

La dimensión cosmopolítica. Ciudadanía, fronteras y extranjería en E. Balibar

Aurelio Sainz Pezonaga

Investigador independiente ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/rpub.93629>

Recibido: 14 de enero de 2024 • Aceptado: 22 de julio de 2024

Resumen. El enlace entre el pensamiento de Balibar respecto a la ciudadanía y su reflexión sobre las fronteras se produce en la intersección entre las ciudadanía de la frontera y las fronteras de la ciudadanía. Una doble vertiente de la ciudadanía, en tanto que autónoma y heterónoma, sostiene esta estructura cruzada. Y en ella prevalece la contradicción de la ciudadanía nacional, la ciudadanía legalmente reconocida solo dentro de las fronteras del Estado nación. La hipótesis de Balibar es que la contradicción de la ciudadanía nacional no es una contradicción lógica entre lo universal de la ciudadanía y lo particular de la nación, sino una contradicción histórica, en la que lo simbólico y lo institucional son indisolubles. La respuesta histórica a la contradicción histórica se alumbra a través de la dimensión cosmopolítica de la política. En ella, la ciudadanía no va ligada a la nacionalidad sino a la extranjería.

Palabras clave: fronteras de la ciudadanía; ciudadanía de frontera; igualibertad; ciudadanía nacional; civilidad.

[en] The Cosmopolitical Dimension: Citizenship, Borders, and Foreignness in E. Balibar

Abstract. The link between Balibar's thinking on citizenship and his reflection on borders comes in the intersection between the citizenships of the border and the borders of citizenship. This intersecting structure is sustained by a double aspect of citizenship, as both autonomous and heteronomous, where the contradiction of national citizenship, citizenship that is legally recognized only within the borders of the nation-state, prevails. Balibar's hypothesis is that the contradiction of national citizenship is not a logical contradiction between the universal of citizenship and the particular of the nation, but a historical contradiction in which the symbolic and the institutional are inseparable. The historical response to the historical contradiction advances through the cosmopolitical dimension of politics, where citizenship is not linked to nationality but to foreignness.

Keywords: Frontiers of Citizenship; Citizenship of the Border; Equaliberty; National Citizenship; Civility.

Sumario. 1. Fronteras de la ciudadanía y ciudadanía de frontera. 2. Ciudadanía activa e igualibertad. 3. Las fronteras de la política. 4. La dimensión cosmopolítica. Bibliografía.

Cómo citar: Sainz Pezonaga, A. (2024). La dimensión cosmopolítica. Ciudadanía, fronteras y extranjería en E. Balibar. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 27(3), 333-342.

1. Fronteras de la ciudadanía y ciudadanía de frontera

Podemos entender de una manera sintética la estrecha vinculación que Étienne Balibar atribuye a la ciudadanía y las fronteras desde el concepto de fronteras de la ciudadanía y sus variaciones, a saber, fronteras de la democracia, que da título a una

importante colección de ensayos publicada en 1992, y fronteras de la política, cuando considera la presuposición recíproca entre ciudadanía y civilidad¹. Las fronteras de la ciudadanía (de la democracia, de la política) son las líneas de fractura o de fuerza políticas y simbólicas donde la democracia se detiene o se interrumpe, pero también son las líneas donde la democracia puede adquirir un nuevo impulso.

¹ E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, Éditions La Découverte, 2001, p. 176. La civilidad, sobre la que volveré, es para Balibar uno de los tres conceptos de la política, siendo los otros dos la emancipación y la transformación. La civilidad actúa sobre la relación dialéctica entre violencia e identidad.

Balibar entiende las fronteras de la ciudadanía desde un punto de vista dinámico, dialéctico e históricamente situado, expresadas en antinomias y contradicciones. Y concibe todas las fronteras (geopolíticas, sociales, simbólicas, culturales, antropológicas...) como fronteras de la ciudadanía en este sentido de líneas de detención (*arrêt*) o bloqueo y oportunidades de renovación del impulso democrático.

El concepto de fronteras de la ciudadanía va parejo con el de ciudadanía de frontera. Balibar no utiliza estrictamente esta expresión, pero sí habla de otras equivalentes como ciudadanía de fronteras² o ciudadanía cosmopolítica³. Por *ciudadanías de frontera* entenderé las ciudadanía activa que aspiran a conquistar y ejercer los derechos de la igualdad, para lo cual intervienen en las fronteras de la ciudadanía.

En consonancia con su noción de frontera, Balibar percibe también dinámicamente la propia ciudadanía y la democracia. Estas no son solo un estatuto o un régimen político-jurídico, respectivamente, sino, de manera indisociable, pero también irreductible, procesos discontinuos. La ciudadanía es un proceso de subjetivación, un devenir sujeto del ciudadano⁴. Y la democracia, para existir y sobrevivir, requiere siempre de nuevos impulsos de democratización, una refundación permanente, no exenta de peligros. De manera especial, en la actualidad, la democracia requiere de la democratización de las fronteras.

Tal como lo expone el propio Balibar al final del Prefacio de su libro *Las fronteras de la democracia*, al que he hecho referencia:

El término [*fronteras de la democracia*] debe entenderse en varios sentidos. En el mundo actual, las fronteras geográficas y geopolíticas, tanto “externas” como “internas”, así como las fronteras sociales que dividen a los grupos humanos, son el punto mismo en el que *la democracia se detiene*, más allá del cual, como un billete de metro o autobús, “ya no es válida”. Y a la inversa, en el espacio transnacional, las fronteras, progresivamente despojadas de su valor estratégico y de su eficacia administrativa, transgredidas por diversos “derechos de injerencia”, no todos humanitarios, persisten y se refuerzan como instrumentos de control de las poblaciones y de limitación de la democracia y de los derechos civiles. Pero las fronteras, incluidas las que acabamos de mencionar, son también el punto en el que comienza la expansión de la democracia, y en el que se descubren los nuevos espacios que esta debe explorar, asumiendo riesgos. La tesis de este libro es que los derechos democráticos existentes y la democracia política no pueden protegerse, ni siquiera preservarse, en periodos de transición histórica, a menos que asumamos el riesgo de ampliar, definir y establecer

nuevos derechos que desafíen los antiguos privilegios, o los antiguos derechos transformados en privilegios. Hay que *volver a disputar una y otra vez* la democracia para evitar que se marchite⁵.

Dos cuestiones son aquí importantes. Por un lado, Balibar va a desarrollar una visión de la ciudadanía sostenida sobre lo que llama la proposición de la igualdad. Por el otro, va a hacer una lectura compleja de las fronteras en la que prevalece el punto de vista del racismo y del antirracismo.

Mi intención es hacer una exposición de estas dos cuestiones, enfatizando lo que desde mi punto de vista son las dos aportaciones más relevantes de la propuesta balibariana sobre la ciudadanía y la cosmopolítica. Por un lado, me parece fundamental su propuesta de entender la ciudadanía misma como dotada de dos vertientes, una autónoma, o activa, y otra heterónoma, o institucional, entendiendo ambas al mismo nivel de importancia y, a la vez, erigiendo la ciudadanía activa, las ciudadanía de frontera, en motor del cambio social.

Por otra parte, solo desde el doble carácter de la ciudadanía y el impulso histórico de la ciudadanía activa es posible pensar la propuesta balibariana de la cosmopolítica como la práctica de una nueva universalidad o una nueva ciudadanía sostenida sobre el principio de extranjería y no sobre el de nacionalidad.

2. Ciudadanía activa e igualdad

La reflexión filosófico-política de Balibar se enmarca en una problemática que podríamos denominar postmarxista o neomarxista y que puede resumirse en la necesidad de pensar el movimiento obrero y la lucha de clases como un movimiento entre movimientos. El movimiento obrero ya no es el movimiento social central, el actor colectivo al que todos los demás deben reducirse o referirse, como lo había sido hasta los años 70, sino que forma parte de un conjunto indefinido de movimientos sociales que responden a diferentes deseos de emancipación o transformación social. Junto a Balibar podemos encontrar en esa misma problemática a otros pensadores contemporáneos como Antonio Negri y Michael Hardt, Paolo Virno, Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, Jacques Rancière, Alain Badiou, Slavoj Žižek o Nancy Fraser. Todos ellos buscan un concepto que no sea un reductor de complejidad o diferencia, como pudo serlo la lucha de clases o el Estado o los derechos en otras tradiciones, sino que haga posible entender y trabajar en particular con la diferencia de los movimientos y en general con “la multiplicidad inherente al campo político”⁶.

En Balibar ese concepto no reductor es la proposición de la igualdad que está ligada con la universalidad de la ciudadanía. Igualdad y ciudadanía significan lo mismo en la proposición revolucionaria de la *Declaración de derechos del hombre y del ciudadano* de 1789. Balibar lee la *Declaración* como el enunciado de la identificación entre libertad e igualdad, pero entiende estas no desde un punto de vista esencialista, sino desde la óptica de

² E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, op. cit., p. 21.

³ E. Balibar, *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine*, Paris, Éditions La Découverte, 2022, p. 36.

⁴ E. Balibar, *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Paris, PUF, 2011, pp. 52-53.

⁵ E. Balibar, *Les frontières de la démocratie*, Paris, Éditions La Découverte, 1992, pp. 15-16.

⁶ E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, op. cit., p. 212.

que igualdad y libertad son categorías que poseen una misma extensión, de modo que no puede haber igualdad sin libertad, ni libertad sin igualdad. En términos de sujeto, la identificación entre igualdad y libertad conlleva la identificación entre el hombre y el ciudadano, en el sentido de que todo el mundo tiene derecho a la ciudadanía allí donde viva, al pleno disfrute y ejercicio de la libertad en igualdad y de la igualdad en libertad. Balibar plantea así una correlación entre derechos humanos y derechos de ciudadanía que denomina *el teorema de Arendt*⁷. En lugar de considerar que los derechos humanos son el fundamento de los derechos políticos, explica que los derechos de ciudadanía son la base de los derechos humanos. Desde el momento en que los derechos positivos del ciudadano son anulados, todos los demás derechos se ven amenazados. Pues, la política no es una mera superestructura que se alza por encima de la reproducción de la sociedad (en referencia a las tradiciones marxistas y liberales), sino la condición misma de la reproducción individual y colectiva⁸.

La proposición de la igualibertad no es nada más que una enunciación, una declaración lingüística, y nada menos que una verdad histórica, una idea que produce efectos en la sociedad, que abre un espacio ideológico, una nueva manera de entender la vida social de los seres humanos. En cuanto enunciación, se pronuncia siempre en un contexto, en una determinada coyuntura histórica, con sus tendencias y contratendencias y sus relaciones de fuerza, de modo que las consecuencias de la enunciación son siempre indeterminables. En cuanto verdad, se presenta con las marcas de la incondicionalidad, la certeza, de lo que no admite duda. Es una afirmación universalmente verdadera que todas las personas tenemos derecho a la política y por tanto debemos alcanzar el pleno ejercicio de la ciudadanía: “la *Declaración [de derechos del hombre y del ciudadano de 1789]* abre una esfera indefinida de «politización» de las reivindicaciones de derechos que reiteran, cada uno a su manera, la exigencia de una ciudadanía o de una inscripción institucional, pública, de la libertad y la igualdad”⁹. En suma, la proposición de la igualibertad es un universal histórico¹⁰, un universal que produce efectos de verdad de consecuencias impredecibles en las situaciones históricas en las que es declarada colectivamente.

Esta condición de verdad históricamente efectiva implica que la proposición de la igualibertad no se traduce nunca en un hecho plenamente delimitable. Siempre está en defecto y en exceso con respecto al momento histórico en el que se pronuncia. No es nada más que una enunciación, he dicho, apenas la volátil emisión de unas palabras, y, al mismo tiempo, es un enunciado que avanza una universalidad infinita, una universalidad que toda realidad institucional debe satisfacer pero que ninguna podría cristalizar enteramente, una “proposición hiperbólica”, la llama Balibar¹¹. Esta indefinición se traduce, primero, en una oscilación, en una inestabilidad permanente en-

tre insurrección y constitución, entre las multitudes rebeldes y el orden institucional, y presenta la ciudadanía como una conquista siempre parcialmente activa. El ciudadano es al mismo tiempo miembro constituyente del Estado y actor de una revolución permanente¹². En segundo lugar, se traduce en la realidad diversa de la igualibertad. La igualibertad existe de diferentes e incluso contrarias y contradictorias maneras. Es como dice el propio Balibar una invariante en sus mismas variaciones, variaciones que son históricas, es decir, tanto institucionales como simbólicas.

De la primera consecuencia, la oscilación entre insurrección y constitución, emerge el carácter doble, fronterizo, de la noción misma de ciudadanía que se sostiene sobre la proposición de la igualibertad. Balibar entiende que la ciudadanía opera en la frontera entre, por un lado, su forma o polo transindividual, autónomo, constituyente e igualitario, y por otro, su forma o polo individualizador y totalizador, heterónomo, constituido, jerárquico. La primera forma es una exigencia del derecho a la política por parte de un grupo de personas que en esa misma actividad y en un acto de reciprocidad devienen ciudadanos, sin esperar a que las instituciones existentes les concedan oficialmente nada. La segunda es un orden institucional de reconocimiento público del derecho a la política que sostiene una determinada distribución de los derechos, una determinada forma histórica de la ciudadanía. Entre la ciudadanía autónoma, activa, constituyente, libre e igualitaria y la ciudadanía heterónoma, estatutaria, constituida, obligatoria y jerárquica, se establece una relación dialéctica, una contradicción infinita¹³: ambas son irreconciliables, pero también indisociables. Son irreconciliables porque no hay un equilibrio posible entre ambas, el equilibrio consistiría en el fin de la ciudadanía autónoma. Son indisociables porque la ciudadanía autónoma es una exigencia de institucionalidad, es un poder constituyente, y porque toda institucionalidad se enfrenta a una reivindicación del derecho a la política que la desborda. La ciudadanía heterónoma a su vez no puede existir si no nace de la ciudadanía autónoma y sin una lucha autónoma por la ciudadanía ni siquiera es posible conservar los derechos conquistados. Es cierto que, entre los dos polos, aquel que deja ver la frontera, es el polo autónomo, insurreccional, porque es el que tiene que trazar una línea de demarcación, una ruptura con el orden institucional existente. Pero, al mismo tiempo, la ciudadanía autónoma no debe confundirse con una ciudadanía separada. La ciudadanía autónoma es una ciudadanía en relación necesaria con el orden institucional, relación que la define tanto como define al orden institucional su relación con la ciudadanía autónoma.¹⁴

¹² *Ibidem*, p. 65.

¹³ *Ibidem*, p. 57 ss.

¹⁴ En el artículo “L’antinomie de la citoyenneté” (recogido en E. Balibar, *La proposition de l’égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, París, PUF, 2010, pp. 11-52) y en su libro *Ciudadanía* (E. Balibar, *Ciudadanía*, trad. R. Molina-Zavala, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2013), que es una ampliación del anterior, Balibar problematiza la ciudadanía activa en su relación antinómica con la democracia, entendida esta como régimen realmente existente. La antinomia se traduce en una propuesta de democratización de la democracia, esto es, en la acción de la ciudadanía activa en el contexto de los

⁷ *Ibidem*, p. 204.

⁸ *Ibidem*, p. 183 ss.

⁹ E. Balibar, *Les frontières de la démocratie*, op. cit., p. 137.

¹⁰ E. Balibar, *Nous, citoyens d’Europe?*, op. cit., p. 208.

¹¹ E. Balibar, *Citoyen Sujet*, op. cit., p. 53.

La segunda consecuencia, la variabilidad de la igualibertad y de la ciudadanía que se sostiene sobre ella, permite a Balibar explicar tanto la diversidad de movimientos sociales de emancipación que despiertan en la misma Revolución francesa y continúan hasta la actualidad: trabajadores, mujeres, colonizados, racializados; como la diferencia entre ellos, lo que significará también la diferencia que ellos introducen en la historia de la verdad igualibertaria. Infiltra por tanto la diferencia en la misma repetición de la proposición, lo que explica que debamos hablar de *ciudadanías* en plural: la igualibertad se reitera de diferentes maneras¹⁵ y en cada ocasión transforma las instituciones y la propia concepción social sobre la libertad y la igualdad.

Al pensar los avances en las ciudadanías desde la complejidad, Balibar elude todo prejuicio teleológico. No hay una ciudadanía absoluta a la que acercarse. No hay una linealidad evolutiva que poder seguir. Las diferentes transformaciones sociales vinculadas a las luchas emancipatorias mantienen una relación dialéctica entre la exigencia de universalidad que porta la proposición de la igualibertad y el cambio institucional. No es solo que la exigencia de universalidad sea el motor del cambio de la realidad social, sino que la universalidad exigida es también diferente en cada caso. No hay una esencia de la igualdad o de la igualibertad que se materializa en el mundo social e histórico de una manera u otra. El universal y su institución no van por separado. No es solo que la institución cambia para adaptarse al universal, sino también que el universal mismo se modifica, se amplía y se institucionaliza de acuerdo con esos cambios.

La razón de que la universalidad transformadora no pueda ser la expresión de una esencia ni estar destinada a un fin reside en la misma autonomía de las luchas por la igualibertad. Una ciudadanía autónoma o activa solo puede ser tal si son las personas mismas en concierto las que se emancipan. Una supuesta emancipación lograda por mediación de otro, por mediación, por ejemplo, de alguna forma de despotismo ilustrado (todo para el pueblo, pero sin el pueblo, todo para los trabajadores, pero sin los trabajadores; todo para las mujeres, pero sin las mujeres, etc.), no es emancipación, sino dependencia. Los trabajadores, las mujeres, los colonizados, los discriminados o excluidos, los migrantes solo pueden alcanzar su autonomía si se conceden mutuamente el derecho a la política, sin esperar a que ninguna autoridad moral o de otro tipo lo haga. Tienen por tanto que inventar la universalidad, la reciprocidad, el deseo común activo que mueve sus exigencias y su efecto transformador. Dicho de otra manera, la universalidad tiene que ser inmanente y estar situada. O, como lo expone Balibar, la proposición de la igualibertad:

[...] implica un derecho universal a la política: nadie puede ser liberado o promovido a la igualdad —digamos emancipado— por una decisión externa, unilateral, o por una gracia

superior, sino sólo de forma recíproca, por reconocimiento mutuo. Los derechos que forman el contenido de la libertad igualitaria y la hacen realidad son, por definición, derechos individuales, derechos de las personas. Pero como no se pueden conceder, hay que conquistarlos, y sólo se pueden conquistar colectivamente. Su esencia es que son derechos que los individuos se confieren y garantizan entre sí. [...] La autonomía de la política (en la medida en que representa un proceso cuyo origen y fin es ella misma, o lo que llamaremos *ciudadanía*) es inconcebible sin la autonomía de su sujeto, y ésta a su vez no es otra cosa que el hecho de que el pueblo se “hace” a sí mismo, al mismo tiempo que los individuos que lo constituyen se confieren entre sí derechos fundamentales. La autonomía política sólo existe en la medida en que los sujetos son los unos para los otros fuente y referencia última de emancipación¹⁶.

Así pues, cambian las instituciones, cambia la sociedad y cambian los universales y con ellos la ciudadanía se multiplica y se hace ciudadanías. Y, de este modo, cambian también los propios agentes, pues la autonomía no puede ser colectiva sin ser individual, no puede ser política sin ser antropológica y viceversa.

Cambia el concepto de ciudadanía, invariante en sus variaciones, y con él también la concepción de la naturaleza humana. Pero, podemos preguntarnos, ¿acaso no cambia también el concepto de trabajador o de mujer o de migrante o de habitante del planeta? Cuando diversas luchas por la emancipación conviven, se afectan también las unas a las otras, las distintas universalidades se afectan mutuamente. Se produce así una hibridación (un mestizaje, un entrecruzamiento o interseccionalidad) dentro de la contradicción y de la complejidad que todas ellas suponen, una hibridación que caracteriza a las multitudes cosmopolíticas¹⁷. *Multitudes cosmopolíticas* es una manera de nombrar los movimientos de emancipación colectiva (es decir, feminismo, antirracismo, pacifismo, socialismo, ecologismo, por los derechos civiles...) desde su dimensión cosmopolita o planetaria, necesariamente híbrida. Balibar ayuda a entender las multitudes libres contemporáneas como actores transindividuales. Las multitudes libres no son sumas de individuos unidas por un interés, pero tampoco son colectividades puras o generales encarnadas en un símbolo del rechazo. Son actores híbridos en los que lo individual y lo colectivo se implican mutuamente. Son actores ético-políticos.

3. Las fronteras de la política

La frontera que divide la ciudadanía autónoma de la heterónoma es la medida de lo que Balibar llama *las fronteras de la ciudadanía* (de la democracia o de la política). El lugar donde la democracia se detiene y el espacio donde la democracia se refunda no es otro que el orden institucional que regula la distribución de derechos.

El orden institucional al que se refiere Balibar es el Estado territorial soberano, el Estado nacional,

regímenes nominalmente democráticos contemporáneos y frente a la tendencia de desdemocratización neoliberal que los atraviesa.

¹⁵ E. Balibar, *Ciudadanía*, op. cit., pp. 213-214.

¹⁶ E. Balibar, *La crainte des masses*, op. cit., p. 22.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 31-32.

delimitado por fronteras geopolíticas, que tiene por ideología orgánica y por frontera interior al nacionalismo. “El nacionalismo —afirma Balibar— es la ideología orgánica que se corresponde con la institución nacional”. Es la construcción de “una «identidad nacional» que prevalezca sobre todas las demás, y que conduzca a que la pertenencia nacional abarque e integre a todas las demás”¹⁸. A su vez, que la identidad sea nacional quiere decir que pivota sobre la división entre los nacionales y los extranjeros y divide entre los buenos y los malos nacionales, los leales y los traidores; en suma, define al enemigo exterior y al enemigo interior. El nacionalismo colabora necesariamente en la producción de la comunidad de los nacionales en tanto que separable o distinguible del colectivo de los extranjeros y está dotada de una normatividad y una normalidad que derivan de la etnicidad ficticia de la identidad nacional. La etnicidad ficticia es la “esencia” o principio de unidad de la comunidad nacional, lo que produce al pueblo como *ethos*¹⁹.

La noción de ideología no debe confundirnos. Balibar no se refiere a una mera ilusión que enmascararía una realidad económica más profunda: “Es completamente inviable «deducir» la forma nación a partir de las relaciones de producción capitalistas”, dice en un momento Balibar²⁰. *Ideología orgánica* quiere decir estructura simbólica que organiza la construcción histórica de identidades individuales y colectivas o, mejor, transindividuales. Dado que Balibar entiende la forma nación como una articulación necesaria entre formas políticas y económicas y formas simbólicas o ideológicas, concibe el nacionalismo como una de las estructuras que se combinan en la forma nación²¹. El nacionalismo y el racismo no son epifenómenos de las relaciones sociales capitalistas, sino componentes de estas²².

Por nacionalismo, Balibar entiende, entonces, algo similar a la definición de Ernst Gellner²³, que es también la de E. J. Hobsbawm²⁴. El nacionalismo es la

defensa de que cada unidad política debe coincidir con una unidad cultural. La coincidencia entre unidad política y unidad cultural equivale a la ecuación entre ciudadanía y nacionalidad. Los derechos cívicos y sociales se han conquistado, ejercido y perdido históricamente —al menos durante el siglo XX, extendiéndose cada vez por más lugares del planeta— en unidades políticas separadas o Estados territoriales soberanos; y las identidades individuales se han formado, también históricamente, en relación con la unidad cultural nacional. En este sentido todos los Estados nacionales han operado, y operan, en y por una ideología nacionalista²⁵.

El nacionalismo ha sido y sigue siendo, a pesar de la crisis del Estado nacional, la ideología dominante en el mundo, es decir, la ideología que determina la coexistencia más o menos conflictiva, más o menos complementaria de todas las ideologías. Es la ideología dominante en el sentido de que la relación entre ciudadanía e identidad nacional articula el entero espacio de lo político.

Que el nacionalismo sea la ideología dominante significa que uno no puede desprenderse de su ser nacional con un simple gesto de voluntad, en ella está en juego una concepción de la naturaleza humana como *homo nationalis* y, por tanto, la propia identidad de cada uno. Ser humano significa, en el mundo contemporáneo, pertenecer a una u otra nación. Eso no excluye que podamos también generar formas de desidentificación y otras identificaciones. Así, a diferencia del nacionalismo, que piensa la coincidencia entre unidad política y unidad cultural, entre ciudadanía e identidad, como una coincidencia fijada o fijable desde arriba, por el Estado; una perspectiva crítica y dialéctica como la de Balibar lo que aprecia es que la coincidencia es siempre relativa (está siempre expuesta a entrar en crisis por el desafío de los conflictos territoriales o sociales interiores y los cambios en las relaciones exteriores); considera que ambas unidades, la política y la cultural, son, cada una por su lado, inestables y quebradizas (su aspecto constituyente amenaza con desbordar el constituido); y estima que la distinción de ambos términos no descarta que cada uno esté atravesado por el otro, (es decir, que la ciudadanía porte también su momento identitario y la identidad su componente de derechos). Es decir, la relación entre identidades y derechos está sobredeterminada y subdeterminada. Es parte de un complejo mayor y a su vez ella misma es un complejo de partes²⁶.

¹⁸ E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, op. cit., p. 47.

¹⁹ “Llamo *etnicidad ficticia* a la comunidad formada por el Estado nacional. Es una expresión voluntariamente compleja, en la que el término ficción [...] no se debe tomar en el sentido de pura y simple ilusión sin efectos históricos, sino todo lo contrario, por analogía con la persona *ficta* de la tradición jurídica, en el sentido de efecto institucional de «fabricación». Ninguna nación posee naturalmente una base étnica, pero a medida que las formaciones sociales se nacionalizan, las poblaciones que incluyen, que se reparten o que dominan, quedan «etnificadas», es decir, quedan representadas en el pasado o en el futuro *como si* formaran una comunidad natural, que posee por sí misma una identidad de origen, de cultura, de intereses, que trasciende a los individuos y las condiciones sociales” (E. Balibar e I. Wallerstein, *Raza, nación y clase*, trad. desconocido, Madrid, IEPALA, 1991, p. 149). Al final de este pasaje, Balibar añade en nota: “Digo «que incluyen», pero habría que añadir *o que excluyen*, porque la etnificación del pueblo nacional y la de los demás pueblos se realiza simultáneamente” (*Ibidem*, p. 165).

²⁰ *Ibidem*, p. 139.

²¹ E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, op. cit., pp. 40 ss.

²² E. Balibar e I. Wallerstein, *Raza, nación y clase*, op. cit., pp. 313 ss. Cf. también S. Mezzadra, *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, trad. M. Santucho, Madrid, Traficantes de Sueños, 2005 y Mezzadra y B. Nielson, *La frontera como método*, trad. V. Hendel, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.

²³ E. Gellner, *Nations and Nationalism*, Ithaca/New York, Cornell University Press, 1983, p. 1.

²⁴ E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University

Press, 1990, p. 9.

²⁵ Y, en la medida en que racismo y nacionalismo se relacionan de manera indisociable, aunque irreductible, también han operado y operan, en mayor o menor grado, en y por una ideología racista. “El racismo no es una «expresión» del nacionalismo, sino un *suplemento* [supplément] del nacionalismo, mejor aún, un *suplemento interior del nacionalismo*, siempre excediéndose en relación con él, pero siempre indispensable para su creación y, no obstante, aún insuficiente para acabar su proyecto” (E. Balibar e I. Wallerstein, *Raza, nación y clase*, op. cit., p. 88, traducción modificada). En lo jurídico, el suplemento racista se expresa en la prevalencia de la ciudadanía, o nacionalidad, por filiación, o *ius sanguinis*, sobre la ciudadanía por nacimiento, *ius solis*, o por residencia.

²⁶ Aunque Balibar introduce diversas correcciones a la teoría de la ideología de su maestro Louis Althusser (L. Althusser, *Sur la reproduction*, París, PUF, 1995), hay algunas tesis que mantiene y que conviene en este punto tener presentes para

Para pensar esa relación compleja, sobredeterminada y subdeterminada, entre las “identidades” y los derechos en el mundo contemporáneo, Balibar concentra su reflexión en el problema de las fronteras, que son fronteras de la ciudadanía.

La frontera geopolítica no solo es una institución, sino condición de posibilidad de una multiplicidad de instituciones. Es decir, no ha sido y es solo un elemento fundamental en la construcción política del planeta, sino también de los individuos que lo pueblan en tanto que seres humanos dotados de una identidad. Ahora bien, ¿qué tipo de institución es la frontera o hace posible la frontera?

[...] las fronteras, al amparo de las cuales se han conquistado en ciertos casos las condiciones de una democracia relativa, han sido siempre ellas mismas instituciones absolutamente antidemocráticas: escapando a todo control y práctica políticos. Los “ciudadanos” sólo se han instalado allí de forma duradera para exterminarse unos a otros...

Las fronteras han sido las condiciones antidemocráticas de la democracia parcial y limitada que durante cierto tiempo algunos Estados nación experimentaron, gestionando sus propios conflictos internos (a veces también *exportándolos*, pero precisamente para eso hace falta una frontera)²⁷.

Las fronteras son un lugar de contradicción, lo mismo que los Estados nación que fijan con ellas el espacio de su soberanía y la identidad nacional. Las identidades nacionales solo existen en relación con

las fronteras geopolíticas y sin identidades nacionales no puede haber fronteras geopolíticas, ya sean reales o proyectadas. De acuerdo con Balibar, y esta es una de sus tesis más importantes, entre las fronteras geopolíticas y las identidades nacionales se establece una implicación mutua. El Estado y el capitalismo históricos, por un lado, y el nacionalismo, el racismo o el patriotismo, por otro, son las dos caras o las dos escenas de un complejo, la forma nación, que combina las estructuras político-económicas y las estructuras ideológico-simbólicas o espacios de construcción de identidad.

Esta tesis sintetiza el postmarxismo de Balibar. Pero, sobre todo, si es asumida, impide naturalizar las ideologías racistas, nacionalistas o patrióticas (y nos aleja del peligro de naturalización que también arrastran el psicologismo y el sociologismo²⁸). Asimismo, impide despreciar o minimizar el papel determinante que desempeñan estas ideologías, y en general el papel determinante de la construcción de identidad en la historia de nuestras sociedades. Balibar, en consecuencia, propone el concepto de una política de la civilidad como condición de cualquier otra política. La política de la civilidad lucha contra los límites imposibles, pero reales de la identidad (el “ser absolutamente uno” y el “no ser nadie”) y las violencias extremas que los expresan: la destrucción del otro porque su existencia impide mi pureza identitaria, por ejemplo de carácter étnico, o la indiferencia completa hacia la suerte del otro como “algo” enteramente ajeno y, por ende, desechable. Las políticas emancipatorias o transformadoras solo son posibles entre esos dos límites de la identidad que, además, como en el caso de la violencia sobre los migrantes, tienden a complementarse²⁹.

Entonces, la contradicción de las fronteras en tanto que condiciones antidemocráticas de la democracia produce en la escena de la identidad la ecuación, igualmente contradictoria, de ciudadanía y nacionalidad, es decir, la ciudadanía nacional³⁰. Esa contradicción se entiende como una mera contradicción lógica cuando se considera que en ella el universalismo de la ciudadanía se opone al particularismo excluyente de lo nacional. La forma lógica de la contradicción puede ser “superada” en el pensamiento y de hecho se ha intentado “superar” teóricamente a través de, al menos, tres interpretaciones en las que el particularismo nacional es conservado e integrado en un universalismo de un nivel más alto. Primero, se ha entendido que el particularismo nacional es una fase transitoria de un proceso teleológico de universalización mundial. Segundo, se han considerado los Estados nación como modos apropiados de distribuir a todos los seres humanos en comunidades nacionales en las que adquieren o deberían adquirir sus derechos políticos. Y tercero,

seguir sus reflexiones sobre la formación de las identidades, la conquista de derechos y las fronteras de la democracia. La primera y más fundamental es que la identidad individual, en los seres humanos, no es una condición presocial (en eso sigue a Spinoza, Marx, Nietzsche y Freud), sino un efecto producido socialmente, en relación con las identidades colectivas, según diversos modos, que son modos de sujeción (E. Balibar, *Le crainte des masses*, op. cit., p. 45). De hecho, una ideología era para Althusser, según lo reformula Balibar, no otra cosa sino un modo histórico de construcción de la identidad individual, de “la producción de las formas de la individualidad humana en la historia” (*Ibidem*, p. 367), de los sujetos en la historia. De aquí, la idea de que no hay práctica sino en y por una ideología (L. Althusser, *Sur la reproduction*, op. cit., pp. 218 ss y 298 ss.), es decir, que la construcción y reconstrucción de identidades, que pueden adoptar muy diversas formas históricas, es una condición antropológica, pero tanto del individuo humano como de las instituciones humanas. La segunda, derivada de la anterior, es que la ideología, la construcción de la identidad, es siempre material, existe siempre en una forma institucional, en prácticas y rituales socialmente fijados. Althusser hablaba de aparatos, aparatos ideológicos de Estado (*Ibidem*, pp. 101 ss y 285 ss.), Balibar defiende que solo hay un aparato ideológico que es el Estado mismo y la hegemonía del nacionalismo (E. Balibar, *Raza, nación y clase*, op. cit., p. 159), pero múltiples instituciones, oficiales, dominantes, componiendo contradictoriamente el Estado, y antisistémicas, rebeldes. En resumen, no hay instituciones sin identidades individuales y no hay identidades individuales sin instituciones. Esto es lo que significa que toda identidad es transindividual (donde lo individual y lo colectivo de la institución y de la identidad se implican mutuamente) y que toda identidad es más una identificación, el resultado de un proceso, que una adquisición inmodificable. Es más, significa que toda identidad es ambigua, compleja, sobredeterminada, expuesta a múltiples malentendidos (E. Balibar, *Le crainte des masses*, op. cit., pp. 45-46).

²⁷ *Ibidem*, p. 380.

²⁸ E. Balibar, *Universales. Feminismo, deconstrucción, traducción*, trad. J. Lezra, I. Trujillo, F. Gómez, Santiago de Chile, Pólvor Editorial, 2021, pp. 27-28.

²⁹ E. Balibar, *Le crainte des masses*, op. cit., pp. 46-47

³⁰ E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, op. cit., p. 100. En la legislación española, hablaríamos más bien de la nacionalidad como fundamento de la ciudadanía. Para una panorámica sobre los debates contemporáneos en torno a la ecuación entre ciudadanía y nacionalidad, cf. J. C. Velasco, *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*, México, FCE, 2016.

se ha definido el territorio nacional como el espacio donde es posible organizar de una manera viable la solidaridad social entre grupos humanos³¹. Por ello, Balibar defiende que es necesario considerar la contradicción entre ciudadanía y nacionalidad no como una contradicción lógica o teórica, sino como contradicción real o histórica³². Plantearla de esta manera, deja ver que la contradicción, el conflicto o la disputa no son realmente entre particularismos y universalismo, sino entre distintos universalismos, y que las tres interpretaciones teóricamente “superadoras” están implicadas en esa contradicción real. Es más, si la contradicción es histórica, entonces, la “solución” solo puede ser histórica³³.

La primera forma que adquiere la contradicción tiene que ver con el colonialismo, con la relación entre el Estado nación y la historia de las colonizaciones. Balibar defiende que existe una correlación material entre el desarrollo de la forma nación y la posición dominante que las naciones en formación ocuparon en la economía-mundo. La división entre centro y periferia es una estructura jerárquica básica en la historia del capitalismo según Immanuel Wallerstein. La soberanía nacional, que opone unos Estados nación a otros (cada uno con “su” territorio, “su” población, etc.), no es sino la otra cara de un reparto del mundo. Es por ello por lo que la historia de la forma nación moderna no puede separarse de la historia de la colonización y descolonización³⁴. Esta cuestión la ha tratado Balibar desde el carácter sobredeterminado de la frontera. Las fronteras geopolíticas no solo circunscriben un territorio, separándolo de otros, sino que son siempre parte de un mapa del mundo. Es más:

El hecho de que las fronteras sean siempre dobles, que sólo puedan separar territorios particulares estructurando la universalidad del mundo, y que esta duplicidad sea la condición misma de su interiorización por los individuos, y por tanto de su función constitutiva de identidades, puede reformularse diciendo que toda frontera instituida, o reivindicada, o fantaseada, debe ser a la vez una frontera política y una frontera religiosa en este sentido. Y a la inversa, que no hay otra manera de realizar la frontera como una separación absoluta que representarla como una frontera religiosa, incluso cuando esa religión es una religión secularizada, la religión del lenguaje, de la escuela o del principio constitucional³⁵.

Balibar entiende aquí lo religioso en el sentido de lo sagrado (lo absoluto e incondicionado) del ideal trascendente. Si las fronteras se idealizan es porque su nombre, sus símbolos expresan una llamada, una vocación, una misión universalizante. Así, la

correlación entre Estado y colonialismo se ha traducido históricamente en una vocación misionera evangelizadora o civilizadora de la entera humanidad (o en una combinación de ambas). La política imperialista ha ido unida a un universalismo que Balibar llama extensivo, y que ha supuesto que la idea de esta misión haya sido profundamente interiorizada por los individuos y las instituciones nacionales. La consecuencia es que una fuerte contradicción entre asimilación y sujeción o sometimiento (*assujettissement*) acabó instalándose en el corazón mismo del universalismo del Estado nación. El ejemplo más claro de esta contradicción fue el estatuto mismo de las poblaciones colonizadas, que fueron incorporadas a las nacionalidades dominantes, asociadas a ellas por el derecho público, pero excluidas de los derechos de ciudadanía: súbditos, pero no ciudadanos. Esta misma situación es la que se está reproduciendo en la actualidad con los trabajadores migrantes en tanto que “residentes no ciudadanos”, divididos además entre los que cuentan con un permiso de residencia y aquellos en situación irregular administrativa o “sin papeles”³⁶.

La segunda forma de contradicción tiene que ver con los Estados nación que son también Estados de derecho y democráticos, es decir, todos aquellos en los que la legitimidad de muchas de sus instituciones reside en el principio de igual libertad. En estos Estados, en efecto, opera una tendencia emancipadora; pero no por ello se han visto libres de las prácticas de exclusión; y los excluidos han debido y deben conquistar día a día su emancipación, que aún es objeto de disputa y desacuerdo político. Es decir, el hecho de que el principio de igual libertad de todos los seres humanos sea legitimador de un orden institucional no impide que este haya generado y genere exclusiones. No obstante, la contradicción fundamental no es esta, sino el efecto perverso de que, en estos Estados, las exclusiones de la ciudadanía se interpretan y justifican como exclusiones fuera de la humanidad o de la norma humana. O bien, aquello que les ocurre a los excluidos no nos afecta a los demás o bien los excluidos son clasificados como humanos deficientes o como menores. O, en términos generales, según lo explica Balibar:

Las diferencias antropológicas fundamentales: las diferencias de género (y de sexualidad), las diferencias entre lo normal y lo patológico (y entre lo patológico y lo asocial), las diferencias de cultura (y en la cultura), etc., se interpretan sistemáticamente como desigualdades, y como tales se inscriben en la constitución de la ciudadanía.³⁷

La tercera forma de la contradicción va ligada a la institución de la ciudadanía social. Balibar sostiene que, históricamente, y a pesar de las diversas formas y niveles de reconocimiento de los derechos sociales en los diferentes Estados, principalmente tras la II Guerra Mundial, se forjó una relación de interdependencia entre la forma nacional y la protección social de los trabajadores. Ninguna de las dos podría haber durado o existido sin la otra. De esta manera, la

³¹ Balibar presenta estas tres “superaciones” en debate con el nacionalismo cívico que Dominique Schnapper expone en D. Schnapper, *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*, trad. M. Guerrero y J. Vigil, Madrid, Alianza, 2001. El alcance, sin embargo, como veremos, es más amplio. Cf. E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, op. cit., pp. 92 y 96 ss.

³² E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, op. cit., pp. 101-107.

³³ *Ibidem*, pp. 125-126.

³⁴ E. Balibar, *Raza, nación y clase*, op. cit., p. 140.

³⁵ E. Balibar, *Le crainte des masses*, op. cit., p. 190.

³⁶ E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, op. cit., p. 250.

³⁷ *Ibidem*, pp. 104-105.

ciudadanía acogió en su seno un bien sustancial, el bien común de los trabajadores en tanto nacionales. Pero esta fusión es precisamente la que provoca la situación contradictoria de los trabajadores migrantes, pues en tanto que trabajadores tienen derecho a participar de la universalización de los derechos ligados al trabajo, pero son excluidos de los mismos en tanto que extranjeros.

En consecuencia, la contradicción del Estado democrático consigo mismo se muestra en una variedad de efectos. Se expresa en la constante creación de ilegalismos y en la promoción de síndromes colectivos de inseguridad a través de las prácticas de control de la migración. Se manifiesta en las violaciones del Estado de derecho (CIES, expulsiones en caliente, negación del derecho de asilo o de socorro, etc.), en la creación de ciudadanos de segunda clase, obligados a cumplir las leyes y excluidos de la posibilidad de participar en su aprobación, en la segregación de los trabajadores en legales e ilegales y en la extensión de nuevos fascismos armados con el discurso coherente con la práctica del Estado (así el discurso neorracista de la preferencia nacional)³⁸.

La contradicción del Estado consigo mismo es, digo, una contradicción histórica. El Estado está atravesado o, mejor, conformado por tendencias contrarias, tendencias que son al mismo tiempo de naturaleza institucional y de naturaleza simbólica o ideológica. En esquema, podemos decir que el particularismo nacional se confecciona siempre y necesariamente un traje universalista: para su desnudez colonialista, una chaqueta de misión civilizadora; para la exclusión de colectivos completos fuera de la igual libertad, el frac de la sobrehumanización de los mismos y la subhumanización de las diferentes; para la componenda del Estado nacional y social, el mandil de la división entre trabajadores de primera y trabajadores de segunda.

4. La dimensión cosmopolítica

Por otro lado, la presencia en el espacio público de los excluidos del universal de la ciudadanía instituida anuncia que la universalidad debe ser modificada. En España, por ejemplo, las plataformas Movimiento RegularizaciónYa, Poder Migrante, el Sindicato de Manteros o las muchas gentes que firmaron y apoyaron el “Comunicado Antirracista 23J” son la prueba de que el universal es histórico y por tanto modificable. La propuesta no es que la institución cambie para adaptarse al universal, es decir, que “integre a tal o cual «minoría» en la comunidad de los ciudadanos”, sino que el universal mismo cambie, se amplíe y se institucionalice de acuerdo con ese cambio, “que se transforme la comunidad”³⁹. Así ocurrió cuando el universal de hombre integró al trabajador. El nuevo universal no era simplemente el antiguo universal modificado. Surgió verdaderamente un nuevo universal que requería nuevas instituciones. Buena parte de los cambios institucionales que se produjeron en el siglo XX respondían a la búsqueda de nuevas instituciones para el nuevo universal del hombre trabajador. Y eso mismo, un nuevo universal que requiere nuevas instituciones, ha ocurrido y sigue ocurriendo también gracias al feminismo y está ocurriendo igualmente

con los migrantes. Los migrantes como realidad permanente producen un nuevo universal de ciudadanía. No solo cambia la universalidad, sino que *ciudadanía* necesariamente tiene que significar otra cosa. Se diluye su coincidencia con la nacionalidad, anunciando la dimensión cosmopolítica de la política y la constitución de una nueva institucionalidad⁴⁰.

La cosmopolítica no se reduce a la cuestión de la nueva ciudadanía, pero esta la define en tanto que la cosmopolítica es acción política, es decir, ciudadanía activa, poder constituyente. Precisamente, la nueva institucionalidad apunta a una nueva esfera política, a una esfera cosmopolítica que opera según el mismo principio pluralista que necesitan implantar entre sí los diversos movimientos sociales: la “comunidad faltante”⁴¹ del pluralismo o de las diferencias o de las singularidades o de la multiplicidad inherente al campo político. La tarea no es ahora hacer “tabla rasa de las identidades y las afiliaciones colectivas”. El objetivo ya no es reducir a unidad la multiplicidad, neutralizando las diferencias, sino intentar pensar y practicar la co-ciudadanía⁴² “con todo el peso y las contradicciones de [las] subjetividades individuales y colectivas”⁴³. Balibar defiende, haciendo suyos los conceptos de Van Gusteren, que en estos momentos el desafío de la democracia va mucho más allá del simple tema de “acoger al extranjero” y de su inclusión, integración o asimilación. Todos, también los “nativos”, los llamados *nacionales de origen*, deben replantearse, al menos simbólicamente, su identidad cívica adquirida, heredada del pasado, y reconstruirla en el presente con todas las personas —cualquiera que sea su origen, su antigüedad, su “legitimidad”— que hoy comparten con ellos un mismo “destino” sobre cada pedazo del mundo. El pasado no es una herencia, no confiere ningún derecho de nacimiento. No hay “primeros ocupantes” del territorio cívico⁴⁴. En la dimensión cosmopolítica, todos somos extranjeros y, por tanto, todos somos ciudadanos. En ella, la diferencia deviene requisito de la acción común⁴⁵. “La (cosmo)política es lo que los extranjeros hacen en común en la medida en que su extranjería no les distancia, sino que les proporciona, a través de las fronteras y «sobre» ellas, los medios para una acción intramundana, transformadora y civilizadora”⁴⁶.

La dimensión cosmopolítica no remite a un actor ni a una modalidad de la acción ni a un tiempo y a un espacio (en sentido amplio) de acción homogéneos. No es una sociedad civil global⁴⁷, ni una esfera pública

³⁸ E. Balibar, *Droit de cité*, París, PUF, 2002, pp. 89 ss.

³⁹ E. Balibar, *Universales*, op. cit., p. 19.

⁴⁰ Con respecto a la cuestión migratoria, Balibar resume esa nueva institucionalidad en dos reivindicaciones específicas: la universalización de los derechos de residencia y circulación y la democratización contractual de las fronteras y de las modalidades de su franqueamiento, cf. E. Balibar, *La proposition de l'égaliberté*, op. cit., p. 336.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 354-357.

⁴² *Ibidem*, p. 336 y 357.

⁴³ E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, op. cit., pp. 211-212.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 211-212. En lo jurídico, esta posición se traduce claramente en la defensa de la prevalencia de la ciudadanía por residencia.

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 112 ss.

⁴⁶ E. Balibar, *Cosmopolitique*, op. cit., p. 37. Cf. también E. Balibar, *Nous, citoyens d'Europe?*, op. cit., p. 124.

⁴⁷ Kaldor, M., “The Idea of Global Civil Society”, *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*, 79, no. 3 (2003), pp. 583-93. <https://doi.org/10.1111/1468-2346.00324>

transnacional⁴⁸, ni un plano de inmanencia sin fronteras⁴⁹, sino, en todo caso, la problematización de todas ellas. La dimensión cosmopolítica es una dimensión de dimensiones (agencia, civilidad y extranjería⁵⁰) y una dimensión entre dimensiones (la cosmopolítica como componente de una política socialista del siglo XXI⁵¹). Solo podemos pensarla, trazando “una cartografía abierta”⁵², como una dispersión de dimensiones que convergen en lo singular de los procesos políticos⁵³.

Esa cartografía la desarrolla Balibar en el capítulo 11 de sus *Ecrits I, Histoire interminable. D'un siècle l'autre* (2020), titulado “Régulations, insurrections, utopies: pour un «socialisme» du XXI^e siècle”. En ese texto, Balibar expone una serie de hipótesis en torno a una alternativa política de carácter socialista para los tiempos actuales que divide entre elementos de programa, de regulación, de insurrección y de utopía. Balibar busca plantear alternativas a la globalización, al trabajo asalariado, a la catástrofe ecológica y al régimen de propiedad que articula lo que denomina *capitalismo absoluto*, fase actual del capitalismo histórico. Tales alternativas deben plantearse tanto a nivel local como global.

Por otra parte, en la “Introducción” a sus *Ecrits III, Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine* (2022), Balibar aborda la cosmopolítica como la determinación esencial o constitutiva de la política en nuestros días. Como consecuencia del propio desarrollo de la globalización, de su crisis, de la fase de incertidumbre en la que ha entrado⁵⁴, la política ya no puede existir sin su dimensión cosmopolítica. En esta “Introducción”, Balibar dibuja la dimensión cosmopolítica en tanto que dotada de tres dimensiones: agencia, civilidad y extranjería. A las tres me he referido a lo largo del artículo. Para terminar, sin embargo, conviene volver a subraya la importancia que Balibar otorga a la dimensión de la extranjería hasta convertirla, quizás, en la dimensión esencial o constitutiva de la cosmopolítica. En nuestro mundo, la extranjería es la sede de una alternativa radical: “o bien la extranjería se reduce a hostilidad, o bien se convierte en el fundamento de la política”.

Decir que la condición de extranjero está amenazada de muerte, pero detenta la llave de la ciudadanía cosmopolítica, [...] es ligar circularmente la política de la que aquí hablamos con la *preservación* y la *emancipación* de la extranjería como su objetivo y como su medio. Sin extranjeros, y sobre todo sin la posibilidad de ser el extranjero de muchos otros, el mundo no es común. Sin el encuentro con los extranjeros (cuya condición de posibilidad es una cierta extranjería respecto de uno mismo), el mundo se rinde a la pasividad y a la destrucción⁵⁵.

La expresión “preservar la extranjería” podría sonar paradójica. Se diría que no es posible preservar la extranjería sin preservar la nacionalidad. Si preservamos al otro, es porque mantenemos también al mismo. Sin embargo, Balibar está intentando abrir una nueva problemática. La dualidad relevante ya no viene marcada, para él, por la frontera entre el nacional y el extranjero, la frontera interior del Estado nacional. La nueva demarcación es entre extranjería y racismo. Balibar está proponiendo comunidades políticas que no produzcan identificaciones totales. Es decir, contra los nuevos racismos que buscan convertir al extranjero en un enemigo, enarbolando el principio de la preferencia de los nacionales, propone vivir la extranjería como principio de la política, de la amistad cívica, de la co-ciudadanía, de lo común. Ahora el adversario sería, más bien, el que se encierra sobre su identidad, buscando una pureza o una indiferencia que le transporten a la fuente de su mismidad, a saber, el que quiere convertir al diferente en enemigo o en desechable. Si las instituciones del Estado nacional se sostienen sobre la identidad de los nacionales, las instituciones de la comunidad cosmopolítica deberán sostenerse sobre el encuentro de los diferentes, de los extranjeros que huyen de espacios y tiempos de no-igualdad y no-libertad.

Bibliografía

- Althusser, L., *Sur la reproduction*, París, PUF, 1995.
- , *Les frontières de la démocratie*, París, Éditions La Découverte, 1992.
 - , *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, París, Éditions Gallilée, 1997.
 - , *Nous, citoyens d'Europe? Les frontières, l'État, le peuple*, París, Éditions La Découverte, 2001.
 - , *Droit de cité*, París, PUF, 2002.
 - , *La proposition de l'égaliberté. Essais politiques 1989-2009*, París, PUF, 2010.
 - , *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, París, PUF, 2011.
 - , *Ciudadanía*, trad. R. Molina-Zavalía, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora, 2013.
 - , *Histoire interminable. D'un siècle l'autre*, París, Éditions La Découverte, 2020.
 - , *Universales. Feminismo, deconstrucción, traducción*, trad. J. Lezra, I. Trujillo, F. Gómez, Santiago de Chile, Pólvora Editorial, 2021
 - , *Cosmopolitique. Des frontières à l'espèce humaine*, París, Éditions La Découverte, 2022.
- Balibar E., y Wallerstein, I., *Raza, nación y clase*, trad. desconocido, Madrid, IEPALA, 1991.
- Fraser, N., *Escalas de justicia*, trad. A. Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2008.
- Gellner, E., *Nations and Nationalism*, Ithaca/New York, Cornell University Press, 1983.
- Hobsbawm, E. J., *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Kaldor, M., “The Idea of Global Civil Society”, *International Affairs (Royal Institute of International Affairs 1944-)*, 79, no. 3 (2003), pp. 583–93. <https://doi.org/10.1111/1468-2346.00324>

⁴⁸ Fraser, N., *Escalas de justicia*, trad. A. Martínez Riu, Barcelona, Herder, 2008, pp. 145-184.

⁴⁹ Negri, A., *Spinoza ayer y hoy*, trad. E. Sadier, Buenos Aires, Cactus, 2021.

⁵⁰ E. Balibar, *Cosmopolitique*, op. cit., pp. 29 ss

⁵¹ E. Balibar, *Histoire interminable. D'un siècle l'autre*, París, Éditions La Découverte, 2020, p. 278.

⁵² E. Balibar, *Cosmopolitique*, op. cit., p. 37.

⁵³ E. Balibar, *Histoire interminable*, op. cit., pp. 296-297.

⁵⁴ E. Balibar, *Cosmopolitique*, op. cit., pp. 6-7.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 37.

- Mezzadra, S. *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, trad. M. Santucho, Madrid, Traficantes de Sueños, 2005.
- Mezzadra, S. y Nielson, B., *La frontera como método*, trad. V. Hendel, Madrid, Traficantes de Sueños, 2017.
- Negri, A., *Spinoza ayer y hoy*, trad. E. Sadier, Buenos Aires, Cactus, 2021.
- Schnapper, D., *La comunidad de los ciudadanos. Acerca de la idea moderna de nación*, trad. M. Guerrero y J. Vigil, Madrid, Alianza, 2001.
- Velasco, J. C., *El azar de las fronteras. Políticas migratorias, ciudadanía y justicia*, México, FCE, 2016.