

Cosmopolítica: la política y la antropología filosófica como fuentes mutuas

Gabriel Morales Hernández*



Palabras clave:

Antropología filosófica, Balibar, ciudadanía, emancipación, Heidegger, Kant, política, subjetividad, sujeción, sujeto.

Resumen

En este artículo, el autor analiza, a partir de la antropología filosófica de Martín Heidegger y de la filosofía ilustrada de Immanuel Kant, la postura del filósofo francés Étienne Balibar en torno a la categoría de ciudadanía como base para esbozar una antropología filosófica renovada. A partir de la concepción kantiana de ciudadanía, Balibar construye una propuesta de antropología filosófica estructurada alrededor de tres pares de polos: el par *hombre-sujeto*, el par *subjectus-subjectum* y el par *cosmos-polis*. El autor va mostrando, a lo largo del trabajo, la manera en que la categoría «ciudadanía» articula cada uno de estos pares de términos y concluye con algunas consideraciones sobre las ventajas de la propuesta balibariana.

Abstract

Based on the point of view of the philosophical anthropology by Martin Heidegger and the illustrated philosophy by Immanuel Kant, the author of this paper analyzes here the position of the French philosopher Étienne Balibar about the category of citizenship, considered as a basis to draw the general principles of a renewed philosophical anthropology. Starting from a kantian conception of citizenship, Balibar outlines the proposal of a philosophical anthropology structured around three pairs of poles: the pair *man-subject*, the pair *subjectus-subjectum*, and the pair *cosmos-polis*. The author shows the way the category "citizenship" organizes each of the previous pairs of terms and concludes with some considerations about the advantages of the balibarian proposal.

* Asociación Mexicana de Promoción y Cultura Social, A.C., Pedro Luis Ogazón 56, Col. Guadalupe Inn, 01020 México, D.F.

Introducción

Cuando el pensador alemán Martin Heidegger criticó en su momento a la antropología filosófica, puso de manifiesto el modo en que ésta deshistorizó esencialmente al ser humano convirtiéndolo en el centro de toda reflexión filosófica posible. Lo contrario, de acuerdo al filósofo marxista francés Étienne Balibar¹, sucedió en la filosofía de Immanuel Kant cuya reflexión antropológica arranca de la experiencia revolucionaria francesa y norteamericana de finales del siglo XVIII.

Más concretamente, Balibar se inspira en el modo como Kant reflexionó sobre "la experiencia, los conocimientos y los fines prácticos del hombre en tanto *ciudadano del mundo*"² en el contexto de la Revolución francesa. A partir de aquí, el discípulo de Louis Althusser esboza un programa para renovar la antropología filosófica en torno a la categoría de *ciudadanía*, misma que, considero, se estructura como mediación entre tres pares de polos: el par *hombre-sujeto*, constituido en torno a la crítica heideggeriana de la antropología clásica; el par *subjectus-sub-*

jectum, constituido por el desdoblamiento etimológico de la categoría *sujeto* y el par *cosmos-polis*, constituido por la configuración de las formas de organización política moderna.

En este marco, se analizará, a lo largo del trabajo, la manera en que la categoría «ciudadanía» articula cada uno de estos pares de términos para, finalmente, mostrar algunas consideraciones conclusivas sobre las ventajas de la propuesta balibariana.

I

Heidegger acusaba a la antropología filosófica moderna de hacer equivaler la idea de *Hombre* —o *Esencia del Hombre*— con la de *sujeto* sin más, una vez superado el planteamiento ontoteológico que ponía a Dios como el Ser en sí. Esto implicaba la deconstrucción, operada por la secularización, de la cosmovisión ontoteológica;³ en lo sucesivo, la *Esencia del Hombre* habría pasado a ser el nuevo centro del *cosmos* en cuanto "arquetipo de todas las atribuciones metafísicas de una esencia a través del cual

se supone que la forma normativa de lo universal se inscribe en la sustancia misma, en la propia singularidad del individuo." En consecuencia, los modelos de antropología filosófica descansarían sobre un presupuesto esencialista, que el concepto de *Dasein*⁵ deconstruyó irremisiblemente al exigir historicidad de toda concepción sobre lo humano, negando por otra parte la posibilidad de que lo humano pudiera justificarse aludiendo a modelo alguno concebido a *priori*; así, el *Dasein* ocupó el puesto del *Sujeto* radicalmente historizado y, por lo mismo, susceptible de recibir únicamente contenidos provisionales, contextuales.

Frente a esta postura, Balibar sostiene que la crítica de Heidegger es impropia con respecto a la filosofía de Kant pues el filósofo de Königsberg elaboró su propuesta de manera históricamente situada con respecto a la Revolución francesa: "el *sujeto* fue inventado por Kant en un proceso que se desarrolla en las tres *Críticas*."⁶ Estas tres grandes obras se desenvuelven alrededor

¹ Étienne Balibar, "Sujeción y subjetivación", en Benjamín Arditi (ed.), *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Caracas, Nueva Sociedad, 2000.

² *Ibid.*, p. 186 (subrayado del autor).

³ Deconstrucción que, a su vez, constituye ya un indicador de la manera en que la experiencia política moderna se relaciona con la ontología, según lo muestra Balibar en el artículo antes mencionado.

⁴ E. Balibar, *op. cit.*, p. 186.

⁵ Concepto acuñado por Heidegger en el más famoso de sus escritos, *Ser y Tiempo* (1927). Se deriva de la palabra germana *da sein* que, literalmente, significa "ser ahí". En este sentido, *Dasein* es sinónimo de existencia e implica la noción de un ser que es capaz de comprender la naturaleza fundamental y auténtica de su propio ser. (N.E.).

⁶ *Crítica de la Razón Pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781); *Crítica de la Razón Práctica* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788) y *Crítica del Juicio* (*Kritik der Urteilskraft*, 1790). (N.E.).

del gran acontecimiento revolucionario en el sentido político de la expresión."⁷ Así pues, cuando Kant preguntaba "¿qué es el hombre?" no aludía a ninguna sustancia extramundana sino a una concreción específica del ser humano, sumamente mundana; el contexto de su reflexión "no es tanto el de una elaboración especulativa de las reflexiones sobre el *Sujeto* como el de una "salida" pragmática de la especulación, una salida en dirección a las preguntas *concretas* sobre la vida."⁸ Por lo tanto, el programa kantiano de antropología filosófica concierne al ser humano en términos muy concretos que podríamos formular así: "¿qué es el hombre que revoluciona?", "¿qué puede saber, qué debe hacer, qué puede esperar, el hombre que revoluciona?" Como dice Balibar, para el alumno de Martin Knutzen no se trata de la "esencia del hombre" sino de "la existencia de la *humanidad* y el sentido mismo de su historia. Estas preguntas sobre el *mundo* no son por tanto preguntas 'cósmicas' o 'cosmológicas' sino *cosmopolíticas*."⁹

El autor de *La paz perpetua* concibió al hombre como sujeto justamente en la medida en que percibió al revolucionario como constructor del nuevo régimen, es decir, como ciudadano; de esta

manera, la argumentación kantiana abre un intervalo al historizarla entre la esencia de *hombre* y la categoría de *sujeto* intercalando la categoría *ciudadanía* en dicho intervalo. Con esto, el filósofo prusiano operó un importante desplazamiento en la metafísica al hacer pasar a la esencia *hombre* —ser constituido desde siempre como tal— a la posición de horizonte de realización para la praxis política en el ámbito de lo cívico. A partir de él, "la proposición que identifica al *sujeto* con la *esencia del hombre* [...] depende de un *tercer término*, de una 'mediación esencial' (de ningún modo accidental) que es *el ciudadano*."¹⁰ Con el filósofo crítico, *hombre* adquiere un "contenido cívico y cosmopolítico, inseparable de su contenido metafísico."¹¹ Es así que la especulación sobre el hombre se vuelve capaz de asumir la historia de la humanidad, "pensada en términos de progreso, de conflicto, de emancipación y de revoluciones."¹² De acuerdo con esto, Balibar considera que Heidegger dejó escapar "*la unidad originaria entre ontología, política y antropología*"¹³ debido al énfasis puesto por éste en su crítica radical de la antropología filosófica, hasta el punto de pasar por alto la correlación aristotélica entre *logos* y *praxis* política.

En suma, para Balibar, siguiendo a Kant, la categoría *ciudadanía* articula los polos metafísico e histórico en torno a la construcción de la esencia de *hombre*, ubicada no ya como punto de partida sino como horizonte de realización, es decir, como algo nunca dado de una vez para siempre lo cual le hace capaz de enfrentar la deconstrucción emprendida por Heidegger con respecto a la antropología filosófica; al respecto, quizá quepa una pregunta kantiana a Heidegger: ¿será quizá *ciudadano* la manera más adecuada (por historizada, concreta y provisional) de entender el *Dasein*?

II

De acuerdo con lo anterior, la concepción kantiana del hombre como sujeto se opone, por una parte, a una noción esencialista y ahistórica; por otra, se acerca a una noción que lo pone como constructor del régimen político en que puede autoconstituirse. Sin embargo, Balibar muestra que *sujeto* es un término complejo en el cual confluyen dos campos semánticos dando lugar al enigma de que la misma palabra permite pensar tanto la "libertad originaria" del ser humano como la limitación intrínseca de la misma.

⁷ E. Balibar, *op. cit.*, p. 186.

⁸ *Idem.* (subrayado del autor).

⁹ *Idem.* (subrayado del autor).

¹⁰ *Ibid.*, p. 187 (subrayado del autor).

¹¹ *Idem.*

¹² *Idem.*

¹³ *Idem.* (subrayado del autor).

Pues bien, en las lenguas romances —así como en el inglés y algo menos en el alemán— *sujeto* traduce un "juego objetivo de palabras": *subjectum* y *subjectus*; objetivo por cuanto se halla inscrito "en la historia misma del lenguaje y de las instituciones"¹⁴ debido a la herencia latina del mundo occidental. *Subjectum* es una "noción impersonal [...] una sustancia individual o [...] sustrato material de propiedades";¹⁵ así, *subjectum* es un substrato físico que centraliza una serie de características metafísicamente determinadas. Por su parte, *subjectus* es un "término político-jurídico que connota *sujeción* o *sumisión*";¹⁶ *subjectus*, pues, es quien está sometido a la autoridad de un soberano más o menos legítimo, más o menos absoluto.

El proceso de subjetivación ha atravesado por una serie de etapas divididas por dos umbrales históricos irreversibles; el primero de ellos separa la Antigüedad del Medievo, el segundo, el Medievo de la Modernidad.

En la antigua *polis*, los ciudadanos se alternaban entre el escuchar y el ser escuchados; el ámbito

público se constituía por esta predominancia del *subjectum* parlante y político reflejada en la teorización aristotélica que hacía confluir la ontología con la política de manera que la reciprocidad suponía la carencia de sujeción; la condición de *subjectus* era más bien propia de las mujeres, los niños y los esclavos, sometidos en el ámbito doméstico a lo que Balibar llama "discurso unilateral";¹⁷ el primer umbral queda establecido por el paso al Medievo, en que la cristiandad puso al hombre como "interiormente responsable" frente a la ley simultáneamente "religiosa (y por ende también moral) e imperial"¹⁸ que lo interpelaba sobre su hacer, su haber y su ser; Balibar llama a este mecanismo "la voz interior", que se basaba en la trascendencia de la ley haciendo de la sujeción "la *condición* de cualquier reciprocidad";¹⁹ desde este punto de vista, puede decirse que en el Medievo la ontología política hacía coincidir *subjectus* con *subjectum*, quedando éste definido por aquél en una relación de subordinación.

El segundo umbral es señalado por el establecimiento del "principio secular y democrático de la

organización social",²⁰ a partir de las revoluciones de fines del siglo XVIII, y se halla expresado principalmente en la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* (1789); en lo sucesivo, *hombre* significa *ciudadano* o, más precisamente, *ciudadano* es el contenido y el significado de *hombre* que queda "definido por la conquista y el ejercicio colectivo de sus derechos, sin ninguna limitación preestablecida."²¹ Desde una perspectiva ontológica, la categoría *ciudadanía* permitiría recuperar la preeminencia del *subjectum* frente al *subjectus* por cuanto, como explica Balibar, en la modernidad el ser humano ya no está sujeto a la ley sino que ahora es él quien la crea y la declara válida; en este sentido, el sujeto es responsable ante sus conciudadanos, no ante la ley, y esta responsabilidad se refiere a las consecuencias de implementar tal o cual ley.²²

Por lo demás, no es que la condición ciudadana elimine de suyo toda sujeción sino que el sujeto, en cuanto ciudadano, se convierte en hacedor de la ley de manera que ya no es un simple auditor-que-obedece sino, principalmente, un

¹⁴ *Ibid.*, p. 188.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ Por lo demás, me parece a mí que, siendo la constitución de la subjetividad a partir de la experiencia política el tema a tratar, quizá sea más apropiado hablar de "discurso recíproco" pues los sometidos carecían de acceso a la experiencia política con todo y que, indudablemente, es correcto situar la relación entre ciudadanos y sometidos en términos de "discurso unilateral". Una contaminación ranciereana: los miembros del *demos*, aunque formalmente ciudadanos, también quedarían incluidos, como parte sin parte, en el grupo de los sometidos que vendrían a ser algo así como "discurseantes sin discurso".

¹⁸ E. Balibar, *op. cit.*, p. 189.

¹⁹ *Ibid.*, p. 190.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Ibid.*, p. 191.

²² *Idem.*

parlante-que-legisla. A través de las instituciones modernas, la comunidad política se halla siempre en proceso de producirse a sí misma: el *subjectum* no está determinado de una vez por todas; bajo esta perspectiva, la categoría *ciudadanía* articula el doble significado de *sujeto*, pues el hecho de que la ciudadanía sea una condición conquistada históricamente implica que su contenido es revisable *por obra de los mismos ciudadanos*, como lo demuestra la historia de los derechos humanos cuyas sucesivas codificaciones corresponden a sucesivas subjetivaciones.

En otras palabras, si "cualquier forma de sujeción es incompatible con la ciudadanía"²³ y si "la libertad sólo puede ser la contraparte de una liberación, una emancipación o un *devenir* libre: la inscripción *en* el individuo mismo, con todas sus contradicciones, de una trayectoria que comienza con la sujeción y que debe siempre estar en relación con ella, interior o exteriormente",²⁴ entonces la categoría *ciudadanía* conlleva, en su mismo articular del *subjectus* y del *subjectum*, no solamente la exigencia de reciprocidad, sino también el tránsito constante de la primera a la segunda de estas situaciones

de sujeto además de la imposibilidad de la subjetivación plena.

III

Al analizar Étienne Balibar la crítica de Martin Heidegger a la antropología filosófica, descubre que el proyecto kantiano no tenía como objeto "la naturaleza humana en sí" sino el *cosmos*²⁵ humano, de manera que la tabla de las preguntas trascendentales, sistematizada en la pregunta fundamental "¿qué es el hombre?", no interroga al *subjectum* en el vacío sino, precisamente, en cuanto capaz de saber, actuar y abrirse al futuro *desde su situación concreta*.

La humanidad, en cuanto sujeto, aparece como proyecto de *cosmos* moderno tras las revoluciones de fines del siglo XVIII; este *cosmos* humano moderno tiene la doble marca de la colectividad y la reciprocidad a practicarse como *polis*, tal viene a ser el sello de identidad de la modernidad y, al mismo tiempo, su proyecto cuya realización tiene visos de imposibilidad; quizá esta constatación pueda significar un nuevo umbral irreversible entre la modernidad y la postmodernidad en virtud de que la correlatividad entre subjetivación

y sujeción no es solamente diacrónica, es decir, sucesiva, sino también sincrónica, es decir, coexistente.

En efecto, para el hombre moderno la ciudadanía es justamente la condición trascendental de posibilidad de su propia afirmación y construcción *como humano* lo cual no ocurre sino, justamente, como ciudadano; en otras palabras, no hay *cosmos* humano moderno sino como orden de relaciones colectivas y recíprocas en la *polis*: *ciudadanía* es una categoría cósmica y política, el cosmopolitismo propuesto por Kant tiene sentido solamente como construcción cosmopolítica. Cuando hablo de trascendencia al referirme a la categoría *ciudadanía* me refiero al hecho de que los portadores de ésta son los mismos individuos en cuanto miembros de la comunidad política: no hay ciudadano sino junto con otros ciudadanos con los cuales entrar en relación de reciprocidad; como afirma el autor de *Lire le Capital (Reading Capital)*, la ecuación entre *hombre y sujeto* "identifica la humanidad del hombre no con algo *dado* o con una esencia, ya sea natural o supranatural, sino con una *práctica* o con una tarea, a saber, la de emanciparse ellos mismos de toda forma de dominación y sujeción a través

²³ *Ibid.*, p. 192.

²⁴ *Ibid.*, p. 188 (subrayado del autor).

²⁵ *Cosmos* significa totalidad ordenada por el *logos* y, en este sentido, se contrapone a caos; esta totalidad ordenada no significa orden preestablecido o definible *a priori* sino una especie de *status quaestionis* provisional, aunque no carente de alguna especie de *logos*. Por otra parte, en concordancia con la argumentación propuesta en el marco del texto de Balibar, la totalidad de lo humano no es "natural" en modo alguno sino completamente artificial en el sentido de constructo histórico y provisional. Por lo tanto, la expresión *cosmos humano* alude a la configuración concreta que va asumiendo el conjunto de las cosas humanas, de acuerdo a una cierta lógica hegemónica. La política constituye, pues, la trama del *cosmos humano*, cuya configuración concreta está en función de los acontecimientos que en él se verifican. Si el *cosmos* humano como campo de acción pública —es decir, al menos en principio accesible para todas las personas— se configura por las relaciones de poder vigentes, entonces, ¿cuál ciudadano configura el posible campo de acción de qué otro ciudadano?

de un acceso colectivo y universal a la política."²⁶

Así, la *praxis* política moderna, articulada en torno a la categoría de *ciudadanía*, nos permite postular una suerte de ontología política: el sujeto lo es solamente en cuanto se ha emancipado políticamente para participar en la gestión de lo público, es decir, en la

configuración del *cosmos* humano por medio de la vida compartida en la *polis*. En este sentido, la categoría *ciudadanía* se ubica en el intervalo abierto entre *cosmos* y *polis* rompiendo con el cerco mítico de un supuesto "estado de naturaleza" —ya sea que se ubique al principio de la historia, como los teóricos iusnaturalistas, o al final,

como los marxistas— y abriendo paso a un proceso inacabable pues las formas de sujeción a superar contaminan de continuo la *ciudadanía*²⁷ convirtiéndola en una tarea sin final consistente en ensayar, una y otra vez, formas de articular el problema del hombre, del sujeto y del ciudadano.²⁸



Consideraciones conclusivas

El esbozo de Étienne Balibar para un programa de antropología filosófica postheideggeriana *more kantiano* se articula en torno a la categoría *ciudadanía*. He tratado de mostrar cómo en la argumentación balibariana esta categoría central articula tres pares de polos: *hombre-sujeto*, *subjectum-subjectus* y *cosmos-polis* y que, al interior de cada par, hay un polo ontológico y otro histórico; ahora bien, hablar de "polos" no significa hablar de extremos "puros" o "plenos", sino más bien de "límites extremos y vacíos" de un *continuum* lleno de posibilidades numéricamente infinitas cuyos contenidos se hallan, siempre, ubicados en algún punto intermedio que tiende a aproximarse al polo opuesto, si bien la categoría *ciudadanía* establece coordenadas

actuales, y por ello inteligibles, para estos puntos intermedios calificándolos en cuanto correspondientes al contexto moderno marcado por la reciprocidad y la colectividad.

La argumentación kantiana, por otra parte, desplazó lo ontológico haciéndolo pasar de fundamento *a priori* de lo histórico a la posición de horizonte de realización por más que la realización histórica de cualquier supuesta plenitud ontológica es imposible; lo anterior nos permite postular una ontología no esencialista sino débil capaz, a pesar de esto, de sustentar una visión amplia de la historia orientada a la constitución de sujetos políticos, aunque el devenir carezca de rumbo preestablecido aunque no por ello caóticamente fragmentado. La importancia de esto es que

nos permite alentar proyectos políticos que, aunque siempre provisionales, puedan mantenerse por ello mismo abiertos hacia el futuro por más que sea imposible prever las modalidades concretas que puedan asumir los procesos de subjetivación pues éstos no consisten en la realización de ninguna "esencia de hombre" preestablecida sino que, por el contrario, es ésta la que obtiene sus contenidos a partir de dichos procesos de subjetivación pues, como indica la "proposición ontológica" de Balibar, "lo propio del ser humano es la construcción colectiva o transindividual de su autonomía individual."²⁹

La categoría *ciudadanía* no solamente articula internamente cada uno de los pares de polos mencionados sino que, además, los articu-

²⁶ E. Balibar, *op. cit.*, p. 192 (subrayado del autor).

²⁷ Esta vez, una contaminación derridiana sobre la imposibilidad de la presencia plena.

²⁸ Finalmente, una contaminación nietzscheana acerca del eterno retorno.

²⁹ E. Balibar, *op. cit.*, p. 192.

la dinámicamente entre sí lo cual impide que tengan contenidos "fijos" y "puros": no hay "esencia de hombre" sino en cuanto sujeto colectivo y esto no ocurre sino como tránsito sin fin entre sujeción y subjetividad, lo cual a su vez orienta la construcción del *cosmos* político emancipado y emancipador en la medida en que se teje de relaciones entre ciudadanos; o bien, no hay *cosmos* político emancipado ni emancipador sino en cuanto posibilita vías de tránsito entre sujeción y subjetividad, la red de cuyas vías a su vez revela al sujeto como construido en orden a su existir ciudadano; o aun, como *polis* de sujetos emancipados en cuanto

viandantes entre la sujeción y la subjetividad por medio de su ciudadanía.

Una consecuencia más de lo anterior es la posibilidad de permitir, desde esa metafísica débil, el planteamiento de una ética civil endeble cuyo postulado fundamental sería la exigencia de "coemanciparse" ya que, como Balibar afirma en su "proposición ética", "el valor de la acción humana reside en que nadie puede ser liberado o emancipado *por* otros, aunque nadie pueda liberarse *sin* los otros"³⁰ por más que, como hemos visto, esta pretensión se halle permanentemente contaminada por el surgimiento de nuevas formas de sujeción.

Una consecuencia final es, entonces, la "proposición de *igualibertad*": "no hay libertad sin igualdad ni igualdad sin libertad"³¹ a modo de imposible pero irrenunciable plenitud, pensable como límite al cual habría que tratar de aproximarse siempre, pues no por imposible deja de aparecer como tarea a cuya realización debemos aproximarnos cuanto sea posible: peor es permanecer lejos de ese horizonte, sobre todo cuando se trata de las condiciones de vida de tantos sometidos.

Recibido el 3 de diciembre del 2002

Aceptado el 21 de enero del 2003



Referencias bibliográficas

Balibar, Étienne, "Sujeción y subjetivación", en Benjamín Arditi (ed.), *El reverso de la diferencia: identidad y política*, Caracas, Nueva Sociedad, 2000.

³⁰ *Idem.* (subrayado del autor).

³¹ *Idem.*