto a lo social y desempeñaron un papel decisivo que impide entender la Comuna de París como una insurrección puntual.

El concepto de Benjamin de la Comuna como productora de una nueva sociedad es también central para la interpretación recurrente de la Comuna como una fiesta. A mediados de la década de 1960, por ejemplo, Henri Lefebvre vio la Comuna como una “gran fiesta popular”<sup>41</sup> que se extendía desde el 18 de marzo de 1870, por lo que tuvo una influencia nada desdeñable en la recepción de la Comuna en torno a 1968 y después.<sup>42</sup> Cuando se suspenden las instituciones políticas establecidas y quienes no pertenecen al pueblo [*Volk*] político, sino que forman la multitud se reúnen en asamblea y se organizan, cuando las mujeres y los hombres actúan junt\*s y se suspende el orden burgués-masculinista de lo político, la metáfora de la fiesta parece imponerse. Ciertamente, el carnaval, en particular en su limitada transgresión, es la otra cara de lo político y de la hegemonía de lo heteronormativo, esa fiesta que Rousseau sitúa en última instancia solo en lo social. Pero, en la Comuna, las

---

<sup>40</sup> Ver *ibíd.*, pp. 126-128; Leighton, “Der Anarchofeminismus und Louise Michel”, pp. 27 y 35.

<sup>41</sup> Henri Lefebvre, *La proclamación de la Comuna. 26 de marzo de 1871*, traducción de Laura Carasusán, Pamplona-Iruña, Katakarak. 2021, p. 40.

<sup>42</sup> Ver Raunig, *Kunst und Revolution*, p. 78. Sobre las reflexiones celebratorias de la Comuna después de aquellos acontecimientos, ver Ann Rigney, “Remembering Hope, Transnational Activism Beyond the Traumatic”, en *Memory Studies* 11:3 (2018), *op. cit.*, pp. 368-380.



condiciones bailaban gracias a múltiples experimentos con formas de organización social, gracias al poder constituyente de la multitud y a las formas novedosas de instituir y organizar en un orden social diferente. El autogobierno ya no era el del pueblo soberano masculinista (frente a un mandatario monárquico), sino el de la multitud social en su heterogeneidad temporal y espacial, que reconfigura la vida en común como cuidado mutuo. El autogobierno de la Comuna liberó los elementos de una nueva sociedad en el presente, elementos que ya se habían desarrollado durante la crisis del dominio burgués. En la cuarta tesis sobre el concepto de historia de Benjamin, esta imagen se funda de nuevo en las luchas, donde las cosas “finas y espirituales” están presentes de un modo que difiere de la “representación de un botín que le cae en suerte al vencedor” (IV). Es la revolución social, que se desarrolla a partir de la teleología histórica burguesa y rompe con ella, se sale de ella.<sup>43</sup> El baile de las condiciones no es una transgresión temporal, sino una fiesta militante y revolucionaria dis/continua, de la que es posible actualizar cada una de las astillas, en un salto de tigre desde el hoy.<sup>44</sup>

---

<sup>43</sup> Ver Marx, “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”, *op. cit.*; Marx, *La guerra civil en Francia*, *op. cit.*; y K. Ross, *El surgimiento del espacio social*. Louise Michel: “[...] la Comuna quería por encima de todo la revolución social” (citado por Leighton, „Der Anarchofeminismus und Louise Michel“, *op. cit.*, p. 27).

<sup>44</sup> Raunig habla de una “fiesta militante” (Raunig, *Kunst und Revolution*, 79, cursiva en el original).



## 4. Foucault Presente infinitivo

En una entrevista con *Nouvel Observateur* en 1977, hay un momento en el que Foucault se describe como un “historiador del presente”.<sup>1</sup> Un historiador así rompe con todas las formas de historicismo en la filosofía de la historia y comienza de manera crítica desde el presente. Es una concepción del presente que tiene consecuencias, significa contar con la revolución, encarar el problema del “retorno de la revolución”.<sup>2</sup> Este retorno no es un regreso a revoluciones pasadas, como hace el historicismo, que recurre al pasado para resolver los problemas del presente.<sup>3</sup>

El retorno no es un retroceso, es una actualización y, en la interpretación de Foucault, se corresponde con una posibilidad permanente de inversión: fuera de las dinámicas de las relaciones de poder donde la resistencia no queda relegada a mero efecto. La resistencia es “coextensiva”<sup>4</sup> y se acumula de forma sostenida en las relaciones de poder, que son siempre reversibles. Desde esta

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, “Foucault. No al sexo rey. Entrevista por Bernard-Henri Levy”, *Triunfo*. Año XXXII, 752, 25 de junio de 1977, p. 50.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>3</sup> Ver Michel Foucault, “Espacio, saber y poder”, *Bifurcaciones. Revista de estudios culturales urbanos*, 19, 2015. Foucault utiliza el concepto de retorno, uno de los conceptos de Nietzsche. Desde la década de 1960, Foucault hace referencia a Nietzsche de manera constante. En una entrevista con Paul Rabinow incluso se describe a sí mismo como “nietzscheano” (*ibid.*, p. 8). Sobre las referencias de Foucault a Nietzsche, ver Daniel Defert, “Course Context”, en Daniel Defert, François Ewald, Alessandro Fonatana (eds.), *Michel Foucault, Lectures on the Will to Know. Lectures at the Collège de France 1970-1971 with Oedipal Knowledge*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2013.

<sup>4</sup> Foucault, “Foucault. No al sexo rey”, *op. cit.*, p. 51.

dinámica de poder y resistencia se erige la posibilidad del retorno de la revolución.<sup>5</sup>

La forma de analizar la historia de Foucault hace posible “criticar el presente”.<sup>6</sup> Las prácticas revolucionarias no son solo estrategias y tácticas que se transmiten y que vienen del pasado. La resistencia de esas luchas en el presente despliega su fuerza en aquello que escapa a las relaciones de poder actuales. Son luchas que no se dirigen a la ley y a la representación como si el poder viniera simplemente “desde arriba”. Son luchas que vienen –como el poder– “desde abajo”. Acontecimientos, no continuidades; emergen en los cuerpos, en las subjetivaciones.

Foucault también designaba el presente como *actualité*.<sup>7</sup> La actualidad está estrechamente enredada con su pregunta de qué o quiénes somos en el presente. Foucault no busca ni una respuesta a la cuestión del ser ni a la de la identidad. Se interesa por lo que podríamos devenir en el presente, por cómo devenimos diferentes, por cómo nos des-subjetivamos. En su texto “El sujeto y el poder”, lo define de manera más precisa haciendo referencia a Kant: “Cuando en 1784 Kant preguntó “Was ist Aufklärung?”, quería decir: ¿Qué está pasando ahora? ¿Qué nos está pasando? [...] La pregunta de Kant aparece como un análisis tanto de nosotros mismos como de

---

<sup>5</sup> Foucault formuló esta concepción de las relaciones de poder reversibles en *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, traducción de Ulises Guinázú, Madrid, Siglo XXI, 2019 [1976], pp. 86-90. Sobre las concepciones del poder de Foucault, que varían con el paso de los años, ver también mi texto “Das Gefüge der Macht”, en Brigitte Bargetz *et al.* (eds). *Gouvernementalität und Geschlecht: politische Theorie im Anschluss an Michel Foucault*, Fráncfort del Meno, Nueva York, Campus verlag, 2015, pp. 31-61.

<sup>6</sup> Foucault, “Espacio, saber y poder”, *op. cit.*, p. 7.

<sup>7</sup> Sobre la cuestión de la *actualité* y el presente, ver principalmente la confrontación de Foucault con Kant en dos de sus textos finales, ambos con el mismo título (Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración?”, en *Saber y verdad*, traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría Rico, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1991, pp. 197-207 y Michel Foucault, “¿Qué es la ilustración? [Qu'est-ce que les Lumières?]", *Actual*, 28, 1994, pp. 1-18).

nuestro presente”.<sup>8</sup> Este tipo de “análisis crítico de nuestro mundo”,<sup>9</sup> que es un análisis crítico del presente, significa comprender quién puede convertirse en sujeto y quién no, bajo qué relaciones de poder y qué condiciones de dominación, y cómo, en ambos casos, estamos atad\*s a una supuesta “identidad” propia y original, que nos vincula en grupos y que nos discrimina y/o individualiza, nos separa l\*s un\*s de l\*s otr\*s y nos hace (auto)governables. No escapamos de tales políticas identitarias “en el futuro”, en promesas de “liberaciones, revoluciones, fin de la lucha de clases”.<sup>10</sup> En su lugar, rechazamos en el presente “lo que somos” y lo que se nos impone ser. Debemos liberarnos “del Estado y del tipo de individualización vinculada con él” y de acuerdo con Foucault, buscar nuevos modos de subjetivación, de devenir diferentes.<sup>11</sup>

Foucault repite con frecuencia la pregunta de qué somos en el presente. Esto surge de su comprensión de la historia, en gran medida influenciada por Nietzsche, cuya crítica de la historia vincula la cuestión de la ontología con las formas de pensar el tiempo.

Foucault argumenta que lo que somos en el presente no es una cuestión de identidad, sino de discontinuidad, experiencia y desubjetivación.<sup>12</sup> Lo que somos en el presente es cuestión de cómo se percibe la historia y cómo se concibe la práctica revolucionaria. Esta cuestión no puede plantearse mediante conceptos históricos continuos, lineales y teleológicos, ya que estos niegan las luchas contra las condiciones de dominio y explotación, haciéndolas invisibles. Esas luchas corresponden a una temporalidad diferente, a una historia discontinua que Foucault, haciendo referencia a Nietzsche, llama “genealogía”. La genealogía percibe rupturas, acontecimientos y comienzos. E incluso más: la perspectiva genealógica

---

<sup>8</sup> Michel Foucault, “El sujeto y el poder”, *Revista Mexicana de Sociología*, 50, 3 (Julio-Septiembre 1988), 10.

<sup>9</sup> *Ibíd.*

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 6.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. 11.

<sup>12</sup> Esta idea también está inspirada por Maurice Blanchot y Georges Bataille. Ver Michel Foucault, *Remarks on Marx. Conversations with Duccio Trombadori*, Nueva York, Semiotex(e), 1991, pp. 46-47.

—según Foucault, en su ensayo *Nietzsche, la genealogía, la historia de 1971*— debe destacar la singularidad de los acontecimientos.<sup>13</sup> Debe localizar la singularidad de los acontecimientos “donde menos se los espera y en lo que pasa por no tener historia —los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos—; captar su retorno”.<sup>14</sup> De manera similar a la filosofía de la historia de Benjamin, la genealogía también se ocupa de las constelaciones de afectos y afecciones y no de la búsqueda de orígenes y desarrollos lineales. Sin origen y sin sustancia, la idea de una identidad esencial de hecho se abandona; no así los incontables comienzos.<sup>15</sup> Ese es el acto principal: destruir el sujeto, la identidad, el origen, estos pilares del historicismo, de cara a concebir otras temporalidades en las que la concepción del presente determina cómo se contemplan las luchas. Es importante pensar el comienzo como singular y múltiple. No recordar todo, poder olvidar, es crucial y, como escribe Nietzsche, esto significa, en términos historicistas, “la capacidad de sentir de forma no-histórica”.<sup>16</sup> Debe ser posible que algo único, sin base en el pasado ni en la identidad, tome forma en el presente. Hay que ser capaz de atreverse a empezar de nuevo y a afirmar un devenir en el presente. Las prácticas del actuar, del pensar y del sentir no solo continúan con lo que ya ha sido, no son simple rutina y hábito, también ensayan, experimentan, tropiezan, reorientan, reorganizan. Nietzsche, en su crítica al historicismo, identifica tales prácticas como “ahistóricas”. Hasta cierto punto, habría que olvidar el pasado

---

<sup>13</sup> Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, traducción de José Vázquez Pérez, Valencia: Pre-Textos, 2013. Este texto apareció al mismo tiempo que las lecciones sobre la voluntad de saber en 1970/1971 (ver Michel Foucault, *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso del Collège de France [1970-1971]*, Madrid, Akal, 2015).

<sup>14</sup> Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, op. cit., p. 12.

<sup>15</sup> Ver *ibíd.*, pp. 17-18.

<sup>16</sup> Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, traducción de Dionisio Garzón, Buenos Aires/Madrid/México/Santiago de Chile/San Juan, Biblioteca EDAF, 2004 [1874], p. 39. “Con la expresión “lo ahistórico”, yo designo el arte y la fuerza de poder *olvidar* y encerrarse en un *horizonte* limitado” (*ibíd.*, p. 155).

“para que no se convierta en sepulturero del presente”.<sup>17</sup> El “acontecimiento histórico” solo puede comenzar en lo ahistórico, sin condicionamiento “suprahistórico”.<sup>18</sup> El acontecimiento es entonces, de acuerdo con Nietzsche, históricamente ahistórico, cuando en un devenir presente cobra fuerza sin evocar lo eterno o lo inalterable.

De cara a vivir el presente en su totalidad, hay que ser capaz de ignorar el relato lineal. Esta defensa del presente, sin embargo, no es suficiente para cambiar las condiciones sociales en lo fundamental. No se puede simplemente reprimir el pasado: para la crítica de las condiciones de dominación, de la explotación y la injusticia persistentes, es crucial analizar el pasado en sus continuidades y rupturas y estar alerta a los daños y a la muerte para actuar contra dichas condiciones, para transformarlas, para interrumpirlas, para hacerlas estallar.

El acontecimiento tampoco se compone sin una relación con el pasado. Se relaciona de forma novedosa con lo pasado, con lo que permanece y con lo desconocido. Es único, no porque sea posible contemplarlo solo, aislado del resto de condiciones existentes. Es singular y al mismo tiempo temporal y espacialmente relacional, dado que se distingue a través del poder de re-constituir. El acontecimiento puede reemplazar lo que se ha perdido, así como recompillar y reformar figuras fragmentadas. Como dice Nietzsche, tiene “fuerza plástica”, una fuerza que es efectiva en el tiempo, que (re-)forma.<sup>19</sup> El acontecimiento moldea la historia en el presente. Es una fuerza en devenir, situada, condicionada por las relaciones de fuerzas y no contribuye en nada a la idea de verdad histórica. La fuerza plástica depende del entorno, del ambiente, del “horizonte cerrado”.<sup>20</sup> Dado que la recomposición sucede en el acontecimiento,

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 38. “Tan solo desde la más poderosa fuerza del presente se puede interpretar el pasado” (*ibid.*, p. 102).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 43. “Llamo “suprahistórico” a las fuerzas que apartan la mirada de lo que está en proceso de devenir y la dirigen a lo que da a la existencia el carácter de lo eterno y lo inmutable, hacia el *arte* y la *religión*” (*ibid.*, p. 155).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 39. La fuerza plástica es “la fuerza para crecer desde la propia esencia, transformar y asimilar lo que es pasado y extraño”.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 40.

este no está aislado en su fuerza creativa, es relacional y condicional. Puede concatenarse con otros acontecimientos. En la constitución del acontecimiento desde fragmentos heterogéneos, se afirman nuevas formas de vida, nuevas prácticas políticas y economías que no desechan su origen [*Herkunft*], sino que lo multiplican.

Para Foucault, en el marco de esta concepción nietzscheana de la historia y del acontecimiento, la tarea de la genealogía “no es mostrar que el pasado está aún ahí, bien vivo en el presente, animándolo todavía en secreto, después de haber impuesto a todos los obstáculos del camino una forma trazada desde el principio”.<sup>21</sup> La genealogía no está interesada en hallar el origen único, la identidad única. El presente genealógico está formado por innumerables comienzos, por la dispersión, por lo disperso.<sup>22</sup> El análisis genealógico contempla el acontecimiento en el contexto de su repetición, de su “eterno retorno”, como señala Nietzsche.<sup>23</sup> Este análisis rompe con la metafísica de una verdad eterna y, por lo tanto, escapa a la objetividad presuntuosa de l\*s historiador\*s que se imaginan fuera del tiempo y que, al parecer, pueden empatizar sin problemas con sus respectivas épocas. La repetición es la base del “sentido histórico”, que introduce en el devenir todo lo que se considera inmutable: el cuerpo, los sentimientos, la continuidad del tiempo.<sup>24</sup> Las afecciones solo son perceptibles en devenir, no como identidad cerrada.

El sentido histórico se sitúa en las disputas y en las luchas, mira hacia las proximidades y a las profundidades para desplegar dispersiones y diferencias. Tiene más en común con la medicina que con la filosofía, ya que, según Foucault, esta última niega el cuerpo constantemente de cara a “establecer la soberanía de la idea intemporal”.<sup>25</sup> El sentido histórico siempre está infectado, siempre tiene

---

<sup>21</sup> Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, op. cit., p. 27.

<sup>22</sup> Ver *ibíd.*, y p. 52.

<sup>23</sup> Ver Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie* (1885), traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 2011.

<sup>24</sup> Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 43.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 58.



un comienzo confuso, “impuro” y ambiguo”.<sup>26</sup> De un mismo signo siempre puede surgir tanto la enfermedad como el “germen de una flor maravillosa”.<sup>27</sup> El comienzo siempre está contaminado.

Cuando Foucault se aleja del pensamiento de los orígenes y de un pasado determinista, cuando afirma que no hay regreso, sino que, en la contingencia, devenimos lo que somos en el presente, no está influenciado solo por Nietzsche. En paralelo a su texto sobre Nietzsche, en su ensayo “*Theatrum Philosophicum*”, habla sobre los libros recién publicados de Gilles Deleuze *Diferencia y repetición* y *Lógica del sentido*.<sup>28</sup> Foucault y Deleuze, habían trabajado previamente sobre la edición completa de las obras de Nietzsche y, a principios de la década de 1970, los dos autores se ocupaban de pensar el presente de forma diferente.

Ambos se distancian de una concepción lineal de la historia que tiene poca relación con el presente y, por lo tanto, con las luchas. No se puede entender un acontecimiento cuando el presente es “el futuro en el pasado que ya se dibujaba en su forma misma” o simplemente “el pasado por llegar”.<sup>29</sup> Este bordeamiento teleológico del presente exige “una metafísica del cosmos coherente y coronado, del mundo en jerarquía”.<sup>30</sup> En su lugar, Foucault habla de un presente infinitivo (*un présent infinitif*) como un presente que está en (el proceso de) devenir.<sup>31</sup> Al no estar reducido ni a un instante de presencia ni a la definición física de un punto sin expansividad, rompe con la descripción lineal de la historia sin independizarse del pasado. Con el término de presente infinitivo, Foucault complementa su concepción de la genealogía y del acontecimiento. Forja el nuevo término con los significados del tiempo presente gramatical y del infinitivo

---

<sup>26</sup> *Ibíd.*, p. 55.

<sup>27</sup> *Ibíd.*

<sup>28</sup> Michel Foucault, “*Theatrum Philosophicum*”, en Michel Foucault, Gilles Deleuze, *Theatrum philosophicum seguido de Repetición y diferencia*, traducción de Francisco Monge, Barcelona, Anagrama, 1995, pp. 7-47.

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 20.

<sup>30</sup> *Ibíd.*, p. 21.

<sup>31</sup> Deleuze y Guattari hablan del “infinito Ahora” (Gilles Deleuze y Félix Guattari, *¿Qué es la filosofía?*, traducción de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2019, p. 113).

y llama al sentido que surge, junto con Deleuze, el sentido-acontecimiento.<sup>32</sup> Aunque Foucault solo habla sobre el “presente infinitivo” en conversación con los libros de Deleuze y el término no se explica más allá, deja pistas sobre cómo puede seguir desarrollándose su análisis genealógico del presente. Con el presente infinitivo como telón de fondo, se vuelve posible hablar de repetición de una forma nueva, desde la concepción deleuziana de repetición, que se inspira en Nietzsche, no en Hegel.

Tomo el concepto del presente infinitivo como oportunidad de desarrollar seis componentes conceptuales para una redefinición política del presente: 1. Devenir como expansión del presente, 2. Duración como multiplicidad, 3. Indeterminación como diferencia desmedida, 4. Repetición como retorno transversal, 5. Salto como actualización y 6. Organización como práctica instituyente.

1. El primer componente comprende la proximidad del infinito al infinitivo, de lo ilimitado a la forma verbal. El verbo señala la acción, el hacer, la práctica, lo que está ocurriendo en el momento de forma tanto pasiva como activa, el acontecimiento. Como infinitivo, el verbo introduce sentido en el lenguaje. Aquí el verbo es “devenir”, no “ser”.<sup>33</sup> El devenir en el infinitivo destaca lo inmediato del instante de presencia y permite otra gramática del tiempo presente, otra comprensión del presente. Foucault señala “morir” como el ejemplo perfecto de un sentido-acontecimiento que es tanto la punta desplazada del (tiempo) presente como “la eterna repetición del infinitivo”.<sup>34</sup> Lo interesante es el anonimato de la muerte, no como algo que termina a nivel subjetivo, sino como lo interminable de una muerte cualquiera. El sentido del verbo “morir” no se fija a la presencia, al instante. Morir transcurre en un presente expandido. “Nunca se

---

<sup>32</sup> Ver Foucault, “Theatrum Philosophicum”, *op. cit.*, p. 19. Foucault utiliza la noción de événement-sens en referencia a *Lógica del sentido* (1969) de Gilles Deleuze (*Lógica del sentido*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2005, pp. 217-221).

<sup>33</sup> Ver también Deleuze, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, pp. 27-29.

<sup>34</sup> Foucault, “Theatrum Philosophicum”, p. 19. En su versión original en francés, dice: “*Le sens-événement est toujours à la fois la pointe déplacée du présent et l'éternelle répétition de l'infinitif*”. (Ver Michel Foucault, *Dits et écrits I, 1954-1975*, París, Gallimard 2001, p. 950).

localiza en el espesor de algún momento, sino que su punta móvil divide infinitamente el más breve instante”.<sup>35</sup> La punta móvil ensancha el presente y, en su movimiento, lo expande y divide y multiplica los instantes de manera que se hace posible la expansión, la repetición, el retorno. En su movimiento, la punta desplaza el límite y la finitud del presente simple instantáneo. Es el verbo el que prende el sentido-acontecimiento: “Punto infinitivo del presente”<sup>36</sup> que deviene un devenir. Separado de lo que es presencia instantánea, el presente está expuesto a lo que viene, al devenir.

Con la llamada a esa forma verbal que no expresa ninguna persona ni ningún número, el infinitivo hace referencia a un ahora que no es posible apropiarse. No hace referencia a una o varias personas o cosas, ni a lo uno ni a l\*s much\*s como identidades determinadas. Es un presente que no se orienta a la separación de individuos. Es infinitivo porque, en cierto sentido, es impersonal. En la terminología de Foucault, puede entenderse como una actualidad que favorece el proceso de “desubjetivación”.<sup>37</sup> Como tal temporalidad, hace referencia a la mezcla de cuerpos, a los afectos, a la vincularidad de las singularidades. Las conexiones y vinculaciones no se crean entre dos polos existentes, sujetos o entidades que requieren de la separación de ambos polos para después concebir la relación entre ellos. Empezar desde lo infinitivo, lo ilimitado, la vincularidad infinita, ya no lleva a los individuos a aparecer como separados y autónomos, sino que permite percibirlos como singularidades que siempre han sido afectadas por y con otr\*s, que cambian junto con otras singularidades, intercambiando, comunicándose, contagiándose.<sup>38</sup>

Este componente del presente infinitivo, su expansión y afección “impersonal”, es la clave del porqué el presente no puede reducirse a

---

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> Foucault, *Remarks on Marx*, *op. cit.*, p. 31.

<sup>38</sup> Ver Deleuze, *Diferencia y repetición*; *op. cit.*, Jean-Luc Nancy, *Ser singular plural*, Madrid, Arena libros 2006; François Jullien, *Filosofía del vivir*, Barcelona, Octaedro, 2012, pp. 77-85; el interés de Jullien, basado en el ejemplo del pensamiento chino, está en el aspecto procesual del cambio, no en el acontecimiento (ver *ibid.*, pp. 85-89).

su inmediatez ni a su autenticidad. Tiene fuerza constituyente solo porque, como dice Foucault, es un efecto “producido por cuerpos que se entrecocan, se mezclan o se separan”.<sup>39</sup> Deleuze, a quien Foucault parafrasea aquí, formula en *Lógica del sentido*: “El acontecimiento resulta de los cuerpos, de sus mezclas, de sus acciones y pasiones”.<sup>40</sup> Por ello, el presente infinitivo es siempre (con Spinoza) un *producto* de la afección de los cuerpos (y, por ello, también de las cosas). Porque los cuerpos nunca son independientes uno de otros, autónomos y cerrados, sino que están abiertos a relacionarse con otros cuerpos eufóricos, precarios, endeudados.<sup>41</sup>

Aún cuando Foucault habla de relaciones de fuerza para describir las relaciones de poder, se refiere a afectar y ser afectad\*s un\*s por otr\*s. “Un ejercicio de poder aparece como un afecto”,<sup>42</sup> según Deleuze en su libro *Foucault*, que no es sino un libro sobre Foucault. Desde una perspectiva de la gubernamentalidad biopolítica, afectar también significa dirigir y gobernar.<sup>43</sup> Pero no solo eso: con la afección adecuada, al mismo tiempo, emergen las resistencias.<sup>44</sup> Precisamente por la afección recíproca, en las luchas contra la represión y la discriminación, el cuerpo único se convierte en el cuerpo de tod\*s.

---

<sup>39</sup> Foucault, “Theatrum Philosophicum”, *op. cit.*, p. 17.

<sup>40</sup> Deleuze, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 218.

<sup>41</sup> Sobre el concepto de lo eufórico en este contexto, ver, en referencia a Spinoza y Deleuze: Judith Butler, “Vulnerabilidad corporal, coalición y la política de la calle”, en *Nómadas*, 46, abril de 2017, pp. 13-29; ver también Isabell Lorey, “Ekstatische Sozialität” en *engagée. philosophisch-politische einmischungen* 2 (2015/2016), pp. 20-23; para entender el endeudamiento, ver Harney y Moten, *The Undercommons*, *op. cit.*, así como el último capítulo del presente libro.

<sup>42</sup> Gilles Deleuze, *Foucault*, traducción de José Vázquez Pérez. Barcelona, Paidós Ibérica, 1987, p. 100, ver en general pp. 99-106.

<sup>43</sup> Ver *ibíd.*, p. 105. Ver también Michel Foucault, “Clase del 1 de febrero de 1978”, en *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*, traducción de Horacio Pons, El Salvador/Buenos Aires/México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 107-138.

<sup>44</sup> En su curso “¿Qué es la crítica? [Crítica y *Aufklärung*]”, *Revista de filosofía*, 11, 1995, pp. 5-25, Foucault subraya que se trata de convertir los efectos en acontecimientos, de las resistencias conjuntas de las singularidades, a partir de la decisión de no ser gobernad\*s así y, por lo tanto, de no ser afectad\*s así.

2. El segundo componente del presente infinitivo se refiere a la duración. Más allá de la presencia y de la identidad, en el devenir hay ya una forma especial de duración, que emerge a través de movimientos expansivos y repeticiones, de la afectación de relaciones de poder y de resistencia. Esta duración del devenir no carece de orientación, sino de meta, ya que las direcciones no existen de antemano, emergen en el actuar, en el experimentar, en el devenir, en los afectos y en las relaciones de poder del presente ampliado. Son direcciones en las que, de acuerdo con el sentido histórico de Nietzsche, todo se guiará de nuevo hacia el devenir, hacia lo que ha llegado a ser, tanto en cuanto ser pasado, como en sus constelaciones actualizadas en el (tiempo) presente y, por lo tanto, mutables. En el presente del devenir, no existe la temporalidad posterior del futuro, solo la expansión, las diferentes duraciones del presente.

El presente ampliado no está ligado al pasado de forma lineal, a un pasado que se deja pasar en la representación reflectante, como presencia inmediata, autenticista, identitaria, que solo adquiere sentido a través de una representación que la lleva hacia el pasado. El presente infinitivo no marca un momento de transición entre el pasado y el futuro, no puede quedarse en la continuidad con el pasado. El presente debe entenderse como una temporalidad discreta, ampliada, como un tiempo presente en movimiento, pero no sin relación con lo que ha sido. Es un proceso duradero, un proceso de cambio, que dura precisamente porque a través de las diferentes repeticiones de comienzos nuevos, instituyentes y destituyentes, se mueve (más allá) con interrupciones.

Por esa razón, inherente al presente como temporalidad discreta/independiente y en adición a la duración del devenir, se trata de una segunda forma dis/continua de duración. Se corresponde con la dis/continuidad interrumpida por incontables comienzos y se revela como la duración de la multiplicidad. Ambas formas de duración (la del devenir y la de la multiplicidad) están entrelazadas de forma inextricable.

Para comprender la duración como una dis/continuidad interrumpida recurrentemente y no como un curso lineal, como uniformidad e invariabilidad, es fundamental conectarla con los

conceptos de multiplicidad. Henri Bergson diferencia entre dos tipos de multiplicidad y solo la segunda es relevante para la comprensión de la duración dis/continua. El primer tipo de multiplicidad es una multiplicidad numérica [*Vielheit*].<sup>45</sup> Es una multiplicidad cuantitativa, que divide l\*s much\*s en individuos, localiza y distribuye las diferencias en su contabilidad. La multiplicidad numérica vive de la tensión entre lo uno y l\*s much\*s y la unidad posible de l\*s much\*s. Es una multiplicidad de lo externo, del número, del orden.<sup>46</sup> Esta forma de pensar es la base no solo de la lógica de la representación, sino también de la idea de pueblo [*Volk*] y de la idea hegeliana de democracia política como un “todo en uno”. Cuando la democracia se concibe a partir de este tipo de multiplicidad, l\*s much\*s siempre deben remitir a lo uno, a lo general y a la democracia representativa, porque, dado su gran número, no pueden reunirse en asamblea, su multiplicidad numérica debe unirse en el pueblo [*Volk*], en la voluntad general y en su representación.

El otro concepto bergsoniano de multiplicidad es el de la multiplicidad de la duración [*Vielfalt*]. El número no juega ningún papel aquí: en este sentido, la multiplicidad está en infinitivo. La duración emerge a través de la diferencia (diferenciación) sin negación. Es la duración de la multitud, no del pueblo [*Volk*]. Este concepto de multiplicidad subraya los muchos e incontables pliegues en la inmanencia, su diferencia cualitativa.<sup>47</sup> Los pliegues no pueden separarse unos de otros de manera estricta, se solapan, se pliegan o despliegan sucesivamente o se apartan unos de otros. La multiplicidad está en un estado de cambio permanente y continuo en este sentido; se

---

<sup>45</sup> Con este sentido de lo múltiple, Bergson se refiere a Hegel y al método dialéctico (ver Henri Bergson, *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, (1889) traducción de Juan Miguel Palacios, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2020, capítulos 2 y 3; ver también Gilles Deleuze, *El bergsonismo*, (1966), traducción de Pablo Ariel Ires, Buenos Aires, Cactus, 2017, p. 35). En lo que sigue, conceptualizo este primer tipo de multiplicidad cuantitativa o numérica como pluralidad.

<sup>46</sup> Ver también Henri Bergson, *El pensamiento y lo moviente*, traducción de Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2013, pp. 135-136; ver también Deleuze, *El bergsonismo*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>47</sup> Deleuze, *El bergsonismo*, *op. cit.*, pp. 36-45. Sobre el concepto de *pliegue*, ver también Gilles Deleuze, *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1989.

despliega en un proceso duradero de diferenciación. Esta duración de la multiplicidad como proceso cambia sin cesar, dado que le son inherentes los comienzos múltiples, las rupturas y las brechas que emergen de ellos. En la terminología de Bergson, es una duración virtual, que identifica el presente precisamente porque se actualiza de forma permanente en la diferenciación. No puede dividirse en nombre del número / de lo numérico.

La duración como multiplicidad no solo denota una continuación de lo múltiple; ella misma existe en multiplicidad. Tiene una plétora inconmesurable de duraciones, que son muy diferentes unas de otras. La duración como multiplicidad significa la simultaneidad de varias duraciones en el presente. Bergson da un ejemplo que Deleuze retoma: sentarse en la orilla de un río y observar el fluir del agua, el deslizamiento de un barco, el vuelo de un pájaro, al mismo tiempo que “el murmullo ininterrumpido de nuestra vida profunda”.<sup>48</sup> Esta “coexistencia muy particular, simultaneidad de flujos”<sup>49</sup> que nos rodea, muestra la capacidad de tener “el privilegio del ser uno y varios”,<sup>50</sup> como escribe Bergson. Ser uno y varios significa percibir la duración del entorno, de los seres vivos y de las cosas y fundirse con ellas. Esta duración múltiple es ecológica, vinculante y divisible, pero no se escinde y no se contradice con lo que se escinde, con l\*s otr\*s. La multiplicidad de la duración es sin negación, es afirmación de lo diferente en la ecología.<sup>51</sup>

---

<sup>48</sup> Henri Bergson, *Duración y simultaneidad. A propósito de la teoría de Einstein* (1922), traducción de Jorge Martín, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2004, pp. 92-93; ver también Deleuze, *El bergsonismo*, op. cit., p. 77.

<sup>49</sup> Deleuze, *El bergsonismo*, 77.

<sup>50</sup> Bergson, *Duración y simultaneidad*, op. cit., pp. 99-93.

<sup>51</sup> Ver en consonancia con esto las reflexiones sobre la concepción decolonial múltiple del tiempo de Johannes Fabian, *El tiempo y lo otro. Cómo construye su objeto la antropología*. Bogotá, Universidad de Los Andes, 2020; Brigitta Kuster, *Choix d'un passé. Transnationale Vergegenwärtigungen kolonialer Hinterlassenschaften*, Vienna, transversal, 2016; así como la manera de entender el presente y la ecología en Donna Haraway, *Seguir con el problema. Generar parentesco en el Chthuluceno*, traducción de Helen Torres, Bilbao, Consonni, 2019; y Anna Lowenhaupt Tsing, *La seta en el fin del mundo. Sobre la posibilidad de vida en las ruinas capitalistas*, traducción de Francisco J. Ramos Mena, Madrid, Capitán Swing, 2021.

3. El tercer componente del infinitivo es su diferenciación indeterminada. Aquí, el adjetivo latino *infinitum* no significa solo algo sin fin, algo interminable. Se centra, en cambio, en la falta de *finis* como límite que falta. El infinitivo se refiere a lo ilimitado, a lo no esotriado, a lo indeterminado, lo que no tiene determinación, ni medida ni *telos*. *Infinitum* significa algo indeterminado precisamente porque no está ligado a la identidad, ni tampoco a la negación. Lo indeterminado aquí no es algo indiferenciado, ni indiferente, sin diferencia. En cambio, está disperso y desmedido y, por ello, manifiestamente diferenciado, ya que es indeterminado: una diferencia desmedida.<sup>52</sup>

La *diferencia desmedida* es una multiplicidad indeterminada, no la unificación de lo múltiple. La diferencia desmedida precede a esa otra forma de diferencia que se basa en enjuiciar y dividir, en sortear y segmentar para jerarquizar las distinciones. La diferencia desmedida no está más allá de las relaciones de poder. Denota ese exceso, ese plus de multiplicidad que revela el fracaso permanente de la pretensión identitaria de jerarquizar y segmentar la diferencia, señala sus límites y permite impugnarlos.<sup>53</sup> La diferencia desmedida es el entorno que rodea la diferencia jerarquizada.

“El mayor esfuerzo de la filosofía consistió, quizás, en hacer a la representación infinita (orgiástica)”<sup>54</sup> ya que “la razón se ha convertido [...] en razón suficiente, que ya no deja escapar nada”<sup>55</sup> Aquí, Deleuze critica el vínculo inexorable que hace Hegel entre la razón y la representación, que se esfuerza por “salvar” toda diferencia a través de la representación. Pero aun cuando la representación infinita y orgiástica pretende medir y mediar todas y cada una de las diferencias y se diferencia en esto de la “representación orgánica” finita,<sup>56</sup>

<sup>52</sup> Isabell Lorey, “Maßlose Differenz”, en Isabell Lorey et al. (eds.), *Inventionen 2: Exodus. Reale Demokratie. Territorium. Immanenz. Maßlose Differenz. Biopolitik*, Zürich, Diaphanes verlag, 2012, pp. 154-157.

<sup>53</sup> Sobre el concepto de la diferencia jerarquizada en la precariedad en contraste con la diferencia relacional de la condición precaria, ver Lorey, *Estado de inseguridad*, op. cit., pp. 31-35.

<sup>54</sup> Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., p. 389.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 62 y pp. 70-71.



que determina la diferencia en el concepto, la fija a una identidad y la limita, subordinándola así por completo; aun cuando la representación orgiástica a la vez “halla en sí lo infinito” y descubre “el tumulto, la inquietud y la pasión bajo la calma aparente o los límites de lo organizado”,<sup>57</sup> la diferencia debe, en efecto, “salir de su caverna y dejar de ser un monstruo”.<sup>58</sup> La razón se esfuerza sin cesar en mediar la diferencia. Sin embargo, siempre hay algo que no puede sacarse de la caverna, que escapa a la lógica de la representación por muy infinita que intente ser, por más que nada sustancial parezca estar más allá de ella. Lo que se le escapa es la diferencia desmedida, que es imposible aferrar a través de la identidad y de la representación y que, cuando la luz de la razón mediadora y estriadora no brilla sobre ella, solo puede imaginarse como lo oscuro y lo sombrío; la diferencia, que, en su repetición, no está ligada a la lógica de lo similar, de lo mismo, de la asimilación.<sup>59</sup> Esta diferencia es móvil, sin mediación, una diferencia múltiple, desmedida, que ni converge en una unidad ni representa lo opuesto o lo otro en su totalidad. No es una diferencia “entre” dos entes o identidades separadas entre sí. Es el entorno no civilizado.<sup>60</sup> La diferencia múltiple, en su dispersión, es siempre singular, pero está en deuda con lo que la diferencia, en lugar de estar separada de ello. Más que ligada a la identidad en la negación, la diferencia múltiple entra en juego en *afirmación*, en reforzar su dispersión, como diferenciación indeterminada, como endeudamiento y contagio recíprocos. La diferencia desmedida baila en la punta oscilante del (tiempo) presente.<sup>61</sup>

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 81.

<sup>58</sup> *Ibíd.*, p. 63.

<sup>59</sup> “[S]e dice que las cosas se repiten cuando difieren bajo un concepto que es *absolutamente* el mismo” (*ibíd.*, p. 400). La dialéctica de Hegel no se corresponde con un método de fijación estática, sin embargo, el movimiento entre identidad y diferencia es el de un movimiento de fijación de la identidad, “en el que la diferencia permanece maldita y deficiente” (Raunig, *Art and Revolution*, *op. cit.*, p. 138).

<sup>60</sup> Ver Harney y Moten, *The Undercommons*, *op. cit.*, pp. 19-20.

<sup>61</sup> En referencia a la frase final de *Diferencia y repetición*: “... la diferencia que los desplaza y los disfraz [cada ente, cada gota y cada camino], y los hace retornar, volviéndolos sobre su extremidad móvil” (p. 446). Sobre la afirmación de diferencias, ver, entre otros, p. 396.

4. Como diferenciación indeterminada, como diferencia desmedida, el infinitivo está enmarañado con una comprensión no-dialéctica de la repetición, donde la diferencia en el modo de repetición no se reconduce a la identidad.

Nietzsche es quien introduce esta repetición como “eterno retorno” que no remite a una unidad o identidad. Se trata de una repetición en infinitivo porque multiplica y desplaza de manera simultánea la comprensión del presente, traslada el acontecer del (tiempo) presente a una punta que baila, desplazada, en un presente recurrente e intempestivo.<sup>62</sup> La punta se mueve siguiendo los ritmos de las relaciones de poder, así como las coexistencias y constelaciones del tiempo. Para Deleuze, los movimientos recurrentes corresponden al baile en el sentido de Nietzsche y no al salto y a la transgresión en el sentido de Kierkegaard.<sup>63</sup> Sin detenerse en la mediación, los movimientos recurrentes y danzantes impulsan el acto y las fuerzas que, como relaciones de poder, tienen efectos no mediados en las acciones y, al mismo tiempo, alimentan la resistencia. El eterno retorno es un “movimiento vertiginoso”<sup>64</sup> de repetición, que disuelve el ego y que se fundamenta en la muerte de Dios. En la repetición, la multiplicidad dispersa y, por lo tanto, también la desobjetivación se hacen evidentes. “El presente”, escribe Foucault, “no cesa de volver. Pero, de volver como singular diferencia”.<sup>65</sup>

Lo que baila aquí no es la razón hegeliana. El movimiento vertiginoso sobre la punta móvil y no identitaria del presente posee más bien el potencial del baile que hay en Marx, como movimiento rítmico de una fiesta militante que pone a vibrar las condiciones sociales.

---

<sup>62</sup> El término “intempestivo” viene de Nietzsche y se dirige contra las concepciones del tiempo predominantes, normalizadas y no cuestionadas: “Actuar de una manera intempestiva, es decir, contra el tiempo y, por tanto, sobre el tiempo y, yo así lo espero, en favor de un tiempo venidero” (Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, op. cit., p. 34). El tiempo por venir puede concebirse en el sentido de Derrida, no como futuro, sino como presente expandido (ver capítulo 2).

<sup>63</sup> Ver Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 33-36.

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 35.

<sup>65</sup> Foucault, “Theatrum Philosophicum”, op. cit., p. 44; ver también Deleuze, *Diferencia y repetición*, op. cit., pp. 440-441: “La repetición en el eterno retorno aparece [...] como la potencia propia de la diferencia [...]. El eterno retorno afirma la diferencia, afirma la desemejanza y lo disperso, el azar, lo múltiple y el devenir”.

En esta concepción no identitaria de la repetición, no hay un gran acontecimiento fundamental, ni tampoco una sucesión lineal de acontecimientos. Solo su recurrencia y coexistencia. En el presente infinitivo, un acontecimiento se repite “sin original, fuera de toda imitación y libre de las coacciones de la similitud”.<sup>66</sup> Es una repetición que afirma el acontecimiento en su singularidad y que, al hacerlo, lo dispersa, no lo sitúa en una línea, en un concepto ni en una historia de desarrollo. Y, en la punta del presente ampliado y múltiple, nunca tiene lugar solo un acontecimiento o un movimiento decisivo, sino, como escribe Stefan Nowotny, siempre un “enjambre de acontecimientos”.<sup>67</sup> Según él, el acontecimiento en sí mismo es diferencia desmedida, “siempre ya múltiple, una complejidad”; existe “siempre [...] solo en plural” y es contingente. Ningún acto determinado causa el acontecimiento y ninguna acción soberana puede detenerlo.

Por el contrario, son muchas más las concatenaciones de acontecimientos que a veces parecen vincular acciones supuestamente insignificantes con consecuencias asombrosas y que, a la inversa, pueden llevar a una situación en la que el propio peso con el que actores presumiblemente importantes se lanzan a la refriega para frustrar el acontecimiento sea la medida de su impotencia e incluso de su ridiculidad.<sup>68</sup>

Sin embargo, cuando alguna vez tiene sentido hablar de *un* acontecimiento, es porque “los focos de acontecimientos y concatenaciones que constituyen ‘un’ evento”<sup>69</sup> parecen coherentes, de manera que puede

---

<sup>66</sup> Foucault, “Theatrum Philosophicum”, *op. cit.*, p. 22.

<sup>67</sup> Stefan Nowotny, “Ereignisgewimmel. Über das Neue in der Geschichte und die Politiken der Äußerung”, transversal, 08/11, <https://transversal.at/transversal/0811/nowotny/de>. Un pensamiento del acontecimiento, tal como sostiene Nowotny en contraposición a Alain Badiou, pasa por “la comprensión de un espacio histórico y de un espacio de acontecimientos, que está permeado por multiplicidades y contingencias, por aperturas y cierres, por la emergencia de lo nuevo y por irreversibilidades, y donde la tarea no puede consistir en “separar” de forma neta entre sí acontecimiento y contra-acontecimiento, sino en crear nuevas plasticidades en medio de todo ello, aun cuando el terreno de lo social y de lo político aparece irremediabilmente endurecido” (*Ibid.*).

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

dotarse a este enjambre de acontecimientos con un nombre específico, como la “Comuna de París”. Pero la multiplicidad no puede ser captada a través de ninguna representación de *un* acontecimiento.

En el enjambre de acontecimientos, en el ensamblaje de singularidades que han ocurrido y que ocurren, el retorno no se produce en la superficie. Es tan poco horizontal como vertical y tampoco se orienta hacia los límites y limitaciones. En su lugar, es un *retorno transversal*, porque se trata de una dimensión tanto temporal como espacial.<sup>70</sup> El retorno transversal es la dinámica y el modo de un ensamblaje abierto y heterogéneo en el que los acontecimientos emergen y se repiten. Los acontecimientos singulares se comunican entre sí a través del tiempo y del espacio: como parte de una constelación social presente o como fragmentos desgajados del aparente continuo del tiempo.<sup>71</sup> Componen y descomponen. Son más o menos compatibles, se refuerzan o se perjudican mutuamente, se entrelazan o se desgarran. Los enjambres de acontecimientos pueden vincularse y endeudarse a través de las fronteras, en alianzas, concatenaciones y contagios. Es difícil predecir cuándo y cómo proliferan o desaparecen, pero cuando se propagan pueden ser muy contagiosos. Fluyen desde el entorno en el que no están previstos y provocan su reversión.

5. El quinto componente conceptual que pertenece a este ensamblaje del presente infinitivo y que se refiere asimismo a la relación entre presente y pasado puede pensarse también en un primer momento de la mano de Bergson. Se trata de la figura de “salto al pasado”<sup>72</sup> que Bergson concibió en realidad varias décadas antes del salto de tigre de

---

<sup>70</sup> Félix Guattari propuso el término *transversalidad* como la línea de fuga fuera de la verticalidad y de la horizontalidad que “pretende superar los dos *impasses*, el de una pura verticalidad y el de una simple horizontalidad” (Félix Guattari, “La transversalidad”, en *Psicoanálisis y transversalidad. Crítica psicoanalítica de las instituciones*, traducción de Fernando Hugo Azcurra, Buenos Aires, Siglo XXI Argentina, [1972] 1976, pp. 92-107, aquí 101; ver también Roberto Nigro, Gerald Raunig, “Transversalidad” en Isabell Lorey et al. (eds.), *Inventionen 1: gemeinsam, prekär, potentia, Kon-/Disjunktion, Ereignis, Transversalität, Queere Assemblagen*, Zürich, Diaphanes, 2011, pp. 194-196.

<sup>71</sup> Ver Deleuze, *Lógica del sentido*, *op. cit.*, p. 204-212.

<sup>72</sup> Ver Deleuze, *El bergsonismo*, 52: “Nos instalamos *de entrada* en el pasado, saltamos al pasado como a un elemento propio”.

Walter Benjamin, una figura que da forma al ensamblaje temporal, tanto de Deleuze como de Foucault, entre lo presente y lo que ha sido.

“El salto de tigre al pasado” de Benjamin tiene lugar en las luchas del tiempo-ahora, pero no siempre consigue hacer estallar las condiciones de dominación y la historia de los vencedores asociada a ellas. Las luchas también pueden servir para reproducir las relaciones de poder y dominación existentes y los saltos de tigre pueden degenerar hasta convertirse en ejercicios estéticos de circo aplaudidos en la pista por los gobernantes. Para Benjamin, un salto de tigre revolucionario debe quebrar de forma duradera las condiciones de dominación y dejar que el presente se convierta en un presente político que rompe el tiempo lineal de los vencedores y compone el tiempo-ahora en una nueva constelación de pasado y presente. El tigre olfatea la débil chispa mesiánica en una constelación diferente, la de lo actual en el pasado, y hace estallar un pasado cargado de tiempo-ahora fuera del continuo de la historia. Las luchas no son abandonadas y relegadas al pasado; se traen a la memoria y regresan como fragmentos alterados. Esta actualización que sucede en el salto no solo cambia el presente, sino también el pasado en el presente. En la composición de la constelación histórica, también el presente se expande al tiempo-ahora múltiple. La historia se construye en un presente en el que el presente simple no puede ser ni punto, ni momento, ni instante, sino siempre movimiento.

Bergson no sitúa el salto al pasado en el contexto de las luchas sociales como Benjamin, sino que lo utiliza en un sentido más general para hacer más comprensible la memoria del pasado en la actualidad. El pasado, según Bergson, “solo reaparece a la conciencia en la medida en que puede ayudarnos a entender el presente y a prever el futuro”<sup>73</sup> Cuando hacemos memoria, saltamos al ser del pasado en un salto, de una vez. Solo cuando se ha dado el salto abrupto, cuando se ha producido el traslado al pasado, cuando recuperamos un recuerdo que ha llegado a nosotr\*s, se levanta gradualmente la niebla y “de virtual

---

<sup>73</sup> Henri Bergson, *La energía espiritual*, traducción de Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2012, pp. 154-155.

pasa al estado actual”,<sup>74</sup> poco a poco se encarna, gana forma y color. El salto al pasado revela la discontinuidad de la duración, incluso cuando la sensación subjetiva parece ser una experiencia de coherencia y linealidad que los sujetos atados a su identidad deben crear para poder constituirse conforme al relato burgués de la historia y poder apoderarse de su pasado –de acuerdo con un individualismo posesivo liberal-capitalista– y, por lo tanto, responsabilizarse del mismo.<sup>75</sup> Pero el pasado no puede poseerse en una linealidad biográfica; es la fuerza constructiva de la memoria la que rompe con la linealidad del tiempo. Bergson hace hincapié en que lo que recordamos son imágenes, pero no “esta imagen, pura y simple”<sup>76</sup> que nos devuelve al verdadero pasado. La imagen del pasado que se actualiza a través del recuerdo anida siempre en el presente, el cual lo modifica. La imagen nunca está fija, siempre está en devenir. Ninguna imagen puede capturarse, o como dice Benjamin: “La verdadera imagen del pretérito pasa fugazmente”<sup>77</sup> relampagueando, sin posibilidad de aferrarse a ella. El pasado no puede desprenderse del presente, tampoco es una temporalidad que se pueda aislar.<sup>78</sup> El pasado existe como una imagen dentro del mismo tiempo que el presente, ambas son esferas coexistentes, no momentos sucesivos. “[E]l pasado es ‘contemporáneo’ del presente que él *ha sido*”.<sup>79</sup> En esta coexistencia, la duración de la expansión corresponde con varias temporalidades en el ahora. En consecuencia, el pasado y el presente no forman ningún “todo coexistente”,<sup>80</sup> ninguna totalidad del tiempo. Por el contrario, las líneas de lo actual y de la actualización coexisten entre sí, se repiten y retornan la una en la otra. Se suceden y existen de manera simultánea. “Y, en lo actual, reina un pluralismo

---

<sup>74</sup> Henri Bergson, *Memoria y vida*, traducción de Mauro Armiño, Madrid, Alianza, 1977, p. 49; ver también Deleuze, *El bergsonismo*, *op. cit.*, pp. 52-53.

<sup>75</sup> Ver también Henri Bergson, *La evolución creadora*, traducción de Pablo Ires, Buenos Aires, Cactus, 2007, pp. 179-181, y Macpherson, *La teoría política del individualismo posesivo*, *op. cit.*

<sup>76</sup> Bergson, *Memoria y vida*, *op. cit.*, p. 49; Deleuze, *El bergsonismo*, *op. cit.*, p. 53.

<sup>77</sup> Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, Tesis V, *op. cit.*, p. 41.

<sup>78</sup> Ver Deleuze, *El bergsonismo*, *op. cit.*, p. 59-61.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 96.

irreducible”<sup>81</sup> a través de saltos, actualizaciones, diferenciaciones e invención de lo nuevo.

Lo nuevo emerge, entre otras cosas, en la actualización evocadora de las esquirlas del pasado, que se desprenden en saltos abruptos desde un *continuum* solo aparente. Nunca una reconstrucción de lo mismo, siempre una construcción recurrente: en un acto creativo, el pasado deviene presente, anida en el presente.<sup>82</sup> El salto que actualiza no contradice la duración ni los comienzos ni el acontecimiento. Está en relación con ellos y, como ellos, es parte constitutiva de la diferenciación permanente en el presente, que comprende tanto la duración como la multiplicidad. Requiere un salto en forma de ruptura de la sucesión de condiciones sociales supuestamente inalterables, de forma que, de nuevo, surja una brecha en el presente infinito para los saltos creativos de actualización y diferenciación.<sup>83</sup>

6. Esta concepción de retorno, duración y salto nos permite repensar la institución y la organización, lo cual nos lleva al sexto y último componente conceptual del presente infinito. La duración ya no está separada de la práctica, instituir ya no se separa automáticamente del movimiento. Bergson enfatiza que la duración de la multiplicidad cualitativa [*Vielfalt*] –en contraste con la pluralidad o multiplicidad numérica [*Vielheit*]– no es característica del orden, sino de la *organización*.<sup>84</sup> Desarrollando el pensamiento más allá y en el contexto de la invención de formas nuevas/alternativas de organización (política y social), la diferenciación de Bergson aclara que, por demasiado tiempo, hemos interpretado la organización únicamente a través del orden del número y de lo Uno, de la subordinación de l\*s much\*s bajo lo Uno. Por el contrario, una forma de organizarse como multitud no lleva a lo Uno, no está liderada por uno, no es centralista, no es unificadora; es una forma de organizarse que afirma la heterogeneidad de la multiplicidad, empezando por las dinámicas de afección; es una

---

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 100.

<sup>82</sup> Ver *ibid.*, pp. 52-54.

<sup>83</sup> Ver *ibid.*, p. 102.

<sup>84</sup> Ver *ibid.*, p. 34. Desafortunadamente, Deleuze no profundizó en este aspecto en su libro sobre Bergson.

forma de organizarse que permite la implicación amplia y duradera de l\*s much\*s a través de la inclusión radical. Esta implicación no es simplemente una participación cuantificable en eventos o acontecimientos aislados, sino una aficción y una implicación recurrentes en el enjambre de acontecimientos, sin la formación de un sujeto revolucionario. El retorno transversal de la inclusión radical no se practica en un solo nivel simplemente horizontal ni a través de sucesivas asambleas abiertas, sino en varios niveles temporales y espaciales de forma simultánea, transversal y translocal.

Tales prácticas, que no son solo constituyentes, sino también instituyentes, producen tanto nuevas formas de institución como una nueva comprensión de la duración, que está hecha de una miríada de comienzos, destituciones y actos de institución; de una experimentación persistente e insistente<sup>85</sup>. En este ensamblaje espacio-temporal, los procesos micropolíticos, las prácticas cotidianas y los procesos de subjetivación, tradicionalmente ignorados en las concepciones de institución y de organización, pueden pasar a un primer plano. Instituir y organizar pueden entenderse como formas de duración que tienen lugar en constante re-composición, en constitución permanente: como duración de un ensamblaje transversal de repeticiones diferenciadoras que hacen posible las instituciones de lo múltiple y de lo común.

En la época en que Foucault daba forma al concepto de presente infinito, comentó, en una charla con estudiantes, los acontecimientos de mayo de 1968. L\*s estudiantes sostenían que el movimiento, como ocupación de un espacio social, pudo haber ido mucho más lejos si el discurso de la izquierda lo hubiera provisto de una perspectiva, de una dirección utópica. Foucault no está de acuerdo y opone la utopía a la experiencia y al experimento: en lugar de una visión futura, prácticas de/

---

<sup>85</sup> Sobre el concepto de prácticas instituyentes, ver Gerald Raunig, "Prácticas instituyentes. Fugarse, instituir, transformar", *transversal*, 01/06, <https://transversal.at/transversal/0106/raunig/es>; Gerald Raunig, "Prácticas instituyentes, n°2. La crítica institucional, el poder constituyente y el largo aliento del proceso instituyente", *extradisciplinaire, transversal*, 05/07, <https://transversal.at/transversal/0507/raunig/es>; Stefan Nowotny, Gerald Raunig, "Instituent Practices. New Introduction to the Revised Edition", *transversal*, <https://transversal.at/blog/Instituierend-e-Praxen-Introduction>.



en el presente; en lugar de un no lugar, lo actual situado.<sup>86</sup> Con respecto al mayo de 1968, el hecho de que miles de personas “hayan ejercido un poder que no había adoptado la forma de organización jerárquica”<sup>87</sup> es mucho más importante que la cuestión de la utopía.

Al final de la conversación, Foucault hace otra observación importante: un estudiante dice que el movimiento fue incapaz de “asumir el conjunto de la sociedad o incluso de concebir la sociedad como un conjunto”<sup>88</sup> e interviniendo en ella; no fue capaz de formular lo general desde las experiencias realizadas. Foucault responde que “la idea misma de un ‘conjunto de la sociedad’ proviene de la utopía”, que se construye a partir de sueños (historicistas), acumulados dentro de “esta línea histórica bien particular que ha conducido al capitalismo”.<sup>89</sup> Las experiencias, estrategias y acciones que incluyen el conjunto de la sociedad están abocadas al fracaso. Hay que abandonar esta concepción de sociedad en su idea de conjunto y totalidad. Las prácticas revolucionarias no solo se resisten a tales ideas, sino que rompen con la lógica del “hasta el presente” venida del pasado<sup>90</sup> y con su insinuación de que existe un hilo lineal de continuidad hasta el momento actual.

En uno de sus últimos textos, titulado “¿Qué es la Ilustración?”,<sup>91</sup> Foucault vuelve a plantear la cuestión de lo que somos. Manteniendo la referencia a Kant, sigue elaborando una comprensión de las dinámicas de la ilustración y la crítica. Para ello –como queda claro una década y media después de que abandone el concepto de “presente infinito”–, problematizar el presente no es suficiente. Falta la valoración de la

---

<sup>86</sup> Ver Michel Foucault, “Mas allá del bien y del mal”, en Michel Foucault, *Microfísica del poder*, traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1991, pp. 31-44 (aquí p. 42).

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Ibid.*, pp. 43-44.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>91</sup> Hago referencia a Michel Foucault, “Clase del 5 de enero de 1983. Primera hora”, en *El gobierno de sí y de los otros*, traducción de Horacio Pons, Madrid, Akal, 2011, pp. 20-30. Sobre la genealogía del título del ensayo del francés original “Qu’est-ce que les Lumières?”, ver la conferencia de Foucault “¿Qué es la crítica?”, de 1978; Isabell Lorey “Die Wiederkehr revolutionärer Praxen in der infinitiven Gegenwart” en Isabell Lorey *et al.*, *Foucaults Gegenwart*, Viena, transversal, 2016, pp. 77-103.

revolución y la consiguiente posibilidad del retorno de la revolución. En su conferencia “¿Qué es la crítica?” de 1978, Foucault había intentado responder a esta cuestión a partir del texto de Kant de 1784 titulado “¿Qué es la Ilustración?”, pero no fue posible. Solo el texto de Kant *El conflicto de las facultades*, escrito después de la Revolución Francesa, proporciona a Foucault el impulso decisivo.<sup>92</sup> En este texto de 1798, Kant introduce la revolución como un acontecimiento, un acontecimiento donde, conforme a la interpretación de Foucault no hace “más que darle la vuelta a las cosas”.<sup>93</sup> “Lo importante en la revolución”, de acuerdo con Foucault en su lectura de Kant, “no es la revolución misma, que de todas maneras es un estropicio, sino lo que pasa por la cabeza de quienes no la hacen o, en todo caso, no son sus actores principales. Es la relación que ellos mismos tienen con esa revolución que no hacen o de la que no son actores esenciales”.<sup>94</sup> En realidad, la revolución es “el hecho que consume y continúa el proceso mismo de la *Aufklärung*”.<sup>95</sup>

La revolución en cuestión aquí no es una revolución política en un sentido tradicional, sino una revolución social, una revolución en las mentes, en las formas de vida, en las formas de conocimiento, en las cosas “finas y espirituales”. “La cuestión”, escribe Foucault refiriéndose a Kant, es “qué hacer con la voluntad de revolución, con este ‘entusiasmo’ por la revolución”.<sup>96</sup> Precisamente, la forma en que vemos la posibilidad del retorno de la revolución es cómo también respondemos a la pregunta de “qué somos en el presente”.<sup>97</sup> Cuando el análisis crítico del presente espera la revolución, actualiza el rechazo recurrente a la subordinación, la voluntad singular y común de no ser gobernados así. Tal crítica es inventiva, abre un espacio y un tiempo en el que emergen nuevas subjetivaciones políticas, nuevas formas de vivir junt\*s.

---

<sup>92</sup> Ver Immanuel Kant, *El conflicto de las facultades* (1798), traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2020 [1798]; Foucault, *El gobierno de sí y de los otros*, *op. cit.*, pp. 24-25.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 27 [traducción modificada].

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.* p. 28

<sup>96</sup> *Ibid.* [Traducción modificada].

<sup>97</sup> *Ibid.* [Traducción modificada].

## 5. Negri

### Democracia y poder constituyente

La revolución no entra en los cálculos del orden político liberal de la modernidad occidental. Las luchas están por lo general al servicio de la expansión de la democracia; la revolución, en cuanto acontecimiento imprevisible, queda excluida de los discursos político-teóricos sobre la democracia. Los procesos revolucionarios o el poder constituyente emergente se sitúan fuera del marco de lo calculable o se ubican en un tiempo prepolítico. La revolución no cuenta como política, pero, de acuerdo con Foucault, “en la trastienda [...] de toda política está el interrogante de la revolución”:<sup>1</sup> la política siempre se funda antes o después del retorno de otra revolución. Sin la Revolución Francesa, no existiría la concepción de la política en un sentido liberal burgués, ni la democracia representativa. Para el orden burgués, el principio revolucionario está en la fuerza constituyente que suspende el orden absolutista precedente e instituye el nuevo orden mediante una constitución. El proceso revolucionario que abre una brecha en el orden se integra en el orden como poder jurídico constituyente, y su riesgo desintegrador queda aplacado en el marco del orden jurídico. En este contexto, no se considera que el poder constituyente sea política, sino poder (revolucionario) que elabora una constitución.

Nuestro modo de pensar el retorno de la revolución es decisivo, porque en función de ello leemos las luchas en el presente, a partir de ahí entendemos lo que somos en el presente y conforme a todo ello se configura nuestra concepción del poder constituyente. Por

---

<sup>1</sup> Michel Foucault, “No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henry-Lévy”, *op. cit.*, p. 62.

otra parte, en la izquierda, encontramos la tenaz persistencia de una figura discursiva en la que el poder constituyente es un poder dirigido a la elaboración de una constitución, lo cual encaja con una idea de revolución política como gran ruptura puntual del orden capitalista liberal. En función de la posición política, este tipo de ruptura es algo anhelado o neutralizado en la mayor medida posible. Dentro de una concepción liberal burguesa de la democracia, la posibilidad misma de que tal ruptura se produzca se contiene a través de un proceso continuo de democratización, donde se entiende que las luchas por el reconocimiento pueden eliminar las desigualdades. La condición previa para estas luchas es la falta de inclusión. Para la forma liberal de la democracia, resulta indispensable que no tod\*s participen por igual desde el principio. Esta forma de democracia requiere de la exclusión de aquell\*s que (aún) no cuentan, que (aún) no están representad\*s; necesita que la multitud esté excluida del ámbito de lo político porque, de lo contrario, se estancaría el proceso de democratización progresiva; la democracia representativa se vería despojada de su promesa de progreso democrático a futuro.<sup>2</sup> De acuerdo con el persuasivo argumento del siglo XX, si no se considerara a cada uno de los individuos de la multitud a través de la representación, de la formación pluralista de intereses generales y de un proceso paso a paso, corremos el peligro del totalitarismo. Dentro de este relato, el proceso de democratización nunca puede llegar a término, debe estar siempre y necesariamente en progresión o, de lo contrario, el fascismo se cernirá sobre nosotr\*s.

La división capitalista-democrática del trabajo entre un ámbito de lo político y otro de lo social,<sup>3</sup> así como el mantenimiento de esta forma de democracia como un proceso continuo de democratización

---

<sup>2</sup> A través del hecho indispensable de la representación política, por antonomasia excluyente, se hace imposible la igualdad. Tal como ha demostrado en particular la teoría feminista y poscolonial, la desigualdad es constitutiva.

<sup>3</sup> Ver Alex Demirović, *Demokratie und Herrschaft. Aspekte kritischer Gesellschaftstheorie*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 1997, p. 83. Las dificultades de participación no son fáciles de resolver en la forma liberal burguesa de democracia porque forman parte de sus aporías. La democracia representativa no está separada de la lógica del Estado y, en un sentido hegeliano, se considera una democracia política, separada de la sociedad, de tod\*s l\*s que deberían estar representad\*s

desde una perspectiva histórica/historicista no solo se basan en postergar al futuro la participación plena de *todos* los miembros de la sociedad. Lo que se trata de impedir por encima de todo es el autogobierno del *demos*, en tanto “todo”, a la par que se imposibilita que este se haga presente como multiplicidad heterogénea.

La vigilancia frente a las estructuras totalitarias se utiliza de forma instrumental para legitimar la autonomía de lo político con su dinámica en lo social, entre las luchas por el reconocimiento y la necesidad de mediación. Al mismo tiempo, se establece una dicotomía entre representación e inmediatez, entre institución política duradera y luchas sociales temporales. Esta dicotomía traslada una concepción hegeliana del tiempo que asocia lo inmediato, lo auténtico y lo temporal a un presente poco valorado. Frente a este presente evanescente de presencia identitaria inmediata, la representación y la institución duradera son expresiones de la razón y de una concepción lineal del tiempo, que permite dibujar un arco continuo de pasado a futuro. Se bloquea de este modo la posibilidad de repensar la democracia en un sentido más fundamental.

Mis reflexiones sobre una nueva perspectiva democrática del presente como temporalidad política en movimiento deben entenderse como una crítica no solo a la forma liberal de democracia y de temporalidad, sino también a las posiciones de izquierdas que, si bien atribuyen una gran importancia a los movimientos sociales y certifican su intensidad coyuntural, desprecian aquellos movimientos que no están alineados con las instituciones políticas establecidas. Bajo esta óptica, los movimientos sociales aparecen simplemente como una fase temporal o incluso como un apoyo a la revolución política: movilizan a l\*s much\*s dando más posibilidades de éxito a una conquista del aparato del Estado, pero vuelven a desaparecer rápidamente si no se institucionalizan como partido, sindicato u otra forma de representación de intereses. Este tipo de aproximaciones, característicamente cronopolíticas, suelen justificarse blandiendo argumentos de eficacia y de necesidad de una

---

(ver Karl Marx, *Introducción a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Valencia, Pre-Textos, 2014).

acción coordinada y acertada. El acontecimiento imprevisible de la práctica revolucionaria colectiva se considera una buena noticia y desde luego se acierta a entender como un momento revolucionario, pero no se le reconoce ninguna duración, desaparece tal como vino, en su pura presencia. Anclada a una presencia tan evanescente, la práctica queda desacreditada por su “espontaneísmo” y aparece a ojos de much\*s como ineficaz en tanto que no se institucionalice en un paso *siguiente* necesario (dentro de una cronología de desarrollo predefinido), puesto que solo así se garantiza su continuidad.<sup>4</sup> En el entramado de polos opuestos (esto es, espontaneidad y organización, movimiento y partido, horizontalidad y verticalidad, crítica de la representación y necesidad de la misma en el sistema político existente), no se prevé que puedan surgir, en las prácticas de los movimientos sociales y políticos, *de manera simultánea*, nuevas formas de instituir y de organizar, prácticas que rompan con las lógicas cronopolíticas conocidas, que se alejen, entre otras cosas, de la obligación asociada de representación.

Para contrarrestar esta cronopolítica liberal y de izquierdas, me gustaría no solo proponer una concepción diferente de la democracia en el presente infinitivo, sino ligarla a una nueva noción del poder constituyente y del proceso constituyente. En contra de lo que dicta el discurso teórico de la democracia liberal sobre el Estado y el derecho internacional, el proceso constituyente no tiene por qué terminar en y con una constitución; va más allá.<sup>5</sup> Tampoco consiste en una mera oposición a un poder político constituido e

---

<sup>4</sup> Los partidos que (en ocasiones) se consideran a sí mismos partidos-movimiento, como es el caso de Syriza en Grecia, Die Linke en Alemania o Podemos en España, dan prioridad también a la forma partido.

<sup>5</sup> Ver Antonio Negri, “La constitución de la potencia”, en *Poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, traducción de Raúl Sánchez Cedillo y Simona Frabotta, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015, pp. 385-420; Antonio Negri y Raúl Sánchez Cedillo, “Por una iniciativa constituyente en Europa”, *transversal*, 04/15, <https://transversal.at/blog/Por-una-iniciativa-constituyente-en-Europa>; ver también Isabell Lorey y Gerald Raunig, “Das gespenstische Potenzial des potere costituyente. Vorbemerkungen zu einem europäischen konstituierenden Prozess”, en Antonio Negri y Raúl Sánchez Cedillo, *Für einen konstituierenden Prozess in Europa. Demokratische Radikalität und die Regierung der Multituden*, Viena, transversal texts, 2015, pp. 9-36.

institucionalizado como parte del sistema político existente. Se trata más bien de una concepción del espacio y del tiempo que deja de suspender el ritmo constituyente discontinuo del devenir revolucionario y considera posible “el devenir revolucionario ante las construcciones políticas, ante el ser constituido”.<sup>6</sup> Se trata de un devenir social revolucionario que pone el cuidado recíproco en el centro y deja de excluirlo de las esferas de lo político y de lo organizativo.

La concepción predominante del poder constituyente en la teoría política moderna es constitucional: se considera que el poder constituyente es la fuerza legislativa que crea el marco jurídico básico de un orden social. En la forma de gobierno democrática, está estrechamente vinculado al concepto de soberanía popular, a la legislación que el *demos* se da a sí mismo. Si la intención es pensar el poder constituyente de una manera radicalmente diferente, desconectando la democracia del pueblo [*Volk*] y de la nación y eliminando su concepción eurocéntrica del tiempo, hay que dejar de entender el *demos* como pueblo [*Volk*], para concebirlo como multitud que puede desplegar un nuevo poder constituyente y, con él, otras formas de democracia.

Para ello, es necesario abandonar el análisis de la democracia reducido al estrecho marco de la lógica del poder jurídico soberano, que pivota en exclusiva en torno a la ley y la norma. Aunque Foucault ya insistió en ello en la década de 1970,<sup>7</sup> la teoría política, en su análisis del poder y de la dominación, sigue centrándose en la dinámica del poder soberano. Solo en el contexto de la concepción liberal de la autonomía de lo político cabe entender el poder como algo que viene de arriba, que se condensa en el Estado, el gobierno o el aparato legislativo. Esta forma de poder se impone a través de sujetos burgueses considerados independientes y autónomos. No obstante, tales sujetos son de por sí un efecto de relaciones de poder que rebasan el limitado poder soberano, pero cuyo análisis es

---

<sup>6</sup> Negri, *Poder constituyente*, *op. cit.*, p. 401; ver también Gilles Deleuze entrevistado por Antonio Negri, “Control y devenir”, en *Conversaciones*, traducción de Jose Luis Pardo, Valencia, Pre-Textos, 1995, pp. 265-276.

<sup>7</sup> Ver Michel Foucault, *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, *op. cit.*, pp. 161-176.

imposible de realizar desde este enfoque del poder. La concepción del poder constituyente como una variante del poder jurídico soberano se corresponde con una comprensión hipersimplificada de las relaciones de poder democráticas capitalistas. Esta simplificación no solo “enmascara” coerciones impuestas mediante técnicas disciplinarias, sino que también pasa por alto la dinámica de gubernamentalidad biopolítica de las relaciones de poder, así como los modos de subjetivación asociados.<sup>8</sup>

Por el contrario, entender las relaciones de poder como relaciones de fuerza gubernamentales biopolíticas supone orientar la perspectiva hacia las afecciones y captar tanto las técnicas y las estrategias de conducción y gobierno como las resistencias que se producen a la vez.<sup>9</sup> Partir de las luchas en el presente no significa, en todo caso, impulsar una democratización liberal continua, sino más bien inventar nuevas formas de democracia en movimientos recurrentes discontinuos que rompen las limitaciones de la democracia liberal.

Todas las formas de democracia representativa se enmarcan en la figura discursiva de acuerdo con la cual no es posible que el conjunto se reúna en asamblea debido a su gran número y, por lo tanto, es preciso representar a los individuos que cuentan, pero que son muchos desde el punto de vista numérico.<sup>10</sup> A través de la representación institucionalizada, se persigue la duración como linealidad y continuidad cronológicas, que doma a l\*s much\*s heterogéne\*s en su multiplicidad y los mantiene fuera del “pueblo” [Volk] políticamente relevante en cuanto multitud dispersa en su distribución y afectación y espontánea en su organización.

Frente a la pluralidad numérica, representada y conservada en el Uno, la otra duración de la multitud surge sin negación, sin veto de la afirmación de lo múltiple. Es una multiplicidad que cambia sin cesar porque se forma en procesos recurrentes de diferenciación en

---

<sup>8</sup> Ver Michel Foucault, *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, op. cit., p. 35.

<sup>9</sup> Ver, en detalle, los primeros elementos del “presente infinitivo” en el último capítulo.

<sup>10</sup> Sobre esta cuestión ver también el primero capítulo de este volumen. La delimitación de quienes no cuentan, no pertenecen y no son parte del conjunto es constitutiva de la idea de pueblo representado [Volk].



los que el presente se actualiza una y otra vez. Los comienzos, las rupturas y las brechas resultantes son inmanentes a ellos. No es la continuidad lo que corresponde a la duración de lo múltiple, sino la simultaneidad de múltiples *durées* en el presente. La duración misma es múltiple, no una temporalidad uniformadora y jerarquizadora. En la duración plural de lo múltiple, l\*s much\*s heterogéne\*s pueden permanecer dispers\*s sin tener que separarse un\*s de otr\*s como entes aislados, como individuos contables. En esta concepción de la duración, se hace posible percibir la multitud en cuanto singularidades múltiples, no separadas entre sí, sino vinculadas en medioambientes y entornos, afectadas por otros cuerpos y cosas.

El poder constituyente que no doma la multiplicidad es radicalmente diferente del poder constituyente que se limita a legislar, que cuenta a l\*s much\*s y se da una constitución en nombre de un pueblo [*Volk*]. Esto no significa que el poder constituyente de la multitud, con todas sus diferencias, surja ajeno a toda forma de institución. Más bien, va de la mano de otras prácticas del instituir.

Antes de desarrollar con más detalle esta concepción de un poder constituyente múltiple que no está hasta tal punto disciplinado y neutralizado, son necesarias, no obstante, unas breves notas explicativas sobre las justificaciones que ofrecen las teorías constitucionales y del Estado para un poder constituyente limitado a la elaboración de la constitución. Hasta la fecha, estos debates han girado en torno a la concepción de la relación entre multitud, pueblo [*Volk*] y representación. El poder constituyente se piensa aquí siempre en términos de derecho y de Estado; es el poder de legislar, vinculado a la cuestión de lo que significa, desde el punto de vista del derecho constitucional y bajo la premisa de la separación de poderes, que en una democracia “todo poder emana del pueblo [*Volk*]”. Explorar la relación entre poder constituyente y poder constituido, entre la fuerza que elabora una constitución y la fuerza del poder ejecutivo, supone encontrar un equilibrio en la relación de l\*s much\*s con la unidad, porque el dilema de la democracia liberal consiste en partir de la heterogeneidad de l\*s much\*s para el acto constituyente, para luego tener que domar a es\*s much\*s o neutralizar su poder (potencialmente) revolucionario: por ello,

la representación aparece como el paradigma indispensable de un pueblo [Volk], se entienda este como se entienda. Si l\*s much\*s tienen un efecto constituyente, en un sentido generador de una constitución, entonces son l\*s que existen “antes de la ley” y, en consecuencia, pueden suspenderla. Las consideraciones teórico-es-tatales de Hermann Heller, por ejemplo, que abogó por el principio democrático en la República de Weimar, sitúan la voluntad de l\*s much\*s no unificad\*s en el origen de todo ordenamiento jurídico. Si el poder constituyente se entiende como fuerza que crea la ley, requiere, a juicio de Heller, un principio *anterior* a la ley. Tras el acto constituyente, esta fuerza que crea el orden y al mismo tiempo lo pone en peligro debe, pues, unificarse y representarse como pueblo [Volk], de tal modo que “el pueblo como unidad gobierne sobre el pueblo como multiplicidad”.<sup>11</sup>

---

<sup>11</sup> Hermann Heller, *Die Souveränität. Ein Beitrag zur Theorie des Staats- und Völkerrechts*, en Christoph Müller y Martin Drath (eds.), *Gesammelte Schriften, II: Recht, Staat. Macht*, Tübingen, Mohr Siebeck verlag, 1992, pp. 31-202, aquí p. 97. El poder constituyente soberano inicial de l\*s much\*s queda, con Heller, inhibido y restringido mediante la división del pueblo [Volk] a través de la representación: “El pueblo como unidad” está presente en el Parlamento y es soberano a través del dominio de l\*s much\*s heterogéne\*s. A diferencia de Heller, su antípoda contemporáneo Carl Schmitt concede al pueblo [Volk] la fuerza de elaborar una constitución y crear la ley y, por lo tanto, el poder constituyente en términos jurídicos (cf. Ingeborg Maus, *Über Volkssouveränität: Elemente einer Demokratietheorie*, op. cit., p. 105). Sin embargo, Schmitt distingue entre una soberanía que crea la ley y una soberanía que toma decisiones. Considera que el “pueblo mismo” es una comunidad de seres no organizable ni agrupable [Carl Schmitt, *Teoría de la constitución* (1928), Madrid, Alianza, 1982, p. 97]: como “masa inorgánica” (*ibíd.*, p. 237) es el “basamento de todo acontecer político” (*ibíd.*, p. 97). Sin embargo, el pueblo [Volk] soberano, en su identidad y unidad esenciales, sigue siendo una idea que ha de ser representada a través del único soberano que decide por el pueblo [Volk] (cf. *ibíd.*, p. 207 y ss.). En la República de Weimar, el Presidente del Reich, como cabeza del poder ejecutivo, es el único que decide sobre el estado de excepción (cf. Carl Schmitt, *Teología política. Cuatro capítulos sobre la doctrina de la soberanía* (1922), traducción de Francisco Javier Conde y Jorge Navarro Pérez, Madrid, Trotta, 2009, p. 17). A ojos de Schmitt, el Parlamento claramente no dispone de suficiente capacidad para esta representación debido a la pluralidad de posiciones presentes en él. En su planteo, Schmitt traslada la soberanía democrática (popular) del poder legislativo al poder ejecutivo y, con ello, omite la transferencia moderna de la soberanía de manos del príncipe absolutista al pueblo [Volk] como autoridad legislativa soberana de una democracia, que decide representativamente en el Parlamento. Deja la soberanía fundamental en manos del poder ejecutivo y concibe así una “dictadura con bases democráticas” (Maus, *Über Volkssouveränität*, op. cit., p. 108, ver también pp. 105-110).

En la teoría política liberal, sin embargo, no solo se unifica la multitud, no solo se neutraliza su fuerza revolucionaria dentro del orden: se la domestica además en la esfera privada, un factor señalado por Paolo Virno en su libro *Gramática de la multitud*. Esta dimensión privada de la multitud no remite únicamente a lo personal, sino que apunta también a una privación, en el sentido del latín *privus*: estar “privado de voz, privado de presencia pública. En el pensamiento liberal, la multitud sobrevive como dimensión privada. Los muchos no tienen rostro y están lejos de la esfera de los asuntos comunes”.<sup>12</sup> Atrapad\*s en lo privado, en la esfera de los intereses particulares no generales, se l\*s considera aislad\*s e incapaces de actuar junt\*s políticamente. “El pueblo es lo colectivo; la multitud está ensombrecida por la presunta impotencia, cuando no por la incontrolable intranquilidad o agitación, de los individuos singulares”.<sup>13</sup>

---

Al igual que Schmitt, también Giorgio Agamben invierte las competencias en su tesis sobre el estado de excepción. Agamben se encuentra entre quienes, a diferencia de Antonio Negri, consideran “impensable” separar el poder constituyente de la soberanía (cf. Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*, traducción y notas de Antonio Gimeno Cuspinera, Valencia, Pre-Textos, 2006, p. 57).

Este control de l\*s much\*s heterogéne\*s a través de la construcción del pueblo [Volk] se actualiza en los debates de la izquierda sobre un pueblo siempre dividido. De acuerdo con una argumentación muy extendida en la teoría política liberal de izquierda, la representación, que siempre es excluyente, obliga a distinguir entre l\*s representad\*s y el supuesto “pueblo real”. Esta división es constitutiva y ha de aceptarse, porque evidencia que no puede haber unidad, que no puede existir “un pueblo verdadero” (sobre esto, ver por ejemplo los diversos textos publicados en Alain Badiou *et al.*, *¿Qué es un pueblo?*, traducción de Cecilia González y Fermín Rodríguez, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2014, y Catherine Colliot-Thélène, *Democracia sin demos*, *op. cit.*, pp. 92-97).

<sup>12</sup> Paolo Virno, *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*, *op. cit.*, p. 24. Las reflexiones de Virno aquí guardan similitudes con las de Jacques Rancière, pero este último no habla de multitud cuando se refiere a l\*s que no cuentan, no tienen voz o balbucean, sino de “la parte de los sin parte” (Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996), de los que conforman la democracia. Para Rancière, l\*s much\*s son l\*s cualquiera (cf. Isabell Lorey, “The 2011 Occupy Movements: Rancière and the Crisis of Democracy”, en *Theory, Culture & Society* 7-8 (2014), 43-65). Pero no se trata solo de que las voces de los muchos *individuos* no se escuchan en el orden establecido, en el poder constituido. Más aún y más allá de eso, los oídos de los gobernantes no son capaces de percibir las polifonías de l\*s much\*s no dividid\*s en individuos autónomos y separados, la cacofonía de l\*s incontables vinculad\*s entre sí.

<sup>13</sup> Virno, *Gramática de la multitud*, *op. cit.*, p. 25.

Dentro de esta interpretación, si la multitud no puede formarse y organizarse como sujeto colectivo capaz de hablar con una sola voz, queda fuera del ámbito de lo político. Sin embargo, no solo se le niega la capacidad de acción política, un gesto de dominación que podría contrarrestarse con una ampliación de los derechos democráticos en términos de política del reconocimiento. La autonomía de lo político, constitutiva de la forma de democracia representativa liberal, se basa también en la separación generizada entre una esfera pública y una esfera privada asignada a las mujeres, responsables de la familia, el hogar, el cuidado y la reproducción. Desde el momento en que se sitúa la multitud en la esfera feminizada de lo privado, l\*s que no cuentan no solo quedan posicionad\*s en el ámbito supuestamente prepolítico de lo personal, subjetivo y particular, sino también en una esfera ante todo propicia para la inmediatez y la autenticidad corporales y emocionales, haciendo impensable su organización política, ya sea como pueblo [*Volk*] o como clase.<sup>14</sup>

La multitud dispersa, con su posicionamiento apolítico y privado, revela la naturaleza generizada y también racializada de la distinción entre pueblo [*Volk*], representación, esfera pública y acción política, por un lado, y multitud, inmediatez/no representación, ámbito privado e impotencia (política), por otro. El pueblo [*Volk*] nacional, masculinista y no pocas veces connotado como “blanco” se corresponde con la unión de ciudadanos racionales capaces de una acción política que, dentro de una concepción lineal del tiempo, está orientada al progreso y al crecimiento; su otro complementario lo representa la multitud feminizada y naturalizada de individuos dispersos, emocionalizados y aislados, l\*s múltiples otr\*s, la diferencia jerarquizada de las colonias atrasadas.

En *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, Antonio Negri presenta una teoría del poder constituyente que rompe no solo con la concepción constitucional de este poder,

---

<sup>14</sup> Para un concepto político de la clase que parte de la heterogeneidad, ver Isabell Lorey, “Lucha de clases”, en *Cuadernos de Teoría Social*: “Conceptos para comprender la sociedad contemporánea” 4:8 (2018), pp. 126-128.

sino también con su connotación jurídica básica.<sup>15</sup> Partiendo de tres pensadores que lo inspiraron a la hora de pensar un poder constituyente no jurídico (Maquiavelo, Spinoza y Marx) y de las líneas genealógicas que trazan a través de la teoría política moderna, Negri muestra, en el capítulo final de su libro, que también ellos siguen apegados a tres elementos centrales del pensamiento europeo: la ideología de la creación, el derecho natural como base de lo social y la filosofía trascendental.

Negri define el primer componente de las “dimensiones ideológicas del pensamiento occidental” como “la tradición judeocristiana de la creatividad”.<sup>16</sup> Es la carga del Uno. A pesar de que Maquiavelo, Spinoza y Marx, más que representar ningún tipo de posición ideológica, sostienen una especie de ateísmo creativo, no consiguen,

evitar de forma definitiva ese punto de la tradición judeocristiana en el cual toda experiencia es devuelta a la unidad. Expropiar a Dios de su creatividad no es decisivo, si dejamos a la creatividad la característica de la unidad del proyecto creativo.<sup>17</sup>

La ideología que sitúa el Uno como único origen de la creación, en el sentido natural y humano, que liga el poder y la fuerza necesariamente a la unidad y a la fusión, implica a la par una adhesión a la idea de que existe un “proyecto creativo”, una finalidad, una linealidad histórica o un progreso continuo. A lo largo de estas líneas de tiempo, “la potencia de la multitud se concibe [...] siempre bajo la figura de la unidad de la multitud”.<sup>18</sup> Pero la fuerza de la multitud en ningún caso se basa únicamente en la magnitud de su número, no estriba en su gama numérica, sino en la multiplicidad de l\*s much\*s, “potencia de las singularidades y de las diferencias”.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Antonio Negri, *El poder constituyente. Ensayo sobre las alternativas de la modernidad*, traducción de Simona Frabotta y Raúl Sánchez Cedillo, Madrid, Traficantes de Sueños, 2015.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 390.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 390-391.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 391.

Aun con la idea de que l\*s much\*s son un sujeto colectivo o plural o que deben convertirse en uno, se puede acabar pensando la multitud como mera unidad. No basta con hacer énfasis en la colectividad y en la pluralidad para romper la lógica de la unidad, se puede seguir dando cabida a limitaciones de la multiplicidad de las singularidades, a la tendencia a su homogeneización y a pensarlas como un organismo delimitado. Concebir el poder constituyente *sin* una figura política unificadora supone, en cambio, permitir que la potencialidad de la multitud se dé en la acción política como multiplicidad.

Cuando Negri entiende la multitud no como conjunto de individuos dispersos y aislados, sino, con Gilles Deleuze y Félix Guattari, como singularidades que son únicas y están a la vez vinculadas con otras y con su entorno, se hace evidente que un poder constituyente de la multitud no significa simplemente que l\*s much\*s dispers\*s que no forman un pueblo [Volk] y persiguen sus intereses particulares en la esfera privada deben al fin verse reforzad\*s políticamente. La multitud de incontables singularidades constituyentes es una figura compuesta donde la lógica de la autonomía de lo político no tiene cabida; se corresponde con el *demos* indeterminado que no está determinado a ser un pueblo [Volk].<sup>20</sup> Tal concepción de la multitud quiebra la separación entre lo político y lo social, ya que las singularidades en sus vincularidades y afecciones recíprocas nunca pueden situarse más allá de lo social.

En la segunda vertiente problematizada por Negri, el poder constituyente se entiende en términos iusnaturalistas como un poder anterior a la ley, anterior a la constitución. Es una de las ideas tradicionales de la teoría constitucional: l\*s much\*s dispers\*s se reúnen con sus capacidades particulares y aúnan sus fuerzas para dotarse de una constitución. Sin embargo, el poder constituyente del que me ocupo aquí siguiendo a Negri no existe exclusivamente de forma preconstitutiva; no es una fuerza necesaria *con anterioridad* a la constitución y con el objeto de constituirse, que

---

<sup>20</sup> Michael Hardt y Antonio Negri, *Asamblea*, traducción de Antonio J. Antón Fernández, Madrid, Akal, 2019, pp. 62-68.

puede o incluso debe volver a desaparecer después en el orden del poder constituido.<sup>21</sup> Esta otra potencia constituyente no es anterior a la ley en el sentido de un origen, su historia no es lineal, no tiene principio, ni se compone por adición. Es excesiva y desmesurada y no está orientada ante todo hacia la ley. No es auténticamente jurídica y no se traduce de forma inevitable en una constitución. Es constituyente en la medida en que se aparta de la tradición del constitucionalismo.

El tercer componente (filosófico trascendental, de acuerdo con la designación de Negri) que emerge reiteradamente en los debates sobre el poder constituyente es su dispersión. Para domar el poder constituyente de las singularidades múltiples hechas multitud, se individualiza y divide tal poder entre los individuos aislados. Se privatiza y particulariza. Descompuesto y separado de esta manera, ya no es capaz de acción política colectiva; despojado de su vincularidad social, queda reducido a una cantidad de intereses privados inconexos que no es posible organizar políticamente. Esta individualización fundamenta entonces la idea de que, a fin de obrar con eficacia política, los individuos primero dispersos tendrían que conectarse en un segundo momento para formar un sujeto colectivo y unificado. Como si el principio fuera el individuo autónomo desperdigado, como si las singularidades heterogéneas existieran de manera dispersa como individuos separados de los demás, sin afecciones, contextos, vínculos.

La teoría política feminista ha problematizado muchas veces la idea masculinista de autonomía y libertad. La idea de que los individuos siempre pueden, en principio, encontrar el camino de vuelta a la colectividad, de que nunca hay que descartar que los individuos aislados, bajo determinadas circunstancias, se unan a la revolución y formen una fuerza constituyente que suspenda la ley forma parte del imaginario liberal. Pero este imaginario, tal como lo formula Negri, hace primar lo moral sobre lo político y, de este modo, “aísla el poder constituyente en la vana intencionalidad individual”.<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Ver Negri, *Poder constituyente*, *op. cit.*, pp. 394-395.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 394.

La democracia liberal se nutre de las luchas por ampliar la aplicabilidad de derechos y normas como la igualdad y la libertad. Esta promesa, orientada al futuro, de un proceso de democratización en progreso potencialmente infinito se basa en la individualización del poder constituyente y en la lógica de que solo los *sujetos* unidos pueden actuar con eficacia política. En el modo de representación que este esquema conlleva de forma inevitable, el poder constituyente de las múltiples singularidades constituyentes desaparece en la correspondiente forma de organización cronopolítica. Dentro de esta lógica representacionista, todo movimiento social emergente, para perdurar, debe conducir, en un segundo paso decisivo, a una forma de organización representativa. El poder constituyente no consigue aquí “liberarse plenamente del concepto progresivo de la modernidad, de su trama de racionalidad”.<sup>23</sup> El paradigma de la unidad y de la individualización sigue atrapado en el relato lineal del tiempo como progreso. La discontinuidad, el azar y la contingencia quedan desacreditados por la continuidad superficial ligada a la visibilidad.

Pensar la potencia de la multitud como poder constituyente más allá del constitucionalismo y de la linealidad supone entender la democracia bajo una forma diferente a la liberal. Cuando la democracia se entiende sin la representación constitucional del “pueblo” [*Volk*] como “expresión omnilateral de la multitud”,<sup>24</sup> en el sentido de Negri, ya no es posible encerrar el *demos* heterogéneo en la constitución, ni negarlo como poder constituyente.

Así, entender el poder constituyente en su forma radical requiere una ruptura con la forma liberal y burguesa de la democracia, basada en la separación entre un ámbito de lo político y otro de lo social, una esfera de lo público y otra de lo privado. Se trata de una ruptura con la fobia estratégica hacia la multitud, una ruptura con el miedo del que emerge la filosofía política occidental. Desde aquí, ya no cabe abordar la multitud bajo la fórmula de la “cuestión social”, siempre problematizada cuando las relaciones de dominación corren el riesgo de volverse inestables y parece inminente la revuelta

---

<sup>23</sup> *Ibíd.*, p. 394.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, p. 405.



de l\*s pobres, de l\*s precari\*s, de l\*s que no tienen voz; cuando, dentro del orden dominante, deja de ser posible reducir la multitud a lo social y a lo privado separado de lo político, cuando ya no cabe difamarla por estar impulsada por pasiones irracionales, por su temeridad, su irracionalidad y su impredecibilidad, cuando ya no se la puede retratar como una turba salvaje únicamente penetrable, dominable y categorizable por la racionalidad política (masculinista).

Desde una concepción no constitucionalista del poder constituyente, el proceso de constitución nunca termina;<sup>25</sup> se trata de un devenir de la democracia en el presente. El acento no se sitúa en una constitución externa, sino en el proceso de constituirse, no en un sujeto de representación, sino en modos democráticos de subjetivación.

Bajo esta óptica más sofisticada, el poder constituyente implica el establecimiento de posibilidades y procedimientos más allá y con el poder constituido tal como se entiende tradicionalmente y tanto fuera como dentro de los aparatos estatales instituidos, experimentando con modelos organizativos, formas colectivas y modos de subjetivación que se resisten (al menos por un tiempo) al servilismo. Este poder constituyente no rompe con toda forma de poder constituido, sino que despliega nuevas relaciones y otras formas de instituir, no en un ámbito separado de lo jurídico-político, sino inextricablemente ligado a cuestiones de reproducción social y de cuidados. El poder constituyente no designa aquí una acción puntual, ni de elaboración de una constitución; tampoco un acto revolucionario como gran acontecimiento de irrupción asociado a la toma del poder. Esta forma de poder constituyente no es un proceso limitado que tiene como producto el texto legal de una nación soberana, sino un proceso inacabado de constitución de singularidades heterogéneas; un proceso de invención que no está impulsado por el interés de encerrar la heterogeneidad radical de la multitud en la identidad de un pueblo [*Volk*] nacional. Es un poder sin pueblo

---

<sup>25</sup> Ver Antonio Negri, "República constituyente", traducción de Carlos Prieto del Campo, en Félix Guattari y Antonio Negri, *Las verdades nómadas & General Intellect, poder constituyente, comunismo*, Madrid, Akal, 1999, pp. 166-175.

[*Volk*] no apto para el populismo ni para quedar restringido a un marco nacional. El proceso constituyente de la multitud corresponde más bien a una revolución social discontinua en curso que replantea las cuestiones de reproducción social y de los cuidados. Los ciclos discontinuos de movimientos democráticos observados en España desde principios de la década de 2010 son un ejemplo de proceso constituyente sostenido en su multiplicidad. Al mismo tiempo, muestran hasta qué punto el poder constituyente democrático de la multitud es *queer-feminista*.

La crisis de las hipotecas de alto riesgo de 2007 y la crisis financiera que se extendió a partir de 2008 tuvieron enormes consecuencias en todo el mundo. En Europa, la crisis múltiple tuvo efectos nefastos para las economías estructuralmente más débiles de los países del sur.<sup>26</sup> En nombre de políticas masculinistas de austeridad impuestas por la UE,<sup>27</sup> la gobernanza neoliberal autoritaria se intensificó en España, al igual que en otros países europeos: aumentó el endeudamiento privado, así como la deuda pública de los municipios y del gobierno central, a la par que se actualizaban los consiguientes discursos gubernamentales que asocian el endeudamiento económico a la deuda moral; se disparó la precarización, se reestructuró el mercado laboral, se desmantelaron derechos sociales y hubo una suba vertiginosa del desempleo, en particular entre los jóvenes; se produjo un desplome drástico de salarios y prestaciones sociales y la atención sanitaria se hizo más precaria; aumentó la falta de vivienda y cada vez más personas perdieron sus hogares en desahucios más y más agresivos ejecutados por los bancos y por

---

<sup>26</sup> Ver Alex Demirović y Andrea Maihofer, "VielfachKrise und die Krise der Geschlechterverhältnisse", en Hildegard Maria Nickel y Andreas Heilmann (eds.), *Krise, Alltag, Allianzen. Arbeits- und geschlechtersoziologische Perspektiven*, Weinheim, Basilea, Beltz Juventa, pp. 2013, 30-48; Alex Demirović, "Democracy in Times of Crisis", *transform! European Journal for Alternative Thinking and Political Dialogue*, 11, 2012; Alex Demirović et al. (eds.), *Vielfach Krise im finanzmarktdominierten Kapitalismus*, Münster, VSA, 2011.

<sup>27</sup> Ver Sabine Lang y Birgit Sauer, "Hat die europäische Krise ein Geschlecht? Feministische und staats-theoretische Überlegungen", en Hans-Jürgen Bieling y Martin Große Hüttmann (eds.), *Europäische Staatlichkeit. Zwischen Krise und Integration*, Wiesbaden, Springer VS, 2016, pp. 241-258.

la administración pública. Esta forma de gobernar, con su condensación de brutalidad, era nueva en la Unión Europea y se aplicó en Grecia con más dureza, si cabe, que en España.<sup>28</sup> Sin embargo, este período de reestructuración fundamental de las economías políticas en Europa no solo fue una época de políticas de austeridad autoritarias y de fortalecimiento del populismo autoritario; en la Europa meridional dio también lugar a la formación de modos de subjetivación y prácticas sociales de izquierda y socialmente transformadoras. Los debates que siguieron a la crisis de 2007 no se centraron únicamente en temas económicos, sino también en una crisis más fundamental, la de la democracia representativa. En España, donde la “transición” a la democracia se había producido no mucho más de una década antes que en Europa del Este, se acumulaban, a finales de la década de 2000, aún más casos de corrupción, en especial relacionados con el conservador Partido Popular (PP), pero también con el PSOE, partido socialdemócrata en el gobierno.<sup>29</sup> Por este motivo, resulta evidente que hay que leer el nombre del grupo surgido a principios de 2011, ¡Democracia real ya!, y su lema central “Lo llaman democracia y no lo es” como una crítica fundamental a la democracia representativa. En consonancia con el nombre del grupo, las luchas sociales de los nuevos movimientos de toma de plazas, no solo en España, encontraron su denominador común en la búsqueda de una democracia real en el aquí y ahora.

Estos movimientos experimentaron con formas múltiples de asamblea horizontal, sin establecer la horizontalidad como origen o dogma. En lugar de rechazar de manera rígida la representación política, intentaron, en la dispersión, quebrar el sistema político con plataformas “desde abajo”, críticas con la representación, y dar

---

<sup>28</sup> Ver David Stuckler y Sanjay Basu, *Sparprogramme töten. Die Ökonomisierung der Gesundheit*, Berlín, Wagenbach Klaus, 2014; Niki Kubaczek y Gerald Raunig, “Die politische Neuerfindung der Stadt”, en Christoph Brunner *et. al.*, *Die neuen Munizipalisten. Soziale Bewegungen und die Regierung der Städte*, Vien.; transversal texts, 2017, pp. 7-28, pp. 9-10; ver también Isabell Lorey y Gerald Raunig, “Das gespenstische Potenzial des potere costituente. Vorbemerkungen zu einem europäischen konstituierenden Prozess”, *op. cit.*, pp. 9-36.

<sup>29</sup> Ver Raúl Sánchez Cedillo, “Rajoyato, municipalismos, sistema de contrapoder”, *transversal*, 09/16, <https://transversal.at/transversal/0916/sanchez-cedillo/es>

forma a una nueva política social para tod\*s. Comenzaron una y otra vez en el plano municipal, en los barrios, en el espacio urbano.

Ya la creación de acampadas que tomaron plazas céntricas como la Puerta del Sol, en Madrid, el 15 de mayo de 2011 y, después, más de sesenta ciudades más del Estado español, dejó claro que no se trataba ante todo de dirigir demandas hacia los gobernantes. En medio de la larga crisis de la democracia representativa, l\*s acampad\*s comenzaron a practicar formas alternativas de democracia en la propia organización e institución de las plazas tomadas. La heterogénea multitud que se reunió no eligió líderes, sino que levantó campamentos y ciudades de tiendas de campaña y, con el apoyo de amig\*s y vecin\*s, organizó en un abrir y cerrar de ojos una infraestructura de funcionamiento en las plazas públicas centrales: viviendas temporales, jardines provisionales, puestos de información, cocinas populares, bibliotecas y redes informáticas improvisadas.

Durante semanas y meses, l\*s acampad\*s desarrollaron prácticas inclusivas de asamblea en plenarios y en las llamadas *comisiones\**. Mientras que los *feeds* de Twitter ayudaban a generar cambios relámpago en el curso de las acciones y de las manifestaciones, la comunicación directa en las asambleas se caracterizaba por largos y pacientes debates horizontales. La dinamización colectiva, el trabajo sostenido de cuidados, el desarrollo de un código específico de signos y la metodología de inclusión radical ofrecían a cientos de miles de personas una intensa experiencia de autoorganización en la multiplicidad.<sup>30</sup>

El movimiento 15M se extendió de manera descentralizada en toda España; no se redactó un manifiesto único, sino que se consensuaron múltiples manifiestos locales en las asambleas de las respectivas ciudades. Este movimiento de ocupación y asamblea configuró un éxodo del consenso liberal-democrático de la Transición, donde el bipartidismo del PSOE y del PP se presentaba como la mejor forma de gobierno posible. Hasta ese momento, cualquier cuestionamiento de esta democracia representativa dualista había invocado el desorden y el caos y, en última instancia, el

---

<sup>30</sup> Kubaczek y Raunig, “Die politische Neuerfindung der Stadt”, *op. cit.*

espectro discursivo de una recaída en la época oscura de la dictadura. Los movimientos de 2011 rompieron no solo con este consenso de la democracia representativa, sino también con la democracia representativa en general.<sup>31</sup>

Los movimientos no surgieron de la nada. En el deseo de una democracia completamente diferente, las nuevas formas de acción política en común se dispusieron para un salto, un salto de tigre, que no tiene por qué partir de una decisión consciente sobre dónde o en qué prácticas del pasado se rastreará lo actual. A menudo se trata de algo conocido por tod\*s, recordado y actualizado en la práctica común. Se abre una brecha que permite que se cuele una concatenación de prácticas revolucionarias fallidas, abortadas y exitosas del pasado: los consejos y la revolución social de la Comuna de París; las críticas a la identidad y las problematizaciones de la reproducción social y de los cuidados de los movimientos feministas y *queer* desde la década de 1970; las estrategias de los zapatistas desde la década de 1990; la herramienta de la horizontalidad de la insurrección argentina de 2001; las prácticas de los movimientos críticos con la globalización, así como de los movimientos de precari\*s ligados al EuroMayDay.<sup>32</sup> En la década de 2000, este movimiento transnacional de precari\*s tenía mucha fuerza en España, al igual que el movimiento por una vivienda digna, que reclamaba este derecho consagrado en la Constitución española.<sup>33</sup> En 2009, nació la Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH),<sup>34</sup> en cuyo

---

<sup>31</sup> Ver Raúl Sánchez Cedillo, “El 15M como insurrección del cuerpo-máquina”, en *Lo absoluto de la democracia*, Málaga, subtextos, 2021, pp. 59-80, así como Montserrat Galcerán Huguet, “Demokratie, Gouvernementalität und das ‘Gemeinsame’ in der spanischen 15M-Bewegung”, en Isabell Lorey et al. (eds.), *Inventionen 2: Exodus. Immanenz. Territorium. Reale Demokratie. Biopolitik. Maßlose Differenz*, Zürich, Diaphanes verlag, 2012, pp 62-75.

<sup>32</sup> Sobre los movimientos de precari\*s del 1° de mayo europeo (EuroMayDay), ver Lorey, *Estado de inseguridad*, op. cit., pp. 112-116.

<sup>33</sup> Al respecto, ver, por ejemplo, la entrada de la Wikipedia sobre el “Movimiento por una vivienda digna en España” (es.wikipedia.org).

<sup>34</sup> Ver la página web de la PAH (afectadosporlahipoteca.com), así como Ada Colau y Adrià Alemany, *¡Sí se puede! Crónica de una pequeña gran Victoria*, Barcelona, Ediciones Destino, 2013.

seno se organizaron a su vez las *Madres unidas por el derecho a la vivienda digna*, que luchaban por una vivienda asequible donde vivir junto a sus hij\*s. A partir de 2011, cargada por la energía que el movimiento 15M irradiaba por todo el país, la PAH creció hasta convertirse en el mayor movimiento del Estado español desde el franquismo.

En la PAH se organizan aquellas personas que, a causa de la crisis financiera, no pueden devolver sus préstamos y están amenazadas de desahucio. La plataforma negocia con los bancos y con las autoridades para detener los desahucios o los impide con acciones, cuestiona el papel de los bancos y trabaja para cambiar la situación legal. En muchos lugares han surgido las llamadas *mesas mixtas*, donde la PAH intenta encontrar salidas a la falta de vivienda junto con los gobiernos municipales. Sin embargo, la práctica más importante de la PAH es el proceso de diálogo que activa entre l\*s afectad\*s por desahucios, el empoderamiento mutuo, los cuidados recíprocos y la manera en que rompe el sufrimiento individualizado al que cientos de miles de personas en España se han visto abocadas por la crisis. Frente a la individualización económica, social y psicopatológica de los efectos de la crisis, en las asambleas y en las acciones de la Plataforma se comparten cuidados con los que superar la culpa por el endeudamiento, el miedo al desahucio y la pérdida de espacios para habitar y convivir.

A diferencia de la PAH, las numerosas acampadas de las plazas públicas de 2011 se levantaron al cabo de un mes o, en alguno de los casos, tres meses después, pero no por ello desaparecieron: adoptaron nuevas formas. Las asambleas se descentralizaron. Del 20 de junio al 23 de julio de 2011, la *Marcha Popular Indignada a Madrid* recorrió la geografía durante cuatro semanas desde ocho puntos diferentes. Caminando y en bicicleta por las zonas rurales del Estado español, el movimiento por la democracia debía seguir adelante. Se realizaron asambleas en muchos puntos, donde la gente podía hablar de sus problemas sociales, políticos y económicos y de sus propuestas de cambio. A la llegada a Madrid, se recogieron todos los puntos en una gran asamblea conjunta y (contradiendo la posición por lo demás crítica con la representación)

se entregaron en el Congreso de los Diputados, unos días después, en un documento, aunque sin obtener respuesta alguna.<sup>35</sup>

En las ciudades donde hubo acampadas en las plazas centrales, las asambleas se trasladaron a los diferentes barrios. Bajo el lema y el *hashtag* #tomalaspazas, se pusieron en marcha miles de asambleas en los distritos, con mayor capacidad para centrarse en cada uno de los barrios y también con un tamaño más manejable. Además de esta diseminación espacial, se generaron de nuevo agrupaciones en diversos ámbitos sociales: en 2012, bajo el concepto de *marea\**, hubo procesos de movilización que (diferenciados por los distintos colores: *marea verde*, *blanca*, *negra*, *roja*, etc.) desarrollaron conceptos, demandas, consultas y acciones concretas en distintos ámbitos, desde la educación hasta el derecho y la salud o el trabajo. Estas *mareas*, constituidas a partir de sectores sociales específicos, tuvieron particular éxito en los ámbitos de la salud y de la educación.<sup>36</sup> Nacido más o menos en las mismas fechas, el movimiento ciudadano *Yo Sí, Sanidad Universal* empezó a luchar por una salud pública para tod\*s, incluidas las personas inmigrantes, frente a la exclusión dictada por la reforma sanitaria estatal de 2012.<sup>37</sup>

Otro movimiento que retomó las prácticas de la *Marcha Indignada* de 2011 fue el *Movimiento por la democracia*, que se activó en otoño de 2013 y comenzó a redactar una “Carta por la democracia” en un taller en Madrid. Le siguieron 28 talleres más en otras ciudades del Estado español, en los que participaron doscientas personas de diferentes colectivos e iniciativas. El documento cambió una y otra vez hasta que se publicó como folleto en marzo de 2014, acompañado

---

<sup>35</sup> Ver [marchapopularindignada.wordpress.com](http://marchapopularindignada.wordpress.com) y sobre el *Documento problemáticas de los pueblos*, ver [marchapopularindignada.wordpress.com/category/documento-problematicas-pueblos](http://marchapopularindignada.wordpress.com/category/documento-problematicas-pueblos). Ni el gobierno socialdemócrata de José Luis Zapatero, que estuvo en el poder hasta diciembre de 2011, ni el gobierno conservador sucesor que, bajo el mando de Mariano Rajoy, se mantuvo hasta junio de 2018, estuvieron interesados en abrir conversaciones con los movimientos por la democracia.

<sup>36</sup> Ver la lista de colores y terrenos de trabajo de las diferentes *mareas* en [15mmedia.org/wiki/Lista\\_de\\_mareas](http://15mmedia.org/wiki/Lista_de_mareas).

<sup>37</sup> Ver [yosisanidaduniversal.net](http://yosisanidaduniversal.net).

de una plétora de inventivas ilustraciones.<sup>38</sup> La versión publicada de la *Carta\** siguió divulgándose como un borrador, no como una carta o un documento acabado.

No queremos que se termine, sino que sea un documento vivo, en constante discusión y elaboración. Creemos que es un buen resumen de las principales demandas que, como ciudadanía, hemos puesto encima de la mesa en los últimos años. Nuestros anhelos y necesidades.<sup>39</sup>

El proceso constituyente en marcha exigía que el documento permaneciera vivo, que las reivindicaciones no se fijaran de una vez por todas, así como que las posiciones entre poder constituyente y poder constituido no se congelaran. El plan era difundir esta *Carta* por todas partes, recorrer el país con ella, celebrar el mayor número posible de asambleas y talleres con los que profundizar el proceso constituyente por una nueva democracia e implicar a más y más personas.

Sin embargo, a principios del verano de 2014, en muchos lugares, la energía dedicada al *Movimiento por la democracia* y a prolongar el debate de la *Carta* empezó a verse mermada. El ciclo electoral había comenzado. El foco de atención se trasladó de diferentes maneras a las formas y a los rituales de la democracia representativa. En el mes de marzo, se había fundado Podemos, partido en el que también se habían involucrado algunas personas de la PAH y del movimiento 15M. Apenas una decena de semanas más tarde, Podemos logró cinco respetables escaños en las elecciones al Parlamento europeo; al día de hoy se ha convertido en un partido estable en el sentido tradicional, con presencia en todo el Estado

---

<sup>38</sup> Ver el folleto *Carta por la Democracia*, de Movimiento por la Democracia, Madrid, 2014; ver también Movimiento por la Democracia, Madrid, “El Movimiento por la Democracia, en la nueva coyuntura”, *Diagonal*, 25 de junio de 2014, [diagonalperiodico.net](http://diagonalperiodico.net).

<sup>39</sup> Movimiento por la Democracia, “Lanzamiento público de la Carta por la Democracia”, Madrid, 2014; <https://traficantes.net/noticias/lanzamiento-publico-de-la-carta-por-la-democracia>



español.<sup>40</sup> Alentados por este éxito, cada vez más activistas, más allá de Podemos, empezaron a debatir hasta qué punto las luchas por una forma diferente de democracia podían prolongarse a través de la participación en el sistema político establecido y volver a empezar de un modo nuevo. Con vistas a las elecciones municipales de 2015, comenzaron a trazarse estrategias im/posibles. “La lucha por el cambio social [llegó] a las instituciones”.<sup>41</sup> Surgieron proyectos municipalistas impulsados por las distintas plataformas de Ganemos, primero en Barcelona, luego en cada vez más ciudades y municipios. En lugar de constituirse como partido, a la manera de Podemos, se configuraron de manera explícita como movimientos sociopolíticos que querían llevar a los ayuntamientos las prácticas de la PAH, del movimiento 15M, pero también de las mareas y de los centros sociales okupados. Estas plataformas ciudadanas se definían a sí mismas como confluencias, haciendo hincapié en la conjunción de corrientes heterogéneas. Pero, sin alianzas con los partidos, tenían pocas posibilidades de ganar. En muchos municipios, las plataformas de Ganemos se juntaron con Podemos y con las agrupaciones de Anticapitalistas, como, por ejemplo, en la

---

<sup>40</sup> Sobre la historia de Podemos, ver Raúl Zelik, “Tesis sobre Podemos y la revolución democrática en el Estado español”, *Diagonal*, 19 de enero de 2015; Emmanuel Rodríguez López, *La política en el caso de la clase media. El ciclo 15M-Podemos*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016. El otro partido fundado para estas elecciones europeas, el Partido X, en el que también participaron personas del movimiento 15M y que, junto a las habituales giras electorales de l\*s candidat\*s, se apoyó en gran medida en un proceso de votación por Internet, se quedó a un paso de conseguir un escaño. El Partido X centró su campaña principalmente en las nuevas formas de democracia y prometió volcarse en la lucha contra la corrupción que impregnaba el sistema establecido de la política española (ver partidox.org, último acceso 6/08/2022). Algunos de l\*s candidat\*s del Partido X se implicaron más tarde con Barcelona En Comú.

<sup>41</sup> Montserrat Galcerán Huguet, “La lucha por el cambio social llega a las instituciones”, *transversal*, 09/16, <https://transversal.at/transversal/0916/galceran-huguet/es>. La propia Montserrat Galcerán Huguet, catedrática de filosofía política en la Universidad Complutense de Madrid, entró en el gobierno de la ciudad de Madrid en 2015 y se convirtió en concejala de los distritos de Moncloa-Aravaca y Tetuán, cargo que ocupó hasta 2019. A partir de esta experiencia, escribió *Activistas en Cibeles. Apuntes para futuros municipalistas*, Madrid, Traficantes de sueños, 2022.

alianza que dio origen a Ahora Madrid.<sup>42</sup> Barcelona En Comú fue una alianza parecida: su principal candidata era la conocida activista de la PAH, Ada Colau.

En mayo de 2015, se logró algo que prácticamente nadie había previsto: tanto en Madrid como en Barcelona, las confluencias resultaron primera fuerza. Ada Colau fue elegida alcaldesa de Barcelona y la jueza Manuela Carmena asumió el cargo en la capital; en otras ciudades, las confluencias también lograron participación en los gobiernos municipales. Con la entrada en los ayuntamientos, surgieron nuevas formas de organización de las confluencias, que seguían entendiéndose como espacios donde podían colaborar ciudadan\*s, activistas de movimientos sociales y personas de diferentes iniciativas.<sup>43</sup> Había nacido un nuevo ciclo, el ciclo del movimiento municipalista.

Desde la perspectiva de Ganemos, el objetivo no era pasar por las instituciones políticas establecidas para conseguir poder político en el sentido tradicional. El fin de las confluencias era más bien transformar las instituciones a través de las prácticas empleadas en los movimientos. Esto incluía nuevos criterios para el ejercicio de los cargos, que ya eran evidentes en la elaboración de las listas electorales de Ganemos. Para designar a l\*s candidat\*s, en lugar de los procedimientos habituales de los partidos, se convocaron asambleas abiertas en las distintas circunscripciones.<sup>44</sup> Desde el principio, se hicieron esfuerzos por quebrar la lógica de la política como negocio de unos pocos representantes. A la división del trabajo propia de la

---

<sup>42</sup> Estos son los nombres de otras alianzas: *Málaga Ahora*, *Participa Sevilla*, *Compromís* en Valencia, etc.

<sup>43</sup> Ver Gerald Raunig, “Confluencias. La fuerza molecular revolucionaria de los nuevos municipalismos en España”, *transversal*, 09/16, <https://transversal.at/transversal/0916/raunig/es>.

<sup>44</sup> Sobre el método de elaboración de las listas electorales, ver M. Galcerán Huguet, “La lucha por el cambio social llega a las instituciones”, *op. cit.*, así como Montserrat Galcerán Huguet y Pablo Carmona Pascual, “Los futuros del municipalismo. Feminización de la política y radicalización democrática”, *transversal*, 09/16, <https://transversal.at/transversal/0916/carmona/es>. Al igual que Galcerán Huguet, Carmona Pascual pertenecía a la plataforma Ganemos dentro de la alianza Ahora Madrid y ocupó la concejalía de los distritos madrileños de Salamanca y Moratalaz.

política liberal se contrapuso la inclusión radical de l\*s heterogéne\*s much\*s no asociad\*s en grupos de interés. En lugar de la política como profesión, se trataba de que la política pudiera “convertirse en una actividad más en la vida de cualquiera”.<sup>45</sup> Todo el mundo debía poder participar en la organización de los asuntos sociales de un modo que respondiese a la vincularidad y a la interdependencia sociales en el espacio urbano. Frente al “lazo social muy débil”<sup>46</sup> que implica por lo general un voto en una elección de representantes, la enorme diversidad de l\*s participantes dio a las confluencias una base social sólida que, con la ayuda de las redes sociales, aumentó en gran medida la difusión de la información.<sup>47</sup> Las estructuras inclusivas de toma de decisiones en asambleas abiertas no fueron menos eficaces que las prácticas dirigistas. No obstante, se toparon con considerables dificultades dentro del sistema político establecido. Dentro de las alianzas municipales con Podemos, hubo desde el principio tensiones exasperantes a causa simplemente de las diferencias en las prácticas políticas y sociales. Los partidos políticos establecidos se negaron sobre todo a aceptar las decisiones de las asambleas de distrito porque, en cuanto organismos no electos, no les reconocían ninguna legitimidad. L\*s representantes elegid\*s por los partidos no consideraban actores políticos a l\*s heterogéne\*s much\*s que se ocupaban de los asuntos comunes.<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> Galcerán Huguet, “La lucha por el cambio social llega a las instituciones”, *op. cit.* Al mismo tiempo, se introdujo un código ético para la política con el objetivo de poner fin a los privilegios y a la corrupción de los políticos. (Ver, por ejemplo, para el caso de Barcelona En Comú: “Gobernar obedeciendo. Código de ética política”, <https://barcelonaencomu.cat/es/gobernar-obedeciendo-codigo-de-etica-politica>).

<sup>46</sup> *Ibíd.*

<sup>47</sup> No era necesario que tod\*s estuvieran presentes físicamente en las asambleas: los medios de comunicación formaban parte de las estructuras horizontales de toma de decisiones: “Las decisiones se toman en conjunto y se respetan, pero prima el cuidado de la diversidad, la búsqueda activa del consenso y la identificación de los disensos para que puedan trabajarse y resolverse” (*ibíd.*).

<sup>48</sup> “Ese rechazo”, escribe Montserrat Galcerán Huguet, “está siendo muy fuerte frente a los presupuestos participativos y los nuevos foros de participación distrital” (*ibíd.*). Dentro de la lógica de la representación, la práctica de inclusión radical supone una fuerte amenaza para los privilegios de l\*s polític\*s, que nacen de la concepción liberal de la democracia representativa.

Frente a esta concepción representativa de la política, las plataformas de Ganemos reivindicaban que había que “retomar la política como gestión justa de los problemas colectivos”<sup>49</sup> (el trabajo, la vivienda, la salud, la educación, las infraestructuras, el medio ambiente), agravados en especial desde la crisis financiera, en lugar de quedarse de brazos cruzados, tal como se decía que habían hecho los gobiernos municipales hasta el momento. En el marco de las exigencias de austeridad dictadas por la Unión Europea hasta la escala municipal y de la consiguiente obligación de reducir la deuda, la puesta en marcha de políticas alternativas se encontró también con enormes restricciones presupuestarias.

No obstante, uno de los mayores desafíos fue evitar que lo instituido se autopropetuará en las nuevas prácticas instituyentes. Los resultados en este sentido fueron ambivalentes debido, entre otras cosas, a la diversidad de estructura y de jerarquización de los aparatos administrativos municipales.<sup>50</sup> Este proceso constituyente sostenido, al entrar en las instituciones con la aspiración de transformarlas, también atravesó los cuerpos. “Resistirse [al acomodamiento institucional] es muy difícil, puesto que exige encontrar modos heterodoxos de habitar y encarnar relaciones de poder. Esa encarnación tal vez sea el trabajo social y psicosomático más arduo”.<sup>51</sup> Faltaba el tiempo para gran parte de todo ello, pero, a la par, era preciso cuidar de un\* mism\* y de otr\*s para eludir las restricciones institucionales y dar espacio al devenir del poder constituyente, al que los “espacio[s] masculino[s]”<sup>52</sup> de las instituciones políticas establecidas no suelen dar cabida.

---

<sup>49</sup> *Ibíd.*

<sup>50</sup> En Madrid, por ejemplo, en contra de las exigencias de Ganemos, cuando Ahora Madrid tomó posesión, mantuvo las estructuras jerárquicas de la administración, lo cual inhibió en buena medida la transformación desde dentro. La administración en Barcelona tenía ya una estructura más descentralizada cuando Barcelona En Comú llegó al poder, lo cual facilitó la reestructuración. Con respecto a la investigación militante sobre la administración municipal de Barcelona durante la campaña electoral de Barcelona En Comú en 2015, ver Raunig, “Confluencias”, *op. cit.*

<sup>51</sup> Manuela Zechner, “¿Jugamos? Ciudadanía, subjetividad y devenir en el municipalismo”, *transversal*, 09/16, <https://transversal.at/transversal/0916/zechner/es>.

<sup>52</sup> *Ibíd.*

Los diferentes retos y bloqueos a los que se enfrentaron las prácticas políticas y sociales introducidas por primera vez en los ayuntamientos hicieron particularmente evidente la necesidad, en un proceso constituyente sostenido, de una experimentación recurrente para reinventar el aparato estatal, la administración, la burocracia y, por lo tanto, también la institucionalización de la convivencia y de las subjetividades que se pueden generar allí. Los ciclos alternos o coexistentes se apoyaron en el deseo de activar una rebelión democrática que partiese de lo local, de lo próximo, del barrio, del municipio, y crease allí mismo una ciudad donde fuese posible una vida digna para tod\*s y cada un\*, donde la acción se desarrollase de formas sostenibles y justas.<sup>53</sup> En la actualización de prácticas pasadas, lo que se ensayaba a escala municipal era lo que había que desplegar en todo el país, en todo Europa y más allá.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Ver, por ejemplo, Málaga Ahora ([facebook.com/malagaahora/](https://facebook.com/malagaahora/)) y Barcelona En Comú ([barcelonaencomu.cat](https://barcelonaencomu.cat)).

<sup>54</sup> Ver a este respecto Negri y Sánchez Cedillo, *Für einen konstituierenden Prozess in Europa*, *op. cit.*; ver también la red internacional de Ciudades sin miedo (<https://fearlesscities.com/es>, consultado por última vez el 6 de agosto de 2022), iniciada por Barcelona en colaboración con otras ciudades y cuya primera reunión, bajo el nombre de “Cumbre Internacional Municipalista”, tuvo lugar en Barcelona del 9 al 11 de junio de 2017. No obstante, los nuevos municipalismos no surgieron solo dentro del sistema político establecido: hubo también un movimiento municipalista por fuera de lo instituido, como demuestran los encuentros *mac*, celebrados cada seis meses a partir de 2016. Las primeras jornadas *mac* tuvieron lugar en Málaga del 1 al 3 de julio de 2016. *mac* es el acrónimo de *municipalismo*, *autogobierno\** y *contrapoder\** (ver [mac1.uno](https://mac1.uno), último acceso el 6 de agosto de 2022). Ver Mac1, “El manifiesto municipalista. Tareas pendientes”, *transversal*, 09/16, <https://transversal.at/transversal/0916/mac1/es>. El segundo encuentro o *mac2* ([mac2.uno](https://mac2.uno), último acceso el 6 de agosto de 2022) se celebró en Pamplona/Iruña del 20 al 22 de enero de 2017, mientras que el *mac3* ([mac3.uno](https://mac3.uno), último acceso el 6 de agosto de 2022) tuvo su sede en Coruña del 12 al 15 de octubre de 2017 y el *mac4* (<https://www.elsaltodiario.com/palabras-en-movimiento/mac4-de-municipalismo-y-contrapoder>, último acceso el 6 de agosto de 2022) se hizo en Madrid del 22 al 24 de junio de 2018. Sobre el movimiento municipalista, ver las siguientes publicaciones: Observatorio Metropolitano, *La apuesta municipalista. La democracia empieza por lo cercano*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2014; Ángel Calle Collado y Ricard Vilaregut Sáez, *Territorios en democracia. El municipalismo a debate*, Barcelona, Icaria, 2015; Fundación de los Comunes, *Hacia nuevas instituciones democráticas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2016; Rodríguez López, *La política en el caso de la*

Las múltiples prácticas democráticas y los nuevos municipalismos surgieron en medio de una crisis de la democracia representativa que ya había generado (no solo en Europa) una nueva cualidad autoritaria en el gobierno neoliberal a través de la precarización y del endeudamiento.<sup>55</sup> Esta transformación político-económica vino asimismo acompañada de un derrumbe con consecuencias aún imprevisibles de la concepción liberal-capitalista hegemónica del tiempo. En la precarización, no hay posibilidad de planificar el futuro, se pierde el relato lineal del tiempo, algo que, paradójicamente, no impide que la deuda siga escribiendo el tiempo en futuro. Este quiebre del tiempo característico de la precarización creciente resulta decisivo para romper con la idea de que la acción política debe estar necesariamente ligada a la representación y para que nazca a la par un deseo revolucionario de una nueva forma de democracia que se ponga a prueba ya, en el tiempo-ahora, en lugar de hacer promesas vacías para un futuro permanentemente postergado. La posición crítica con la identidad y con la representación de los movimientos de l\*s precari\*s constituye una práctica política en el tiempo-ahora frente a los déficits de la democracia representativa y frente a la imposibilidad creciente de organización según los métodos tradicionales en el contexto laboral. No se puede unificar ni organizar al heterogéneo precariado de acuerdo con una lógica identitaria. La heterogeneidad de los modos de existencia socioeconómicos exige procesos de negociación y estructuras de toma de decisiones que canalicen la multiplicidad de posiciones, sin encajarlas en la lógica dual de inclusión y exclusión; precisa formas diferentes de protección frente a la inseguridad y otras economías y vincularidades afectivas recíprocas que traten de quebrar las relaciones de poder y las condiciones de dominación existentes.

Desde el principio, el movimiento 15M utilizó la expresión “democracia real”, en particular en el famoso lema “¡Democracia real ya!”. Esta democracia que se invoca es real no tanto porque sea

---

*clase media*, op. cit. Para un debate multilingüe, ver asimismo el número especial de *transversal*, 09/16, <https://transversal.at/transversal/0916>.

<sup>55</sup> Ver también el siguiente capítulo.

la única democracia verdadera, la correcta, sino porque la palabra *ya* indica que está aconteciendo en términos materiales y concretos en el ahora, ante todo en el ejercicio de las asambleas y en las prácticas políticas que emanan de la vincularidad recíproca. Los movimientos por la democracia que confluyen y se separan, junto con la nueva política municipal de las plataformas ciudadanas, ilustran el presente infinitivo, en el que ráfagas de acontecimientos interrumpen y prolongan un proceso constituyente. *Ahora* Madrid, Málaga *Ahora*. Se trata de un punto de arranque y una duración múltiples, al mismo tiempo, en varios lugares, con varias formas de instituir.

Los movimientos dan la vuelta a la lógica de la democracia liberal, con su imposible participación de tod\*s postergada al futuro, prefigurando una nueva concepción democrática de la participación como inclusión radical. Esta inclusión radical significa también que cada vez más ámbitos de la sociedad se configuran mediante asambleas abiertas, mediante formas de participación lo más igualitarias posibles, para autoorganizar los asuntos comunes en los municipios o en las instituciones educativas y sanitarias, como en las mareas, y para evitar la privatización, incluso de bienes comunes como el agua. La igualdad no es aquí una norma diferida, sino que se practica como actualización de la igualdad en las asambleas. Las decisiones, tomadas por consenso, no se basan en la unanimidad ni en la exclusión, sino que son prácticas de ampliación de la inclusión.

Desde la perspectiva de los movimientos municipalistas en el Estado español, los procesos constituyentes deben tener un sólido anclaje en un deseo desde abajo, desde los movimientos, desde la vida cotidiana. Por eso es tan importante la transformación a escala de la política municipal. Los experimentos y las invenciones más allá de las formas tradicionales de representación política son más factibles a escala municipal, fuera del contexto nacional de formas clásicas de partido. Estas nuevas formas democráticas de instituir y constituir no pueden entenderse desde la polarización dicotómica entre la horizontalidad ineficiente, por un lado, y la verticalidad jerárquica eficiente, por otro. Lo horizontal y lo vertical no son dos ejes perpendiculares entre sí que tienen un solo punto de intersección donde hay que decidir qué dirección tomar. No se trata de ejes,

sino de vectores transversales que surgen constantemente en un proceso constituyente, en un proceso que parte de movimientos sociales micropolíticos y donde estos no se sitúan como actores secundarios, detrás del partido. Lo vertical no debe entenderse, pues, como un eje vertical de organización, de partido, de gobierno, sino en el sentido literal del latín *vertere*, como esa dinámica de “giro” que hace que la horizontalidad del movimiento social reinvente la *forma* de gobierno. Una forma de democracia otra no es algo que nazca de arriba hacia abajo, sino en y desde las subjetividades, en y desde los poros moleculares de la vida cotidiana, habilitando nuevas sociabilidades de lo común para las que hay que encontrar una y otra vez formas de acción y de concatenación políticas.

Cuando se buscan nuevas formas de democracia constituyente, inclusiva y transversal, el elemento de poder en el “poder constituyente” no es sinónimo de dominación. No se trata de tomar el poder o las instituciones existentes, como si el poder fuera algo que se guarda ante todo o en exclusiva en las instituciones. Cuando se transforman las relaciones de poder “desde abajo”, en las formas en que convivimos y nos relacionamos un\*s con otr\*s en la vida cotidiana, esta transformación puede llegar a cuajar y consolidarse en formas nuevas, incluso en el plano de la administración y de la organización política. Puesto que (re)producimos hasta tal punto y a cada momento relaciones de poder, la invención de nuevas formas de democracia debe empezar ahí a fin de inventar nuevas instituciones que puedan sustituir y transformar las existentes.

Para este tipo de empoderamiento que emana de la vida cotidiana, las estrategias populistas se demuestran inservibles.<sup>56</sup> Ni siquiera la inclinación creciente hacia un populismo de izquierda, con toda su retórica asociada, puede evitar referirse una vez más a la “nación” y al “pueblo” [*Volk*], no necesariamente a uno imaginado en términos identitarios, como es el caso desde el polo autoritario-populista y reaccionario, pero sí a un “pueblo” [*Volk*] que, a través de sus miedos y ansiedades, ofrece los términos clave a partir de los cuales un partido como Podemos configura su

---

<sup>56</sup> Ver Negri y Sánchez Cedillo, *Für einen konstituierenden Prozess in Europa*, op. cit.



programa.<sup>57</sup> No basta con querer canalizar las voces del pueblo [Volk] heterogéneo. Es precisamente en la multiplicidad que surge, por ejemplo, entre las diferentes instancias de lo molecular, entre las distintas prácticas micropolíticas, del movimiento 15M, la PAH, Ganemos y Podemos en el Estado español, donde se revela la posible constelación transversal de un proceso constituyente.

No obstante, sin una problematización de la división social del trabajo en función del género y de la raza, ningún proceso constituyente podrá quebrar la política masculinista basada en la separación entre lo político y lo social. En este sentido, los movimientos democráticos en el Estado español lograron elementos de un éxodo de las estructuras políticas masculinistas. Desde sus inicios, dieron un nuevo valor y una nueva importancia a la reproducción social y a los cuidados. Las reflexiones feministas sobre la reorganización de la división del trabajo, la reproducción y los cuidados cobraron una renovada actualidad.<sup>58</sup> Por otra parte, durante las tomas de las plazas, hubo ya muchos debates sobre cómo el feminismo y las prácticas *queer* podían entenderse de forma no identitaria o sobre cómo el sexismo, la homofobia y la transfobia no eran el resultado de relaciones sociales de dominación consideradas secundarias, sino efectos presentes de las relaciones neoliberales y patriarcales.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Ver Pablo Iglesias Turrión, “Entender Podemos”, *New Left Review* 93, julio-agosto de 2015 (edición en castellano), pp. 8-32; y “España en la encrucijada”, *New Left Review* 93, julio-agosto de 2015 (edición en castellano), pp. 33-54; ver también el libro conjunto de Chantal Mouffe, partidaria de un populismo de izquierda a partir de Ernesto Laclau, e Íñigo Errejón, ideólogo de la estrategia de los primeros años de Podemos: *Construir pueblo. Hegemonía y radicalización de la democracia*, Barcelona, Icaria, 2015; Chantal Mouffe, *Por un populismo de izquierda*, traducción de Soledad Laclau, Buenos Aires, Siglo XXI, 2018.

<sup>58</sup> Ver, por ejemplo, la conceptualización del colectivo madrileño *Precarias a la deriva* sobre una *cuidadanía*, esto es, una ciudadanía basada en los cuidados (Precarias a la deriva, “¡La bolsa contra la vida! De la precarización de la existencia a la huelga de cuidados”, *op. cit.*, 2006, pp. 104-134); en el caso de Grecia, ver, por ejemplo, el número de la revista *Social Anthropology* sobre solidaridad: “The other side of the crisis: solidarity networks in Greece”, 2, 2016.

<sup>59</sup> Ver el *Dossier de la Comisión de Feminismos Sol*, madrid.tomalaplaza.net; el manifiesto de la Asamblea Transmaricabollo, “Manifiesto del orgullo indignado 2011”, madrid.tomalaplaza.net; así como Gracia Trujillo Barbadillo, “La protesta dentro de la protesta. Activismos queer/cuir y feminista en el 15M”, en *Encrucijadas. Revista*

El tipo específico de activismo que pronto se instauró en las tomas de las plazas y que favoreció estos debates se distanciaba de la militancia machista y excluyente y de las pretensiones de dominio que la acompañan. Además, no se permitió que ningún partido u organización se anunciara con banderas o folletos. Ninguna práctica ni institucionalización de la representación era bienvenida. Esta política, en buena medida no masculinista, no tenía interés alguno en reunir a un “pueblo” que contraponer a “los de arriba”. Estaba hecha de prácticas que exceden cualquier concepción de la acción política en el marco de la autonomía de lo político. En su labor de inclusión radical, las incontables singularidades constituyentes rescataban la multitud de su encierro en la esfera de lo privado marcada como apolítica. Inventaban nuevas formas solidarias y no representativas de organizar e instituir, desbaratando la autonomía de lo político y revelando genealogías que se remontaban a los movimientos feministas y *queer* desde los años 1970: me refiero, por ejemplo, a los procesos más horizontales de toma de decisiones para contrarrestar la concentración masculinista del “poder en las cúpulas” o al abandono del lenguaje belicoso para promover y abrirse a “formas de intervención igualitarias”.<sup>60</sup>

Desde la aparición de los nuevos municipalismos, la referencia a las prácticas feministas forma parte del ADN de las plataformas municipalistas y de sus asambleas translocales. En estos contextos, se habla cada vez más de una “feminización de la política”. No obstante, para una nueva forma de democracia que se apoya en gran medida en prácticas *queer*-feministas, utilizar el término “feminización de la política” resulta engañoso. A lo que se aspira no es a que la política se vuelva “más femenina”, con una mayor presencia de las mujeres en la política y en los puestos de representación. El mayor peso numérico de las mujeres no acaba por sí solo con la política estructuralmente masculinista de las formas neoliberales de gobierno. Los movimientos dentro de la genealogía de las prácticas

---

*Crítica de Ciencias Sociales* 12, 2016, pp. 1-18; Galcerán Huguet, “Demokratie” y Raúl Sánchez Cedillo, “El 15M como insurrección del cuerpo-máquina”, *op. cit.*

<sup>60</sup> Galcerán Huguet, “La lucha por el cambio social llega a las instituciones”, *op. cit.*

feministas y *queer* no están interesados en nuevas versiones del binarismo de género ni en otras fijaciones identitarias. Lo que se coloca en el centro son los afectos mutuos y las relaciones de cuidado. A la hora de romper con la división entre lo político y lo social, los posicionamientos feministas y *queer*, en lugar de caer en el vaciamiento de sí de la política del “significante vacío”, deben formularse con la misma claridad que una postura antirracista,<sup>61</sup> en particular ante la renovada puesta en escena de la masculinidad “blanca” patriarcal y las variantes siempre nuevas de la “Europa Fortaleza”.<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> Ernesto Laclau, *La razón populista*, traducción de Soledad Laclau, México, Fondo de Cultura Económica, p. 295.

<sup>62</sup> Ver Étienne Balibar, “How can the aporia of the ‘European people’ be resolved?”, *Radical Philosophy*, septiembre/octubre de 2013, pp. 13-17.



## 6. Democracia representativa

### Prácticas de cuidado y deuda *queer*

Allí donde se quiebra la división generizada entre una esfera pública y otra privada, donde se rechaza la autonomía de lo político, donde el poder constituyente escapa a las limitaciones de la ley y donde se repele la figura de un sujeto burgués capitalista, autónomo e identitario, puede ponerse en práctica una democracia liberada de la primacía de la representación. Se trata de una democracia cuyo *demos* no puede reducirse a un pueblo [Volk], sino que se despliega en una multitud múltiple. Esta democracia multiplicadora rompe los grilletes opresivos y violentos de la esfera privada y deja que devengan políticas precisamente aquellas prácticas locales cotidianas que, en su dispersión y en su vincularidad hacia l\*s otr\*s, no cuentan como tales para la lógica liberal. La democracia multitudinaria no puede demandarse o realizarse dentro de un marco político liberal, ya que lo que pretende es precisamente transformar este marco de manera radical. Esta democracia no se sustenta en individuos autónomos, sino que surge de las conexiones y de los afectos, en sus materializaciones históricas. Toma forma, a nivel micropolítico y en incontables comienzos y repeticiones, en subjetivaciones que no llevan a la formación de sujetos identitarios y en relaciones sociales capaces de condensarse e instituirse a nivel administrativo y organizativo. Rompe con las discriminaciones basadas en categorías identitarias, como la clase, el género, la sexualidad y la “raza”, oponiéndose a la valorización de la diferencia. Es una forma de democracia que se niega a afianzar y restablecer la dominación patriarcal blanca heteronormativa y que lucha contra las relaciones de explotación neoliberales. La duración múltiple de la multitud permite nuevas formas de participación, organización e institución.

Todo esto solo es posible en el curso de una ruptura con la concepción hegemónica capitalista y liberal del tiempo y de la historia. La democracia representativa no vincula la reflexión con el pasado, ni tampoco el presente con una presencia identitaria a la que solo la representación promete una duración que puede extenderse en el futuro a aquell\*s todavía no representad\*s. La democracia crítica con la representación de la multitud sabe de dis/continuidades y simultaneidades en las constelaciones y en los tejidos de relaciones del presente infinitivo, dentro del cual se actualiza y se diferencia el pasado. En el (tiempo) presente del movimiento, esta democracia se manifiesta como una democracia representativa que ya está tomando forma en las prácticas revolucionarias del hoy.

La precarización y la deuda son ahora instrumentos de gobierno que el poder constituyente de la multitud utiliza para quebrar la autonomía masculinista de lo político con el poder de las relaciones de cuidados y para actualizar y preservar la precaridad de la vida dentro de una nueva forma de democracia. Hay varias dimensiones de lo precario que se manifiestan en el contexto de las relaciones neoliberales y que hacen posible, de forma más explícita que bajo condiciones liberales fordistas, nuevas constelaciones de prácticas revolucionarias que pueden transformar las bases de la construcción democrática liberal, generizada y racializada de la modernidad occidental.

En la sociedad burguesa capitalista, el vínculo social está inextricablemente ligado a una distribución de posiciones de in/dependencia, cuidados e in/seguridad en función del género y de la ciudadanía. Se trata de lógicas masculinistas de dominación con respecto a la protección y a la seguridad que, dentro de la historia de la dominación, de la teoría y de la economía políticas, desvalorizan, ocultan o descartan como amenaza la precaridad fundamental, es decir, la interdependencia, los cuidados y la vincularidad con l\*s demás.

Históricamente, la idea política del individuo independiente de l\*s demás y de la protección individual frente a las inseguridades y a las amenazas de sus semejanes se la debemos principalmente al concepto de Estado de seguridad de Hobbes. En el siglo XX, la

protección frente a la inseguridad existencial se convirtió en la tarea de los Estados del bienestar fordistas.<sup>1</sup> La familia heteronormativa patriarcal con un hombre proveedor fue uno de sus pilares centrales y la división sexual del trabajo consolidó esta lógica de protección social. Sin embargo, ni el lazo social del Leviatán de Hobbes ni el del Estado de bienestar fordista se anudaron de tal forma que eliminaran la precariedad del mundo. Por el contrario, ambos produjeron nuevas formas históricas de precariedad y nuevas inseguridades, en lugar de ofrecer protección frente a ellas tal y como se supone que debían hacer. En las sociedades neoliberales actuales, la protección social lleva varias décadas bajo un proceso de reestructuración a gran escala; está siendo objeto de un claro desmantelamiento, está menos orientada a la familia y, de nuevo, está más individualizada.<sup>2</sup> La dominación está cada vez menos legitimada por la seguridad social que se ofrece; los cuidados y la protección se privatizan, la independencia se transforma en un instrumento de dominación en combinación con la autorresponsabilidad. Pero, ¿cómo podríamos imaginarnos un vínculo social que no devalúe los cuidados y las interdependencias, sino que los asuma, un vínculo que no reproduzca las lógicas de seguridad europeas modernas, sino que las haga estallar de forma sostenida y que incluso conciba la ley de forma que esté orientada al cuidado?

Tal y como se propone en *Estado de inseguridad*, es posible distinguir tres dimensiones de lo precario:<sup>3</sup> la precaritud, la precariedad, y la precarización como gubernamentalidad.<sup>4</sup> La precaritud identifica la dimensión socio-ontológica de los cuerpos, que siempre existen en relación con otros seres vivos y entornos. Los cuerpos dependen desde su nacimiento del cuidado y de la reproducción de otros; son dependientes de las relaciones sociales y nunca son

---

<sup>1</sup> Ver Robert Castel, *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?*, Buenos Aires, Ediciones Manantial, 2015.

<sup>2</sup> Ver Brett Neilson, Ned Rossiter, "Precarity as a political concept, or, Fordism as exception", *Theory, Culture & Society*, 25, 2008, pp. 51-72.

<sup>3</sup> Ver Lorey, *Estado de inseguridad*.

<sup>4</sup> Ver nota 22 del capítulo 1 [N. de las T.].

totalmente autónomos. A pesar del cuidado y de la reproducción, los cuerpos siguen siendo precarios: pueden enfermar, sufrir accidentes y morir. La precaritud es compartida con otr\*s, es la base de la socialidad y señala la vincularidad ineluctable que se establece en primer lugar en la acción política y social, de forma específica cada vez, como cuidados o también como violencia. La segunda dimensión de lo precario es la *precariedad*. Esta identifica las condiciones históricas de dominación a través de las cuales se divide y distribuye la protección, los cuidados y la seguridad. La tercera dimensión, la *precarización como gubernamentalidad*, pone énfasis en la interconexión entre la dirección del Estado y el autogobierno individualizado dentro de un gobierno a través de la inseguridad, que permite problematizar las complejas interacciones de un instrumento de gobierno con las condiciones económicas de explotación y los modos de subjetivación en su ambivalencia entre sometimiento y libertad.

La ambivalencia entre sometimiento y libertad se correlaciona con las tensiones constitutivas de la figura moderna del individuo autónomo. Como portador de derechos y libertades, el individuo autónomo es la condición de la democracia liberal, así como de las relaciones de producción capitalistas.<sup>5</sup> Thomas Hobbes aporta las primeras concepciones de esta figura y concede al individuo independiente de las dependencias sociales un lugar central en su teoría política.<sup>6</sup> Conecta el miedo individual a la precaritud y a la vulnerabilidad indefensa con el miedo a un otro amenazante y destructor de la propiedad y promete protección y seguridad a través de la ley y del soberano. En el Estado de seguridad de Hobbes, el vínculo social previene la precaritud construida como amenaza, divide la vincularidad y separa jurídicamente a los individuos como individuos burgueses, con el fin de reunirlos en el soberano mediante la representación. Los primeros trazos de la forma negativa de libertad burguesa aparecen ya como liberación *de* la precaritud compartida con l\*s demás, que Hobbes exige dentro de la tradición absolutista

---

<sup>5</sup> Sobre la ambivalencia en Rousseau de la libertad y el sometimiento en función del género, ver el capítulo 1 de este libro.

<sup>6</sup> Ver Hobbes, *El Leviatán*.



como sometimiento voluntario al Leviatán, al soberano, al Estado representante de todos los ciudadanos-individuos. La representación y la ley ofrecen protección frente a la amenaza de la precariedad y, al mismo tiempo, salvaguardan la propiedad de los individuos varones propietarios. El individuo, así protegido de la violenta redistribución en el Estado de naturaleza es independiente de l\*s demás cuando ya no es igual a ell\*s. Con Hobbes, la liberación de la precariedad compartida requiere desigualdad, que se manifiesta en la renuncia, respaldada por contrato, a la libertad política en beneficio de la representación estatal. La supervivencia relativamente pacífica y la protección de la propiedad solo son posibles aquí al precio de la desigualdad y del sometimiento al contrato social patriarcal, la unión contractual de los ciudadanos varones.<sup>7</sup>

En *De Cive*, Hobbes propone, curiosamente, considerar a los humanos en estado de naturaleza, “como si estos hubieran brotado de la tierra y repentinamente, como si fueran hongos, hubiesen llegado a la madurez sin ningún tipo de contacto entre ellos”.<sup>8</sup> En la teoría feminista, esta fantasía de independencia de principios de la modernidad se entendía “como metáfora de la subjetividad masculina autónoma”<sup>9</sup> o como “negación de haber nacido de una mujer”.<sup>10</sup> Me gustaría llamar la atención no solo sobre la fantasía masculina de la autonomía y la falta de vínculos, sino también sobre el hecho de que Hobbes, con su idea de los hongos, elige de manera involuntaria una imagen de vincularidad, ecología y cuidados que es contraproducente para sus intereses. Desconocido en su época, hoy se sabe que los hongos no pueden considerarse en absoluto como brotes aislados e independientes, sino que se encuentran entre los organismos más interconectados debido a sus micelios subterráneos

---

<sup>7</sup> Thomas Hobbes, *De Cive*, traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2000, p. 58.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>9</sup> Eva Kreisky, Birgit Sauer, *Feministische Standpunkte in der Politikwissenschaft. Eine Einführung*, Frankfurt/Main, New York, Campus verlag, 1995, p. 136.

<sup>10</sup> Seyla Benhabib, Linda Nicholson, “Politische Philosophie und die Frauenfrage” en Iring Fetsher, Herfried Münkler (eds.), *Pipers Handbuch der politischen Ideen*, 5, Múnich, Zúrich, Piper 1987, p. 533.

ampliamente ramificados, en intercambio mutuo con su entorno.<sup>11</sup> De este modo, la imagen de Hobbes del hongo temeroso, vulnerable y aislado en estado de naturaleza representa en realidad su desvalorización y su rechazo de una dependencia de los demás dentro de una precariedad concebida como amenazante, como la dependencia de un desierto “indómito”, de tejidos de relaciones de cuidado, del entorno.

En muchos aspectos, las tesis de John Locke son contrarias a las de Hobbes, pero sigue incorporando el individualismo como posicionamiento teórico-político. Locke, fundador del pensamiento liberal, no solo hace derivar el derecho a la autodeterminación del individuo de una idea de libertad e independencia ligada a la propiedad. Yendo más allá, su concepción del trabajo como trabajo libre convierte la relación con el propio cuerpo en una relación de propiedad. Según Locke, “cada hombre tiene [...] una propiedad que pertenece a su propia persona [...]. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son suyos”.<sup>12</sup> Adam Smith retoma estos conceptos cien años más tarde cuando declara que “la propiedad que cada persona tiene de su trabajo es la base fundamental de todas las demás propiedades”.<sup>13</sup> Smith está convencido de que la libertad del trabajo productivo lleva a una situación en la que el trabajador, como “hombre libre”,<sup>14</sup> es capaz de mantenerse no solo a sí mismo, sino también a una familia, quedando libre de la asistencia de las instituciones estatales o no estatales.<sup>15</sup>

La forma heterosexual y masculinista de liberación del vínculo subyugante de la asistencia es central en la idea de la libertad del trabajo como independencia de las condiciones coercitivas feudales. Al

---

<sup>11</sup> Sobre el entrelazamiento de condiciones de vida y entornos precarios, ver Tsing, *La seta en el fin del mundo*, pp. 53-54.

<sup>12</sup> John Locke, *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*, traducción de Carlos Mellizo, Madrid, Tecnos, 2006, p. 34.

<sup>13</sup> Adam Smith, *La riqueza de las naciones*, traducción de Carlos Rodríguez Braun, Madrid, Alianza editorial, 1994 [1776], p. 182.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>15</sup> *Ibid.*

mismo tiempo, las relaciones de cuidado no se consideran una esfera rentable, la reproducción de la fuerza de trabajo tiene que garantizarse a través de las relaciones de género heterosexuales dentro de la familia. La independencia con respecto a los cuidados es la base de la idea de una masculinidad capitalista y liberal que los feminiza y desvaloriza. En la segunda mitad del siglo XVIII, esta construcción del género comienza a imbricarse con la idea burguesa de libertad como sometimiento *voluntario* a las leyes ahora autoimpuestas de una democracia política. Se trata de un contrato social que justifica la igualdad jurídica de ciudadanos libres, blancos y propietarios a través de un vínculo social y político de fraternidad,<sup>16</sup> de un vínculo masculinista que entrelaza la sujeción jurídica y la independencia social. Pero la ambivalencia subjetivante entre libertad y violencia, entre autodeterminación y control, no es en absoluto transparente ni obvia en su construcción de la masculinidad liberal, sino que aparece como paradoja, como algo que solo puede entrar en el escenario ideológico ignorando el género y el sistema binario del contrato sexual patriarcal heteronormativo necesario para ello. Se trata de un acuerdo de libertad y subyugación que se basa de manera decisiva en el sometimiento de las mujeres en la esfera privada.<sup>17</sup> En la sociedad capitalista burguesa, la precaritud está domada y contenida en lo privado por medio de una división generizada del espacio social. Los cuidados y la reproducción están feminizados, despolitizados, desvalorizados y estructurados mediante una precariedad basada en el género, la sexualidad y la “raza”. La gubernamentalización de las relaciones entre los cuerpos sirven a la producción de una clase y de un sistema heterosexual, racializado y de género binario, a través del cual la segregación por género no solo garantiza y mantiene la fuerza de trabajo, sino que al mismo tiempo asegura una generatividad que fortalece el Estado nación.<sup>18</sup> En el siglo XIX,

---

<sup>16</sup> Sobre una crítica a este fraternalismo, ver Derrida, *Políticas de la amistad*, pp. 114-123.

<sup>17</sup> Ver Pateman, *El contrato sexual*, pp. 185-187.

<sup>18</sup> Ver Silvia Federici, *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*, traducción de Paula Martín Ponz y Carlos Fernández Guervós, Madrid, Traficantes de sueños, 2018; Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire. Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham/

las construcciones biologicistas y naturalizadas del género y de la sexualidad, al igual que las construcciones de una “raza blanca” superior, que no podrían haber surgido sin la doctrina del “individualismo posesivo”<sup>19</sup> y los ideales liberales de libertad, autodeterminación y civilización, se manifestaron en el cuerpo “propio” y en las prácticas de confesión cristiana. El vínculo social de la sociedad burguesa capitalista y su relación con el mundo están estructurados por condiciones de dominación y explotación; la vincularidad está atravesada por la cuadrícula de la precariedad, por categorizaciones en función de la clase, el género, la “raza” y la ciudadanía.

Sin embargo, para l\*s trabajador\*s del siglo XVIII y también del siglo XIX, la individualización, la desvalorización del “otro” y la feminización de la reproducción en la esfera privada no bastaron para domar la precariedad. La idea de Smith de que el trabajo libre debe poder sostener a una familia pronto resultó ser “capitalismo utópico”.<sup>20</sup> El Estado de bienestar y las estructuras organizativas de una fuerza de trabajo (mayoritariamente masculina) evidenciaron que la individualización en la democracia liberal no era posible sin sistemas de protección y aseguramiento colectivos. Las reivindicaciones legales y las solidaridades condujeron a un compromiso social que, hasta la década de 1970, complementó la individualización fordista con un Estado de bienestar.<sup>21</sup> La idea de independencia y de libertad masculinas a través del trabajo asalariado podría, de este modo, sostenerse y mantenerse de forma colectiva, consolidando las divisiones de género entre trabajo productivo asalariado y trabajo reproductivo, así como entre la esfera pública y la esfera privada. Este vínculo protector del Estado de bienestar se basaba en una precariedad masiva en forma de relaciones estructurales de desigualdad en función del origen, la clase y el género.

---

NC, Londres, Duke University Press, 1995; Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, pp. 164-172.

<sup>19</sup> MacPherson, *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*.

<sup>20</sup> Pierre Rosanvallon, *El capitalismo utópico*. Buenos Aires, Nueva Visión Argentina, 2006.

<sup>21</sup> Ver Robert Castel, *La metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado*. Buenos Aires, Paidós, 1997.

En su análisis del discurso sobre las *welfare mothers* en EE.UU. en las décadas de 1980 y 1990, Nancy Fraser y Linda Gordon mostraron por qué la ambivalencia entre la libertad y el sometimiento del autogobierno burgués y jurídico podía percibirse persistentemente como una paradoja y, por lo tanto, convertirse en algo que cabía explotar en términos económicos en su masculinidad específica. Según Fraser y Gordon, la independencia de los trabajadores varones blancos se basaba en la amplia incapacidad de percibir su propia subyugación en las relaciones de producción. En el momento en que los hombres blancos estuvieron en igualdad política y legal, “por definición, entonces” la desigualdad económica entre ellos “ya no era fuente de dependencia. [...] Luego, el término “dependencia” fue definido de nuevo para designar exclusivamente aquellas relaciones de subordinación no económicas que se consideraban apropiadas solamente para personas de color y mujeres blancas”.<sup>22</sup> Esta forma masculina de independencia se basó en la precariedad de otr\*s, a l\*s que se volvió a diferenciar en su dependencia subordinada: entre l\*s que parecían dign\*s de protección y l\*s que no; en una “dependencia hogareña “buena”, predicada de los niños y las esposas”, por un lado, y, por otro, una “dependencia de la caridad, cada vez más “mala” (o al menos dudosa)”.<sup>23</sup>

Se debe a la vinculación entre capitalismo y democracia liberal hasta el día de hoy que la “cuestión social” comenzara históricamente como una cuestión de l\*s trabajador\*s.<sup>24</sup> El problema que se deriva de esto no es solo que la democracia social en el fordismo se concentrara principalmente en la independencia del sostén de la familia garantizada por el Estado de bienestar, sino que hasta hoy y

---

<sup>22</sup> Nancy Fraser, Linda Gordon, “Una genealogía de la ‘dependencia’. Rastreado una palabra clave del Estado benefactor en los Estados Unidos”, en Nancy Fraser, *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición “postsocialista”*, traducción de Magdalena Holguín e Isabel Cristina Jaramillo, Santafé de Bogotá, Siglo del Hombre Editores, 1997, pp. 163-200, 179, cursiva en el original.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 180.

<sup>24</sup> Ver Birgit Sauer, “Krise des Wohlfahrtsstaates. Eine Männerinstitution unter Globalisierungsdruck?” en Helga Braun, Dörthe Jung (eds.), *Globale Gerechtigkeit? Feministische Debatte zur Krise des Sozialstaats*, Hamburgo, Konkret Literatur Verlag/FrauenAnsiftung, 1997, pp. 113-147.

de forma significativa, los derechos sociales relativos a la salud, la educación, la vivienda y la residencia están ligados al trabajo asalariado. En la Europa actual no es posible que alcance la hegemonía una forma social de democracia estructurada de forma diferente.

Desde, como mucho, la crisis financiera y económica que comenzó en 2008, se ha hecho evidente que el gobierno neoliberal ya no margina a l\*s precari\*s solo en la periferia social. A través de la reestructuración individualizadora del Estado de bienestar, la desregulación del mercado laboral y la expansión del trabajo precario, nos encontramos actualmente en un proceso de normalización de la precarización, que también afecta a gran parte de la clase media.<sup>25</sup> En este proceso de normalización, la precarización se ha convertido en un instrumento político y económico de gobierno. Al mismo tiempo, la gente se continúa viendo legal, económica y socialmente marginada y excluida por la desigualdad estructural y por la precariedad, lo que quiere decir que están menos protegid\*s que otr\*s o que se les niega totalmente la protección.<sup>26</sup> Esto se hace patente en el proceso de desarticulación de las fronteras en lo financiero y en el fortalecimiento de las mismas con respecto a la migración global. Dentro de una “jerarquía global de movilidad” y también de estatus legal, l\*s migrantes son fuertemente precarizad\*s,<sup>27</sup> lo que posibilita una “reproducción de una fuerza de trabajo vulnerable, adecuada para los sectores más explotables de la economía post-fordista”,<sup>28</sup> no solo para migrantes sin documentación.

En el Estado de bienestar neoliberal reconstruido y demantelado, gobernar a través de la precarización ya no se basa fundamentalmente en la dicotomía de género jerárquica y heteronormativa de la autonomía y la dependencia que aún se transmitía en el Estado de

---

<sup>25</sup> Ver también Christoph Butterwegge, *Hartz IV und die Folgen. Auf dem Weg in eine andere Republik?*, Weinheim, Basel, Beltz verlag, 2015.

<sup>26</sup> Ver Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Barcelona, Paidós ibérica, 2010.

<sup>27</sup> Zygmunt Bauman, *La globalización. Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2001.

<sup>28</sup> Alessandro De Giorgi, “Control de la inmigración, post-fordismo y menor elegibilidad. Una crítica materialista de la criminalización de la inmigración en Europa”, *Revista Crítica Penal y Poder*, 2 (2012), pp. 139-162.

bienestar fordista: la dicotomía entre la individualización masculina y la familización femenina ha estallado en múltiples ocasiones.<sup>29</sup> En la década de 1970, se hizo cada vez más difícil garantizar la seguridad social utilizando en primer término la lógica del salario familiar fordista, ya que cada vez se consideraba menos viable económicamente. El ingreso (adicional) precario de las mujeres no solo facilitó una flexibilización en ciernes del mercado laboral, sino que también favoreció una seguridad social individualizada, neoliberal y vinculada al trabajo asalariado.<sup>30</sup> En el proceso, los sistemas de seguridad social colectiva, en lugar de ampliarse, se alteraron y se desmantelaron en favor de los seguros privados. La seguridad social se fue descolectivizando y privatizando una vez más, pero ahora bajo la capitalización y la responsabilidad individual. Como resultado, para un número cada vez mayor de personas, la única opción para financiar las pensiones, la salud y la educación fue el endeudamiento.<sup>31</sup> Esta individualización des-aseguradora y endeudadora ha dado lugar a nuevas desigualdades.

Sin embargo, estas transformaciones no rompen del todo los acuerdos patriarcales heteronormativos, sino que solo los desplazan parcialmente, ya que las viejas desigualdades se manifiestan, entre otras cosas, en el todavía devaluado trabajo de reproducción y de cuidados, que también se organiza a escala internacional de acuerdo con una división del trabajo étnica y económicamente

---

<sup>29</sup> Ver, entre otr\*s, Sabine Hark, Mie Laufenberg, "Sexualität in der Krise. Heteronormativität im Neoliberalismus" en Erna Appelt et al. (eds.), *Gesellschaft. Feministische Krisendiagnosen*, Münster, Westfaelisches Dampfboot, 2013, pp. 227-245, aquí 235; Alexandra Scheele, "Widersprüchliche Anerkennung des Privaten. Eine Kritik aktueller Entwicklungen wohlfahrtsstaatlicher Politik" en Gundula Ludwig et al. (eds.), *Staat und Geschlecht. Grundlagen der aktuellen Herausforderungen feministischer Staatstheorie*, Baden-Baden, Nomos, 2009, pp. 167-182.

<sup>30</sup> Esto se manifiesta particularmente en las madres solteras en Alemania, de entre las cuales casi una de cada dos depende del Estado de bienestar y vive en condiciones de pobreza (ver el estudio de Anne Lenze y Antje Funcke, publicado por la Fundación Bertelsmann, *Alleinerziehende unter Druck. Rechtliche Rahmenbedingungen, finanzielle Lage und Reformbedarf*, Fundación Bertelsmann Stiftung, Gütersloh, 2016).

<sup>31</sup> Ver Maurizio Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu Editores, 2013.

diferenciada y jerarquizada.<sup>32</sup> En la internacionalización de los hogares, la reformulación de lo patriarcal en el ámbito de los cuidados se hace evidente de forma particular en la migración de las mujeres, quienes en el capitalismo global con bastante frecuencia inician un movimiento de alejamiento de un “sistema patriarcal” con una división sexual del trabajo para dirigirse a otro.<sup>33</sup> En la economía política neoliberal, la internacionalización de lo privado se basa en la jerarquización de los derechos como condición de la precariedad extrema de las mujeres trabajadoras indocumentadas e ilegalizadas.<sup>34</sup>

Aunque para much\*s ciudadan\*s de la UE la flexibilización neoliberal de las condiciones de trabajo significa, como en Alemania, una flexibilización de las relaciones familiares, esto no modifica necesariamente la división sexual jerárquica del trabajo. En lugares donde la reproducción social no se monetiza a través de servicios de cuidados o guarderías, se reprivatiza a través de una refamilización heteronormativa.<sup>35</sup> No obstante, de forma paralela, se está produciendo una creciente disolución de las relaciones patriarcales de género, así como una erosión de las masculinidades hegemónicas

---

<sup>32</sup> Sobre las cadenas globales de cuidados y afectos, ver Arlie Russel Hochschild, “Global Care Chains and Emotional Surplus Value” en Anthony Giddens, Will Hutton (eds.), *On the Edge. Living with Global Capitalism*, Londres, Jonathan Cape, 2000, pp. 130-146; Luzenir Caixeta et al., *Hogares, cuidados y fronteras. Derechos de las mujeres inmigrantes y conciliación*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004; Encarnación Gutiérrez Rodríguez, *Migration, Domestic Work and Affect. A Decolonial Approach on Value and the Feminization of Labour*, Nueva York, Londres: Taylor & Francis 2010; Colectivo *Precarias a la deriva*, “Cuidados globalizados” en *A la deriva. Por los circuitos de la precariedad femenina*, Madrid, Traficantes de Sueños, 2004, pp. 217-248.

<sup>33</sup> Rhacel Salazar Parreñas, *Servants of Globalization. Women, Migration and Domestic Work*, Stanford, Stanford University Press, 2001, p. 78.

<sup>34</sup> Helma Lutz, “Life in the twilight zone: migration, transnationality and gender in the private household”, *Journal of Contemporary European Studies* 12:1 (2004), pp. 47-55; Alex Knoll et al., *Wisch und weg! Sans-Papier-Hausarbeiterinnen zwischen Prekarität und Selbstbestimmung*, Zürich, Seismo, 2012. Además de en los hogares privados, tales condiciones de empleo informal se encuentran principalmente en el trabajo intensivo agrícola en el campo, en la industria de la construcción y en otros trabajos de baja cualificación.

<sup>35</sup> Ver Hark, Laufenberg, “Sexualität in der Krise. Heteronormativität im Neoliberalismus”, pp. 236-238.



correlativas.<sup>36</sup> Lo que se ha puesto de manifiesto es que el gobierno neoliberal, a través de la precarización, no tiene por qué apoyarse en relaciones de género basadas en la división del trabajo y en la generatividad heteronormativa de la misma forma en la que no fue necesario para la formación del capitalismo liberal y de la sociedad burguesa. Cabe suponer que la continuación del gobierno neoliberal a través de la precarización no solo traerá consigo una reestructuración conservadora e internacionalizada de la esfera privada como espacio protector heteronormativo para la sociedad mayoritaria, sino que, al mismo tiempo, la función político-económica de la “familia” irá cada vez más allá de las formas heterosexuales, lo que llevará a una mayor normalización de las parejas del mismo sexo en el plano social y jurídico. Lo único importante para la gubernamentalidad neoliberal son las relaciones privadas de apoyo, protección y reproducción que, en este sentido, asumen la función gubernamental de la familia heteronormativa. Esta importancia neoliberal de lo privado culmina con la creciente transferencia de las responsabilidades estatales de atención, por ejemplo, hacia l\*s refugiad\*s, a redes de apoyo privadas y voluntarias. El trabajo no remunerado como compromiso voluntario se vuelve cada vez más útil en los muchos lugares donde el vínculo con el Estado de bienestar se ha diluido.<sup>37</sup>

El gobierno neoliberal a través de la precarización requiere actualmente formas específicas de libertad e independencia en muchos lugares de Europa, que se condensan en el concepto de autoresponsabilidad. La seguridad social se ubica una vez más en la responsabilidad de los individuos como personas autónomas, ya no con una connotación esencial de género, pero sí con genealogías que se remontan a la formación de los Estados de bienestar europeos,

---

<sup>36</sup> Ver Andrea Maihofer, “Familiale Lebensformen zwischen Wandel und Persistenz. Eine zeitdiagnostische Zwischenbetrachtung” en Cornelia Behnke et al. (eds.), *Wissen – Methode – Geschlecht: Erfassen des fraglos Gegebenen*, Wiesbaden: Springer 2014, pp. 313-334.

<sup>37</sup> Ver Serhat Karakayali, “Volunteers: From Solidarity to Integration”, *South Atlantic Quarterly*, 117:2 (2018), pp. 313-331. Para Inglaterra, ver Emma Dowling, David Harvie, “Harnessing the Social: State, Crisis and the (Big) Society” *Sociology* 48:5 (2014), pp. 869-886.

ahora evidenciados como excepciones históricas.<sup>38</sup> La concepción moralista de la libertad como autorresponsabilidad permite presentar la precarización, la pobreza y la dependencia de unos Estados de bienestar reducidos al mínimo como daños autoinflingidos. El trabajo asalariado sigue estando en el centro de la privatización y la prevención de riesgos dentro de un Estado de bienestar ahora activo, pero ello no impide el desmantelamiento de los derechos sociales bajo el paradigma de la flexibilidad y de la competencia, ni la estructuración del trabajo en función de obligaciones derivadas de un compromiso conformista y de acuerdos de rendimiento que demandan una absoluta disponibilidad del propio tiempo. Sin poder reclamar sus derechos ni conocerlos, en condiciones de trabajo y de vida precarias, surgen nuevas dependencias de las instituciones estatales, de l\*s empresari\*s, de l\*s acreedor\*s y de los bancos. El conformismo y el miedo aumentan, al igual que la aceptación de condiciones de trabajo e instituciones autoritarias.

Las condiciones de vida y trabajo precarias y la privatización de la protección contra la condición precaria no son efectos de la crisis económica, sino las condiciones tanto para el auge del capitalismo financiero global como para la economía de la deuda inseparable del mismo. Estas economías se basan en una expansión de la productividad que también permite transformar las formas de trabajo y desmantelar los estándares industriales porque están más interesadas en la subjetivación que en el trabajo en un sentido tradicional.<sup>39</sup> En una economía de la deuda es necesaria una figura subjetiva que asuma la (auto)responsabilidad, se sobrecargue de deudas e interiorice los riesgos como culpa y también como deuda: la personalidad doblemente endeudada y (auto-)responsable que invierte y especula consigo misma. Esta personalidad es clave para permitir y estabilizar el gobierno neoliberal a través de la precarización y de la inseguridad.

Dos perspectivas muy diferentes muestran que no hay un más allá de la deuda: tod\*s estamos endeudad\*s de una forma u otra.

---

<sup>38</sup> Ver Neilson, Rossiter, "Precarity as a political concept, or, Fordism as exception".

<sup>39</sup> Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, pp. 58-60.

Maurizio Lazzarato formuló esta primera perspectiva, volveré a la segunda más adelante con Stefano Harney y Fred Moten.

“Si no es la deuda individual, lo que pesa literalmente en la vida de cada cual es la deuda pública, porque cada cual debe hacerse cargo de ella”,<sup>40</sup> escribe Lazzarato en *La fábrica del hombre endeudado*, mostrando cómo no solo Marx y Nietzsche, sino también Gilles Deleuze y Félix Guattari conectan explícitamente la economía de la deuda a la moral, es decir, a una forma particular de subyugar la subjetividad.<sup>41</sup>

En la genealogía cristiana, endeudarse no puede separarse de cargarse de culpa. La culpa moral surge, según Nietzsche, por la promesa de devolución al acreedor.<sup>42</sup> La persona endeudada promete comportarse de forma persistente para poder devolver lo que se le ha dado: promete pagar su culpa/deuda. En la economía de la deuda, el contrato de crédito constituye una subjetivación. La obligación de devolver lo que se debe se corresponde con el autogobierno disciplinador que asegura no solo una productividad social y subjetiva, sino también obediencia. Poner el comportamiento al servicio del pago de la deuda significa deber la propia vida y la socialidad y hacerse aún más (auto-)gobernable. Según Lazzarato, en las condiciones político-económicas actuales, la precarización lleva al endeudamiento, pero no solo eso, sino que actualiza la culpa/deuda social paradigmática.<sup>43</sup> La relación de deuda social precede de este modo a la precarización en las relaciones laborales. Esto significa entrar en acuerdos de dominación como el contrato de préstamo, que garantiza la relación asimétrica entre deudor y acreedor en lugar de generar relaciones de intercambio económico entre iguales. Para Nietzsche, el requisito previo para esta relación de deuda no es la dependencia o la servidumbre, sino la emancipación, la libertad,

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>41</sup> Ver Karl Marx, *Comments on James Mill, Éléments D'économie Politique*, <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1844/james-mill/>; Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Barcelona, Paidós, 2016.

<sup>42</sup> Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La genealogía de la moral*. Madrid, Alianza, 1997, pp. 77-79.

<sup>43</sup> Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, p. 13.

la autonomía y la responsabilidad. El que está en condiciones de prometer debe ser libre, un “individuo soberano”, para poseer y poder hacer valer el “privilegio extraordinario de la *responsabilidad*”. Con ello, “[e]ste hombre liberado, al que realmente le es *lícito* hacer promesas, este señor de la voluntad *libre*, este soberano” se convierte en un igual entre iguales.<sup>44</sup> Este es el requisito inicial para poder establecer un contrato en primer lugar. Un contrato de crédito o de trabajo requiere individuos soberanos y autónomos en calidad de personas jurídicas. Tienen que ser independientes y autónomos, tener poder sobre sí mismos y, por ende, ser capaces no solo de (auto) responsabilidad, sino también de autodisciplina.

Para la producción del sujeto endeudado, según Nietzsche, también es necesaria una conciencia, una conciencia de culpa. El sujeto endeudado posee una mala conciencia que no tiene fin.<sup>45</sup> “La economía de la deuda acompaña al trabajo, en el sentido clásico del término, de un “trabajo sobre sí mismo”, de modo que economía y “ética” funcionan de manera conjunta”.<sup>46</sup> escribe Lazzarato. Este “yo endeudado” trabaja ilimitadamente sobre sí mismo de cara a entrar de forma responsable en un contrato de crédito en el que se compromete a pagar la obligación de la deuda. Nietzsche habla del “sentimiento de culpa, de obligación personal”, que hace de la relación entre deudor y acreedor “la más antigua y originaria relación personal que existe”.<sup>47</sup> Demuestra que el sujeto (varón) autónomo y soberano se constituye por la mala conciencia, porque imagina las relaciones sociales y, por lo tanto, los cuidados principalmente como relaciones de deuda de las que debe liberarse. Hay que desvalorizar y feminizar la precaridad compartida con otr\*s, lo que también implica –como veremos– aspectos de la construcción de la superioridad de la “raza blanca”. La lógica de la economía de la deuda parece estar imbricada en la masculinidad hegemónica occidental blanca. En esta lógica, la socialidad corresponde siempre a un tipo de servidumbre dependiente que, sin

---

<sup>44</sup> Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 78.

<sup>45</sup> Ver *ibíd.*, pp. 81-83.

<sup>46</sup> Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado*, p. 13.

<sup>47</sup> Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 91.

embargo, presupone la autonomía y la responsabilidad del individuo (varón) soberano para poder establecer los contratos de trabajo y de crédito en el capitalismo. El vínculo social solo puede entenderse como culpa moral y mala conciencia de los individuos varones que quieren ser autónomos y soberanos. Las relaciones de cuidados son meras obligaciones de deuda que cargan la conciencia. La deuda de cuidados lleva a una desvalorización de los vínculos y de los entornos.

Esta es otra de las razones por las que la relación social entre el deudor y el acreedor es una relación totalmente asimétrica que obliga al comportamiento cumplidor del deudor para pagar su deuda, entre otras cosas, para mantener la linealidad gubernamental del tiempo. Para entender la maraña de la gubernamentalidad neoliberal del tiempo, la precarización y la deuda, es necesario comprender que la precarización significa lidiar con lo impredecible, actuar en el presente sin poder predecir lo que traerá el futuro cercano o lejano. El contrato de crédito explota precisamente esta capacidad y, al mismo tiempo, impide que el deudor pueda iniciar algo nuevo o simplemente se niegue a trabajar en las condiciones existentes. La promesa financiera de devolución de la deuda debe continuar, aun cuando requiera algo claramente paradójico de la persona endeudada: en su precarización, debe prever algo que niega toda previsión, es decir, el futuro. “[D]isponer así anticipadamente del futuro”.<sup>48</sup> escribe Nietzsche, significa no solo controlar el futuro en el presente, sino también hacer predecible la precarización y lo precario en la impredecibilidad de las vidas mediante el autogobierno y mantenerlas bajo control; sin embargo, estos son principalmente los fines del acreedor. En la economía financiera y de la deuda, el crédito garantiza la linealidad del tiempo de los vencedores.<sup>49</sup>

En la autoprecarización<sup>50</sup> neoliberal, sin embargo, se invierte la paradoja de prever lo que no puede preverse. Esta temporalidad del

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 77.

<sup>49</sup> Ver Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, Tesis IV y VII.

<sup>50</sup> Sobre el desarrollo de este concepto, ver Isabell Lorey, “Gubernamentalidad y precarización de sí. Sobre la normalización de los productores y las productoras culturales”, transversal, 11/06, <https://transversal.at/transversal/1106/lorey/es>.

crédito se vuelve ilusoria: a través de inversiones en lo que se denomina el “propio” futuro, la personalidad que se endeuda en un doble sentido, acepta conscientemente la precarización en el presente. Toma crédito con vistas a la fantasía de un futuro mejor y más seguro. La autoprecarización se ha convertido en una inversión muy extendida –sobre todo en las clases medias europeas– bajo la ilusión de que la precarización en el presente es solo un tránsito hacia un tiempo mejor por venir. Este tipo de afirmación de la linealidad del tiempo mantiene la relación crediticia en su máxima expresión, por lo que no es posible salirse de la lógica del crédito. En esta proyección del futuro, a lo que se renuncia es a la posibilidad de iniciar algo nuevo en el presente. Esta supuesta estrategia de autoprecarización no tiene nada de libre elección, sino que constituye una forma servil de autogobierno dentro del paradigma de la economía neoliberal del crédito.

En la relación entre acreedor y deudor, queda claro que el crédito no explota el trabajo, sino las relaciones sociales y las formas de vida.<sup>51</sup> Para iniciar cualquier cosa, lo que se necesita no es fuerza de trabajo, sino el poder que surge de la socialidad, de los cuidados, de la precaritud, de las interdependencias reproductivas que cuidan; la confianza en un\* mism\*, en l\*s otr\*s y, por ello, en el mundo. Y precisamente esta confianza, esta relación ética, es lo que el crédito explota. La lógica de la economía del crédito se basa en la desconfianza. “La confianza”, escribe Lazzarato, “la condición del obrar, se metamorfosea en desconfianza de todos hacia todos y se cristaliza a continuación en demanda de “seguridad”.”<sup>52</sup>

La precarización y el endeudamiento también se imbrican a través de la escasez de tiempo. La economía financiera produce dos momentos centrales: no tener tiempo y no tener espacio en el presente. El control y la autodisciplina, que hacen que el tiempo parezca escasear en el presente y que convierten el futuro en algo que puede anticiparse, aseguran el comportamiento del buen deudor para

---

<sup>51</sup> Ver Marx, *Comments on James Mill, Éléments D'économie Politique*; Lazzarato, *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*, pp. 68-74.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 65.

seguir devolviendo el crédito, como si fuera posible estar o llegar a estar totalmente libre de deudas; como si fuera posible liberarse de las dependencias y cupiera recuperar la autonomía y la soberanía, de acuerdo con la idea de sujeto masculino blanco burgués, más allá de la deuda.

En la escasez de tiempo, el presente se precipita con un deseo cada vez mayor de un futuro mejor y, simultáneamente, con un miedo creciente a que no llegue. Esto hace que l\*s gobernad\*s sean cada vez más receptiv\*s a formas políticas autoritarias que prometen seguridad, control y fácil orientación. El *angst-lust* o el placer del miedo a la catástrofe que se avecina aumenta. Al mismo tiempo, en un presente cada vez más obsesionado por el futuro, la precarización como impredecibilidad es difícil de analizar y el reflejo de querer librarse pronto de esta inseguridad es cada vez más fuerte.

En este proceso de normalización de la precarización, se rompen no solo las promesas de la posguerra, sino todas las promesas “occidentales” de progreso: a saber, que –a pesar de las crisis– las cosas siempre irán a mejor, que la historia avanza de forma continua y lineal. Esta promesa rota de futuro se restablece supuestamente a través de la lógica temporal lineal de la inversión y el crédito, pero lo que mantienen no es más que un futuro financiarizado. Al aferrarse a la linealidad del tiempo, este futuro del crédito significa que l\*s trabajador\*s y no trabajador\*s son necesari\*s solo como deudor\*s financiarizad\*s: una interminable servidumbre de la deuda capitalista, que cínicamente va de la mano de salarios cada vez más bajos, ya que todavía pueden obtenerse beneficios con las deudas no reembolsables, con los créditos incobrables de los deudores.

Pero, ¿cuál es la función de esta figura del individuo autorresponsable y con capacidad legal para celebrar un contrato cuando lo que se anticipa no es solo que el deudor no va a pagar la deuda, acumulando así, en términos económico-financieros, deuda incobrable, sino que, además, l\*s deudor\*s no están siquiera obligados a devolver la deuda en su totalidad, cuando la deuda perdura y no se cancela, cuando l\*s acreedor\*s siguen manteniendo sus deudas para asegurarse su posición de superioridad? A l\*s deudor\*s, cuando no cumplen con las obligaciones de devolución, se les considera irresponsables. Su

capacidad para dar el paso de convertirse en sujetos (blancos) autónomos es limitada. No pueden volverse iguales entre iguales, miembros de la comunidad de la deuda en igualdad de condiciones. Esta asimetría infantilizante y discriminatoria no es un efecto, sino que está ya inscrita en el contrato económico-moral de crédito y deuda.

Denise Ferreira da Silva ha señalado el significado de las formas históricas de endeudamiento que surgieron en la imbricación entre capitalismo y racismo. La concepción lineal del tiempo, del progreso y del desarrollo “explica el oscurecimiento de cómo lo colonial participa en la creación del capital”.<sup>53</sup> El concepto moderno de libertad –como autonomía, autorresponsabilidad y soberanía– de hecho formó parte de los discursos sobre la abolición de la esclavitud y la independencia de las colonias, pero no la tematización de sus implicaciones racistas. Sin embargo, solo esto puede aclarar el fenómeno de la “deuda impagable”. Según Ferreira da Silva, la racialización de la diferencia ha de entenderse no de forma moral, social, cultural o biológica, sino de forma económica como “acumulación originaria” que, según Rosa de Luxemburgo, no tiene un único origen, sino que se reinicia continuamente.<sup>54</sup> Al igual que en la crisis estadounidense de las hipotecas de alto riesgo, se lleva a cabo a través del desplazamiento de la culpa/deuda de acuerdo con la lógica de la superioridad masculinista blanca.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Denise Ferreira da Silva, “Unpayable Debt: Reflections on Value and Violence”, en Quinn Latimer, Adam Szymczyk (eds.), *The documenta 14 reader*, Múnich, Prestel Publishing, 2017, p. 94.

<sup>54</sup> Ver *ibíd.*, pp. 99-109.

<sup>55</sup> Las políticas de austeridad de la UE estuvieron acompañadas durante mucho tiempo por la construcción de una Europa del Sur racializada por la deuda: la crisis financiera creó un “nuevo” sur de Europa. “El Sur no es un lugar existente y dado, sino un mito generizado, sexualizado y racializado. Dentro de la epistemología hegemónica occidental, el Sur es animal, femenino, infantil, *queer* y negro. El Sur es potencialmente enfermo, débil, discapacitado, superficial, estúpido, perezoso y pobre. El retrato del Sur lo presenta carente de soberanía, conocimiento, riqueza y, por lo tanto, fundamentalmente en deuda con el Norte”, escribe Paul B. Preciado (“Let Your South Walk, Dance, Listen & Decide”, en *d14 Public Paper*, 2, 2017). Sobre la difamación mediática de Grecia como Sur de Europa generizado y racializado, ver también Lorey, Raunig, “Das gespenstische Potenzial des *potere costituente*. Vorbemerkungen zu einem europäischen konstituierenden Prozess”, pp. 11-20.



L\*s deudor\*s de la crisis de las hipotecas de alto riesgo vivían principalmente con bajos ingresos y tomaron créditos hipotecarios de segunda clase (*subprime*) que ya de antemano difícilmente iban a poder devolver, pero que, no obstante, eran rentables para l\*s acreedor\*s por los tipos de interés más altos y las comisiones adicionales.<sup>56</sup> Las luchas de décadas por la igualdad en términos del derecho a la vivienda propia se encontraron, en la década de 1990, con un mercado financiero que permitió a much\*s propietario\*s de primera vivienda obtener créditos precisamente porque el mercado de la vivienda urbana se consideraba cada vez más rentable en el contexto de instrumentos financieros como los derivados.<sup>57</sup> Con la reducción de los servicios de bienestar social y de gasto público, en la superposición de los intereses del Estado y del capital privado, la propiedad de la vivienda fue declarada “bienestar para las masas”, ahora también al alcance de l\*s trabajador\*s de bajos ingresos y de las minorías.<sup>58</sup> Independientes del hombre blanco proveedor de la familia,

---

<sup>56</sup> El enorme aumento de las ejecuciones hipotecarias en 2006 en Estados Unidos no hizo saltar ninguna alarma. L\*s afectad\*s tenían bajos ingresos, much\*s de ell\*s eran afroamerican\*s, inmigrantes hispan\*s y madres solteras. El pánico se extendió por primera vez cuando también la clase media blanca se vio amenazada por los desahucios forzados en 2007 y cuando en septiembre de 2008 Lehman Brothers se hundió y desencadenó la crisis financiera y económica mundial. Si la crisis financiera de 2008 alcanzó dimensiones globales fue porque se ignoraron durante mucho tiempo los efectos sobre l\*s primer\*s afectad\*s. Los bancos pudieron, en parte, inmunizarse contra la quiebra con ayudas estatales, mientras los riesgos se socializaban (ver David Harvey, *El enigma del capital. Y la crisis del capitalismo*, Madrid, Akal, 2012, 5; Paula Chakravarty, Denise Ferreira da Silva, “Accumulation, Dispossession, and Debt: The Racial Logic of Global Capitalism - An Introduction”, *American Quarterly* 64:3 (2012), pp. 361-385, aquí pp. 365-366).

<sup>57</sup> Ver David Harvey, “Las raíces urbanas de las crisis financieras: reclamar la ciudad para la lucha anticapitalista” en *Ciudades, una ecuación imposible*, 2012, pp. 312-358; Randy Martin, *Knowledge Ltd. Toward a Social Logic of Derivative*, Philadelphia, Temple University Press, 2015.

<sup>58</sup> Del lado de l\*s deudor\*s, cabe suponer, como sugiere Angela Mitropoulos, que algun\*s eligieron a conciencia el riesgo financiero como estrategia tanto para salir de las condiciones de confinamiento de un “régimen de vivienda monetizado, racializado y generizado”, como para vivir deliberadamente por encima de sus posibilidades y generar “excedentes de las formas más improductivas” (ver Angela Mitropoulos, *Contact and Contagion. From Biopolitics to Oikonomia*, Wivenhoe/Nueva York/Port Watson, Minor Compositions, 2012, p. 216).

por norma considerado como deudor de primera clase, ahora también las personas no blancas y las mujeres podían ser persuadid\*as con la idea de su integración en el mercado financiero con un estatus de clase media propietaria. Sin embargo, no se convirtieron en deudor\*as en igualdad de condiciones, sino que fueron considerad\*as desde el principio prestatar\*as de riesgo. Cincuenta años después de que se les permitiera por fin adquirir una propiedad a su nombre, se sigue considerando que las mujeres no son dignas, por razones de género, de recibir créditos en las mejores condiciones posibles.<sup>59</sup>

Por el contrario, las condiciones de dominación y explotación del pasado se extienden también al presente del crédito malo a través de los créditos de alto riesgo difíciles de devolver.<sup>60</sup> La desposesión por esclavitud y la privación de la propiedad y de otros bienes como “personas liberadas” siguen sustentando las relaciones económicas asimétricas de deuda en el presente. El repetitivo discurso moral blanco culpa a l\*as deudor\*as no blanc\*as como responsables de su propia situación y, por lo tanto, “no merecedores de crédito”, que es lo que les ha llevado (de nuevo) a asumir una deuda impagable y a vivir por encima de los medios que se les han asignado.<sup>61</sup> Esta deuda impagable es lo que el discurso sexista-racista atribuye a l\*as deudor\*as a través de construcciones de subordinación y carencia, invisibilizando así el entrelazamiento de capitalismo y racismo en la esclavitud y el colonialismo. En este discurso, al cuerpo racializado no se le permite cultivar de forma plena la subjetivación que un contrato de crédito requiere. El endeudamiento interminable se corresponde con un estatus del no-todavía-blanco; en la ideología blanca de superioridad, el trabajo sobre el yo “negro” siempre queda

---

<sup>59</sup> Ver Brigitte Young, “Gendered Dimensions of Money, Finance, and the Subprime Crisis”, en Bauhardt, Gülay Çağlar (eds.), *Gender and Economics, Feministische Kritik der politischen Ökonomie*, Wiesbaden, 2010, pp. 258-277.

<sup>60</sup> Sobre diferentes formas de desposesión colonialista, ver Brenna Bhandar, *Colonial Lives of Property. Law, Land, and Racial Regimes of Ownership*, Durham/NC/Londres, Duke University Press, 2018.

<sup>61</sup> Ver Ferreira da Silva, “Unpayable Debt: Reflections on Value and Violence”, 89; Young, “Gendered Dimensions of Money, Finance and the Subprime Crisis”, pp. 273-274.

por detrás de la norma blanca.<sup>62</sup> Y esto es precisamente lo que permitió sacar beneficios financieros de los préstamos de alto riesgo.

Ya con el fin de la esclavitud en EE.UU. en 1865, la libertad y el reconocimiento como sujeto responsable de sí mism\* capaz de celebrar contratos y, por lo tanto, de pedir un crédito, por ejemplo, no eran meros derechos, sino también algo que las personas liberadas debían demostrar merecer. En correspondencia con la acepción latina de la palabra *emancipatio*, la emancipación significaba literalmente liberarse de la mano (*manus*) del *pater familias*, ser liberad\* por el esclavista. Bajo esta lógica y no bajo la de la autoliberación blanca como acto soberano, l\*s antigu\*s esclav\*s se convertían en personas liberadas, pero no en personas libres.<sup>63</sup>

Incluso después de trescientos años de esclavitud negra, impedía aún entre l\*s blanc\*s el miedo a que la productividad “negra” se caracterice por la pereza y la holgazanería y no se ajuste a la producción capitalista, basada en el trabajo libre y en el individualismo posesivo. En *Scenes of Subjection*, Saidiya Hartman muestra cómo l\*s esclav\*s liberad\*s fueron entrenad\*s y disciplinad\*s como trabajadores libres ante todo mediante libros de consejos.<sup>64</sup> Para

---

<sup>62</sup> “Negro” no se entiende aquí de forma identitaria. Se refiere a la negación de la posibilidad de convertirse en un sujeto normativo y autónomo. Si bien nadie puede alcanzar plenamente este sujeto autónomo, a quienes no son varones blancos se les niega de diferentes maneras dentro de las relaciones discriminatorias de dominación la posibilidad misma de aproximarse siquiera.

<sup>63</sup> Para una visión crítica del concepto de emancipación, ver Lorey, “Emancipation and Debt”.

<sup>64</sup> Ver Saidiya V. Hartman, *Scenes of Subjection. Terror, Slavery, and Self-Making in Nineteenth-Century America*, Nueva York, Oxford, OUP, 1997, p. 127. Hay muchos indicios de que en libertad, la oportunidad liberal-capitalista de convertirse en un individuo autónomo dueño de su propio trabajo para venderlo, no era muy atractiva para algun\*s de l\*s liberad\*s. Comenzaron a desplazarse, a ser móviles; se negaron a establecer vínculos contractuales con los antiguos esclavistas y debido a sus mínimas necesidades, fueron capaces de sobrevivir al margen del trabajo asalariado. “En efecto, al negarse a permanecer en su lugar, l\*s liberad\*s insistieron en que la libertad era un alejamiento, literal y figurado, de su antigua condición” (*ibíd.*, p. 128). En su movilidad, que ya no era una huida sino una práctica de libertad de movimiento, eludían, a veces, las nuevas restricciones y limitaciones, lo cual se consideraba, con razón, a la par subversivo y peligroso para el orden social y económico blanco existente.

contrarrestar el rechazo a convertirse en un sujeto trabajador capaz de celebrar contratos, se promovió, en el marco discursivo blanco, “la disposición a soportar dificultades, que era lo único que garantizaba el éxito en términos de ascenso profesional y los privilegios de la ciudadanía”.<sup>65</sup> De hecho, la coerción y la violencia fueron medios efectivos para obligar a l\*s liberad\*s a firmar contratos de trabajo y a someterse a una disciplina laboral que superaba con creces la que se aplicaba en las relaciones laborales capitalistas, lo cual se debía a las desigualdades creadas por las condiciones de dominación racistas. El sometimiento exigido en el trabajo libre a las personas anteriormente esclavizadas marcó la continuidad de la esclavitud en la libertad. Como personas emancipadas por necesidad y capacitadas para firmar contratos, tenían que comportarse, de acuerdo con el individualismo liberal, como subordinados obedientes y al mismo tiempo como individuos racionales responsables de sí mismos.<sup>66</sup> Sin embargo, la ambivalencia racista entre subordinación y libertad se basaba en la construcción de una culpa y de una deuda por la emancipación, lo que significaba que no había perspectivas de alcanzar el ideal de autonomía de la masculinidad heterosexual blanca. La libertad otorgada por los blancos era vista como una dádiva de los “benefactores” a l\*s esclavizad\*s, como un regalo por el que tenían que demostrar gratitud y valía, lo cual les ponía en deuda con los blancos, les culpabilizaba y aumentaba la presión disciplinaria. “La carga de la deuda, del deber y de la gratitud se impuso a los recién liberados como pago por su libertad”.<sup>67</sup> En la imbricación entre autonomía y (auto-)responsabilidad como individuo racional capaz de firmar y cumplir con un contrato (crediticio), la “inversión de confianza” blanca se consideraba una deuda moral que había que saldar y para la que l\*s “deudor\*s” involuntari\*s debían demostrarse dign\*s a través de una continua devolución. “Ser libre era ser deudor; es decir, tener obligaciones hacia otros”.<sup>68</sup> La relación

---

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 129.

<sup>66</sup> Ver *ibíd.*, pp. 129-130.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 130.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 131.

racista de deuda-crédito se mantiene gracias al vínculo entre deuda y tiempo. L\*s liberad\*s están ligad\*s al pasado a través de un endeudamiento por su libertad, ya que como individuos autónomos liber-ad\*s deben ahora responder por los hechos que les sean imputables, también en el pasado. Si no lo lograban, las concesiones podrían ser revocadas. Esta temporalidad de la deuda constituye un tiempo lineal que asegura un comportamiento complaciente. Ata el presente al pasado y trae un presente lleno de privaciones a cambio de la promesa de llegar a ser un\* ciudadan\* dign\* y respetad\* algún día en el futuro.<sup>69</sup> De acuerdo con esta lógica cínica, la culpa/deuda de la emancipación sigue atando hasta el día de hoy a l\*s liberad\*s a una responsabilidad invertida con el pasado: la permanencia de la deuda individualizada y duradera permite la construcción de una inocencia nacional blanca y de una amnesia generalizada respecto a la esclavitud.<sup>70</sup> Este crédito malo sostiene la construcción de una superioridad blanca y, de acuerdo con las lógicas racistas, su devolución debe prolongarse por siempre. Para los blancos, se trata necesariamente de una deuda no saldable. El discurso blanco de la deuda requiere de sus otr\*s una doble sujeción: la autodisciplina como sujeto liber-ado y la afirmación de una deuda eterna como sujeción bajo la superioridad blanca, impulsada por la promesa y el deseo de una futura independencia. La deuda-crédito impulsa el deseo de independencia, de una libertad que es desprendimiento de los vínculos sociales. Por esta razón, el crédito también es asocial, no está interesado en los cuidados.

Una concepción del tiempo que no sea, en este sentido, lineal y blanca, que se base en prácticas de cuidado, atiende a la “existencia de los antepasados”,<sup>71</sup> como escribe Ferreira da Silva en referencia a Benjamin. Sabe de un tejido subterráneo de relaciones, que como forma de vida en el espacio y en el tiempo está en deuda no moral, sino ética con generaciones pasadas, con aquell\*s a quienes silenciaron. Se corresponde con una concepción infinitiva discontinua

---

<sup>69</sup> Ver *ibíd.*, p. 133.

<sup>70</sup> Ver *ibíd.*, p. 132.

<sup>71</sup> Ferreira da Silva, “Unpayable Debt”, p. 85.

del tiempo-ahora, con el dejarse reclamar por l\*s gobernad\*s de épocas pasadas y con el rastrear, el sentir las chispas de su energía militante.<sup>72</sup> En las constelaciones transversales del tiempo-ahora, las prácticas revolucionarias pueden actualizarse y romper de forma sostenible las economías de la deuda blanca masculinista. El cuidado de l\*s desposeíd\*s elude el deseo de blanquearse. Busca lo impuro, lo inacabado, lo insoberano, lo precario y acaba con aquello que, en la lógica del dominio blanco, no puede acabar nunca: la linealidad del tiempo al servicio de la devolución interminable del crédito de la emancipación.

Se requiere una gran ruptura con la gestión capitalista del tiempo<sup>73</sup> para oponerse a la explotación neoliberal de cada vez más actividades sociales por parte del capital, a la sumisión y a la incorporación crecientes de la capacidad relacional dentro de una lógica de intercambio y de deuda y a un control sobre las actividades sociales tendencialmente total por parte de la economía financiera y de la deuda por medio de la medición y la evaluación. Es necesario un tiempo de ruptura, un tiempo en el que la movilización general pueda detenerse, un tiempo que suspenda el tiempo del crédito y de la explotación. Esta ruptura del tiempo va necesariamente más allá del rechazo subjetivo al trabajo o al crédito: implica otra forma de vivir el tiempo, en la que se recupera la riqueza social producida en común. Sin embargo, para volver a convertir el dinero en tiempo disponible, para transformar el bienestar en posibilidades, hacen falta no solo luchas, sino nuevos procesos de subjetivación y nuevas epistemologías.<sup>74</sup> En la crisis de la economía de la deuda, a través de la normalización de la precarización, también se hace evidente que no hay futuro en el sentido del progreso y del crecimiento. Al mismo tiempo, esto abre un nuevo presente en el que la gente se

---

<sup>72</sup> Ver Benjamin, *Tesis sobre el concepto de historia*, tesis II, VI, y XIV en particular. Para más sobre Benjamin, ver el capítulo 2.

<sup>73</sup> Ver Tiziana Terranova, “¡Red Stack Attack! Algorithms, Capital and the Automation of the Commons”, en *EuroNomade. Inventare il comune sovvertire il presente*, 9 de marzo de 2014, [euronomade.info](http://euronomade.info).

<sup>74</sup> Ver Maurizio Lazzarato, *Gobernar a través de la deuda*, Buenos Aires, Amorrortu 2015.

preocupa de cómo quiere vivir *ahora*.<sup>75</sup> Para ello, es preciso abandonar las fantasías de futuro al servicio de la concepción capitalista eurocéntrica del tiempo, entender el presente de otro modo y hacer una lectura *queer*-feminista del paradigma de lo social basado en la deuda. Es decir, concebir deudas sin número ni devolución, deudas sociales infinitas que emanan de una precariedad compartida más allá de la moralidad y que, por lo tanto, se piensan desde las vincularidades, las dependencias y los apoyos, la reproducción y el cuidado.

Cuando la socialidad no se entiende como una relación de culpa en sentido nietzscheano, sino, desde una perspectiva negra y *queer*-feminista, como vincularidad, como relaciones de cuidados inscritas en cadenas infinitas de deuda, entonces las deudas y el tiempo pueden concebirse de otro modo. La precariedad compartida en la vincularidad con otr\*s puede *preservarse*; pero nunca como constante antropológica, como restauración de una vulnerabilidad original, ni como conservación de una condición ontológica. Retener la precariedad significa su preservación y su actualización en el presente infinitivo expandido.

En *The Undercommons*, Stefano Harney y Fred Moten proponen una concepción social de la mala deuda impagable. El prerrequisito para ello es la separación entre deuda y crédito. Esta deuda, que en un sentido social es mala deuda negra y *queer*, no está vinculada al crédito, sino que rompe con él y con la economía de la deuda. “El crédito es un medio de privatización y la deuda un medio de socialización”.<sup>76</sup> Mientras que las deudas estén encerradas en una casa, en un hogar, en un Estado o en una comunidad, solo servirán al crédito, que las necesita para seguir funcionando con regularidad. “Pero la deuda es social y el crédito es asocial. La deuda es mutua. El crédito avanza únicamente en una dirección. La deuda, por el contrario, avanza en todas direcciones, se esparce, escapa, busca refugio”.<sup>77</sup> Estas deudas impagables son deudas infinitamente

---

<sup>75</sup> Ver Valentina Desideri, Stefano Harney, “Fate Work: A Conversation”, *ephemera. theory and politics in organization* 13:1 (2013), pp. 159-176, 168.

<sup>76</sup> Harney y Moten, *The Undercommons*, p. 61.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 95.

distribuidas y dispersas. Son deudas que no pueden ser devueltas por razones sociales y de convivencia, no por razones económicas o morales. Son deudas sin obligaciones, sin demandas, que no equilibran balances contables.<sup>78</sup> Se trata de “la deuda sin acreedor, la deuda negra, la deuda *queer*, la deuda criminal”,<sup>79</sup> escriben Harney y Moten, porque estas deudas huyen de la identidad, no remiten a un yo, no son autómatas, están llenas de afectos. Practicar la mala deuda equivale a ser capaz de dejarse afectar por l\*s demás, por otras personas y por otras cosas: estar abiert\*, vulnerable, precari\*. Devenir-precari\* como capacidad de ser afectad\*. Solo la mala deuda preserva la precaritud. La precarización y la precariedad están al servicio del crédito y se alejan de las deudas sociales del cuidado.

Las malas deudas de cuidados son deudas de lazos y vinculaciones que se niegan a pasar por el individuo autónomo y que se pliegan a vínculos que las aíslan del tiempo y de la identidad. Las deudas negras y *queer* de cuidados hacen estallar la economía blanca masculinista del crédito y la identidad de l\*s acreedor\*s. Estas deudas se mueven en la expansión de las diferencias y de las multiplicidades, ya que todas y cada una de las personas deben algo diferente.<sup>80</sup> Tomar la deuda social *queer* como punto de partida lleva a la plenitud de la riqueza social, al exceso en el ahora y no a la escasez y a la carencia, que exigen volver a acumular crédito y mejorar las cosas en el futuro. L\*s deudor\*s negr\*s *queer* buscan el refugio mutuo. Pero no en lo privado, ni en un ámbito público diferenciado de este. En los tejidos transversales de relaciones, los *subcomunes* que proliferan a través del tiempo y del espacio, el refugio es un lugar donde se preserva la precaritud, donde lo social, ya no separado de lo político, crea lo “público fugitivo”,<sup>81</sup> que no relega a nadie a su lugar, sino que ocupa los lugares sin dividirlos. Sin fronteras ni deudas de gratitud, la hospitalidad de la inclusión radical deja proliferar las deudas. Buscar y ofrecer refugio mueve, esconde y

---

<sup>78</sup> Ver *ibíd.*, pp. 63-64.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 61.

<sup>80</sup> Ver Desideri y Harney, “Fate Work”, p. 169.

<sup>81</sup> Harney y Moten, *The Undercommons*, p. 64.



permite comenzar de nuevo. El devenir-precari\* en el presente, sin crédito para el futuro, no es una tarea individual. Es siempre un devenir-precari\* junto a l\*s demás.

Las luchas comunes en el tiempo-ahora están endeudadas, tienen una “deuda a la distancia”,<sup>82</sup> como escriben Harney y Moten. Se trata de deudas rastreables a través de los saltos de tigre. Las deudas a distancia están vinculadas con las prácticas revolucionarias del pasado en las que cabe olfatear lo actual. Es posible olvidarlas, recordarlas de nuevo y actualizarlas a través de saltos, pero no se pueden perdonar ni imponer, ya que no hay motivos para ello. Se manifiestan como vínculos recurrentes y discontinuos entre las luchas, como en el caso de la militancia *postoperaista* que, tal y como señalan Harney y Moten, recordó que estaba en deuda con el movimiento por los derechos civiles de la tradición radical negra. Las deudas a distancia son vínculos que cuidan a través del espacio y del tiempo, extendiéndose en luchas revolucionarias inmanentes, en prácticas de fuga, éxodo y rechazo, que no huyen a un afuera como si existiera un afuera de la mala deuda social del cuidado. “La tradición radical negra es el movimiento que trabaja a través de esta deuda. La tradición radical negra es el trabajo de la deuda”.<sup>83</sup> Íntimamente y a distancia.

También en las prácticas de cuidados *queer*-feministas de *Precarias a la deriva* se recuerda la tradición radical negra. A comienzos de la década de los 2000 inventaron una práctica militante con la que se vinculaban/endeudaban, a distancia, con las prácticas del *Blackclubwomen’s Movement*.<sup>84</sup> Tras la Guerra de Secesión y la abolición de la esclavitud en los EE.UU., este *movimiento de base* emerge desde la unión de fuerzas de las mujeres negras, que apoyaban a las mujeres liberadas de la esclavitud y desarrollaban junto

---

<sup>82</sup> *Ibíd.*

<sup>83</sup> *Ibíd.*

<sup>84</sup> Ver Marta Malo de Molina, “Nociones comunes, parte 1: La encuesta y coinvestigación obreras, autoconciencia”, febrero 2006, *transversal*, 04/06, <https://transversal.at/transversal/0406/malo-de-molina/es>. Este texto es la primera parte del prólogo a VV.AA., *Nociones comunes. Ensayos entre investigación y militancia*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004.

a ellas prácticas de empoderamiento.<sup>85</sup> En las décadas de 1960 y 1970, los grupos de *consciousness-raising* [autoconciencia] del movimiento radical de mujeres estadounidenses se vincularon/endeudaron, íntimamente y a distancia, con estas prácticas minoritarias de cuidados, así como con las del movimiento por los derechos civiles.<sup>86</sup> El grupo *Precarias a la deriva* recuerda principalmente estas prácticas fragmentadas y transversales de concienciación en su investigación militante sobre la precarización neoliberal y las prácticas de cuidado y de huelga.

La militancia de *Precarias a la deriva* comienza precisamente allí donde la multitud supuestamente apolítica encuentra sus medios específicos de organización en la dispersión, frente a una perspectiva tradicional de organización que considera al precariado heterogéneo poco capaz de organizarse. De hecho, para hacer posible una constitución común del precariado, es necesario recoger el conocimiento heterogéneo aislado que nace de las prácticas de resistencia contra las imposiciones de las condiciones de vida y trabajo flexibilizadas y precarizadas.

El nombre denota una práctica, un movimiento que surge de la dispersión de la propia precarización: *Precarias a la deriva*, mujeres precarias a la deriva por la ciudad.<sup>87</sup> Insatisfechas con la acción

---

<sup>85</sup> Ver Anne Firor Scott, "Most Invisible of All: Black Women's Voluntary Associations", *Journal of Southern History* LVI:1 (1990), pp. 3-22; Wanda A. Hendicks, *Gender, Race, and Politics in the Midwest: Black Club Women in Illinois*, Bloomington, Indianapolis, Indiana University Press, 1998.

<sup>86</sup> Ver Kathie Sarachild, "La conscientización: un arma radical" en Kathie Sarachild, *Revista Zona Franca* (25), pp. 229-250, 2017. Sobre el movimiento feminista radical negro y los grupos de autoconciencia emergentes, ver la entrevista con Barbara Smith en Keeanga-Yamahtta Taylor (ed.), *Cómo nos liberamos. El feminismo Negro y el Colectivo Combahee River*, traducción de Javier Sáez del Álamo, Manresa, Bellaterra, 2021, pp. 35-67.

<sup>87</sup> Ver Precarias a la deriva, "Primeros balbuceos del laboratorio de trabajadoras", en *A la deriva (por los circuitos de la precariedad femenina)*, Madrid, Traficantes de sueños, 2004, pp. 21-42; Precarias a la Deriva, "Una huelga de mucho cuidado. Cuatro hipótesis", *transversal*, 07/04 <https://transversal.at/transversal/0704/precarias-a-la-deriva-2/es>; Precarias a la deriva, "Die Prekarisierung der Existenz. Ein Gespräch" en Renate Lorenz, Brigitta Kuster, *sexuell arbeiten. eine queere perspektive auf arbeit und prekäres leben*, Berlín, 2007, pp. 259-272.

política que eludía el cuestionamiento de una vida cotidiana cada vez más fragmentada, iniciaron en la década de los 2000 un camino en deuda con los movimientos zapatistas de la década de 1990, los cuales, literalmente, caminaban preguntando. Sin dar por hecho lo común, las identidades colectivas en la precariedad, la investigación militante surgía de la deriva por la ciudad, visitando diferentes espacios de trabajo precario de las participantes y planteando preguntas mutuas como “¿cuál es tu precariedad?” y “¿cuál es tu huelga?”. Dentro de una práctica que se consideraba investigación y militancia a partes iguales, en el movimiento y en el camino, se fue generando un conocimiento desde los rechazos micropolíticos al sostenimiento de la gubernamentalidad actual.<sup>88</sup> Como exploración de los “hilo[s] subterráneo[s] y con frecuencia invisible[s] de los malestares y las insubordinaciones cotidianas”,<sup>89</sup> la práctica *queer-feminista de Precarias a la deriva* parte de la vida cotidiana, de lo situado, del hecho de que lo personal es político y de que lo particular no puede cercarse en lo privado. La investigación militante es una práctica de cuidado empoderadora, un “arma crítica”<sup>90</sup> que, en la simultaneidad entre movimiento, producción de conocimiento y organización, rechaza tanto ser una lógica cronopolítica fásica,

<sup>88</sup> En las derivas, se realizaron grabaciones de audio y vídeo que luego se intercambiaron en talleres abiertos y en lecturas de textos compartidos (ver *Precarias a la deriva, A la deriva*).

<sup>89</sup> Malo de Molina, “Nociones comunes, parte 1”. Esta investigación militante está en deuda con varias (auto)investigaciones llevadas a cabo por trabajador\*as: la encuesta obrera de Karl Marx en 1880; las investigaciones obreras de Käthe Lichter en Viena en 1931 (quien poco después de la crisis financiera de 1928 llevó a cabo el primer análisis feminista de la misma, en la que no solo entrevistó a mujeres trabajadoras en las fábricas, sino que también investigó el trabajo doméstico y reproductivo y el tiempo de ocio); las del grupo *Socialisme ou Barbarie* en la década de 1950 en Francia; o la encuesta obrera en el contexto de la revista *operaista Quaderni Rossi* en la Italia de las décadas de 1960 y 1970, de la que Antonio Negri también fue parte. Sin embargo, la investigación militante de *Precarias a la deriva* surge principalmente de las esquivas actualizadas de las prácticas de cuidado *queer-feministas* y del empoderamiento negro (ver *ibíd.*; así como Käthe Knittler, “Wissensarbeit und militante Untersuchung. Zwischen Produktion und Rebellion. Über Möglichkeiten widerständiger Wissensproduktion,” *Kurswechsel*, 1, pp. 74-83, 2013).

<sup>90</sup> Una modificación del término de Sarachild, “arma radical” en “La concientización: un arma radical”; ver también Malo de Molina, “Nociones comunes, parte 1”.

según la cual el movimiento viene primero y luego la organización, como constituir un método que pueda replicarse, que quepa utilizar sin situarse y sin establecer vínculos de deuda.<sup>91</sup>

¿Cómo pueden las luchas en el presente, enredadas en deudas con las prácticas de cuidado negras y *queer*-feministas, desplegarse en prácticas de empoderamiento contra la clasificación racista y patriarcal en el neoliberalismo global, en oposición al cuidado desvalorizado y la precarización?

En varias composiciones y alianzas, las precarias desarrollan análisis, estrategias y prácticas interrelacionadas. Se trata de análisis complejos que van más allá y que a menudo preceden a los del campo académico, condensándose en la propuesta de una nueva formación social basada en el cuidado y llevando a formas de huelga totalmente nuevas. Se trata también de estrategias y prácticas que se inician local y micropolíticamente con el milenio, ensayándose durante años, una y otra vez, hasta que se extienden por ciudades, países y mares, como lo están haciendo en estos últimos años de la década de 2010.

En 2002, en una investigación militante, trabajadoras domésticas migrantes, trabajadoras sexuales, abogadas y otras trabajadoras de cuidados dilucidan las conexiones entre el trabajo transnacional de los cuidados y los movimientos migratorios.<sup>92</sup> En la confluencia de los análisis *queer*-feministas del cuidado, emerge de forma clara hasta qué punto el paradigma masculinista-patriarcal del

---

<sup>91</sup> Es una actualización de los posicionamientos políticos de los movimientos radicales de mujeres de EE.UU. de la década de 1970. “La concientización fue vista a la par como un método para llegar a la verdad y como un medio para la acción y la organización. Era un medio para que las propias organizadoras hicieran un análisis de la situación y también un medio a disposición de aquellas a quienes organizaban y que, a su vez, organizaban a otra gente. Asimismo, no se veía simplemente como una fase en el desarrollo del feminismo que conduciría a otra fase, a una fase de acción, sino como una parte esencial de la estrategia feminista general” (Sarachild, “La concientización: un arma radical”, pp. 241-242, traducción ligeramente modificada).

<sup>92</sup> La producción textual resultante forma parte de la investigación militante y, junto con el término “Precarias a la deriva”, comprende un “nosotras polifónico” de trabajadoras del cuidado que también en esta práctica generan “alianzas transnacionales” (Precarias a la deriva, “Cuidados globalizados”, p. 217).

autocuidado de l\*s trabajador\*s y ciudadan\*s libres ha dominado el mercado y la lógica del beneficio desde el inicio del capitalismo, que sigue haciendo dependientes a quienes realizan trabajos de cuidados en el ámbito privado y de la reproducción. En el individualismo liberal, la emancipación se considera como independencia de las relaciones de cuidados y está ligada a la idea civilizatoria del progreso y del crecimiento, que intenta desprenderse del cuidado de forma similar a como se desprende del medio ambiente.<sup>93</sup>

Pero el cuidado es transversal. Atraviesa varios tiempos y espacios, no se limita al hogar ni a las mujeres. Los cuidados se organizan de forma histórica principalmente a través de las redes de mujeres que cruzan países y fronteras y van mucho más allá.<sup>94</sup> Son mutuos y, aunque se invisibilicen, son un tejido proliferante de relaciones y dependencias. Las prácticas de cuidados están en todas partes, lo envuelven todo. El cuidado es el entorno y el medio ambiente. Al no estar ligado a posiciones socialmente asignadas, es el elemento vinculante de la precaritud compartida.

Pero, ¿cómo no va a ser la base de la democracia algo tan transversal, tan sin fronteras, tan envolvente, como las relaciones de cuidados? Y ¿qué aspecto tendría un vínculo social en el que los cuidados y la necesidad de cuidados dejaran de estar devaluados, privatizados y jerarquizados a través del recorte de derechos? Para ello hace falta una ruptura con la concepción liberal predominante del vínculo social, con la idea de quién debe estar protegido\* y a quién se le debe negar la protección. La propuesta de *Precarias a la deriva* para una formación social basada en los cuidados no solo es una ruptura, sino también una brecha: *cuidadanía* es la multiplicidad de las relaciones de cuidado. *Cuidadanía* no remite a un tipo de comunidad social o política, en tanto que esta no puede concebirse más allá de la pertenencia.<sup>95</sup> El neologismo *cuidadanía*

---

<sup>93</sup> Ver *ibíd.*, pp. 222-224.

<sup>94</sup> Ver *ibíd.*, pp. 224-225.

<sup>95</sup> Ver *Precarias a la deriva*, “Precarización de la existencia y huelga de cuidado”, pp. 122-126. Sobre los problemas de las concepciones de derechas y de izquierdas de comunidad, ver Lorey, *Figuren des Immunen*, pp. 199-227.

une ciudadanía y cuidado en un término que designa una nueva forma de coexistencia en la que la vincularidad no se devalúa ni se desplaza hacia la esfera privada. En medio de la “crisis de cuidados” neoliberal y su inseparable “precarización de la existencia”, la estrategia política y social de *Precarias a la deriva* es romper de forma sostenible la lógica masculinista de seguridad e inseguridad. Cuidar, así como necesitar cuidados, se revalorizan y se convierten en el punto de partida de las reflexiones político-económicas.<sup>96</sup> Porque por mucho que se apueste por el autocuidado capitalizado y mecanizado, los cuerpos necesitan un techo, oportunidades de trabajo y educación, nutrición, sexualidad, así como apoyo cuando están enfermos. Siguen necesitando cuidados, no solo al principio de la vida, sino durante toda ella y, sobre todo, en la vejez, siguen dependiendo de los cuidados de otras personas, también en su mayoría precarias, cada vez más mujeres migrantes.<sup>97</sup> El cuidado ya no es una relación unidimensional e individualizada entre dependientes e independientes, la emancipación ya no es la liberación de la precaritud. Pero, sobre todo, esta forma de entender el cuidado se libera de componentes morales.<sup>98</sup> El cuidado ya no depende de un comportamiento privado y contingente que obligue a la gratitud hacia l\*s demás. Es necesario un “derecho a cuidar y ser cuidado\*”<sup>99</sup> general que al mismo tiempo incluya no estar obligado\* a realizar

---

<sup>96</sup> Ver *Precarias a la deriva*, “Precarización de la existencia y huelga de cuidado”, pp. 113-117.

<sup>97</sup> Ver *Precarias a la deriva* “Cuidados globalizados,” pp. 235-240 “Precarización de la existencia y huelga de cuidado”, pp. 112-113. El concepto de cuidados incluye aquí todos los terrenos de la reproducción social: tanto el trabajo del hogar y de los cuidados como el trabajo en sanidad y educación; esta concepción del cuidado tiene asimismo en cuenta nuevas formas de trabajo comunicativo y afectivo y de trabajo sexual (ver *ibid.*, pp. 105-109).

<sup>98</sup> Se rechaza (ver, entre otros, *Precarias a la deriva*, “Cuidados globalizados”, pp. 220-221) la actualización de los debates feministas de las décadas de 1980 y 1990 con una moral del cuidado, siguiendo, entre otras, a Carol Gilligan (“Con otra voz. Las concepciones femeninas de yo y de la moralidad”, María Teresa Lópea de la Vieja (ed.), *Bioética y feminismo: estudios multidisciplinares de género*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2013).

<sup>99</sup> *Precarias a la deriva*, “Precarización de la existencia y huelga de cuidado”, pp. 125-126.

trabajos de cuidados en virtud de la posición social. La *cuidadanía* se basa en este derecho en el que los individuos no se entienden como separados unos de otros, sino como singularidades múltiples, mutuamente afectadas. Es un derecho que reconoce la precariedad compartida con otr\*s y que rompe con la autonomía de lo político.

En general, los derechos del cuidado en la *cuidadanía* pueden determinarse de manera que reviertan el fundamento del sujeto ideal masculino burgués de un Estado-nación que estabiliza su posición superior externalizando su propia precariedad y desplazándola como un déficit hacia la precariedad de l\*s “otr\*s” devaluad\*s y subordinad\*s, exclud\*s como amenaza e invisibilizad\*s. La interacción gubernamental (neo-)liberal entre control, regulación y gobierno que otorga derechos civiles en función de la lógica de la necesidad de fuerza de trabajo y la “idoneidad como consumidores”,<sup>100</sup> se rompe cuando la *cuidadanía* se concibe más allá de los regímenes de fronteras del Estado (nación).<sup>101</sup>

Una práctica potencial de *cuidadanía* es la huelga como huelga de cuidados.<sup>102</sup> Tradicionalmente, la huelga se entiende como una interrupción del trabajo para formarse como clase, fortalecer los sindicatos y luchar por unas mejores condiciones laborales. Con la huelga de cuidados, por el contrario, la idea no es suspender los cuidados, sino visibilizar, en muchos lugares, en muchas relaciones y en días como el 8 de marzo y junto con muchas otras, hasta qué punto dependemos de los cuidados, ofreciendo actividades de cuidado en abundancia, inventando nuevas relaciones de cuidados y experimentando con ellas.

[L]a huelga es siempre interrupción y visibilización y el cuidado es esa línea continua e invisible cuya interrupción sería devastadora. Pero

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>101</sup> Ver también Sabine Hess, Bernd Kasperk (eds.), *Grenzregime. Discourses, Practices, Institutions in Europe*, Berlín, Hamburgo: Assoziation A, 2010; Lisa-Marie Heimeshoff et al. (eds.), *Grenzregime II: Migration. Kontrolle. Wissen. Transnational Perspectives*, Berlín, Hamburgo: Assoziation A 2016; Sabine Hess et al. (eds.), *Der lange Sommer der Migration. Grenzregime III*, Berlín, Hamburgo: Assoziation A 2016.

<sup>102</sup> Ver Precarias a la deriva, “Precarización de la existencia y huelga de cuidado”, pp. 126-132.

solo hace falta dar un giro de perspectiva para ver que la paradoja no es tal: la huelga de cuidados no sería sino esa interrupción del orden que se produce ineludiblemente en el momento en que ponemos de verdad el cuidado en el centro y lo politizamos.<sup>103</sup>

El 8 de marzo de 2018, la huelga de cuidados se visibilizó en manifestaciones por todo el Estado español, en las que participaron seis millones de personas, número que roza el 13 por ciento de la población que vive en España. La movilización y la organización tuvieron lugar durante muchos meses en innumerables contextos locales de concienciación así como en asambleas regionales. Se están organizando alianzas con los movimientos feministas en América Latina, Italia, Polonia, Turquía y EE.UU. contra el feminicidio, contra las relaciones de propiedad racializadas y generizadas, contra la explotación y el extractivismo, contra la imposición de condiciones neoliberales, y estas alianzas encuentran cada vez más aprobación, confluyendo en la vida cotidiana y en las calles.<sup>104</sup> En el Estado español, las fuerzas renovadas del movimiento feminista suponen un ciclo más, una nueva fase en el proceso constituyente por una nueva forma de democracia.

La huelga de cuidados es una estrategia política internacional y situada para hacer de la precaridad y de la dependencia de todo ser vivo de los cuidados y de la reproducción el punto de partida de las luchas en el tiempo-ahora.<sup>105</sup> Esto no ocurre simplemente visibilizando la necesidad de cuidados y mostrando las vulnerabilidades como manifestación de la fragilidad y de la mortalidad de los cuerpos. Por el contrario, poner las relaciones de cuidado en el centro

---

<sup>103</sup> Precarias a la deriva, "Una huelga de mucho cuidado. Cuatro hipótesis", *transversal*, 02/05, <https://transversal.at/transversal/0704/precarias-a-la-deriva-2/es>

<sup>104</sup> Ver Verónica Gago (ed.), "How Would You Go to Strike? The Women's Strike and Beyond," *South Atlantic Quarterly* 117:3 (2018); ver también *Critical Times* 1:1 (2018).

<sup>105</sup> Sobre un internacionalismo situado en el contexto de los movimientos de huelga feminista, ver Verónica Gago, Marta Malo y Luci Cavallero (eds.), *La internacional feminista. Luchas en los territorios y contra el neoliberalismo*, Buenos Aires/Madrid, Tinta Limón/Traficantes de sueños, 2020; Verónica Gago, *La potencia feminista o el deseo de cambiarlo todo*, Buenos Aires/Madrid, Tinta Limón/Traficantes de sueños, 2019.



significa empoderarse en sentidos múltiples a través de relaciones de vincularidad y deuda recíproca, a través de de malas deudas negras y *queer*. La abundancia de los cuidados sale de los hogares a las calles, a través de las fronteras y en las asambleas para convertirse en punto de partida de cualquier cambio en el mundo que ponga fin a la precarización y a la precariedad y preserve la precariedad en un devenir-precario; en las vincularidades no lineales, en las constelaciones transversales, en los movimientos de una nueva forma de democracia.

La democracia representativa es una democracia del cuidado y de la deuda. Su contorno irregular se forma por los seis componentes del presente infinitivo.<sup>106</sup>

1. Esta democracia representativa no debe aplazarse al futuro. Su presente no es un punto en una línea temporal, se expande en una gramática del tiempo presente y se expone a lo que está por venir como un refugio. Se basa en los cuidados, en los vínculos, en los afectos. Se sostiene por las multiplicidades de las singularidades que, al estar siempre interrelacionadas más allá de los límites del espacio y del tiempo, no permiten que el *demos* se convierta en un pueblo nacional [Volk]. Esta vincularidad en la democracia presente es lo que favorece no tener que convertirse en un sujeto ni atarse a una identidad de acuerdo con la lógica de la democracia representativa liberal. El presente infinitivo situado en los cuidados posibilita la desubjetivación no como un rechazo a los derechos de los sujetos, sino como nuevas formas de subjetivación que emergen del afecto de los cuerpos y las cosas circundantes.<sup>107</sup>

2. La democracia representativa recibe sus muchas duraciones de la multiplicidad de la multitud, de la multiplicidad de tiempos y espacios, de sus dis/continuidades y de sus nuevos comienzos. Es un devenir, un constante devenir-democrático en el tiempo-ahora de los procesos constituyentes. En los innumerables pliegues de la duración, también se multiplican las relaciones de poder que afectan. No hay afuera del poder, solo inmanencia, porque no hay afuera del

<sup>106</sup> Ver el capítulo 4 para más detalles sobre los seis componentes del presente infinitivo.

<sup>107</sup> Ver también Haraway, *Seguir con el problema* y Tsing, *La seta en el fin del mundo*.

tiempo ni afuera del cuidado y de la deuda. En el presente infinito, el tiempo nunca está fuera del poder y viceversa. La pluralidad del (tiempo) presente permite la recurrencia transversal y las concatenaciones de luchas y acontecimientos, la simultaneidad de muchos entornos. La duración de la propia democracia presentativa es, por lo tanto, multicológica, entre otras cosas porque se despliega en el devenir y abastece a todos los seres con el cambio, la acción y la experimentación.

3. La democracia presentativa surge de la diferencia desmedida que no es posible contener en la representación. Se configura mediante la inclusión radical y la afirmación de la dispersión, sin unirla en una sola organización. La democracia presentativa es la forma indefinida que surge del poder constituyente de la multitud. No exige ninguna representación de sus intereses para hacerse oír. No es necesario homogeneizar las diferentes experiencias en los distintos lugares para que estén vinculadas entre sí. La democracia presente extrae su fuerza de la dinámica de los ensamblajes abiertos y heterogéneos.

4. La democracia presentativa se debe a un enjambre de acontecimientos que no cabe representar solo con uno. Los acontecimientos surgen en la intensidad de los afectos que, en su contagio, no requieren ninguna mediación. El enjambre de acontecimientos se expande a través de contagios de prácticas revolucionarias, como la multiplicación recurrente de las huelgas feministas. Su repetición en el tiempo y en el espacio constituye una recurrencia transversal. A partir de las relaciones de poder que los afectan, se repiten y diferencian saltos y bailes de resistencia, constelaciones transversales, endeudamientos a distancia. Cada fase de organización e institución se vuelve deudora de otros lugares, de otras prácticas, de otras luchas, en otros tiempos y espacios.

5. La democracia presentativa surge de relaciones de deuda y de cuidados. Está profundamente endeudada, más allá de la vergüenza y de la moral. En consecuencia, sabe del poder de la memoria para dar forma al tiempo-ahora discontinuo en constante diferenciación y sabe del olvido, que no da nada por perdido. Sin adherirse a la creencia en la reconstrucción y en la recuperación, en su

recurrencia transversal, las prácticas democráticas representativas permiten preservar las deudas de la precaritud y de las relaciones de cuidados. Son actos creativos de actualización y diferenciación en el tiempo-ahora. La propia democracia representativa se compone de constelaciones transversales de espacio y tiempo. Sabe de l\*s vencid\*s y de l\*s gobernad\*s en el tiempo lineal de l\*s vencedor\*s. En los saltos de tigre revolucionarios, rompe con las condiciones de dominación y explotación patriarcales, racistas y capitalistas.

6. Por último, la democracia representativa ya no separa el movimiento de la institución y la organización, lo social de lo político. Su objetivo no es reunir a l\*s much\*s en uno, sino organizar la multiplicidad en la dispersión. Sin referencias identitarias, la democracia representativa siempre apoya formas situadas de transnacionalización. Sus prácticas instituyentes son locales y transnacionales a la vez; recomposición de la socialidad y del espacio, constelación de tiempos diferentes. De este modo, la organización tiene lugar en los saltos al pasado y al presente, en la polifonía de las voces que han sido silenciadas durante mucho tiempo y las de hoy; así es como surge la democracia en presente.



## Otros títulos de Tinta Limón

### Nociones Comunes

*Medio siglo contra el trabajo. Canon bífido*

Franco Berardi Bifo

*Guerra o revolución. Porque la paz no es una alternativa*

Maurizio Lazzarato

*Ir más allá de la piel. Repensar, rehacer, reivindicar el cuerpo en el capitalismo contemporáneo*

Silvia Federici

*Cárcel y exilio. Historia de un comunista II*

Antonio Negri

*Cultura de la red. Información, política y trabajo libre*

Tiziana Terranova

*Guerras y capital. Una contrahistoria*

Éric Alliez y Maurizio Lazzarato

*Sobre la impotencia*

Paolo Virno

*Teoría de los ensamblajes y complejidad social*

Manuel DeLanda

*La memoria utópica del Inca Garcilaso. Comunalismo andino y buen gobierno*

Alfredo Gómez-Müller

*¿Cómo imponer un límite absoluto al capitalismo? Filosofía política de*

*Deleuze y Guattari*

Jun Fujita Hirose

*Historia de un comunista*

Antonio Negri

*En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*

Wendy Brown

*Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*

Silvia Federici

*El umbral. Crónicas y meditaciones*

Franco Berardi “Bifo”

*En letras de sangre y fuego. Trabajo, máquinas y crisis del capitalismo*

George Caffentzis

*Cine-capital. Cómo las imágenes devienen revolucionarias*

Jun Fujita Hirose

*La potencia feminista. O el deseo de cambiarlo todo*

Verónica Gago

*Acerca del fin. Conversaciones*

Alain Badiou y Giovanbattista Tusa

*Spinoza disidente*

Diego Tatián

*Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*

Suely Rolnik

*El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo*

Silvia Federici

*Revolución en un punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*

Silvia Federici

*Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*

Silvia Rivera Cusicanqui

*Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*

Silvia Rivera Cusicanqui

*La noche de los proletarios. Archivos del sueño obrero*

Jacques Rancière

*Políticas del acontecimiento*

Maurizio Lazzarato

## **Serie ch'ixi**

*Contra el mito de la fuerza viril.  
Autodefensa en clave feminista*  
Alessandra Chiricosta

*El imperialismo del dólar. Crisis de la  
hegemonía estadounidense y estrategia  
revolucionaria*  
Maurizio Lazzarato

*Una teoría marxista del valor-trabajo a  
la luz de la industria petrolera*  
George Caffentzis

*Brasil autofágico. Aceleración y  
contención entre Bolsonaro y Lula*  
Daniel Feldmann y Fabio Luis  
Barbosa dos Santos

*La casa como laboratorio. Finanzas,  
vivienda y trabajo esencial*  
Verónica Gago, Luci Cavallero

*Brujas. Caza de brujas y mujeres*  
Silvia Federici

*¿Quién le debe a quién?  
Ensayos transaccionales de  
desobediencia financiera*  
Silvia Federici, Verónica Gago y  
Luci Cavallero

## **Pensar en movimiento**

*Rima pa' los compas. Rap /Conurbano  
/ Memoria*  
Gonzalo Sarraais Alier

*Chile despertó. La revuelta  
antineoliberal*  
Autorxs varixs

BUENOS AIRES, ARGENTINA  
[www.tintalimon.com.ar](http://www.tintalimon.com.ar)

*Quilombo. Cartografía/Autoría  
negra/Brasil*  
Autorxs varixs

*Chicos en banda. Los caminos  
de la subjetividad en el declive de  
las instituciones*  
Silvia Duschatzky

*Venezuela crónica. Cómo fue la  
historia que nos trajo hasta aquí*  
José Roberto Duque

*Laboratorio Favela. Violencia y política  
en Río de Janeiro*  
Colectivo Juguetes Perdidos

*La sociedad ajustada.*  
Colectivo Juguetes Perdidos

## **Travesías**

*La deuda impagable.*  
Ferreira Da Silva

## **IncurSIONES**

*El ojo ruso. Intelectuales, arte y política  
en los márgenes de la modernidad*  
Leonardo Eiff

*La acción psicológica. Dictadura,  
inteligencia y gobierno de las emociones  
1955-1981*  
Julia Risler

*La cueva de los sueños. Precariedad,  
bingos y política.*  
Andrés Fuentes

*¿Quién mató a Cafrune? Crónica de la  
muerte de la canción militante*  
Jimena Néspolo

DISTRIBUYE: La Periférica Distribuidora  
[www.la-periferica.com.ar](http://www.la-periferica.com.ar)

Estos 1000 ejemplares de *Democracia en presente* se terminaron de imprimir en agosto del 2023 en Nuevo Offset, Viel 1444, Ciudad de Buenos Aires, Argentina