

RESUMEN

EL PRESENTE ARTÍCULO PRESENTA UN ANÁLISIS PORMENORIZADO DE LAS ASÍ LLAMADAS COLONIZACIÓN INTERIOR Y COLONIZACIÓN INTERNA, COMENZANDO POR ESTABLECER SU DIFERENCIA. EN ESTE CONTEXTO, EL AUTOR TOMA COMO REFERENCIA PRINCIPALMENTE A AUTORES COMO BALIBAR Y HABERMAS, MARCANDO LAS DISTINCIONES EN EL PENSAMIENTO DE AMBOS, PARA REFLEXIONAR FINALMENTE SOBRE LA VIOLENCIA EXTREMA.

PALABRAS CLAVE: COLONIZACIÓN INTERNA, COLONIZACIÓN INTERIOR, VIOLENCIA.

ABSTRACT

THIS PAPER PRESENTS A DETAILED ANALYSIS OF THE SO-CALLED INSIDE COLONIZATION AND INTERNAL COLONIZATION, BEGINNING TO ESTABLISH THEIR DIFFERENCES. IN THIS CONTEXT, THE AUTHOR TAKES AS REFERENCE MAINLY TO AUTHORS SUCH AS BALIBAR AND HABERMAS, SCORING DISTINCTIONS IN THE THINKING OF BOTH, TO REFLECT FINALLY ON EXTREME VIOLENCE.

KEY WORDS: INSIDE COLONIZATION, INTERNAL COLONIZATION, VIOLENCE.

La colonización interior¹

Georges Navet*

La colonización interior se distingue de aquella que ahora se llama colonización interna. La colonización interna es un proceso secundario que se instala luego que se ha producido una colonización “externa”; un Estado, o una gran compañía marítima y financiera, se aprovecha de un territorio fuera de Europa y, de alguna manera, de la impresión de inferioridad de la población; en un primer momento, el “centro” permanece exterior al territorio colonizado; en un segundo momento, juzgándose suficientemente fuertes y numerosos, los colonos se vuelven autónomos con respecto a la antigua metrópolis y se constituyen en un nuevo centro capaz de continuar “en el lugar” y por ellos mismos el movimiento colonizador.

La colonización “interna” supone un territorio que no se puede definir de una manera solamente geográfica (ya que se trata de un área que la nueva instancia soberana se atribuye el derecho de adquisición incluso antes de ocuparla), y sobre todo, al menos, dos poblaciones distintas (la colonizada -o aquella a colonizar- y la colonizadora).

Pareciera claro que el par colonización externa/colonización interna provee la base intuitiva del concepto de colonización y que, si existe una colonización “interior”, ésta no debería, al menos en el punto de partida de la reflexión, más que ser pensada por analogía con esta base. Así, justo antes de introducir el concepto de “colonización

1 Traducido libremente al español por Ana María Álvarez Rojas, académica e investigadora Universidad Católica Silva Henríquez, amalvare@ucsh.cl

* Georges Navet. Doctor en Filosofía. Investigador Laboratoire d'études et des recherches sur la logiques contemporaines de la philosophie. Universidad de París 8. Francia.

interna”, Etienne Balibar (2010) formula su “hipótesis colonial generalizada”, que sugiere que “luego que el capitalismo *ha concluido* de conquistar y colonizar el mundo geográfico (...), este comienza a *recolonizarlo*, o a colonizar su propio “centro”. La colonización toma entonces la forma de una colonización interior, que está vinculada a la aparición de “sociedades duales”, donde las desigualdades se transforman en exclusiones, a pesar de los procesos de “desocialización” de las formas de cooperación o de solidaridad que ella misma había creado, o que se estaban desarrollando en una reacción contra ella”.

La dualidad de la población vuelve a aparecer, pero ahora se relaciona con el “centro”, ya se trate del resto del centro de la antigua colonización externa o del centro de la más reciente colonización interna. Ella vuelve a aparecer en la forma en que Etienne Balibar llama la “ultra violencia”. Ya sea en su manifestación ultra objetiva (humanos tratados en masa como cosas o residuos) o en su manifestación ultra subjetiva (el otro percibido como fuerza “demoniaca” que amenaza al sujeto del interior), la ultra violencia se caracteriza por no ser convertible en nada que sea positivo, en oposición a la concepción de violencia tal como la imaginan Hobbes, Hegel o Marx, por ejemplo. Que la forma sea nueva (siniestramente nueva) no prohíbe que ella sea, por otro lado, la repetición paroxística de un movimiento primero correspondiente a la instalación del capitalismo en las sociedades en que se transformarán, ulteriormente, los centros de la colonización externa. En este punto, el orden de las cosas se invierte, puesto que fue necesario que haya habido primero una colonización interior para que se desencadenen, enseguida, la colonización externa, la colonización interna y, finalmente, el retorno agresivo al punto de partida.

El concepto de “colonización interior” en su doble forma (primitiva y actual) se convierte en un concepto fundamental, pero todavía en la forma de una hipótesis. Sin embargo, Étienne Balibar

(2010, p. 142) indica, en una nota, que toma estos términos de *La teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas, “haciéndoles un cambio”². Nuestra pregunta se centrará en este cambio: ¿qué compromete dicho cambio?

Lo que llama la atención, especialmente en la página de la Teoría de las *Kommunikativen Handelns*, que Balibar tiene el cuidado de retraducir, es que la “colonización interior” que introduce Habermas no aparece vinculada a la colonización pura y simple más que por una relación de analogía comparativa: “tan pronto como ellos son despojados de su velo ideológico, ellos (los imperativos de la autonomización de los subsistemas) se desafectan *del exterior* en el mundo de la vida, así como los colonizadores invaden una sociedad que posee una lengua y le imponen una asimilación forzada”³. Así como parece no indicar más que una cierta homología, y no una repetición (paroxística o no). Y la reducción de la empresa colonizadora en “una asimilación” (incluso forzada) vendría a connotar, si ésta mirada se verificara, a la vez la homologación entre los dos procesos y su irreductible diferencia: los colonizadores “externos” destruyen, sin duda, el mundo vivido por los colonizados, pero como asimiladores, ellos lo reemplazan por otro mundo vivido, mientras que los colonizadores “interiores” tienden a destruir el mundo vivido y no lo reemplazan por nada que sea equivalente. Esto equivale a plantear que sea cual sea el daño causado por los colonizadores externos, luego internos, ellos siguen siendo compatibles con el mundo vivido (al menos con los europeos). ¿Se verifica esto en los análisis de Habermas?

2 Recordemos que el libro de Habermas es de 1981. Por razones de lugar y además de una breve alusión a la ley y la democracia, se discutirán aquí con respecto a este autor, este libro único. Tal y como va a ser para “De Violence et civilité”, de Balibar.

3 Nota editor: El autor toma como referencia la obra de Habermas “Théorie de l’agir communicationnel”, traducida al francés del alemán por J.L. Schlegel, y publicado por Fayard, 1987, t. 2, Pp. 290-391.

Subsistemas y medios

Cuando la página traducida por Balibar plantea el problema, la colonización interior es correlativa a la incapacidad que encuentra la conciencia común de sintetizar aquello que ya se presenta bajo la forma de “áreas de trabajo de los especialistas” (ciencia, moral, arte). No sólo es la fragmentación del conocimiento, hay una desconexión entre los conocimientos y la conciencia, a pesar de que esto último permanezca impotente frente al arreglo que sufre de parte de los “*subsistemas que se han vuelto autónomos*”, al punto que “la competencia entre una forma de integración del sistema y una forma de integración social” (Habermas, 1981) no se manifiesta, incluso, abiertamente. Vamos a volver sobre el tema de los “subsistemas” y la integración por el sistema; señalemos primero que la conciencia no está desprovista del conocimiento; solamente el conocimiento permanece difuso, y no alcanza el grado de validez requerido por la modernidad. Se visualiza así la manera de plantear el problema con respecto a lo que constituye la solución (por Habermas): educar la conciencia, y entonces lo vivido, al nivel requerido, gracias a los principios del accionar comunicativo.

¿Qué entender ahora por subsistemas? Las sociedades humanas son diferenciadas, segmentadas; en consecuencia, ellas han debido desarrollar subsistemas que posean una lógica propia. Los subsistemas son subsistemas de actividad; cada subsistema exige un *médium*, a la vez medio y herramienta, lo que es a través de lo que se regulan entre ellas las actividades correspondientes.

Habermas toma prestado el concepto de *médium* de Talcott Parsons, pero restringiéndolo primero a dos subsistemas, el dinero y el poder, los cuales presentan analogías sin ser tan similares. Que los médiums en cuestión regulen la vida de sus subsistemas significa que estos últimos han adquirido existencia a partir de lo que han sustraído al mundo vivido; el mundo vivido está constituido de un conocimiento profundo compartido

por todos, que proporciona acciones para todos comprensibles debido a la mediación del lenguaje considerado como una base de entendimiento mutuo. El “mundo vivido” no puede descansar más que sobre el lenguaje común. De lo anterior se deduce que si los reguladores de los subsistemas (los *médiums*) que se desenvuelven en el mundo vivido, tienen una relación con el lenguaje, aunque no puedan ser totalmente parecidos, es necesario que ellos también se ajusten o intenten ajustarse al lenguaje “común”, ordinario. En el mundo vivido, la coordinación de las acciones siempre supone un consenso previo, que debe actualizarse en cada situación nueva. En un mundo complejo, constituir este consenso sería demasiado pesado y demasiado largo. Así, podemos decir -lo decimos nosotros, no Habermas- que es por una exigencia de “economía” la razón por la cual aparecieron los médiums de la comunicación sin lenguaje.

Dos cosas son evidentes: 1) Los “médiums” no son definibles más que por oposición a lo que Habermas llamaba el mundo vivido; 2) Existe una especie de círculo de la complejidad: la prueba de que estamos en un mundo complejo es la aparición de esos médiums, e inversamente esos médiums constituyen la respuesta a la complejidad.

En las sociedades tradicionales, la coordinación de las acciones aparece, ya sea como preformada al nivel de lo vivido, ya sea como pudiéndose obtener desde la discusión a partir de esa misma vivencia. Los riesgos de malentendidos y de desacuerdos se acrecientan en las sociedades complejas, que deben ser aminorados, y lo son, gracias precisamente a los médiums, que liberan la molestia de tener que negociar un acuerdo previo. Así, las acciones pertenecientes a un subsistema dado pueden ser coordinadas por el médium correspondiente sin haber pasado por la etapa de un consenso.

El dinero, como el lenguaje, reenvía a otra cosa que a sí mismo. En el caso de la búsqueda de un consenso, el lenguaje se refiere a las razones,

desplegando una fuerza racional motivadora; mientras que el dinero se refiere a los volúmenes de valor; es a la vez, como dice Parsons, medida y almacenamiento de valores que tienen la característica de poder cambiar de manos. Estos valores tienen una fuerza empíricamente motivadora.

Así, “el dinero tiene las propiedades de un código a partir del cual las informaciones pueden ser transferidas del emisor al receptor. El médium ‘dinero’ permite producir y mediatizar expresiones simbólicas, con una estructura preferencialmente incorpórea” (Habermas, 1981)⁴. Esta “estructura preferencial incorpórea” es por cierto esencial. Ella presupone -y se trata de la condición *sine qua non* por la que existe un subsistema- que los actores visualicen todos los intereses económicos buscando optimizar la relación entre gastos y beneficios. A partir de allí -el dinero como código esquematizado (formalizado si se quiere)-, se produce la posible toma de decisiones de A luego que B le propone un intercambio; él puede aceptar o rehusar: los protagonistas del intercambio condicionan su toma de posiciones mutuas a través de sus ofertas, sin tener que definir un consenso previo. La *rentabilidad* es la referencia que permite determinar el éxito.

Habermas es mucho más reticente a tratar el poder como un médium, y estas reacciones son más significativas e instructivas. Existe para ello un cierto número de analogías entre médium-dinero y médium-poder. La *eficacia* reemplaza la rentabilidad. Pero es evidente que esta eficacia no lleva, como la rentabilidad, a una unidad de medida. La principal semejanza es que las relaciones inherentes a una situación de poder incorporan una “estructura preferencial”. Si A está en una verdadera posición de poder, B tiene la elección entre someterse y oponerse, pero A tiene entonces los medios de sancionar la desobediencia. Entonces

está implicada en el código, una preferencia por la desobediencia. Sin embargo, el poder no se almacena; recibido como depósito, tiene más bien una tendencia a degenerarse si no se reactualiza. En definitiva, el poder no sería un verdadero médium si no llega a sustraerse completamente del peso del mundo vivido y del lenguaje corriente.

La estructura preferencial por la obediencia puede significar varias cosas; puede significar el rechazo a ceder a las presiones irracionales, pero también, el rechazo a tomar en cuenta las reivindicaciones racionalmente fundamentadas. En la relación de poder, uno de los dos protagonistas está necesariamente en una posición inferior; esta inferioridad no es compensada sino cuando los sujetos sometidos pueden reconocer que el poder persigue objetivos colectivamente deseables. Dicho de otra manera, el poder debe buscar legitimarse a partir de los ciudadanos y del mundo vivido, debe buscar la creación de un consenso a riesgo suyo.

Ciertamente, nos ha dicho Habermas, el subsistema económico y su médium, el dinero, necesitan también un anclaje institucional. Este anclaje se encuentra en las instituciones de derecho privado, como la propiedad y el contrato. Pero el poder necesita de un apoyo más grande que éste; la intermediación y necesidad de las instituciones de derecho público donde debe de asegurar su legitimidad. No puede entonces constituir un subsistema y, en consecuencia, no puede ser un verdadero médium. Entonces, ¿por qué Habermas habla de dos “médiums” en su libro, el dinero y el poder? Porque hay, en el caso del poder, una tendencia a bloquear, a rechazar o a ocultar el proceso de una discusión racional que le proporcionaría una auténtica legitimidad. Así, ¿la búsqueda racional del consenso debería ser reemplazada por una manipulación?: “Uno hace de bienes no manipuladores un uso manipulador” (Habermas, 1981). El poder tiende a erigirse como subsistema, es decir, a desprenderse en su momento del mundo vivido. Concretamente, aquellos

4 Se sugiere al lector de habla francesa la revisión de “Théorie de l’agir communicationnel”, traduit de l’allemand par J.L. Schlegel, Fayard, 1987, t. 2, “Pour une critique de la raison fonctionnaliste”, p. 290.

se traducen en un escepticismo creciente de las masas con respecto de la política y de los políticos.

Está claro que el médium “dinero” sirve de modelo para pensar el médium “poder”, incluso reducido a una estrategia. Hemos hablado que hay un instante del círculo de la complejidad y de los médiums; en el plano histórico, es evidente que la entrada al círculo se realiza vía la constitución del médium dinero. Con este médium, lo sistémico se introduce en lo vivido. Más exactamente, el médium dinero es *la* forma en que lo sistémico se introduce en lo vivido. Históricamente hablando, es sobre un modo capitalista -la estructura preferencial por la rentabilidad- que lo sistémico ha comenzado a introducirse en lo vivido. Ahora bien, no parece, siempre hablando históricamente, que esta estructura preferencial haya desembocado jamás en una discusión racional incluyendo a los diversos protagonistas involucrados; ella se ha impuesto de hecho. ¿Hay que limitarse, pura y simplemente, al hecho de qué permite la entrada a la complejidad? Parece correcto que la respuesta debería ser afirmativa... hasta el momento en que, en su *Consideración final: de Parsons a Marx, pasando por Weber*, y que finaliza en su *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas habla de Marx. Y, notémoslo, a partir de los mismos textos de Marx de los cuales habla Balibar en la *Violencia y civilidad*. La parte de la *Consideración final*, que habla específicamente de Marx, se titula *Marx y la tesis de la colonización interior*.

La imagen de Marx

Habermas (1981) afirma que “desde un punto de vista metodológico, la teoría del valor según Marx ocupa una posición idéntica, en la entrada en escena del médium regulador, a la mirada de la teoría de la acción según Parsons”. La diferencia es que Parsons lo hace ausente de todo sentido crítico, mientras que Marx quiere denunciar el

proceso de conservación, en el estado del subsistema económico, como una dinámica de explotación que se vuelve irreconocible por la reificación.

Según Habermas, el rasgo de genialidad de Marx reside en su análisis del carácter dual de la mercancía, que lo conduce a describir el proceso de despliegue del capitalismo “simultáneamente” desde el punto de vista económico -como proceso crítico de autovalorización del capital- y desde el punto de vista histórico, aquel del conflicto entre clases sociales. Dicho de otra manera, la relación de intercambio de la fuerza de trabajo contra el capital variable, institucionalizado en la relación de trabajo, puede ser analizado a la vez como un mecanismo regulador autorregulado (médium), y como una relación de naturaleza reflexiva (vivido), que muestra que es un proceso de explotación objetivado y anónimo. Nosotros somos, utilizando una jerga quizá más clarificadora, a lo menos más modernos, en la interfase de lo sistémico y de lo vivido.

El conflicto de clases que, en las sociedades estructuradas políticamente, se manifiesta en la oposición entre intereses de grupos sociales, se oculta, se objetiva y se cosifica luego que la monetarización de la fuerza de trabajo se convierte en la base de las relaciones de clases. Así, por un lado, la fuerza de trabajo se convierte en un servicio abstracto en el proceso de trabajo organizado en vista de un beneficio, y del otro, es una actividad concreta que pertenece al mundo vivido. La integración en el sistema e integración social se entrelazan, y es allí donde reside el problema, ya que según Marx, la mercancía que uno llama “fuerza de trabajo” no puede ser realmente una mercancía: 1) Ella no se constituye para ser vendida; 2) Ella no se desprende de su poseedor; y 3) Ella no puede ser puesta en acción más que por su poseedor.

Habermas (op.cit) alaba a Marx, por haber asegurado la traductibilidad de los lenguajes, el lenguaje sistémico y el lenguaje de lo vivido.

Pasa enseguida a lo que llama “debilidades” de Marx; su mayor debilidad consiste en rechazar de un solo gesto, y la forma misma de lo sistémico, el carácter particular que él aporta con el capitalismo. En este sentido, Habermas da la razón a Weber en vez de a Marx, luego que Weber dice que “la eliminación del capitalismo privado (...) no significaría en nada una ruptura de la jaula de hierro del trabajo industrial moderno”. En resumen, el paso a lo sistémico es considerado como inevitable, como lo es también, aparentemente, la entrada en el trabajo industrial. La pregunta de saber si el médium económico podría descansar sobre otra estructura preferencial integrada más que sobre la rentabilidad capitalista, que había sido llamada por la diferencia introducida entre la forma general de médium y su realización particular como capitalismo, no está incluso planteada. Todo ocurre como si la imagen de la jaula de hierro, prestada a Weber, pudiese significar, en el fondo, que sea cual sea la realización particular del médium, ella tendría siempre el carácter de una jaula de hierro, y que pintar la jaula verde o azul no cambiaría gran cosa.

Otra debilidad de Marx es, siempre según Habermas (op.cit), el saber focalizar su análisis sobre la contradicción fundamental entre trabajo asalariado y capital, sin ver que la economía regulada por el dinero “dependía del complemento funcional constituido por un sistema de acción administrativa, diferenciada gracias al médium del poder”. ¿Cómo entender el verbo “dependen”? El médium económico, considerado el primero, necesita, para mantenerse, del médium poder que es su complemento. Sin duda hay que entender que para Habermas lo económico y lo político tienen esencias diferentes, pero que en los hechos, la organización económica produce efectos en la política, la deforma, sin poder completamente desnaturalizarla. El médium dinero puede muy bien producir en el campo político el médium del poder; este médium no será otra cosa más que la representación de una base o la superestructura de una infraestructura. Habermas intenta escapar

al economicismo que atribuye a Marx. Declara, más adelante, que “la ortodoxia marxista se siente incómoda para dar una explicación plausible al intervencionismo del Estado, de la democracia de masas y del Estado Proteccionista”.

“La ortodoxia marxiana” difícilmente puede explicar lo que Habermas llama a veces la “democracia social”; pero, ¿y Marx? Etienne Balibar identifica en *El Capital* varias tendencias, varias posibilidades (al menos tres) relativas al futuro, donde la primera puede ser formulada como una estabilización de la lucha de clases, teniendo efectos sobre la socialización (el mundo vivido) y sobre la integración (al sistema), lo que, en términos más políticos, puede traducirse en términos de compromiso o de tendencia socialdemócrata...

Habermas se creó así la imagen de un Marx revolucionario (lo que corresponde a la segunda tendencia señalada por Balibar) en el sentido de una destrucción del capitalismo. Si la industrialización es ineluctable, si ella es también ineluctablemente portadora de un médium y generadora de un subsistema que, capitalista o no, es, o sería, del tipo “jaula de hierro”, entonces este Marx revolucionario debería retroceder al comienzo de la revolución industrial o debería crear una nueva jaula de hierro.

La mencionada jaula de hierro, capitalista o no, permanece firme, sus daños no parecen convertirse en problemas más que bajo un Estado “social” donde los ciudadanos, dice Habermas (op.cit), se convierten al mismo tiempo en “clientes”, en el sentido romano del clientelismo, el rol de “consumidores valorizados”, siendo parte integrante del rol de “cliente”. En el marco del compromiso o de arreglo entre clases, aquellos que “quieren acceder al poder o conservarlo (...) deben, al mismo tiempo, asegurarse la confianza de los inversores privados y de las masas”. Existe, en consecuencia, una “tensión insuperable” entre capitalismo y democracia, ya que “el mecanismo que da el impulso al sistema económico debe ser

liberado lo más posible de las restricciones del mundo vivido, incluidas también las exigencias de legitimidad dirigidas al sistema de acción administrativa”.

Una tensión “insuperable” no puede, por definición, ser superable o sobrepasada. Ya que no podemos desprendernos de la jaula de hierro capitalista, no quedan más que dos posibilidades: sucumbir a la colonización interna o restablecer el mundo vivido con la ayuda de la acción comunicativa. Volveremos sobre esta segunda opción; notemos por el momento que así concebida, la colonización interior no necesita ninguna referencia, excepto en lo que respecta al vocabulario elegido, a la colonización externa o a la colonización interna. Ella pertenece por esencia al “mecanismo que da impulso al sistema económico” para tratar de superar, en un momento dado de su desarrollo, las limitaciones (especialmente democráticas) que le hace sentir el mundo vivido. En tanto permanezca en el ámbito económico, el mecanismo no produce una “tensión insuperable” y, por lo tanto, puede ampliarse y reforzarse sin que haya habido necesariamente colonización.

La tercera tendencia virtual, después de la socialdemócrata y la revolucionaria que Balibar descubre en *El Capital*, descansa en la doble presencia, en la sección final del *Libro I*, de las secciones relativas a la acumulación primitiva y a la colonización moderna. La acumulación moderna ha necesitado la intervención de un poder -el poder del Estado; la colonización moderna es ilustrada por el caso irlandés (es decir, intra-europeo) que de la misma forma necesita la intervención del poder. Hay desde el principio destrucción de un modo de vida, y en consecuencia, la colonización aparece como originalmente consustancial al capitalismo, la colonización de Irlanda es ya una repetición por extensión de la acumulación primitiva. La lectura que propone Rosa Luxemburgo⁵ (que corresponde a la mencio-

nada tercera tendencia) consiste en considerar la acumulación primitiva como un proceso que, lejos de limitarse a los albores del capitalismo, no cesa de repetirse y ampliarse, sin un fin asignable. “Así -anota Balibar-, *los orígenes no cesan de regresar al seno de la estructura*” (Babilar, 2010, p. 141). La colonización interior, incluso si uno no la percibe como tal después de los hechos, es primera; ella es el reconocimiento, por el capitalismo, de poblaciones pertenecientes a un mismo lugar de nacimiento, condición *sine qua non* y trampolín de la colonización externa. En el marco de la “hipótesis colonial generalizada” que formula Balibar, ésta da una vuelta suplementaria; colonizaciones externas y colonizaciones internas más o menos terminadas, regresan esta vez a las poblaciones ya reconocidas. El adjetivo “interior” cambia de sentido, no designa más que accesoriamente a las poblaciones de igual origen geográfico que los colonizadores originales; significa desde ahora interior a un capitalismo que recoloniza a aquellos que ya colonizó.

Entendemos, por contraste, por qué el concepto de colonización interna según Habermas no tiene ninguna relación necesaria, pero sí una relación, una vez más, simplemente lexical y analógica con aquello que se entiende ordinariamente por colonización. Habermas ha vaciado el subsistema económico de toda relación interna con el poder; el subsistema en cuestión no tiene relación con el poder (que de repente no es pensado más que en un marco institucional) más que por los efectos que produce al exterior de él mismo, en otra esfera, aquella de la política (que también no es más que pensada en un marco institucional). El capitalismo no coloniza más que interfiriéndose, como por ruptura, en un campo que no es el suyo y del cual pervierte la lógica propia.

Eludiendo toda cuestión de poder del campo económico capitalista, Habermas elude al mismo tiempo, lo que puede constituir el contrapeso, el surgimiento de la política en el corazón mismo del campo (bajo la forma, por ejemplo, de una huelga

5 Dans *L'accumulation du capital*, traduction par Irène Petit, Maspero, 1967 (le texte original parut en 1913).

por la dignidad). Decir que ella pueda surgir de esta manera no significa negar, al contrario, que existe una especificidad y una lógica propia de la política. Al tallar, por así decirlo, un Marx a la medida -el Marx que se necesita: un Marx culpable de un economicismo que reduce la política a una superestructura-, Habermas cae en la trampa que consiste en querer de tal forma separar el *homo economicus* del ciudadano que, si vemos el mal que el primero puede hacer al segundo (por el clientelismo), no podemos ver el bien que el segundo puede aportar al primero.

Reproducción simbólica y política

Habermas es consecuente con sus propias opciones cuando escribe que “en lugar de quedarse en los vestigios antiguos de una conciencia revolucionaria, ella (la teoría crítica), tendría que analizar las condiciones de una conjunción entre cultura racionalizada y comunicación común, dependientes de tradiciones vitales” (1981). Como los éxitos de la modernización capitalista son aprobados (y por tanto, el subsistema que tiene por médium el dinero) en lo relativo a la reproducción material, se trata de evitar el peligro de la colonización interna llevando la conciencia al nivel de conocimiento requerido, a través de la capacidad de reflexionar sobre lo que, en la herencia inherente al mundo vivido, es más o menos oscuramente ya portador de los principios de la acción comunicativa.

Ya no son los efectos de la súper explotación o la dominación los que juegan el rol gatillador, es la amenaza que pende sobre “la reproducción simbólica”: “sobre la línea divisoria que corre entre el mundo del sistema y el mundo vivido, el mundo vivido no ofrece manifiestamente una resistencia tenaz y prometedora más que cuando sus funciones de reproducción simbólica se ven afectadas” (op.cit). La “reproducción simbólica”

es para el orden del mundo vivido lo que la “reproducción material” es para el orden sistémico. Ella se realiza mediante el lenguaje común en la familia y en la educación. Los adjetivos “tenaz” y “prometedor” que califican la resistencia que ella opone a los ataques, muestran bien que Habermas encuentra aquí una explicación esperada. Pero, hay que decirlo también en sentido inverso, que se trata aquí de un freno, de una frontera más allá de la cual el proceso de “colonización interior” sería irreversible: si esta roca cediera, es la capacidad del mundo vivido de reproducirse lo que desaparecería, y con ella, la fuente de la cual se alimenta la acción comunicativa.

La amenaza que pesa sobre la roca no proviene más que indirectamente del médium poder, a pesar de que sea a favor de ese médium que se constituye. La penetración en las profundidades de lo social, que derivan a través de lo que Habermas llama el clientelismo, favorece en efecto una nueva y más peligrosa aún intrusión del poder, esta vez en el corazón de las relaciones familiares y de las relaciones escolares. Se dibuja de esta manera un tercer médium, concerniente al derecho. La esencia del derecho es liberar; el derecho que se convierte en médium siempre reclama para sí esta esencia (liberar al niño), pero su discurso disimula una tutela que se desarrolla por intermedio de la intervención de expertos, que se supone conocen los buenos métodos y los buenos modelos para enseñar y educar a las nuevas generaciones.

El derecho así pervertido es la punta más avanzada de la ofensiva colonizadora interior; sin embargo, como esta perversión no es más que una deriva que tiene sólo permitida la perversión de las relaciones políticas, la encrucijada crucial permanece en la esfera política y de su reducción potencial a un subsistema. La deriva del derecho, en realidad, se vuelve solamente posible por la deriva política: ella no es necesariamente el resultado de eso, y los análisis de Habermas son, en relación a este punto, más del orden de la constatación que de la deducción. No es menos cierto

que deteniendo la deriva política, se cerraría al mismo tiempo la posibilidad de la deriva jurídica.

Si entramos irreversiblemente en una complejidad que vuelve necesaria la existencia de un subsistema económico, el cual tiene por médium el dinero, ¿podría la política alguna vez desprenderse del peligro que pesa sobre ella y convertirse, a su vez, en un subsistema? *Derecho y Democracia* (que aparecería en 1992), ¿reconocerían la validez jurídica de un “accionar estratégico”, en el cual se destaca la estructura preferencial de la rentabilidad. El peligro, en consecuencia, se mantiene; el accionar comunicacional no puede ser otra cosa que una resistencia que ha adquirido plena conciencia de la amenaza. La única posibilidad de escapar a la “colonización interior” es mantenerse firme en la “tensión insuperable” entre el capitalismo y la democracia.

La diferencia es grande entre el peligro que identifica Jürgen Habermas en 1981 y las realidades de las que habla Etienne Balibar en 2010 (o en 1996, fecha en la que fueron pronunciadas en el *Wellek Library Lectures*). Del primer lado, es decir, un peligro: aquel de la integración de los hombres en un universo sistémico, correlativo a una desaparición del mundo vivido (excepto bajo la forma de “reservas”, en el sentido de las reservas indígenas de América, por los irreductibles de los tiempos pasados); del segundo lado, del de las realidades actuales, aquellas de la ultra violencia en su doble manifestación objetiva (los “sobrantes”, los “hombres desechables”) y subjetiva (aquello sentido como amenaza).

Habermas nombra “colonización interior” al peligro mismo en tanto que proceso que aún es posible de detener o de mantener en el respeto, siempre y cuando la conciencia “fragmentada”, entre resueltamente en la acción comunicativa;

el peligro tiene menos por origen o por causa el capitalismo mismo, más que sus efectos en las esferas que muestran, o que deberían mostrar, otra lógica que la lógica económica. “Colonización interior” es para Balibar el nombre de una hipótesis que trata de dar sentido a las espantosas realidades que describe. No se trata de responder a un peligro, sino de responder (al menos en un primer momento) a un ya-ahí. La hipótesis atribuye al capitalismo mismo la causa generadora última de los hechos constatados.

La ultra violencia en su manifestación objetiva no proviene de una integración sistémica, sino más bien de una expulsión por lo sistémico fuera del sistema. De una expulsión tanto más abismal que existe el espacio exterior. La ultra violencia en su manifestación subjetiva puede relevar de una integración al sistema sobre el fondo de una amenaza permanente de ser expulsada de allí, que se vive como una amenaza que “los otros” (considerados como “competidores”) hacen pesar sobre ella. Sobre este punto, Balibar concuerda parcialmente con Habermas, salvo que él se complica mostrando que el verdadero resorte de integración reside, paradójicamente, en la amenaza de la expulsión. El primer peligro esconde un segundo, que es peor. Se muestra, siguiendo esta hipótesis, que el “sistema” es más retorcido de lo que piensa Habermas.

Referencias bibliográficas

Balibar, E. (2010) “Violence et civilité”. *Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Galilée.

Habermas, J. (1981) “Teoría de la acción comunicativa”. 2 vols. Taurus. Madrid, 1987.