

## LA INVISIBILIDAD SOCIAL COMO VIOLENCIA

JEAN-CLAUDE BOURDIN \*

### RESUMEN

Una filosofía social y política que desconozca que la invisibilidad y la visibilidad no son asuntos del sujeto de la percepción sensible, sino de condiciones, modos y procesos sociales violentos de confirmación o infirmación de la existencia humana que desmienten las pretensiones de una filosofía pura e idealista, no es más que ideología. Una reflexión crítica del estado 'normal' de cosas implica tomar partido por la existencia mutilada y desclasificada de los excluidos, los subalternos, los sin trabajo, los pobres, los pordioseros, los vigilantes, las empleadas domésticas, las amas de casa que, están presentes pero no existen, y son violentados por agendas discriminatorias de lo que es visible y audible en la sociedad moderna. Una fenomenología y una lógica de la cuestión social que analicen las condiciones de existencia del espacio público, desentrañarán estos modos de violencia, y discernirán el sentido y valor de la lucha de los invisibles por hacerse visibles.

*Palabras clave:* invisibilidad social, violencia, subalternos, espacio público, filosofía social.

## **SOCIAL INVISIBILITY AS VIOLENCE**

JEAN-CLAUDE BOURDIN

### **ABSTRACT**

A social and political philosophy that ignores invisibility and visibility are not the matters of perception but of violent conditions, methods and social processes of confirming or infirming human existing that disprove the claims of a pure and abstract philosophy, is nothing more than ideology. A critical reflection of the 'normal' state of things implies an option for mutilated and unclassified existence of excluded, subordinates, poor, unemployed, beggar, caretakers, domestic workers, housewives, who are present but do not exist, and are violated by discriminatory agendas of what is visible and invisible in modern society. Phenomenology and logic of the social question would analyze the living conditions of the public sphere, unravel this kind of violence, and discern the meaning and value of the struggle of invisible people to become visible ones.

*Key words:* social invisibility, violence, subordinates, public space, social philosophy.

## Introducción

DESDE HACE ALGUNOS AÑOS EL TEMA de la ‘invisibilidad social’ ha sido objeto de numerosos trabajos en sociología y en filosofía social<sup>1</sup>. Cuando en el espacio de los discursos de un campo dado surge una noción que se presenta como “tema”, y después como “problema”, es prudente preguntarse qué justifica esta repentina promoción. Sería interesante seguir la génesis o genealogía de la noción de invisibilidad y preguntarse en qué dispositivo conceptual y político se inscribe. Se debería poder comprender a qué necesidad responde, cuál es su fuerza de análisis, comprensión y crítica.

Esta noción surge de lo que se llama filosofía social crítica. Es una categoría hermenéutica que se hace cargo de la interpretación de un fenómeno contradictorio que consiste en existir, en ser-ahí y, al mismo tiempo, en no ser visto/percibido u oído/escuchado. Es ya evidente que la invisibilidad que aquí se trata no surge de la percepción como proceso fisiológico ni cognitivo ni intelectual (sensaciones, procesamiento de la información, interpretación y juicio). Esta experiencia ajena a la percepción, que se basa en no ver ni oír lo que está ahí y que habla, se asemeja a otra experiencia bastante familiar, muy estudiada por la psicología social contemporánea, aunque en realidad ya explorada por la tradición filosófica desde los escépticos griegos, que se funda en ver u oír lo que no está ahí. ¿Puede decirse que la invisibilidad es el reverso de la ilusión alucinatoria? Hay que responder que no, pues la orientación contemporánea sobre la invisibilidad trata menos del sujeto percipiente que de las condiciones de aparecer de lo percibido. Si el sujeto percipiente no ve, ello responde a una doble razón: por un lado, su percepción está condicionada por marcos sociales; por otro lado, el objeto no percibido obedece a condiciones políticas de aparición. Así pues, este fenómeno deviene como algo muy importante cuando los objetos invisibles son personas. Una vez identificada la invisibilidad, por la mediación de una interpretación, ésta se presenta como el signo de una estructura social que mutila la existencia de personas que están sometidas. El presupuesto de esta tesis es que la existencia humana no es un hecho positivo que bastaría constatar, ni solamente el contenido de una conciencia, sino que ella es sobre todo manifestación, revelación a los otros.

---

<sup>1</sup> En francés una buena ampliación de este punto se halla en Voirol (2005: 9-36), disponible en <http://www.cairn.info/revue-reseaux.htm>. Señalo la última publicación de Guillaume Leblanc, *L'invisibilité sociale*.

La invisibilidad es entonces un fenómeno que no tiene nada que ver con lo escondido, con lo oculto o lo espectral. No designa tampoco lo que sería infra-perceptivo, tomado de lo que Leibniz llamaba las “pequeñas percepciones” insensibles, pero presentes y percibidas cuando adquieren una intensidad suficiente, una vez se integran en un todo. Quisiera interesarme en este hecho de que lo social y lo público, a pesar de su pretensión moderna y burguesa hacia la publicidad<sup>2</sup>, descansan sobre una zona de invisibilidad, o, más exactamente, suponen un proceso de invisibilización. Aquí, incluso, es necesaria una distinción que me permite limitar mi objeto. Una de las características de las sociedades modernas, puesta en evidencia por Michel Foucault, es que el poder político no se ejerce sólo por la presencia evidente de la soberanía del Estado y a sus aparatos visibles. Poco a poco, a esta manifestación del poder “jurídico-discursivo” se han añadido múltiples prácticas y tecnologías de poder diseminadas en el cuerpo social, que obran simultáneamente sobre los individuos y las poblaciones, y se proponen la gestión de la vida. Esta forma, que Foucault llama bio-política, tiene la notable característica de no ser percibida. No sólo se encuentra en todo tipo de relación de poder y de saber, sino que al confundirse con el gobierno de la vida (bio-poder), es de algún modo naturalizada: los sujetos de este poder están constituidos por él, lo reproducen y legitiman. Se puede decir que obra tanto más eficazmente cuanto que no es percibido como obrando desde el exterior, como lo hace el poder soberano del Estado.

En el siglo XVIII surge una utopía que propone imaginar la actividad de una policía (en un sentido no inmediatamente represivo) como una máquina que funciona, en una sociedad, de manera silenciosa y secreta para asegurar el orden, la seguridad, la higiene, la alimentación, la comunicación y la salud de la población. Policía constituida por una multitud de funcionarios discretos pero eficaces, que actúa como una Providencia presente en todas partes, que ve todas las cosas e interviene incansablemente en todos los aspectos del cuerpo social. En el plano penal, el panóptico concebido por Bentham —que le ha servido de modelo a la mayoría de las prisiones—

---

<sup>2</sup> Entiendo el término “publicidad” en el sentido que Habermas le dio a esta noción: es “público” lo que caracteriza a las exigencias éticas y políticas contenidas en el *Öffentlichkeit* (el espacio público): saber la necesidad y la obligación con la democracia de abordar lo concerniente a las actividades colectivas en el debate público, haciendo posible la participación de los ciudadanos.

ilustra esta idea de un poder invisible que lo ve todo. Pues bien, quisiera detenerme en una clase diferente de invisibilidad, aquella que pesa sobre los individuos o sobre las actividades, no en función de su eficacia, como es el caso de la policía utópica y providencial, sino del espacio social que está constituido de modo tal que ellos no sean visibles. Esta invisibilización, por tanto, no responde a una intención de ocultamiento o de censura, como lo es, por ejemplo, el que en ciertas sociedades se pretenda encubrir hechos como la muerte, el sexo o la violencia, provocando, sin embargo, un efecto contrario al esperado: al quererlos sustraer de las miradas, se llama la atención sobre ellos.

Al comienzo de este texto me preguntaba de dónde proviene esta categoría hermenéutica crítica. No obstante, pese a no poder responder a la cuestión, quisiera señalar que ella ocupa su lugar a continuación de una serie de categorías críticas que designan y denuncian formas de sometimiento. Tras la alienación, la explotación, la dominación, el desprecio social, la invisibilidad sería la última categoría que profundizaría la experiencia del sometimiento. En realidad esta secuencia es engañosa. No sólo es muy burda sino, sobre todo, introduce homogeneidad allí donde, por el contrario, hay que hacer que aparezcan las discontinuidades y las diferencias. A la alienación le corresponden la liberación de prejuicios (la época de la Ilustración) o la crítica de la pérdida de lo propio (Feuerbach; el joven Marx) o la desmitificación del fetichismo de la mercancía, es decir, una política de emancipación basada en la denuncia de las ilusiones de la conciencia. A la explotación económica le corresponde la crítica de la economía política y el análisis del valor trabajo que desemboca en una dialéctica de la transformación revolucionaria o reformista, fundada sobre la praxis de los explotados. Por su parte, a la dominación pueden hacerse corresponder dos orientaciones: aquella que, paradójicamente, pide a la obediencia, a la ley y al Estado que nos libere (la tradición del iusnaturalismo y del liberalismo político, incluyendo a Rousseau), y aquella que analiza las formas no inmediatamente estatales ni jurídicas de gobierno de los individuos (Foucault). A la experiencia del desprecio social, que compromete a la vez la cuestión social de la miseria y de la negación de las identidades, corresponde la temática de la justicia cultural (Nancy Frazer) y del reconocimiento (Honneth y Ricoeur), y las luchas por el reconocimiento que exigen el derecho de tener derechos.

¿Cómo situar en esta topografía la cuestión de la invisibilidad? Ella no hace más que continuar las situaciones precedentes; desvela la profundidad del no reconocimiento, de la denegación de la dominación y de la explotación, estructura el mecanismo de todas las formas de alienación de modo que se la pueda considerar como la forma más radical y más universal del sometimiento. No hay sometimiento sin invisibilidad. Reconozco el defecto de esta tesis: lo que pierde en comprensión lo gana en extensión. El riesgo radica en hacer una categoría universal supra-histórica, en el momento en el que si es verdad que ella aparece en nuestros días, es más bien el resultado de nuevas críticas y nuevas luchas. Quisiera tomar el ejemplo de la noción de *care* (cuidado) y para ello revisar los trabajos sobre la ética del *care*, desde Carol Gilligan (1983) hasta Joan Tronto (2009)<sup>3</sup>. Este último muestra que la concepción moral dominante que reposa sobre el individuo emancipado, autónomo, con acceso al espacio público ignora, es decir, no reconoce y niega al mismo tiempo las actividades que hacen posible una vida emancipada: las empleadas domésticas, los y las inmigrantes, las “amas de casa”, las enfermeras, las auxiliares de enfermería, los encargados de recoger la basura, las personas sin trabajo fijo que no tienen la opción de escoger su actividad laboral, los vigilantes de los parqueaderos, entre otros, desarrollan actividades consideradas como despreciables, incluso como repugnantes, y, sin embargo —señalan los autores— éstas tienen un valor moral y social importante que pasa desapercibido.

### **La invisibilidad del sufrimiento social**

UNA DE LAS CARACTERÍSTICAS DEL SUFRIMIENTO social<sup>4</sup> reside en su paradójica invisibilidad: de un lado, ella existe de un modo indiscutible, es un fenómeno que reviste formas y manifestaciones diversas, relativamente bien estudiadas por la sociología, la psiquiatría y la medicina; por el otro lado, no parece llegar a alcanzar, por sí misma, una forma discursiva que le permita imponerse en el discurso público y “culto”. Así, parece condenada a ser el discurso que los demás le otorguen. Para imponerse, debería expresarse al mismo tiempo en las palabras de su propia experiencia y

---

<sup>3</sup> Ver también a Patricia Paperman y Sandra Laugier (2005).

<sup>4</sup> Ver, entre una literatura ya abundante, un trabajo notable de Renault, E. (2004). *L'expérience de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice*. París: La Découverte.

compartir las categorías y los valores de los marcos dominantes en el espacio público. Así pues, es patente que existe un espacio público compartido discursivamente, que reposa sobre una selección y, por ende, sobre una discriminación de lo que es “audible” en una “agenda” dada. Expresarse en un marco tal, preconstituido, no se puede hacer más que bajo la forma de una irrupción violenta que critica el conjunto de los marcos que enrarecen los discursos, para permitir que subsista una forma convencional de comunicabilidad pública. Pero la violencia es también el efecto producido por la fisura de la comunicación por otras palabras.

La paradoja señalada más arriba podría ser disipada al decir que si el sufrimiento social es visible en el espacio social, es invisible en el espacio público. En la medida en la que éste se presenta, y no puede más que presentarse, como la instancia de representación general de la sociedad, el lugar donde la sociedad pretende darse a sí misma la imagen más exacta de sí misma bajo la forma de “informaciones”, “debates”, “intercambios”, que le ofrecen el espejo de su “estado” y su identidad en un momento dado, ser invisible se convierte en no existir o en llevar una existencia de poca realidad. La invisibilización pública de un sufrimiento social visible que deshace totalmente a la persona, aumenta aún más la injusticia social de una ofensa política. Entre los pocos filósofos clásicos que han intentado confrontarse con las formas de la miseria engendrada por el capitalismo, Hegel ocupa un lugar particular. Su análisis tiene como objeto el devenir contradictorio de la sociedad civil burguesa, con el fin de mostrar que es solamente en el plano del Estado donde se puede llevar una existencia libre. Pero, si nos detenemos en los párrafos consagrados a la aparición de las contradicciones en el seno de la “sociedad civil burguesa” (*die Burgerlichgesellschaft*), se pueden encontrar los elementos que ilustran la idea de una violencia contra los individuos, e interpretada como una injusticia.

Hegel ha mostrado que ser miembro de una sociedad civil reviste para los individuos una importancia capital. El análisis hegeliano puede tomarse como un profundo examen materialista de la humanidad de los hombres<sup>5</sup>. En los *Principios de la filosofía del derecho* Hegel sostiene que solamente una vez que se ha llegado al ámbito de la sociedad civil

---

<sup>5</sup> Me permito remitir a Bourdin (2001: 145-176).

podemos darle un sentido concreto a lo que es un hombre (1998: § 190). Para Hegel es concreto lo que resulta de un desarrollo de múltiples determinaciones, reconducidas, provisionalmente, bajo la figura de una unificación que accede a una significación, una verdad y un valor universales. Lo que quiere decir que el hombre es concreto sólo como ser social y no como sujeto de derecho ni como persona moral, ni como simple miembro de una familia. La vida social es el momento y el lugar de una experiencia fundamental: en ella, y gracias al trabajo, los intercambios, la vida comunitaria y la asociativa, y la cooperación, los individuos desarrollan sus aptitudes, buscan realizar sus aspiraciones, y adquieren las virtudes éticas sociales. Que este desarrollo se haga al engendrar contradicciones que entrañan, tendencialmente, fenómenos que llamaríamos de “desvinculación” y pauperización de la sociedad civil, no hace parte aquí de nuestro análisis. Lo que hay que mantener presente es que cuando Hegel designa lo que él llama el “populacho” (*die Pöbel*), el resultado de la descomposición de la “clase” (*die Klasse*) trabajadora reducida a actividades limitadas, insiste en lo que pierden los individuos precipitados en la decadencia: todos los caracteres que constituyen su humanidad. Aparece aquí en la filosofía, por primera vez, la figura de alguien desclasificado. El desclasificado hegeliano está privado no solamente de un nivel de subsistencia autónoma, y por ende de la posibilidad de liberarse de la presión de las necesidades, sino sobre todo del reconocimiento social. Es por esto que Hegel puede decir que “en el estado de sociedad, la indigencia toma la forma de una injusticia de la cual es víctima tal o cual clase social” (1975: § 244), y no tal o cual individuo.

Del mismo modo, como lo ha mostrado Marx, la construcción hegeliana de la Constitución estatal tiene como función negar las contradicciones sociales ([1853]1975), al pretender superarlas, igual que nuestras sociedades democráticas invisibilizan las múltiples formas de sufrimiento social. Sin embargo, aquí aparece otro tipo de violencia: ésta no consiste en rehusar reconocer la existencia del sufrimiento social, ella misma es objeto de las políticas públicas y los temas electorales. El hecho mismo de que la “cuestión social” no pueda, por definición, en tanto que ella es abordada como “cuestión” y como determinada esencialmente como siendo “social”, recibir solución, conduce a reconocer la precisión de la observación de Marx, según la cual la gestión de la “cuestión social” es una forma



de gobierno: “el pauperismo se erigió, en el curso de su desarrollo, en una *institución nacional*, deviniendo así, inevitablemente, en el objeto de una administración ramificada y ampliamente extendida, de una administración en la que, en consecuencia, la tarea ya no es controlar el pauperismo sino *disciplinarlo*, perpetuarlo” ([1844] 1982: 405-406). Pero en el plano del espacio público, es un hecho la brutal constatación ontológica de que no existe por sí mismo. Existir por otro, estar, en este sentido, representado, recae en un procedimiento de invisibilización muy particular. Ella supone que en el dispositivo mediático y político, todo lo que se presenta es homogéneo a las reglas formales y materiales de producción del sentido de los enunciados en los que gravita este mismo dispositivo.

Esta circularidad, ya mencionada más arriba, puede engendrar una resignación política, y parece cerrar toda posibilidad de hacer visible lo mantenido en la invisibilidad. Para tratar de ver si hay un desenlace posible, es necesario hacer un breve rodeo por un análisis de la lógica de la invisibilización, y para ello es útil proponer, por último, una definición de lo que se entiende por “invisibilidad”.

### **Lógica de la invisibilidad**

LA INVISIBILIDAD DESIGNA UN MODO DE APARICIÓN minimal en el espacio público<sup>6</sup> que afecta a las personas que están presentes, pero de las que, al mismo tiempo, se puede decir que “in-existen”. La atención llevada a este modo singular de in-existencia no es reciente. Lo que, por el contrario, es nuevo es que la “visibilidad” es tenida bajo la estrecha vigilancia de una reivindicación y que a través de ella hay una demanda de reconocimiento que se afirma. Como si la invisibilidad fuera vivida como una forma de injusticia y como un aumento de la experiencia del sufrimiento social. Pero hay que señalar inmediatamente el carácter paradójico de la demanda de visibilidad en un momento en el que la visibilidad es el objeto de un enorme compromiso social y político que conduce más que nada a querer deshacerse de tal compromiso y reivindicar el derecho a la oscuridad, a la no trazabilidad.

---

<sup>6</sup> Después de la redacción de este artículo se publicó un libro de Leblanc (2009).

Hay que distinguir, de todas formas, la reivindicación de la visibilidad y el fenómeno de la invisibilidad. La primera cuestión proviene de la “crítica social” y de una política del reconocimiento<sup>7</sup>. Ésta se funda en las experiencias de negación del reconocimiento y la discriminación. Reconduce hacia los debates contemporáneos sobre las formas de desigualdad y discriminación. Habla con gusto en el lenguaje del derecho y la psicología social. La segunda se sitúa en el plano de una lógica de lo social que se puede dividir en fenomenología y análisis de condiciones para la constitución del espacio público. Por “fenomenología” se entiende aquí simplemente a la descripción de las condiciones sociales sensibles que hacen reintroducir algunas realidades en la percepción, y excluyen a otras. El interés de esta aproximación es el de poner entre paréntesis las explicaciones de tipo moral, como la “miseria”, el “egoísmo” o la “culpabilidad”. Por ejemplo, no será interesante aquí —en esta experiencia transformada desgraciadamente en banal—, que nos topemos en la calle o en el metro de cara a las personas que mendigan, silenciosa o escandalosamente. Porque nadie puede afirmar que estas personas son invisibles, así esquivemos la mirada. Aquellas son, por el contrario, muy visibles en tanto “propósitos” de las políticas sociales y de las políticas que definen la acción pública como periodo de la “cuestión social”.

El acercamiento, llamado lógico, presupone que el espacio público es la condición de aparición de lo que constituye este espacio, de lo que constituye el “pueblo”, y se propone liberar las estructuras más generales y las condiciones de posibilidad. Si los dos métodos (fenomenológicos y lógicos) permiten comprender los fenómenos contemporáneos de invisibilidad social, se apoyan en categorías de análisis relativamente independientes de las condiciones históricas determinadas. La tesis es, entonces, que todo espacio público descansa en una “ley” que establece sus límites —respecto a las esferas privadas, por ejemplo— y, en términos de Jacques Rancière, que cuenta el cuento del que o de los que hacen parte. Exhibir la existencia de esta “ley” dice que las distinciones, a menudo, tenidas como realidades “objetivas” o “naturales”, como las del Estado y la sociedad civil, o de lo “público” y lo “privado”, son productos o construcciones.

---

<sup>7</sup> Sobre los problemas ligados a esta cuestión ver las aproximaciones críticas de la reciente publicación colectiva: Gómez Muller, A. (direc.). (2009). *La reconnaissance: réponse à quels problèmes*. París: L'Harmattan.

Los análisis de Hanna Arendt (1983), Jacques Rancière (1995; 2000), Alain Badiou (2006) y Judith Butler y Gayatri Chakravorty Spivak (2008), sean cuales sean sus divergencias, nos han sensibilizado sobre tres ideas que guían este trabajo. El espacio público se comprende 1) como “mundo”, que forma un conjunto; 2) como mundo “de las apariencias” que definen las apropiaciones de este mundo; 3) como mundo de las apariencias aún si tienen una configuración específica que estructure los grados de aparición de lo que hace este mundo, al poder aparecer ahí.

En un primer momento, se pueden ofrecer brevemente algunas precisiones que tienen que ver con la noción de mundo en general (Badiou, 2006). Para que haya un mundo, es necesario un espacio/tiempo y una materia. La composición de esta materia en sus elementos es el objeto de la ontología de un mundo. La composición del mundo condiciona la relación del espacio con el tiempo, y el relato de esta relación con la materia del mundo. Puede haber una multiplicidad de mundos de grandeza variable, en los cuales los elementos pertenecen a diferentes mundos simultáneamente. La pregunta que nos hacemos es la de la composición de los elementos de un mundo determinado, en la medida en que ser elemento de un mundo, y visible en ese mundo, es la misma cosa. Componer un mundo depende de procedimientos extremadamente variables<sup>8</sup>.

Se pueden extraer de aquí tres consecuencias. La primera es que la visibilidad es el indicio de que lo que es visible en un mundo debe ser compatible con la configuración de ese mundo, homogéneo a su configuración. Por otro lado, por fuera de la invisibilidad hay grados de visibilidad de la intensidad variable y lo que es invisible puede devenir visible en una nueva configuración. Lo que explica la variación de los grados de visibilidad es la relación entre algunos componentes de un mundo; esta relación determina intensidades relativas y variables de cada uno de esos componentes. Por ejemplo, en nuestro mundo democrático

---

<sup>8</sup> Podemos preguntarnos si no sólo hay un mundo para un sujeto que está en-el-mundo. Así, el universo antes de la aparición del hombre y del conocimiento que éste tiene de él, ¿puede ser llamado “mundo”? ¿Tiene un mundo realidad objetiva inmanente o es relativo a un sujeto? Dejaremos esta pregunta de lado, la respuesta es indiferente a nuestro objeto; o, para decirlo de otro modo, la objetividad inmanente o la determinación terminada por un sujeto vuelve a ser la misma, ya que en los dos casos lo que se busca es la razón de la producción de la invisibilidad. Digamos que no desglosar la pregunta permite, al menos, despsicologizar y desmoralizar nuestro problema.

francés en este principio de siglo, los grandes jefes de empresas calificados por el CAC 40 son visibles en el mismo rango que los asalariados de una de esas empresas licenciadas. En el mismo rango, pero no según la misma intensidad, en el sentido en el que el espejo de este mundo (el sistema mediático-político) está organizado de tal suerte que la palabra de los primeros es más sonora, tal vez más audible que la de los segundos, aunque éstos hablen ruidosamente (manifestaciones). Por otra parte, al contrario de lo que le ocurre a los jefes del CAC 40 y a los asalariados, los trabajadores sin papeles son invisibles así una huelga los ponga brevemente bajo el fuego de la actualidad. Pero nuestro mundo no puede oír su palabra, a menos que sea traducida y trasladada a la de los visibles. Si no es así, cuando ésta se expresa a partir de su situación y no de la configuración del mundo democrático (de nuestra situación), la palabra es inaudible y es calificada de “bárbara”, de estar “fuera de lugar”, de “carecer de interés”, de ser “inaceptable”, etcétera, etcétera, etcétera.

Volvamos al análisis que propone Alain Badiou sobre la presencia del candidato de extrema derecha, Le Pen, en la segunda vuelta de las elecciones presidenciales en abril de 2002, después de que el candidato socialista Lionel Jospin fuera relegado a la tercera posición (Badiou, 2003: 13-43) Diremos que el sistema democrático parlamentario francés, el sistema de los partidos políticos, de los medios, de las encuestas, de la práctica del voto, del interés de los electores, todo eso crea un mundo. En este mundo sucede que no hay equivalencia entre “ser candidato” y “estar en un lugar [segundo] que indique la posibilidad de acceder al poder” (Badiou, 2003: 18)<sup>9</sup>. El lugar de quienes pretenden el poder está reservado en este mundo, implícitamente (pero es al modo de lo implícito que funciona la ley de un mundo), en arreglo con los “valores” de la “democracia” y de la “república”. El voto obedece a un principio o una obligación de homogeneidad que dice que el único que puede y debe estar en posición de poder es aquel que reconoce la norma de este mundo. La presencia de Le Pen hizo aparecer un elemento heterogéneo incompatible con el mundo: “democracia parlamentaria”, y es esta heterogeneidad, y no el peligro de ser representado con el censo, lo que arrojó a las calles

---

<sup>9</sup> Remitimos al lector al conjunto de artículos de Badiou para comprender en qué no es finalmente “heterogéneo” Le Pen en cuanto al régimen democrático parlamentario. Deducimos lo que concierne al afecto público a partir de los resultados de la primera vuelta.

a millones de personas. Esta heterogeneidad explica la percepción de la gran mayoría de los ciudadanos. Pero la heterogeneidad enmascaró que la presencia de Le Pen era posible en tanto que su discurso xenófobo, racista, nacionalista, autoritario, es homogéneo al “espíritu” del mundo sin espíritu, para parafrasear a Marx, que es la democracia francesa.

De suyo, si la situación de un mundo cambia, los grados de aparición se modifican hasta, eventualmente, crear una nueva situación de este mundo. Pero si su configuración no cambia, la nueva situación no constituye un nuevo mundo.

### **Invisibilidad y espacio público**

ESTA INVISIBILIDAD ESTÁ INDUCIDA POR LA REGLA que constituye la estructura del espacio público considerada. Así pues, si se sostiene que no existimos sino por nuestra participación en la vía del espacio público y del reconocimiento que allí ganamos, no por nuestra pertenencia a la sociedad civil, la invisibilidad produce una herida psicológica y moral que se identifica con una forma de violencia ordinaria, que es tanto más ordinaria cuanto que la invisibilidad es vivida al modo de la “evidencia”. Podemos pensar en las formas de subjetivación producidas por la “invisibilización” de algunas categorías de personas (esclavos, pobres, colonizados, extranjeros en centros de retención, inmigrantes, indocumentados, etcétera; no retomaré la lista que di cuando hablé de la problemática del *care*).

Para comenzar, intentemos mostrar cómo el espacio público descansa en una necesidad de invisibilización. De manera sorprendente, se puede decir que es en la medida en la que el espacio público se define como comunidad, es decir como afirmación de la existencia de un “común”, que debe decir quién tiene parte y quién no en lo común (Rancière, 2000). Lo común no es una abstracción idealista, es lo que comparten aquellos a quienes se les reconoce el derecho o la capacidad de determinarlo, y ante todo de nombrarlo. Poco importa la manera en la que haya operado este reparto en la historia: podemos volver, siendo paradigmáticos, a la distinción de hombres libres esclavos, hombres libres entre ciudadanos, y artesanos no ciudadanos. Lo que mantenemos es la invitación a preguntarnos cómo se efectúa en nuestros días el reparto entre aquellos que tienen parte en lo común y aquellos que no la tienen. Dos normas rigen la constitución de lo común: la nacionalidad y la clase. La nacionalidad recobra un conjunto de

cualidades culturales populares, lo que es para un alemán *Völkish*, y que está necesariamente incluida según un principio de homogeneidad, como lo anota Hannah Arendt en su análisis de lo que ella llama el “sistema de los Estados-nación”. La agitación producida casi de manera automática en Francia desde que se hizo de interés el “velo islámico”, muestra claramente que este trozo de tela es un elemento que proviene, en principio, de la percepción, antes que ser un guiño a la ideología. La aparición de una mujer con velo perturba el espacio sensible porque rompe con el consenso de lo que hace la “cultura francesa” común. Como se puede verificar, el pensamiento y la política republicanos no tienen, entonces, nada más rápido que remover del espacio público el sentido del porte de este velo y dejarlo en la esfera privada, es decir en un lugar donde la exhibición pública de una pertenencia, escogida o no, no tenga más sentido: invisibilización del velo, hecha por aquellos y aquellas que denuncian en él una voluntad de sustraer a las mujeres del espacio público. Esta exclusión puede tomar las formas materiales y administrativas cuando el Estado se ubica en los centros de detención o retención de personas que se encuentran momentáneamente privadas de “el derecho de tener derechos” (2002: 602), para retomar la profunda formulación de Hannah Arendt. Contrariamente a lo que afirma Giorgio Agamben, estar fuera del espacio público no es volver a la “vida desnuda”. Restar vidas del espacio público es un acto del Estado, el cual decide la pertenencia y la no-pertenencia; dicho de otro modo, la vida nunca está “desnuda” bajo la empresa política. Como lo dice Judith Butler, esta no-pertenencia puede convertirse un estado cuasi permanente (Butler y Spivak, 2007: 13), por ejemplo en el caso de los “indocumentados”. Al pensar en ellos, los apátridas y los inmigrantes, escribe:

Nosotros no estamos por fuera de la política cuando estamos así de desposeídos. Estamos más bien puestos en una situación muy presente de poder militar allí donde las funciones jurídicas se vuelven prerrogativas militares [o policiales]. [...] Es una formación específica de moderación y de coerción, concebida para producir perpetuar la condición de desposeído (2007: 14).

En resumen, si la vida y la subjetividad están siempre saturadas de poder, la vida y la subjetividad de los invisibles “están a la vez constituidas y prescritas” (2007: 27).

La clase social es, igualmente, la norma que traza el límite entre aquellos que son visibles, ostensibles, y aquellos a quienes no les es posible mostrarse y aparecer en el espacio sensible. El caso de aquel que es “popular” es revelador de esta experiencia, como reconocido, como apto para participar de las formas estéticas y culturales reinantes.

Partiremos del análisis propuesto por Arendt sobre la oscuridad que envuelve la existencia de los pobres, tomando el ejemplo de John Adams. Los Estados Unidos tuvieron la oportunidad de no conocer la miseria ni el desnudamiento del Continente y, por esta razón, piensa Arendt, la revolución americana se salvó de la “cuestión social”. Los pobres, por el contrario, eran un problema político fundamental ya que la pobreza surgía del orden de la sociedad y no del Estado. En efecto, los americanos que habían conocido la miseria en Inglaterra y en Francia fueron golpeados por los indigentes. Pero, replazaron este hecho perturbador con el hecho de que esos pobres vivían una vida invisible a los ojos de sus compatriotas más afortunados. La oscuridad de la miseria aparece ante los hombres de la Revolución americana como un problema político, porque, contrariando una pasión humana esencial, ésta prohíbe participar activamente en el gobierno. Esta pasión es la de la “distinción”, el “deseo no solamente de igualar o de parecer, sino también de destacarse”, lo que según John Adams es, “siguiendo el instinto de conservación [...] el gran recurso de toda acción humana”. La vida de los pobres, señala, se vuelve poco interesante, porque

[E]llos no tienen el derecho al gran día de la vida pública en el que el mérito puede desplegarse”. “La conciencia del pobre es clara: sin embargo él siente vergüenza [...] Se siente fuera de la vida del prójimo, buscando a tientas en la oscuridad [...]. Entre la multitud, el mercado, [...] está en la oscuridad como lo estaría en un desván o en una cava. [...] No se lo desaprobamos, nada se le reprocha; simplemente no lo vemos [...] Pasar completa y enteramente desapercibido y saberlo, es intolerable<sup>10</sup> (Arendt, 1967: 97).

Se comprende cómo, cuando el dispositivo quiere hacer aparecer a los pobres o a las personas que tiene dificultad en nombrar (“¿gente?”, “¿gente ordinaria?”, “¿gente del pueblo?”, “¿gente de los suburbios o de

---

<sup>10</sup> En esta página, Arendt mezcla las anotaciones de John Adams con sus análisis.

las cuerdas?”), sólo puede hacerlo folclorizándolos, es decir, afirmando en el mismo movimiento su singularidad y su domesticación. La misma anotación podría hacerse con aquellos a quienes la situación de heterogeneidad de la nacionalidad los hace difíciles de nombrar.

### **La teatralización para salir del dilema ¿visibilidad/invisibilidad?**

NOS PREGUNTÁBAMOS SI ES POSIBLE ENCONTRAR una salida a la dominación total ejercida por el espacio público sobre lo que allí aparece. Parece que la estructura-mundo sólo puede ser forzada por la transgresión, si se quiere escapar de la trampa que ésta tiende. Esta trampa es la de la “recuperación” que es estructural y no intencionalmente perversa. Por recuperación es necesario comprender el conjunto de operaciones por las que lo heterogéneo es homogeneizado al ser reconocido. En la realidad y en la práctica de las luchas por el reconocimiento, es sin duda inevitable, estratégicamente, aceptar el momento de la recuperación, sin que esto signifique un compromiso con las normas constitutivas del espacio político. El hermoso film de Gus Van Sant, *Harvey Milk*, que narra las luchas homosexuales de San Francisco para escapar de la violencia, la persecución y la discriminación, subrayar el sentido estratégico del epónimo personaje. Pero permite percibir, igualmente, las líneas de conflicto que quiso presentar y mantener, incluyéndolas en sus éxitos: sí existe lo heterogéneo en la lucha de los homosexuales; su lucha no es, ciertamente, por reivindicar la igualdad, sino lograrla sin borrar la singularidad de la homosexualidad en un mundo hétero-normalizado. Si para acceder a la visibilidad conferida por el espacio público es necesario borrar o eufemizar las marcas subjetivas de la invisibilización y desfragmentar la injusticia que está en el origen, es claro que esto hace que el homosexual gane visibilidad al precio de renunciar a la experiencia propia de la injusticia y de lo que ella tiene de irreductible y de inasimilable por las normas dominantes.

No hay duda de que no se trata de aconsejar la renuncia a aquellos que luchan por hacer valer sus derechos y exigir el legítimo reconocimiento de que todos tienen derecho. Sólo queremos mostrar que no debemos hacernos ilusiones sobre el alcance de las victorias cuando es capaz de convertirse en visible lo invisible. Para romper el círculo y escapar del destino de la recuperación, la transgresión porta consigo el interés de visualizar la denuncia del sistema de la visibilidad y deseo de establecer un “exterior” al mundo.



Judith Butler describió agudamente las manifestaciones de los *latinos* “ilegales” en California, el día en el que decretaron un paro general. Con la huelga querían demostrar su verdadero papel en la economía de los servicios estatales más importantes de los Estados Unidos y el desfase hipócrita entre su peso económico y el estatus de ilegalidad. En este punto solamente ventilan una injusticia. Por el contrario, todo cambia a la hora de su manifestación, cuando se ponen a cantar el himno de los Estados Unidos en español (*nuestro himno*). Para Butler es un acto del lenguaje particular, una contradicción performativa, porque al cantar en una lengua extranjera un canto considerado símbolo de una nación y de una lengua, afirman que son nacionales, sin por ello renunciar a lo que son ni a su situación de exclusión/inclusión en la sociedad estadounidense. Sin que se cuestione la lógica del Estado-nación y el espacio público-mundo de la democracia de los Estados Unidos, ellos abrieron en esta nación otra forma de “performar” [de desempeño, n.ed.] —*hability of performing the Nation-State*— (Butler y Spivak, 2007). Esta otra forma de representar al Estado-nación muestra que la nación es, ante todo, un asunto de *agency*, de juegos de lenguaje, de retórica, de poder de acción en común y que la nación pueda estar compuesta por una variedad de juegos y de performatividades. La reapropiación pública y estridente en español de un canto reservado a las ceremonias que manifiestan el arraigo y su fidelidad a una forma común y pública, es una transgresión<sup>11</sup> que toma los medios de la teatralización por la parodia (los ciudadanos estadounidenses pueden decir: “¡se burlan de nosotros!”), por el desvío (un himno en inglés cantado en la lengua de los subalternos a menudo menospreciados) y por una reformulación.

La pregunta por el hacerse visible, de los invisibles, es una cuestión abierta que la filosofía social no puede pretender dominar conceptualmente; pertenece a los invisibles y a las estrategias que éstos inventan, solos o colectivamente. Por el contrario, la filosofía social tiene como tarea no olvidar incluir en sus categorías y conceptos la experiencia de la violencia padecida por los invisibles. La pretensión por la universalidad y la verdad debe ocupar su lugar con conceptos y categorías adecuadas a esta experiencia aparentemente singular, rara, minoritaria de la vida

---

<sup>11</sup> Butler insiste en el hecho de que no se trata de una transgresión, sino de una “insurrección”. Pienso que esta manifestación no es un levantamiento que conduce a un orden de los dominados. La sociedad estadounidense no ha sido sacudida por esta jornada. Por otra parte, los límites fueron superados y las apariciones deshechas.

invisible, pero que, como intenté mostrar, revela y desvela la ley de nuestro mundo. Todo pensamiento de lo social y de lo político que ignora que la invisibilidad como violencia ordinaria desmiente las pretensiones de la filosofía abstracta e idealista, no puede ser más que una ideología. Tal vez la literatura o el cine tienen, por el momento, los recursos necesarios para dejar ver y pensar cómo se desea pasar a la visibilidad. Citaré, para terminar, a manera de homenaje, la bella novela del escritor afroamericano Ralph Ellison, *Homme invisible, pour qui chantes-tu?* (¿Por quién cantas tú, hombre invisible?), publicada en inglés bajo un título más explícito, *Invisible Man* ([1952] (1994)). Esta novela comienza así:

Soy un hombre que no ve. No, nada de común con estos fantasmas que invocaba Edgar Allan Poe [...] soy un hombre real, de carne y hueso, de fibras y líquidos —incluso se podría decir que poseo un espíritu—. Soy invisible, compréndanlo bien, simplemente porque la gente se rehúsa a verme [...]. Cuando se me acerca, la gente sólo ve mi entorno, se ven a ellos mismos, o a los fantasmas de su imaginación —de hecho, a todo y cualquier cosa, excepto a mí (1966).

## Referencias

- ARENDE, H. (2002). *L'impérialisme, les origines du totalitarisme*. P. Bouretz (ed). Paris: Gallimard.
- ARENDE, H. (1983). *Condition de l'homme moderne*. G. Fradier (trad). Paris: Calmann-Lévy.
- ARENDE, H. (1967). *Essai sur la révolution*. M. Chrestien (trad.). Paris: Gallimard.
- BADIOU, A. (2003). *Circonstances 1, Kosovo, 11 septembre, Chirac /Le Pen*. Editions Léo Scheer.
- BADIOU, A. (2006). *Logiques des mondes*. Paris: Editions du Seuil.
- BOURDIN, J-C. (2001) Hegel et la “question sociale”: société civile, vie, détresse. *Revue Germanique Internationale. Hegel: droit, histoire, société*, (15) 145-176.
- ELLISON R. (2002). *Homme invisible pour qui chantes-tu?* Paris: Grasset.
- ELLISON R. [1952] (1994). *Invisible Man*. New York: Modern Library.

- ELLISON R. (1966). *El hombre invisible*. Buenos Aires: Lumen.
- BUTLER, J. y SPIVAK, C.G. (2007). *L'Etat global*. F. Bouillot (trad.). Paris: Editions Payot.
- GILLIGAN, C. (1982). *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.
- HEGEL. (1998). *Principes de la philosophie du droit*. J-F. Kervegan (trad.). Paris: PUF.
- HEGEL. (1975). *Principes de la philosophie du droit*. R. Derathé y J-P. Frick (trads.). E. Gans (comentarios) Paris: J. Vrin.
- LEBLANC, G. (2009). *L'invisibilité sociale*. Paris: PUF.
- MARX. (1982). Gloses critiques en marge de l'article "Le roi de Prusse et la réforme sociale par un Prussien". *Vorwärts* (60), agosto 1844. *Œuvres philosophiques*. M. Rubel (ed.). Paris: Gallimard.
- MARX. [1843] (1975). *Critique du droit politique hégélien*. A. Baraquin (trad.). Editions sociales.
- PAPERMAN, P. y LAUGIER S. (collectif). (2006). *Le souci des autres: Éthique et politique du care. Volumen 16 de Raisons pratiques. Epistémologie, sociologie, théorie sociale*. Paris: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.
- RANCIÈRE, J. (2000). *Le partage du sensible. Esthétique et politique*. Paris: La Fabrique.
- RANCIÈRE, J. (1995). *La mésentente. Politique et philosophie*. Paris: Galilée.
- TRONTO, J. y MOZÈRE, L. (2009). *Un monde vulnérable. Pour une politique du care*. Hervé Maury (trad. francesa). Paris: Éditions La Découverte.
- VOIROL, O. (2005). Visibilité et invisibilité: une introduction. *Réseaux* 1-2 (129-130): 9-36. <http://www.cairn.info/revue-reseaux.htm>.