

¡No hubo revolución!...

nº 101

philosophie
magazine



Política

Catherine Malabou: “En 1789, el régimen de propiedad privada reinstituvo lo que pretendía echar por tierra: la servidumbre”

[Octave Larmagnac-Matheron](#), publicado el 12 de abril 2024

La Revolución francesa no sucedió. Es lo que afirma **Catherine Malabou** en su nueva obra, *Il n'y a pas eu de Révolution. Réflexions sur la propriété privée*,

le pouvoir et la condition servile en France (Rivages, 2024). Volviendo a leer a **Proudhon**, ella sostiene que la exclusión persistente de la capacidad para transmitir reintrodujo el privilegio de las herencias. Entrevista.

¿Por qué, según Pierre-Joseph Proudhon, autor de *¿Qué es la propiedad?*, no hubo Revolución francesa?

Catherine Malabou: Hay que entender desde dónde habla **Proudhon**. *¿Qué es la propiedad?*, publicado en 1840, es una respuesta a tema propuesto a la discusión por la Academia de Besançon: «*Consecuencias económicas y morales que han tenido hasta el presente en Francia, y que parece tener que producir en el futuro, la ley sobre el reparto igual de los bienes entre los hijos*». La puerta de entrada al asunto es la cuestión del derecho de primogenitura, abolido en la Revolución como lo fue el conjunto de los derechos feudales. Luego de la Revolución, que instaura la propiedad privada, ¿se podrá decir que los franceses todos se volvieron herederos por completo? ¿Fue suprimido el derecho de primogenitura? Si de ahí en adelante todos están autorizados a volverse propietarios, ¿podrán todos transmitir y legar? Formalmente sí, dada la igualdad de derechos. Sin embargo Proudhon muestra que de hecho muy pocas personas heredan efectivamente. Pocos están en capacidad de transmitir sus bienes... ¡dado que no los tienen! Algo que es particularmente verdadero para el proletario, que no puede comprar los productos que fabrica y que no puede adquirir nada más allá de los estrictos límites de sus condiciones de existencia. La transmisión, el legado, que permiten a un individuo inscribirse en un linaje, una filiación, un estatus social verdadero, le son inaccesibles. El régimen de la propiedad privada reinstauró lo que pretendía echar por tierra. No le puso fin a la servidumbre, cuya marca feudal en el derecho medieval es precisamente la incapacidad civil, es decir: la imposibilidad... de transmitir y de heredar.

Transmisión y servidumbre ¿son pues cuestiones paralelas?

Sí. Bajo el Antiguo Régimen, la prohibición de «testar» (hacer un testamento), es sinónimo de servidumbre. Los siervos (sometidos al [derecho de manosmuertas](#), es decir a la incapacidad de transmitir un bien a su deceso), los bastardos (sometidos a derecho de bastardía) y los extranjeros, les aubains <un forastero, o «aubain» (término en relación con la noción de [ban](#): los *aubains* se oponían a los [regnicolas](#), es decir a los súbditos de la Corona que habían nacido y residían en el reino > (sometidos al [derecho de obainía](#)) comparten una misma condición. Es el señor o el rey quienes heredan sus bienes. Proudhon asocia estas tres categorías (llamadas de «condición servil») y las identifica con los proletarios. Para lograrlo hace un uso extensivo de la expresión «derecho de obainía» y la generaliza para hablar del conjunto de los excluidos de la transmisión: «*La propiedad es el derecho de obainía: este axioma será para nosotros como el nombre de la bestia del Apocalipsis, nombre en el que se encierra todo el misterio de esta bestia*». **Marx** analizó muy bien el sentido económico de esta frase, la apropiación de la plus-valía por el capitalista, pero no analizó el sentido político del derecho de obainía medieval.

Marx también se burla de Proudhon, y de la famosa frase “la propiedad es el robo”. ¿estaba muy perdido?

Pues no ve que el robo es ante todo un robo de memoria. Como si el capitalismo procediera por borradura brutal de aquello de lo que él es en realidad el continuador: la servidumbre. En parte fue para salvar a Proudhon de la ironía de Marx que yo escribí este libro. Evidentemente, en el plano del análisis económico, Proudhon no puede rivalizar con Marx. Pero él comprendió mucho mejor el sentido político y simbólico del problema. El robo del que la propiedad es para él el nombre no es simplemente una cuestión de extorsión material, es una expropiación memorial. Es la amnesia que golpea a la historia de la servidumbre y su persistencia en la Francia post-revolucionaria.

¿Qué quiere Ud. decir con esto?

Estar excluido de la herencia es una privación de genealogía. Los historiadores como **Peter Sahlins** lo han mostrado muy bien: el hecho de ser considerado como ciudadano es indisoluble del hecho de estar inscrito en una genealogía. La capacidad de heredar, ligada a la propiedad privada, reemplazó el linaje nobiliario. El problema está en que muchos individuos a causa de su pobreza, permanecen privados de filiación. Sus hijos no constituyen una descendencia pues no son propietarios de nada. En un sentido, la propiedad privada reproduce las modalidades aristocráticas del legado y de la tradición. Por consiguiente hay un vínculo muy estrecho entre la capacidad simbólica de heredar, por ende la pertenencia a un tejido social, la inscripción en un linaje, en el tiempo largo, y la capacidad material de transmitir. La servidumbre no es «simplemente» un constreñimiento sistemático ejercido sobre una libertad del viviente, de aquel que es su depositario y que desearía gozar de ella sin trabas; esta ligada a la posibilidad de recibir del pasado un legado viviente, y a la posibilidad de abrirse al porvenir más allá de los estrechos límites de una vida individual. Es esto lo que le da el sentido al enraizamiento, más allá de la cuestión puramente territorial. Los ultra-ricos de hoy están, geográficamente, desenraizados; pero sin embargo tienen el privilegio de estar profundamente inscritos en linajes. Se habla a justo título de dinastías, que han reemplazado las genealogías aristocráticas. Los verdaderos desenraizados no tienen lugar para ellos, pero están igualmente privados de historia: SDF, trabajadores precarios, extranjeros sin papeles, inmigrantes... Ayer como hoy, el derecho de obainía crea un mundo de forasteros, de solitarios, de abandonados, de «náufragos» como se decía en derecho medieval. Para vivir plenamente, hay que tener un sitio en una cadena, en una lógica del don y de la recepción, del pasado y el futuro. Por supuesto que Proudhon no defiende ciegamente la herencia como tampoco la condena; lo que denuncia es el acaparamiento del derecho de heredar por parte de una ínfima minoría.

(...)

Cuando Proudhon escribe se asiste a la proletarización de las sociedades. ¿No han cambiado las cosas desde entonces?

En el papel seguro que hay muchos más propietarios. Pero hay que ponerse a ver ¿de qué son propietarios! Piense no más en las construcciones en zonas periurbanas, en conjuntos que aislan completamente a la gente – y frecuentemente contruidos con materiales de pésima calidad. ¿Es esto algo que uno quisiera transmitir? Cuando se estudia la historia de la propiedad privada, para las gentes humildes esta no ha sido un factor de emancipación. Es más bien lo contrario. Claro que hay que vivir en alguna parte y, para los que quieren poseer ese pedazo de parte, el acceso a la propiedad se hace en general en la renuncia. Muchos jóvenes prefieren actualmente arrendar que comprar. Hay hoy una verdadera crisis inmobiliaria y una limitación sensible de los créditos bancarios. Y en cuanto a los bienes de consumo, sin duda que poseemos más que antes pero ¿qué valen? Nada, en su mayor parte. Cuando se pierde a sus padres, cuando se vacía la casa y se hace el avalúo de las cosas, uno se da cuenta pronto de que las tres cuartas partes de los objetos no tienen ningún valor, y los que quizás lo tengan están a menudo desprovistos de todo lazo afectivo. Se heredan muy pocas cosas. La aparente abundancia de bienes enmascara la futilidad, la liquidez de los bienes personales. Sólo la fortuna, la fortuna real es la que determina el sentido y la efectividad de la herencia.

Entre los “desheredados” contemporáneos, Ud. se detiene en particular en la situación de los inmigrantes...

En numerosos países, como Dinamarca, los bienes de los migrantes son confiscados. Una nueva versión del derecho de obanía. Este derecho de confiscación afortunadamente no es oficial en Francia. Sin embargo, en la jungla de Calais por ejemplo, las tiendas y los objetos personales de los migrantes son destruidos. En derecho, normalmente una tienda es un domicilio y nadie está autorizado a destruirla. Despojados, los migrantes son cortados del tiempo. Ya les queda imposible a ellos decirse: tenía eso ayer, tendré aquello mañana. Evidentemente que es una manera de exclusión, pero más aún es una forma de privarlos de memoria y por consiguiente también de cualquier poder.

Para calificar la condición de los excluidos de la herencia, Ud. emplea la imagen del naufragio. ¿Lo podría explicar?

El [naufragio](#) hacía parte de esos derechos señoriales ligados al derecho de obanía. En el Antiguo Régimen, todo lo que «fracasaba» en el predio señorial le pertenecía al señor – en particular los restos de los navíos que se han roto en las orillas. Pero rápidamente, en el derecho medieval, el naufragio va a terminar designando al bastardo (también calificado de «mécrú», de «desconocido»). El estatus de objeto es progresivamente aplicado al sujeto. Cuando hoy hablamos de un naufragio pensamos a menudo no tanto en el navío como en alguien, que como el, se ha hundido.

¿Qué queda en este estado de naufragio?

Existe un cierto grado de privación por debajo del cual ya no es posible descender. Todos los bienes, toda la fuerza han sido acaparados, robados. ¿Qué queda? Ya sea que los destrozos sean una ruina total, un puro resto. Ya sea que se pueda considerar, como Proudhon, que los pecios dejan aparecer en negativo los límites de la propiedad: el pecio simboliza así lo no-apropiable absoluto. Es lo que queda cuando todo el resto ha desaparecido. No es lo inalienable de la dignidad o de la libertad. Este no-apropiable procede de una negación de una profunda violencia. Pienso que el anarquismo es el movimiento político que interroga a este no-apropiable – lo que el pecio puede contener de resistencia y que permite aun, a pesar de todo, de mantenerse en pie. El anarquista dice: me has quitado todo, pero algo queda. No ordeno nada, no tengo comienzo, no vengo de nada; pero no soy nada. Y este «algo» puede ser una fuerza, si se vuelve colectiva. Una unión de ¡despersonalización!

Il n'y a pas eu de Révolution, de Catherine Malabou, acaba de aparecer en Éditions Rivages. [120 pp., 20€, disponible ici.](#)

Traducido por Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, mayo 14 de 2024



Lo que se ha visto

El “estadio Dubái” del apocalipsis

Octave Larmagnac-Matheron, publicado el 24 de abril de 2024

El aeropuerto sumergido, avenidas inundadas: en algunas horas, las imágenes de Dubái bajo las aguas le dieron la vuelta al planeta. En un corto lapso de tiempo, cayó sobre el emirato el equivalente a dos años de precipitaciones. ¿Una reacción violenta para esta ciudad-Estado que se imagina totalmente emancipada de su medio natural?

«En Dubái, la naturaleza simplemente no existe»

Súbitamente, la naturaleza se regresa al pleno corazón de un espacio en el que ella parecía haber sido abolida. Como lo analiza el teórico urbano **Mike Davis** en su ensayo *Le Stade Dubái du capitalisme* (trad. fr. Les Prairies ordinaires, 2007), Dubái, salida del desierto, realiza el sueño capitalisae par excelencia: el de la construcción de una ciudad *ex nihilo*. Dubái es una «*anti-ciudad no-histórica*»; «*esta ciudad sin lugar [...] no emerge de ningún zócalo natural, no toma sitio en ningún entorno preexistente*». Encarna un fantasma de omnipotencia: la de fabricar, de cabo a rabo, un mundo enteramente artificial, en

el que el hombre es el único autor y el dueño absoluto. Ella marca, de la manera más radical, una *«ruptura de la cadena natural, a lo largo de la cual de ordinario, dialéctica y socialmente, todo lo que una ciudad produce de edificios y de modos de vida se refiere aún a la naturaleza como a su contrario o a su prehistoria, ya sea para negarla, trascenderla o domesticarla»*. Dubái testimonia un deseo de emancipación absoluto del hombre con respecto al medio. Allí se puede por ejemplo esquiar mientras que afuera hace 50°C. Y Davis resume: *«En Dubái la naturaleza simplemente no existe»*.

Pero a pesar de todo depende de su medio

Por supuesto que esta omnipotencia humana sigue siendo en parte ilusoria. La sobrevivencia de Dubái y de sus habitantes depende de la naturaleza. Pero esta dependencia no es visible. Está disimulada, ocultada, invisibilizada a través de la abstracción del intercambio mercantil –dispositivo casi mágico– del que se alimenta la ciudad. Davis habla al respecto de *«trasplantación»*. *«La totalidad del alimento consumido se produce por fuera de Dubái. [...] Hasta las palmeras que se descubren desde el aeropuerto y que bordean las avenidas principales son ora árboles “fénix” desraizados, importados y recubiertos de silicona (de alguna manera ni falsos ni naturales), ora palmeras datileras (Phoenix dactylifera L.), venidas de California o del norte del África y replantadas en el sitio»*.

Dubái, en suma, no deja de depender de una naturaleza pretendidamente conjurada, expulsada fuera de ella, a pesar de todos sus esfuerzos por enmascarar esta realidad. Las trombas de agua que cayeron sobre la ciudad-Estado y que inundaron las calles hace algunos días lo testimonian. La naturaleza indómita, incontrolable, irrumpe brutalmente en esta burbuja que se creía clausurada sobre sí misma. Le impone su ley. Difícil no pensar viendo las imágenes en una «venganza» de la naturaleza. Pues la edificación de un mundo *«ex nihilo»* siempre se hace en detrimento de ella; esto implica, en una especie de profecía autorrealizadora, la indiferencia con respecto al entorno local y global – el olvido voluntario de sus realidades y de sus equilibrios. El desarrollo fulgurante de Dubái, remarca Davis, ha sido todo un desastre ecológico. La «contribución» del emirato petrolero a la crisis medioambiental quizás no ha tenido, inmediatamente, consecuencias locales visibles. Pero precisamente la cuestión climática no es un asunto local, por el contrario pone en juego equilibrios planetarios cuyo desarreglo global tiene consecuencias locales imprevisibles.

En el cauce de las lluvias diluvianas, ha germinado una duda en las redes sociales: ¿no será todo esto el resultado no buscado de las técnicas de geoingeniería con las que está experimentando Dubái para sembrar las nubes y provocar la lluvia en pleno desierto? La hipótesis fue rápidamente desmontada. *«Concentrarse en la siembra de las nubes es algo engañoso»*, [subrayaba Friederike Otto](#), climatólogo en el Imperial College de Londres. La geo-

ingeniería se inscribe sin ninguna duda plenamente en el sueño dubaiota de remodelación del medioambiente por la mano del hombre. Pero ella sólo es el epifenómeno de un modelo de desarrollo que, en su «descuido» con respecto a la naturaleza, es la causa central de un desarreglo medioambiental mundial con efectos imprevisibles. *«Cuando hablamos de fuertes precipitaciones tenemos que hablar de cambio climático. [...] Las precipitaciones se vuelven mucho más abundantes en el mundo entero a medida que el clima se calienta, pues una atmósfera más caliente puede contener más humedad»*. Expulsado por la puerta, lo real regresa por la ventana.

Traducido por Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, mayo 5 de 2024

En el trabajo

¿Qué es un salario “decente”?

[Apolline Guillot](#), publicado el 24 de abril de 2024

Mientras que el PDG de Michelin, Florent Menegaux, anunció que propondrá un salario «decente» a sus 132.000 asalariados en el mundo, Carlos Tavares, le PDG de Stellantis (constructor automovil que reúne a Peugeot, Citroën, Fiat o Chrysler), recibió una remuneración asombrosa, indecente dirían algunos. Pero ¿por dónde pasa con precisión la «decencia» en materia salarial?

«El salario mínimo en Francia no es suficiente». Florent Menegaux, presidente del grupo Michelin, tiene una solución: proponer a sus trabajadores por todas partes en el mundo, un salario que no sea solamente mínimo, sino «decente». Comprender por esto un ingreso que le permita a una familia de cuatro alojarse, alimentarse, ahorrar un poco y poder divertirse algo, en función del costo de vida de su ciudad. Por ejemplo, este umbral subiría a 25.000 euros bruto por año en Clermont-Ferrand y a 40.000 euros bruto por año en París, mientras que actualmente el SMIC se sitúa en 21.203 euros bruto anuales. Para construir su rejilla salarial, Michelin se ha basado en los criterios propuestos por la asociación [Fair Wage Network](#): cerca de tres mil umbrales de salario se calcularon en función de las zonas geográficas en los diferentes países del mundo y del costo local de vida. ¿Resultado? 2,2 vez el salario mínimo en Brasil, 2,4 veces el salario mínimo en China...

El anuncio de Michelin choca con el de los accionistas del grupo automovilístico Stellantis, que le acaban de aumentar a su PDG, Carlos Tavares, cuya remuneración podría ascender a 36,5 millones de euros anuales en 2023. Frente a críticos, el dirigente responde: «*Si Ud. considera que esto no es aceptable, haga una ley. Yo la respetaré*». Pero ¿qué es lo «aceptable» o no en materia salarial? ¿Existe un «buen sentido» que determine la idoneidad de una ingresos *dignos*?

El salario, ¿un instrumento de liberación?

La dignidad, contrariamente a un «salario mínimo», no remite inmediatamente a una cifra. En efecto, no se refiere a un estado absoluto sino a un comportamiento o a un objeto juzgado *apropiado* a una circunstancia o a un estatus. Un hombre decente es un hombre que se comporta; un salario decente es una suma de dinero que permite al beneficiario llevar una vida digna de ese nombre. Se lo puede ver de dos maneras: sea que la decencia venga de la capacidad de un individuo de satisfacer sus necesidades fundamentales en alimentación, alojamiento y vestido, ya sea relativa a los usos regionales. En realidad, estas dos dimensiones coexisten en las primeras definiciones del término «decencia», en el siglo XIX. El filósofo utopista [Charles Fourier](#),

imagina en su *Lettre au Grand Juge* (1803), un «*minimum decente [...] por debajo del cual [nadie] pueda [...] caer*». En el curso de ese mismo siglo, en los EE.UU., su equivalente, el *living wage*, se vuelve una palabra clave en las luchas sociales: el salario debe ser un instrumento de liberación, no de alienación. Es así como el sindicalista estadounidense **Samuel Gompers** defiende en 1898 un salario decente que corresponde un poco precisamente al anuncio hecho por Michelin: un salario «*suficiente para mantener a una familia de tamaño medio conforme a lo que la civilización local contemporánea reconoce indispensable para la salud física y mental, o como lo exige el respeto racional del ser humano por sí mismo*». Esta concepción de un salario decente es a la vez *relativa*, dado que está vinculada al nivel de vida local y a las representaciones culturales vigentes, como también *extensiva*, puesto que engloba a la vez salud y dignidad.

Pero en el curso del siglo XX, la idea de salario *decente* se confunde poco a poco con la de salario *mínimo*. En un contexto de competencia mundializada y de desempleo de masas, la adopción a fines de 1988 del Revenu minimum d'insertion (RMI) es presentado como un medio de garantizar a todos un ingreso más allá de la «sobrevivencia» ([reporte Wresinski, 1987](#)). Pero para otros, como el presidente François Mitterrand en su «Carta a los franceses en campaña electoral» publicada con miras a su reelección en 1988, se trataba más bien de «*un medio [...] de sobrevivencia garantizado a los que no tienen nada*». Después de todo, es necesario que el monto de este subsidio no sea muy elevado para que no desaliente el trabajo. Por supuesto que el problema actual es esta conexión entre ingreso decente y trabajo; imposible contar únicamente con el trabajo para vivir mejor. Con una evolución del poder de compra por los alrededores del 1% anual, se requerirían más de setenta años de trabajo para vivir dos veces mejor, mientras que en los Treinta Gloriosos <1945-1975> se necesitaban quince años. Y mucho más si hoy, la mayoría de lo que poseemos se debe a herencias más que a lo trabajado. La dignidad defendida aquí por el patrón de Michelin es claramente la de un alineamiento del trabajo sobre el nivel de vida real... y las expectativas culturales de nuestras sociedades construidas en torno al ocio. En la dignidad se inserta ahora la posibilidad de poder soñar y de proyectarse en el tiempo, como lo subraya ya en su artículo «*Vers une civilisation du loisir?* » el sociólogo **Joffre Dumazedier** en 1961: «*Incluso si su situación de asalariado en el proceso de producción es la misma de hace cien años, sus recursos han cambiado, pero también sus perspectivas diarias, semanales y anuales: un tiempo nuevo ha surgido para sus actos y sus sueños*». Y añade que «*en menos de cincuenta años, se afirmó el ocio, no solamente como un derecho sino como un valor*».

¿Una orientación moral?

Más allá del nivel de vida, la dignidad remite más fundamentalmente a una orientación moral. La dignidad, aquí se emparenta con una compostura que

quizás es lo propio de las personas más modestas, por oposición a los apetitos desaforados de los super-patronos del CAC40. Una forma de «decencia ordinaria», tal como la definió **George Orwell** en 1936, luego de sus numerosas experiencias de infiltración en medio de los sin techo, de los mendigos, de los indigentes, de los vagabundos, de los recolectores de lúpulo. La expresión «*common decency*» designa el hecho que las clases populares poseen una dignidad propia y parecen alejados de la voluntad de dominar al otro por medio del saber, el poderío económico o la violencia organizada.

Alejados de facto de la conquista del poder y de la dominación del otro, las capas populares tendrían una inclinación moral encarnada, práctica que no está ni prescrita ni escrita en ninguna parte o en grandes principios sino que ancla en la vida de todos los días. Como lo resume el filósofo **Bruce Bégout** en su comentario de los textos de Orwell sobre el tema, «*la decencia común, como expresión moral, tiene que ver con una práctica social inmanente y autónoma que se metamorfosea en una actitud general de benevolencia*». Pero no se trata de una glorificación del «buen salvaje», ¡del santo en la miseria! «*El hombre ordinario decente [es] el producto de una cierta civilización, que quizás está desapareciendo*», amenazada por todos los costados por las evoluciones técnicas, el urbanismo intensivo, y los *mass-media* — fenómenos que Orwell analizará brillantemente en su novela *1984*. Y si cada vez se hace más escasa a escala de una sociedad, también puede perderse a escala individual. Un individuo que «*abandona el terreno de la vida ordinaria y se lanza a la búsqueda de estrategias de distinción social y de dominación*», y para quien «*prevalecerá únicamente la búsqueda del interés privado en las relaciones sociales*»... pierde toda mitad de la dignidad ordinaria.

Legitimidad o legalidad de una remuneración

Difícil no pensar en Carlos Tavares y sus justificaciones frente a los ataques contra sus remuneraciones ¡astronómicas! «*Como los de un jugador de futbol o un piloto de Fórmula 1, hay un contrato. [...] 90% de mi salario provienen de los resultados de la empresa, que lo único que prueba es que esos resultados no están para nada mal*». Y recordar orgulloso ¡que ninguna ley se lo impide! Desliza la cuestión de la *legitimidad* de su remuneración, a la de la *legalidad*. Allá donde sus críticos se colocan en el plano político y moral, denunciando *la injusticia* de una tal suma, él responde recordando que los términos de su contratos son perfectamente lícitos.

Esta aparente ceguera frente a la dimensión moral de la existencia humana no es el signo de una mala gente sino simplemente de una humanidad condicionada por sólo estar pensando en... ella. Pues a los ojos de Orwell, recuerda Bégout, «*el hombre ordinario no está protegido contra sus defectos por naturaleza, sino que es su forma de vida el que, lo más frecuentemente, lo previene contra la explotación de los otros, la negación de su libertad <la de ellos>, la voluntad de someterlos por la fuerza*». E inversamente, hay que

habituarse a evolucionar en un universo despiadado para volverse calculador, para buscar maximizar su perfil individual, para volverse incapaz de concebir la noción misma de justicia y de equidad. Son las condiciones socio-históricas las que producen la dignidad común. Más que la extrema pobreza, es el arribismo ambicioso, el acelere, el individualismo, y la riqueza las que firman ¡la sentencia de muerte de la decencia ordinaria!

Traducido por Luis Alfonso Paláu, Envigado, co, mayo 30 de 2024