

Ciudadanía y democracia en Étienne Balibar: un archivo histórico para una nueva práctica de la política

Pablo Beas Marín
Universidad de Granada ✉ 

<http://dx.doi.org/10.5209/rpub.93520>

Recibido: 11-01-2024 • Aceptado: 01-04-2024

Resumen. Este texto estudia cómo las reflexiones de Étienne Balibar a propósito de la relación entre democracia y ciudadanía contribuyen a reanudar una cuestión importante para revalorizar la democracia: la nueva práctica de la política. Asimismo, este es un problema que bajo la expresión “dictadura del proletariado” aparecía previamente en sus escritos entrañando una aguda reflexión acerca de la exclusión política que implica la división “intelectual” y “manual” del trabajo. Además, el artículo pretende mostrar que dicha práctica de la política podría verse enriquecida examinando una particular articulación entre ciudadanía y democracia no atendida del todo por Balibar: la democracia ateniense.

Palabras clave: democracia; ciudadanía; igualibertad; Dictadura del proletariado; Democracia ateniense.

[en] Citizenship and democracy in Étienne Balibar: a historical archive for a new practice of politics

Abstract. This text studies how Étienne Balibar’s reflections on the relationship between democracy and citizenship contribute to the reopening of an important question for the revaluation of democracy: the new practice of politics. Moreover, this is a problem which, under the expression “dictatorship of the proletariat”, had previously appeared in his writings, involving a sharp reflection on the political exclusion implied by the “intellectual” and “manual” division of labour. Furthermore, the article aims to illustrate that such a practice of politics could be enriched by examining a particular articulation between citizenship and democracy not fully explored by Balibar: Athenian democracy.

Key Words: Democracy; Citizenship; Equalliberty; Dictatorship of the Proletariat; Athenian Democracy.

Sumario. 1. Entre insurrección y constitución: una teoría de la ciudadanía y la democracia en Étienne Balibar. 2. Hacia una nueva práctica de la política. 3. Conclusiones. ¿Un déficit de normatividad en la Proposición de la igualibertad?. Bibliografía.

Cómo citar: Beas Marín, P. (2024). Ciudadanía y democracia en Étienne Balibar: un archivo histórico para una nueva práctica de la política. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 27(2), 187-197.

1. Entre insurrección y constitución: una teoría de la ciudadanía y la democracia en Étienne Balibar

No hay en Étienne Balibar ninguna definición normativa de ciudadanía ni de democracia y, sin embargo, puede esbozarse una teoría de ambas a través de diferentes textos del autor. Nuestro punto de partida será una relectura del ciclo de conferencias (2005-2009) publicado bajo el título *Ciudadanía* (2012); de

los textos dedicados a *La Igualibertad* (1989 y 2002); y de la obra *Violence et Civilité* (2010), referencias de las que podría decirse que constituyen parte de un programa común que podría resumirse en la tarea de cómo democratizar la democracia a partir de una nueva práctica de la política¹.

Según Balibar, la naturaleza de la ciudadanía es que no contiene ninguna esencia, de ahí que, en *Ciudadanía*, lejos de proporcionar una definición

¹ Como expondré más adelante, dicha cuestión está ya enunciada en un texto temprano de Balibar: *Sobre la dictadura del proletariado* (1976).

normativa, Balibar opte por estudiar las diferentes iteraciones históricas entre la ciudadanía y la democracia. Concretamente, recorre los siguientes episodios: la democracia ateniense, las revoluciones burguesas, las democracias de posguerra y, la coyuntura actual marcada por una encrucijada entre la desdemocratización neoliberal y una hipotética reinención de la ciudadanía y la democracia. A través de este recurso busca dar cuenta de la inestabilidad de un concepto que aparece vinculado a la democracia en una articulación no necesaria y siempre sujeta a avances y restricciones en los derechos que comporta dicha ciudadanía. Asimismo, la democracia, a lo largo de la historia, ha sido un nombre también utilizado para legitimar importantes desigualdades y exclusiones de la ciudadanía². De ahí que, Balibar siempre se refiera a democracia y ciudadanía en términos de una tensión permanente y nunca resuelta de una vez por todas.

Otro aspecto que recorre *Ciudadanía* es que el binomio democracia-ciudadanía aparece mediado por el par insurrección-constitución. Toda constitución es resultado de una insurrección y toda insurrección tiene como objetivo una constitución. La democracia no sólo necesita de luchas democráticas para instituirse, sino que toda vez que amenaza con agotarse, necesita de nuevas luchas que reinventen la institución y amplíen la ciudadanía. En otras palabras, la insurrección está en el corazón de la institución y viceversa. Una idea similar la podemos encontrar en Cornelius Castoriadis cuando habla de la institución como cierre de lo social y de la política como creación ilimitada que atañe a la instauración de las instituciones que se desean y de la democracia como régimen de auto-institución resultado de una actividad colectiva³.

Así, como resultado, tenemos un concepto de ciudadanía que escapa siempre a su plena institución y, lo mismo podemos decir de la democracia. La democracia no es un régimen político, sino el nombre de un proceso de creación y recreación continúa de democratización de la democracia. En cualquier caso, nos encontramos próximos a aquello que Jacques Derrida denominó «una democracia por venir» en el sentido de que la democratización de la democracia no señala tanto un perfeccionamiento de un régimen existente como una invención radical: “no existe transformación de la democracia sin transgredir sus límites y formas conocidas [...] Esto significa que un dispositivo constitucional nuevo posee un sentido cívico sólo en la medida en que aporte más derechos o participación de los ciudadanos que aquel al cual reemplaza”⁴.

El recurso a la insurrección democrática ha adquirido una conceptualización precisa en Balibar hasta constituir el que probablemente sea el concepto más conocido en el *corpus* teórico del autor: la igualibertad. Tal y como aparece formulada en el texto de 1989, debe entenderse como una identificación entre las dos hebras teóricas que componen el concepto: la igualdad es idéntica a la libertad y a la inversa⁵. Cada una es la medida de la otra en el sentido de que ambas cifran las condiciones bajo las cuales el hombre es el ciudadano en la *Declaración de derechos del Hombre y del Ciudadano* de la Revolución francesa. La aparición de la igualibertad debe entenderse, en el momento de su enunciación, como una impronta lógica de una lucha que enfrenta a los revolucionarios contra una “igualdad en la sumisión”, es decir, y el absolutismo, y “contra una libertad identificada con el privilegio”⁶. Así pues, ya desde el comienzo, se nos invita a evitar cualquier jerarquía lexicográfica y a pensar cada término como condición indispensable del otro: no hay ejemplos de supresión de las libertades sin desigualdades sociales, ni desigualdades que no impliquen una restricción de las libertades, en tanto que las condiciones de hecho de la igualdad serían idénticas a las de la libertad, y, al contrario. En este punto, Balibar se distancia tanto de John Rawls, quien establece un orden entre los dos términos según el cual, la libertad es una condición para la igualdad y tiene un valor absoluto, mientras que la igualdad puede ser relativizada; como de Rancière, quien lo invierte; “como si las luchas del *demos*, tratasen principalmente acerca de la desigualdad y la exclusión, y no también de la autonomía y contra la tiranía o el autoritarismo”⁷. En cambio, para Balibar, “la igualdad debe ser pensada como la forma general de la negación radical de todo sometimiento y de todo dominio, es decir, como la liberación de la libertad misma respecto de una potencia exterior o interior que la recupere y la transforme en su contrario”⁸.

La *Declaración*, lejos de fijar en piedra los derechos de la ciudadanía, abre un capítulo más amplio, todavía por escribir, de reivindicación continua e

² El autor que planea sobre el texto sin nunca aterrizar del todo es Bernard Manin, con quien podemos pensar que el término democracia es una referencia insoslayable en la legitimación política de un régimen, sin que este comporte en absoluto mecanismos de autogobierno por parte de la ciudadanía. Cf. B. Manin, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Ariel, 1998. Asimismo, para una lectura de este véase: F.M. Carballo Rodríguez, “Bernard Manin lector de la democracia antigua”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 2018, pp. 157-174.

³ C. Castoriadis, “La democracia como procedimiento y como régimen” en *Leviatán: revista de pensamiento socialista* 62, Madrid, 1995, pp. 65-83, pp. 70-71.

⁴ É. Balibar, *Ciudadanía*, Adriana Hidalgo, 2013. p. 203. Cf. J. Derrida, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 2012.

⁵ É. Balibar, *La igualibertad*, Barcelona, Herder, 2017, p. 96. El texto tiene su origen en una exposición en el marco de las «Conférences du Perroquet» el 27 de noviembre de 1989 en el Petit Odéon y ha sido publicado en diferentes versiones desde aquel entonces. Aquí utilizaré la versión de Herder.

⁶ *Ibidem*, p. 98. Resulta llamativa la elipsis del término «Fraternidad» presente en el lema de la Revolución Francesa y cuyo origen se sitúa en el discurso de M. Robespierre el 5 de diciembre de 1790 acerca la composición de la Guardia Nacional que discriminaba entre ciudadanos activos y pasivos. Tal y como recoge A. Domènech en su célebre obra dedicada al término, fraternidad podría entenderse justamente como una universalización de la igualdad y la libertad republicanas, como un hermanamiento entre las clases subalternas o «domésticas», por utilizar la terminología del autor, en una sociedad civil de personas libres e iguales. Véase: A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Madrid, Akal, 2019, pp. 109-110. Por razones de espacio no ahondaremos en lo que podría ser un fructífero diálogo Balibar-Domènech a propósito de la relación entre igualibertad y fraternidad.

⁷ É. Balibar, “Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía”, *Enrahonar, Quaderns de Filosofia*, 48, 2012, p. 14. Cf. J. Rancière, *La haine de la démocratie*, París, La Fabrique, 2005 y J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

⁸ É. Balibar, *La igualibertad*, Barcelona, Herder, 2017, p. 100.

indefinida del «derecho a tener derechos»⁹. Esto es, la exigencia para reclamar una inscripción institucional de la libertad y la igualdad y, al mismo tiempo, la reivindicación de no ser excluidos de este derecho. De forma que la igualibertad permanecería como una «huella» susceptible de reactivarse a lo largo del tiempo, ya sea para hacer valer derechos existentes o para ampliarlos: “la inestabilidad inherente a la ciudadanía que proporciona su relación con la igualibertad hace que la ciudadanía esté siempre abierta a «invenciones democráticas» que construyan y superen la idea de ciudadanía”¹⁰.

Ahora bien, a tenor de lo expuesto hasta el momento, hay dos problemas que afectan y complejizan enormemente la cuestión de la igualibertad tanto en su proceso de constitución en una formación concreta, como en su momento de enunciación insurreccional.

La cuestión de la institucionalización de la igualibertad es importante, pues de lo contrario, quedaría reducida a una suerte de gesto sin posibilidad de desplegarse institucionalmente. Ahora bien, inscribir la igualibertad en un régimen institucional concreto no se hace en el vacío, depende de las características particulares de cada coyuntura: los conflictos de intereses; la forma en la que las contradicciones son pensables en el espacio ideológico abierto por la proposición revolucionaria; así como el juego de las inclusiones-exclusiones que configuran una forma histórica u otra de la ciudadanía.¹¹

Balibar subraya que, si bien la ecuación de la libertad y la igualdad es indispensable, es impotente para garantizar su estabilidad institucional por sí sola: “se requiere de una mediación que adopta las formas de una «fraternidad» (comunidad) y de la «propiedad» (o del comercio)”¹². El campo ideológico inaugurado por las revoluciones burguesas nos lleva a pensar, además, la primera de estas mediaciones como divisible entre “fraternidad nacional” y una “fraternidad social-revolucionaria”, y, respecto a la segunda, en “propiedad del trabajo” y “propiedad como capital”¹³. La modernidad plantea, resumidamente, dos formas de socializar al ciudadano: la propiedad y la comunidad. Sin embargo, ni la propiedad ni la comunidad pueden fundar la libertad y la igualibertad sin un razonamiento antitético:

[...] El exceso de comunidad, la primacía absoluta del todo o del grupo sobre los individuos, sería la supresión de la individualidad, por eso es necesario que las relaciones de la libertad y de la igualdad sean gobernadas, medidas por el principio de la propiedad de sí mismo, la propiedad de las condiciones de existencia. Simétricamente, se dirá: el exceso de la propiedad, la primacía absoluta de la

individualidad «egoísta», sería la supresión de la comunidad¹⁴.

Esto significa que libertad e igualdad tendrán formas distintas de asociarse en cada formación social específica y que, dependiendo de ello, se generen exclusiones concretas que impidan tratar la ciudadanía como un asunto cerrado. Así, por ejemplo, la «segunda modernidad», término con el que Balibar encuadra la ciudadanía surgida tras el consenso de posguerra, tampoco ofreció una síntesis definitiva toda vez que el ideal de progreso ilimitado que reviste la idea de socialismo queda encapsulado dentro de las fronteras de la democracia nacional. De esta forma, los derechos de la ciudadanía, aunque comienzan a incluir una dimensión social, continúan comportando una brecha no sólo en cuanto al género, sino también en cuanto a exclusión de los no nacionales. Al mismo tiempo, la dicotomía derechos del hombre y derechos del ciudadano sitúa a los segundos como prioritarios y hace coincidir la ciudadanía con la nacionalidad; así lo probarían los episodios de los refugiados y los *sans-papiers*. Sin la adscripción o, sencillamente, sin la existencia de un Estado-nación, los derechos del hombre se esfuman¹⁵.

Al mismo tiempo, Balibar señala, ocultas bajo estas mediaciones, otra serie de «diferencias antropológicas», de las que no da una lista exhaustiva ni cerrada, pero entre las que podríamos destacar la diferencia sexual como diferencia de los «géneros» y de las «sexualidades»; la diferencia de lo «normal» y lo «patológico»; y diferencias de la oposición entre el alma y el cuerpo, esto es, entre las competencias «manuales» e «intelectuales»¹⁶. Sin ir más lejos, es la exclusión de las mujeres y la institución del trabajo esclavo, entendido como una forma de exclusión física e intelectual, lo que hará que Balibar desheche la democracia ateniense como modelo. Volveré sobre este punto más adelante.

Si hasta el momento hemos señalado que la democratización de la democracia depende de un recurso continuo a la insurrección, en otras palabras, de la posibilidad de la enunciación de la igualibertad, veamos ahora qué problemáticas se desprenden del desacuerdo como motor de democratización de la ciudadanía. En efecto, en un texto de 1996, “Tres conceptos de la política”, Balibar se hace cargo de una problemática que no había sido tenida en cuenta en textos previos: las externalidades negativas que

¹⁴ *Ibidem*, p. 108.

¹⁵ Esta idea está presente en H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza, 2006. Balibar la recoge para enfatizar en que, pese a que el olvido de los orígenes de ciertas narrativas de la ciudadanía hace aparecer los derechos del ciudadano como una construcción que reconoce unos derechos naturales preexistentes, en la práctica, cuando los derechos del ciudadano son abolidos, los derechos del hombre también lo son. Cf. É. Balibar, “Arendt, el derecho a los derechos y la desobediencia cívica” en *La igualibertad*, Barcelona, Herder, 2017, 277-315, pp. 286-287. Véase también: É. Balibar, M. Chemillier-Gendreau, J. Costa-Lascoux, E. Terray, *Sans papiers, l'archaïsme fatal*, París, La Découverte, 1999.

¹⁶ É. Balibar, *La igualibertad*, Barcelona, Herder, 2017, p. 225. Analizar cada una de estas exclusiones es un trabajo que excede el propósito de este texto, por lo que me centraré únicamente en la diferencia manual e intelectual como criterio de exclusión de la ciudadanía en las actividades políticas de una democracia.

⁹ Cf. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial, 2013.

¹⁰ L. Buti, “Between Constitution and Insurrection. A review of Citizenship by Étienne Balibar”, *Historical Materialism. Research in Critical Marxist Theory*, 2020.

¹¹ É. Balibar, *La igualibertad*, Barcelona, Herder, 2017, p.103.

¹² *Ibidem*, p. 104. Balibar se está refiriendo aquí a un encuentro entre la igualdad y la libertad muy específico que es el de la Revolución Francesa. El autor separa cuidadosamente las luchas democráticas de la burguesía del capitalismo en un proyecto tardío en su pensamiento marcado por liberalizar el marxismo y radicalizar el liberalismo.

¹³ *Ibidem*, pp. 109-110.

se derivan de una política democrática que hace del litigio una parte insoslayable de la misma.

En esta intervención, Balibar aborda la definición de la política por medio de tres dimensiones nunca apriorísticamente entrelazadas: emancipación, transformación y civilidad. La emancipación aparece como otro nombre para referirse, efectivamente, a la igualibertad. El texto que, por su cercanía temporal en el momento de su publicación a *La mésentente*, puede leerse como un diálogo con Rancière, comienza señalando que la enunciación de los «sin parte» requiere de una política de la identidad en la que «la parte excluida de la sociedad se proclame la fracción de la sociedad que es capaz de hacer de su propia emancipación el criterio de la emancipación general»¹⁷. Estamos, pues, en el terreno de la idealidad, toda vez que, una parte de la sociedad encarna un universal que puede adoptar diferentes nombres del que, tal vez, *pueblo*, en el sentido del *demos*, sea el más socorrido.

Lo que aquí quiere indicar Balibar es que los procesos de emancipación y transformación cambian profundamente a los sujetos. Son procesos transindividuales que comportan juegos de identificación y desidentificación o, de afiliación y desafilación, en un marco reñido por la transformación de estructuras, de las formas de explotación y dominación, en la mayoría de los casos, con el recurso a la violencia en un mayor o menor grado. La violencia tiene un componente performativo, incluso, contaminante tanto en los sujetos que la padecen como en aquellos que la emplean y nunca pueden controlar del todo.

Esto es importante pues, en cada uno de estos procesos se corre el riesgo de hacer descarrilar la revolución a través del empleo de una violencia que, refutando a Hegel, no puede ser convertida políticamente en un medio de «hacer historia»¹⁸. Balibar, desde luego, no aboga por un trasunto de la paz perpetua ni busca la eliminación de la violencia de la ecuación de la política, sino que es plenamente consciente de que para que la violencia sea materia de la historia, debe establecerse un umbral que marque un límite a partir del cual, la violencia resulte inconvertible.

El término que aquilata la cuestión que hay de fondo y que permite establecer un límite a la cuestión de la violencia es el de civilidad. Pese al marcado componente que da al desacuerdo o a la insurrección en su teoría política, Balibar no cae en ningún momento presa del «encanto de las barricadas»¹⁹. La civilidad entraña en el texto de Balibar diferentes acepciones y hay en su vacuidad un enorme potencial teórico que hace de ella un concepto sin el que no puede haber una nueva práctica de la política. Por un lado, remite a un distanciamiento respecto a uno mismo que impide que los revolucionarios personifiquen en individuos concretos las estructuras a las que se enfrentan. El peligro de la violencia no es el conflicto como tal, sino la posibilidad de que el conflicto desaparezca (y con él, toda posibilidad de

transformación), al ser fagocitado por una violencia desmedida²⁰.

Por otro lado, afecta de lleno a la cuestión de las prácticas. La idea de Karl Marx de «educarse en la revolución» como un trabajo de los individuos respecto de sí mismos resuena fuertemente. Así pues, en Balibar la insurrección no debe tomarse en absoluto de forma ingenua: «un movimiento político sólo puede democratizar la sociedad si es más democrático que el sistema al que se opone»²¹. La cuestión de la civilidad entronca directamente con una nueva práctica de la política que apunta a dos dimensiones cruciales: modular la violencia y no reproducir en el seno de los movimientos transformadores las divisiones y/o exclusiones contra las que se pretende acabar. Ambas cuestiones estuvieron presentes en la experiencia de 1917 y quedaron sepultadas por el estalinismo. Balibar recoge en un texto clásico, *Sobre la dictadura del proletariado* (1976), el acontecimiento de octubre y añade a él un ejemplo de experimentalismo democrático que, curiosamente no está presente en *Ciudadanía* ni tampoco en *La Proposición de la igualibertad*: la Comuna de París.

2. Hacia una nueva práctica de la política

2.1. La dictadura del proletariado como una nueva práctica de la política²²

La expresión «dictadura del proletariado», pese a las reticencias semánticas que despierta, entraña en

²⁰ É. Balibar, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée, 2010, p. 47.

²¹ É. Balibar, *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013, p. 210.

²² Si atendemos a las definiciones discontinuas del término recogidas por el propio Étienne Balibar, tendríamos tres definiciones espaciadas del término entre 1848 y 1871. En un primer momento la dictadura del proletariado definida por Marx y Engels como una estrategia revolucionaria en la coyuntura revolucionaria de 1848. Concretamente como un régimen excepcional y transitorio inspirado en la Convención de la Revolución Francesa. Esta definición es la que parece recoger A. Domènech para señalar la conexión del término con la definición romana de dictadura en la que, en un contexto de excepción, las garantías quedaban suspendidas y el poder era entregado temporalmente a un *dictator*. Estaríamos ante una raíz republicana del término en la que el pueblo romano en calidad de fideicomitente proclama al *dictator* en calidad de fideicomiso. Véase: A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Madrid, Akal, 2017, pp. 98-99, así como C. Schmitt, *Ensayos sobre la dictadura, 1916-1932*, Madrid, Tecnos, 2013. Para una comparación específica entre las lecturas del término entre Balibar y Domènech, véase específicamente: J.Á. Ruiz Moreno, «Socialismo, propiedad y demos. La dictadura del proletariado en Étienne Balibar y Antoni Domènech», *Isegoría*, 68, 2023.

El segundo de los usos de dictadura del proletariado aparece en 1852 en una crítica al voluntarismo del socialista francés Louis Auguste Blanqui. Marx y Engels no volverán a usar el término hasta un tercer momento: la Comuna de París. En 1871 el término ya no se refiere a una estrategia revolucionaria, sino a una forma política original específicamente proletaria, a un Estado no Estado definido por cuatro aspectos: a) pueblo en armas en el sentido de una milicia popular, b) democracia directa ejercida por el pueblo, ausencia de partidos en este aspecto, c) desmantelamiento del aparato represivo del Estado (policía, independencia del poder judicial, revocación de mandatos políticos) y d) una forma de producción que suprima la explotación. De la excepcionalidad de la primera definición pasamos a una política en la que está implícita la idea de la autotransformación. Véase: É. Balibar, «Dictature du prolétariat» en Bensuan, G. y Labica, G. (éd.),

¹⁷ É. Balibar, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 19. Cf. J. Rancière, *La mésentente. Politique et philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

¹⁸ Cf. G. W. F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005.

¹⁹ F. Engels, *Escritos. Selección de textos e introducciones de W. O. Henderson*, Barcelona, Península, 1969, p. 297.

Balibar una profundidad democrática extraordinaria. El texto *Sobre la dictadura del proletariado* aúna posiciones teóricas y militantes que se ubican en la encrucijada de la crisis de la izquierda en los setenta. La izquierda revolucionaria post sesentayochista era incapaz de articular una posición coherente a propósito del poder y el Estado; afasia que conducía a la marginalidad y, en los casos más trágicos, a la lucha armada. Por su parte, la izquierda representada por los partidos comunistas, atrapada en la lógica electoralista de las coaliciones, era incapaz de entender las dinámicas y anhelos de la izquierda extraparlamentaria²³. Acontecimientos históricos como la Primavera de Praga (1968), la *Union de la Gauche* (1971)²⁴ y el Programa Común (1973) en Francia se yerguen como el telón de fondo de una discusión programática a propósito del eurocomunismo y de la relación entre el partido y las masas dentro del Partido Comunista Francés.

George Marchais, secretario general del PCF, propondrá en el XXIIº Congreso el abandono del concepto “dictadura del proletariado” de los estatutos del Partido. Étienne Balibar, junto con Louis Althusser, representa la tendencia crítica a la postura del partido basada en la distinción de dos vías revolucionarias: una violenta representada por la dictadura del proletariado y otra pacífica basada en la unión electoral. En dicho debate, Balibar desechará como errónea la consideración oficialista de la dictadura del proletariado como un régimen político y, en su lugar, propondrá una lectura del término que lo hace análogo al impulso democrático radical inherente a toda democracia de masas. Señaladas estas coordenadas espacio temporales, Balibar expone en el texto tres tesis cuyo punto de partida está constituido por una cuidadosa lectura de los textos de Marx y Engels a propósito de 1848 y de la experiencia de la Comuna de París, así como de *El Estado y la Revolución* de Lenin.

La primera hace referencia a que, en la teoría marxista del Estado, la cuestión de que el poder del Estado “es siempre el poder político de una sola clase”²⁵. Dictadura se refiere a que el Estado sólo puede ser expresión de una sola clase. Así, lo que tradicionalmente es calificado como democracia burguesa, sería en estos términos y a todos los efectos, una dictadura de la burguesía. Esto implica descartar cualquier interpretación de la dictadura del proletariado como la disyuntiva de escoger entre un régimen dictatorial o democrático o, siquiera entre un método violento o pacífico de acceso al poder. La segunda precisión terminológica alude a proletariado, palabra que no debe entenderse como sinónimo de clase obrera, ya en este texto temprano

de Balibar²⁶. Quizá el término «subalterno», «pueblo» o incluso «aporoi», pueda acoger mejor el carácter no economicista que una palabra como proletariado puede connotar²⁷. Estaríamos ante un uso del concepto similar al que utiliza Rancière en *La Méfente* cuando habla del proletariado como sinónimo del incontado²⁸.

La segunda tesis atañe al funcionamiento y composición del Estado y puede sintetizarse bajo la siguiente fórmula: “no hay poder de Estado sin aparato de Estado”²⁹. Esta, a su vez, introduce una cuestión nueva: ¿qué es el aparato de Estado?³⁰

Esencialmente es esa organización material, producto de una particular «división del trabajo», sin la cual no existe ningún poder de Estado; al mismo tiempo organización de la clase dominante y organización de toda la sociedad bajo la dominación de una clase [...] sin el aparato de Estado la clase dominante jamás podría llevar adelante una política unificada respecto a las otras clases de la sociedad³¹.

Cada modo de producción conlleva un tipo de Estado con su correspondiente aparato³². El aparato

Dictionnaire Critique du Marxisme, París, PUF, 1982, pp. 324-32.

²³ Para una descripción detallada del contexto francés y de las posiciones de Althusser y Balibar, véase: P. Sotiris, *A Philosophy for Communism: Rethinking Althusser*, Chicago, Haymarket Books, 2021, p. 448.

²⁴ *Union de la Gauche* hace referencia a la coalición electoral formada por el Partido Socialista, el PRG y el Partido Comunista que se mantuvo desde 1972 hasta 1977 articulada en torno a un programa común.

²⁵ É. Balibar, *Sobre la dictadura del proletariado*, Madrid, Akal, 2015, p.32.

²⁶ La cuestión de quién constituye el proletariado es importante. Habría que dirimir si entendemos proletariado en un sentido amplio, incluyendo otras clases en la definición o, si este queda identificado exclusivamente con la clase obrera. No podemos desarrollar la cuestión con detenimiento, pero el segundo de los supuestos supondría un menoscabo democrático. Véase: J.Á. Ruiz Moreno, “Socialismo, propiedad y *demos*. La dictadura del proletariado en Étienne Balibar y Antoni Domènech”, *Isegoría*, 68, 2023.

²⁷ La idea de estos términos es dejar constancia de que el término proletariado podría ser intercambiable por otros conceptos en tanto que no aludiría a ningún sujeto privilegiado de la revolución. En este sentido, Arthur Rosenberg pensaba en los *aporoi*, los sustratos más pobres de la sociedad ateniense, habitualmente empeñados como remeros, cuando hablaba de la democracia radical ateniense como dictadura del proletariado. Asimismo, la idea del subalterno, revalorizada a través de ciertas lecturas de Antonio Gramsci, apunta a la posibilidad de un sujeto de la opresión (por razones de sexo o de raza) más amplio que el proletariado tradicional. Por último, pueblo ha sido tradicionalmente descartado por el marxismo en tanto su connotación corporativista próxima al fascismo o, incluso al estalinismo a partir de la Constitución de 1936. Revitalizado a raíz, aunque no solamente, del trabajo teórico de Ernesto Laclau, pueblo estaría desprovisto de cualquier identificación con el comunitarismo o con cualquier vestigio de etnicismo para designar un significante con el que englobar toda una heterogeneidad social nunca prefigurada de antemano.

²⁸ Rancière, partiendo de una aproximación a la Grecia clásica, habla de una “armonía geométrica” como principio de distribución y asignación de los agentes sociales, esto es, como una contabilización. Sin embargo, el modelo geométrico se vería distorsionado por una parte “incontada” de la que Rancière rehúsa dar una definición sociológica y prefiere nombrar a través de diferentes figuras históricas como el tercer estamento, el proletariado moderno, el pobre de la Antigüedad clásica, etc. La finalidad de esta vacuidad es plantear al incontado como alguien que no se define por un conjunto de propiedades, sino por la toma de conciencia de su exclusión en el reparto de lo sensible, de su incontabilidad. Cf. J. Rancière, *op. cit.*, p. 63.

²⁹ É. Balibar, *Sobre la dictadura del proletariado*, Madrid, Akal, 2015, p. 59.

³⁰ Para una profundización del concepto, véase: L. Althusser, *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003, especialmente los párrafos IX y X.

³¹ É. Balibar, *op. cit.*, pp. 63-64.

³² Modo de producción es un concepto marxista que adquiere una cuidadosa elaboración tanto en Althusser como en Balibar.

de Estado burgués es tan inoperante para los intereses del proletariado como lo era la organización feudal eclesiástica para organizar la dominación burguesa³³. Así pues, de la misma forma que el Estado burgués no pudo desarrollarse sin barrer los rescaldos del Estado feudal, la revolución proletaria es imposible sin la destrucción del aparato de Estado burgués. Ahora bien, esa destrucción no debe leerse como una “trituration a martillazos”, sino como una reinvencción democrática entendida como la participación de toda la masa de la población en los asuntos estatales³⁴. Si el aparato burgués se caracteriza por una división social del trabajo manual e intelectual que expulsa a la mayoría de la población del autogobierno, se adivina, pues que lo que hay que destruir del Estado burgués no es otra cosa, sino dicha exclusión. Los soviets representan un momento de institucionalidad democrática en la medida en que “hacen de la actividad política no un negocio de especialistas, sino el negocio de las propias masas”³⁵.

Por último, Balibar hace coincidir la dictadura del proletariado con el socialismo. El socialismo no se referiría a ningún modo de producción específico, sino un proceso transitorio de intensa efervescencia y experimentación democrática que empuja la sociedad capitalista hacia otras formas de organización política y social³⁶. El problema de la exclusión por la división manual e intelectual del trabajo remite, por lo tanto, a una cuestión no tanto de individuos ni de instituciones como de prácticas: “La salida del parlamentarismo no consiste, naturalmente, en abolir las instituciones representativas y la elegibilidad, sino en transformar las instituciones representativas de lugares de charlatanería en organismos *activos*”³⁷. La dictadura del proletariado aparece explícitamente relacionada con la democracia de masas entendida como autogobierno³⁸.

Concretamente, se refiere a la unidad de fuerzas productivas y relaciones de producción. Ahora bien, los modos de producción no existen por sí mismos, sino en relación con otros en una formación social. Así, aunque Marx señalara la existencia de una serie de modos de producción concretos (asiático, esclavista, feudal, capitalista y comunista), los modos de producción no se suceden unos a otros ni se corresponden con las formaciones sociales. De ahí que el concepto de modo de producción entrañe no solo un planteamiento antiteológico, sino que apunte a un problema más amplio de cómo dar cuenta de la complejidad de una formación social. Si tenemos en cuenta que los modos de producción contienen un nivel económico, otro ideológico y otro político, las contradicciones adquieren un cariz mayor y un espectro de combinaciones amplísimo. Véase para un desarrollo más ampliado de la cuestión: L. Althusser, *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal, 2015. É. Balibar, “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico” en L. Althusser y É. Balibar, *Para leer El Capital*, México D.F., Siglo XXI, 1969, y J. L. Moreno Pestaña, “El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de *La transformación de la filosofía*” en L. Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, Granada, EUG, 2021, pp. 11-73.

³³ É. Balibar, *op. cit.*, p. 66.

³⁴ *Ibidem*, pp. 72-73.

³⁵ *Ibidem*, p. 88.

³⁶ Cfr. L. Althusser, “Livre sur l’impérialisme (1973)” en L. Althusser, *Écrits sur l’histoire* (1963-1986), Paris, PUF, 2018, pp. 103-260.

³⁷ V.I. Lenin, *El Estado y la revolución*, Alianza, Madrid, 2022, p. 97, citado por É. Balibar, *op. cit.* p. 74. En la traducción de Alianza “organismos activos” aparece sustituido por “corporaciones de trabajo”.

³⁸ Nuevamente hay una sintonía con la propuesta de Castoriadis en el sentido de que la autonomía de la colectividad sólo

Esto, implica a su vez, varios aspectos que hay que tratar en conjunto. En primer lugar, como hemos visto, el tema de la división del trabajo no puede zanjarse únicamente a través de una selección de cargos ni por medio de instituciones infalibles, sino trata de cómo evitar que las instituciones dejen de ser espacios de acumulación de prestigio simbólico y pasen a convertirse en expresiones de una democracia radical. El cuestionamiento de la epistocracia, a su vez, remite a un problema más amplio que atañe a las competencias que cada ciudadano puede o no desarrollar en la tarea del autogobierno y qué mecanismos pueden desarrollarse para llevar a cabo dicho aprendizaje. En otras palabras, la cuestión de cómo transmitir la virtud y que el propio Balibar recoge citando nuevamente a Lenin:

Nosotros no somos utopistas. Sabemos que cualquier peón y cualquier cocinera no son capaces ahora mismo de ponerse a dirigir el Estado [...]. Pero nos diferenciamos de estos ciudadanos por el hecho de que exigimos que se rompa inmediatamente con el perjuicio de que administrar el Estado, llevar a cabo el trabajo cotidiano de administración, es cosa que sólo puedan hacer los ricos o funcionarios procedentes de familias ricas. Nosotros exigimos que el *aprendizaje* de la administración del Estado corra a cargo de obreros y soldados conscientes y que se empiece inmediatamente a hacer participar en este aprendizaje a todos los trabajadores, a toda la población pobre³⁹.

Y, sin embargo, falta aún en Balibar un paso más y es explicitar mediante qué procesos los parlamentos devienen lugares de charlatanes extraños a la ciudadanía. Falta delimitar cómo se produce la lógica de apropiación que hace de la división intelectual y manual un obstáculo epistémico para la democracia toda vez que imposibilita el autogobierno de las masas y, por último, cómo transmitir las capacidades necesarias para que cualquier ciudadano pueda participar en ella. En este sentido, José Luis Moreno Pestaña ha dedicado sus últimos trabajos justamente a apuntar el nudo gordiano de estas cuestiones a través de un retorno a dos episodios históricos: la Comuna de París y la democracia ateniense⁴⁰.

es realizable mediante la auto-institución y el autogobierno explícito que, sin embargo, queda pendiente para elaboraciones posteriores. Cf. C. Castoriadis, *op. cit.*, pp. 70-71.

³⁹ V.I. Lenin, “¿Se sostendrán los bolcheviques en el poder?” en *Obras, Tomo VII (1917-1918)*, Moscú, Progreso, 1973, p. 125 citado por É. Balibar, *op. cit.*, p. 75. Véase para un desarrollo más amplio: J.L. Moreno Pestaña, “C.L.R. James y la democracia como principio antioligárquico”, en C. Fornis Vaquero, L. Sancho Rocher, M. García Sánchez (coord.), *La democracia griega y sus intérpretes en la tradición occidental*, Madrid, Tecnos, 2023, pp. 450-470.

⁴⁰ Cf. Respectivamente: J.L. Moreno Pestaña, *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, Madrid, Siglo XXI, 2019 y J. L. Moreno Pestaña, “Los enigmas de la esfinge y el capital político: qué podemos aprender hoy de la lectura de Marx/Engels sobre la Comuna de París”, *Argumenta Philosophica*, 2024, (en prensa). Al respecto de esta última referencia, agradezco enormemente al autor su amabilidad y generosidad a la hora de permitirme consultar y citar un artículo inédito.

2.2. El problema del capital político. Atenas como laboratorio de una nueva práctica de la política

Moreno Pestaña parte de una cuidadosa separación de los conceptos de «recurso» y «capital» en Marx para dar cuenta del proceso que se encuentra en el corazón de la división entre trabajo manual e intelectual en la política: lógicas de acumulación de capital político que hacen de la política un terreno vedado a los profanos⁴¹. Por capital político, nuestro autor se refiere al proceso por el cual un recurso político, deja de ser un instrumento para resolver un problema para introducirse en lógicas de valorización, de forma que los beneficios para su poseedor resultan mucho mayores que el tiempo que dedicó en obtener dicho recurso: ese ciclo se repite hasta convertir a quien valoriza el recurso en protagonista de un proceso de acumulación de capital⁴². En el campo en el que nos encontramos aludiríamos a procesos por medio de los cuales determinados individuos se presentan como portadores de cualidades imprescindibles para la toma de decisiones, cuando en realidad los saberes necesarios para la ejecución de la tarea son fácilmente transmisibles⁴³. Cuando ocurre este hurto epistémico y práctico, podemos afirmar que se debe a lógicas ilegítimas de explotación que, por decirlo en términos balibarianos, impiden una igualdad plena, toda vez que la política no se estaría desempeñando en condiciones de autonomía, sino bajo relaciones de explotación desmedida⁴⁴. El propio Balibar desarrolló un concepto de explotación triangulado con la alienación y la dominación, pero lo restringió al campo económico⁴⁵. Lo interesante del trabajo de Moreno Pestaña, en cambio, es que busca señalar que la explotación va más allá de la economía: el capital político entrafía procesos de acumulación de prestigio simbólico a partir de prácticas en las que la explotación política no se entiende, sino a partir de la dominación y la alienación.

En este sentido, para Moreno Pestaña, el capital político produce entre los sujetos una confusión análoga a la alucinación fetichista de la que diera cuenta Marx en *El Capital*. La alucinación fetichista sería la percepción distorsionada por la cual los individuos no pueden discernir que los valores que atribuyen a una mercancía no son mera expresión del mercado, sino fruto de un proceso de producción totalmente opaco. En la política ocurriría un proceso muy parecido: “En un escenario político, el sujeto ignora cómo las condiciones de producción de un candidato determinan la recepción que está experimentando”⁴⁶. La alienación tiene un efecto ontológico en los sujetos, haciendo que posibilidades entre las que se podría optar o no, como la consagración de líderes o expertos, aparezcan como las únicas opciones

posibles. Es más, fruto de esta inmersión parcial en la realidad, la visión desde-abajo en esta división del trabajo comporta una “dimensión atributiva” en la que los individuos “minusan las capacidades propias y sobrevaloran sus necesidades”⁴⁷. Una vez que la administración de los asuntos políticos se reviste de un halo de especificidad, acontece la explotación: los organizadores o los líderes atribuyen los éxitos colectivos a su carisma y descargan la responsabilidad de los fracasos exclusivamente en sus subordinados. Pensemos, por ejemplo, en el capítulo “Odiseo, mito e ilustración” escrito por T. Adorno en *Dialéctica de la Ilustración* en el que el héroe se ata al mástil: ¿no es el epistócrata una especie de Odiseo capaz de gozar su capital político a condición de no trabajar con las manos como el resto de los navegantes?⁴⁸ Fruto de este proceso se consolidan importantes e infranqueables jerarquías dentro de las organizaciones políticas. Toda vez que las relaciones se basan en términos de utilidad radical, la explotación aparece como algo injusto, próximo a lógicas de dominación violenta que segregan a los no iniciados de la política, reservándola a unos pocos. El propio Lenin observaba que ni siquiera los sóviets estaban a salvo de tales prácticas:

Héroes del filisteísmo podrido, los Chernov y los Avkséntiev se las han arreglado para envilecer hasta a los soviets, según el patrón del más sórdido parlamentarismo burgués, convirtiéndolos en vacuos lugares de charlatanería [...] ¡Subsiste sustancialmente todo el viejo aparato burocrático, funcionando a la antigua y saboteando con absoluta «libertad» las iniciativas revolucionarias!⁴⁹

Sin embargo, habría, según el análisis de Moreno Pestaña, una forma de prevenir los procesos de acumulación del capital y de despejar la bruma epistocrática del fetichismo⁵⁰.

En primer lugar y relacionado con la división del trabajo, determinar si el tipo de tarea que debe llevarse a cabo requiere un conocimiento transmisible en término de tiempo que no resten su eficacia. Habrá conocimientos fácilmente transmisibles y que su opacidad revele justamente procesos de acapiamiento de capital político y, sin embargo, tareas que requieran cualidades cuya adquisición resulte muy costosa y se deba recurrir a expertos. En este caso, la enseñanza que arroja el modelo cívico de la Comuna es que el control democrático consiste en supervisar conocimientos especializados con el fin de que no se conviertan en privilegios sociales⁵¹.

En segundo lugar, siguiendo de nuevo, a Moreno Pestaña, sólo un estudio acerca de cómo se ha organizado la división del trabajo a lo largo de la historia puede revelar diferentes racionalidades que disipen

⁴¹ J.L. Moreno Pestaña, *Los pocos y los mejores. Localización y crítica del fetichismo político*, Madrid, Akal, 2021, pp. 40-45. Sigo en todo este punto dicho trabajo, especialmente el capítulo II.

⁴² *Ibidem*, p. 47

⁴³ *Ibidem*, p. 103.

⁴⁴ É. Balibar, *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 16.

⁴⁵ É. Balibar, “Exploitation, Aliénation, Domination” en C. Colliot-Thélène, *Que reste-t-il de Marx?*, París, PUR, 2017, pp. 137-149.

⁴⁶ J. L. Moreno Pestaña, *op. cit.*, p. 53.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 66-67.

⁴⁸ M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Introducción y traducción de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 2016, pp. 108-109. Agradezco amablemente a los revisores la referencia al “Ulises epistócrata” de *Dialéctica de la Ilustración*.

⁴⁹ V.I. Lenin, *op. cit.*, p. 98.

⁵⁰ J. L. Moreno Pestaña, *op. cit.* pp. 57-61.

⁵¹ J. L. Moreno Pestaña, “Los enigmas de la Esfinge y el capital político: qué podemos aprender hoy de la lectura Marx/Engels sobre la Comuna de París”, en *Argumenta Philosophica*, 2024, en prensa.

el realismo capitalista de la alucinación fetichista⁵². Cuestión que entronca directamente con la tercera cuestión: cómo puede socavarse el capital político. Este problema no resultó ajeno a los griegos y constituye un eje esencial en *Retorno a Atenas*. Allí, Moreno Pestaña rescata del archivo de la democracia griega antigua dos posibles salidas del capital político: la del filósofo platónico y la del sorteo⁵³.

La primera aparece enunciada en un pasaje de *El Banquete* donde Alcibiades pretende introducirse en el círculo socrático valiéndose de su atractivo para alcanzar un reconocimiento político. La negativa de Sócrates es meridiana: “No se puede trocar oro por bronce”⁵⁴. Bajo esta máxima, señala Moreno Pestaña, el filósofo propone la inconmensurabilidad entre ciertos bienes: el capital erótico no sería susceptible de traducirse en capital político⁵⁵. La política queda restringida a unos pocos, a aquellos iniciados en los misterios socráticos. Sócrates soluciona el problema del capital político cuidándose de dar una definición de este y, por tanto, poniéndolo lejos del alcance del común: la virtud sólo puede obtenerse a través de un proceso de educación extremadamente exigente que no está al alcance de todos y que, dicho sea de paso, tampoco es transparente.

La otra alternativa aparece representada en otro diálogo platónico por la figura de Protágoras⁵⁶. En él, Moreno Pestaña señala que, en su discusión con Sócrates, el sofista plantea otro modelo de transmisión de la virtud cívica en el que se parte del presupuesto de que buena parte de las competencias políticas son fácilmente adquiribles a través de la práctica. No aparece expresamente en boca de Protágoras, pero la democracia ateniense contenía el diseño institucional adecuado para dar cabida a este aprendizaje colocando el capital político al alcance de cualquiera al distribuirlo masivamente por medio del sorteo. Así, para Castoriadis, la potencia democrática del sorteo residía no sólo en estar firmemente basada en un postulado de igual capacidad, sino en entenderlo como una pieza de un proceso educativo, de una *paideia* activa que apuntaba a ejercer y desarrollar ciertas capacidades en una idea más efectiva de la igualdad⁵⁷. Para ello, el sorteo, requiere un diseño institucional específico que, por razones de espacio, me veré limitado a esbozar: bajos costes de acceso para la integración en el proceso de selección; mandatos cortos y rotación rápida; rendición de cuentas; y remuneración a través de un salario.

El sorteo incide, en primer lugar, en el componente litigioso de la política disolviendo las facciones, impidiendo el arribismo político (qué carrera podría

planificarse si el azar tiene un peso tan importante) y modulando las pulsiones psicoanalíticas que despiertan procesos como el nombramiento o la elección⁵⁸. El sorteo aparece como una estrategia de civilidad en este sentido y, sin embargo, si lo redujésemos a esto, estaríamos consagrándolo como un instrumento de exclusión de la ciudadanía en tanto versión aristocrática del sorteo⁵⁹.

Su uso, sin descuidar la modulación de la violencia, sin embargo, puede ser bien distinto si se dota, entre otros elementos de los citados anteriormente, de un salario y de bajos costes de acceso. Este diseño permitió en Atenas una entrada radical de los *aporoí* en la política, toda vez que la participación en los asuntos ciudadanos iba pareja de una redistribución económica y una inclusión social importante. En esta línea, el helenista Arthur Rosenberg identificó la democracia ateniense con la dictadura del proletariado, incluso estableciendo grandes comparativas entre la revolución del 461 a.C. y algunas disposiciones adoptadas por la Comuna de París destacando en ambos casos la revocabilidad de los representantes y la paga a los funcionarios del salario de un obrero para ejercer a la vez el poder legislativo y el ejecutivo⁶⁰.

Es esta idea de la democracia como alteración de la sensibilidad la que despierta las simpatías de Rancière por el sorteo y que, no resulta alejada supuestos compartidos también por Balibar en torno a la definición de la política. Pocos mecanismos más disruptivos que el de un dispositivo como el sorteo como cuestionamiento práctico de los supuestos epistémicos de la división del trabajo y la política.

Dicho esto, extraña que Balibar en su recorrido por los encuentros entre democracia y ciudadanía, descuidase tan pronto el potencial democrático de institución de la igualibertad clásica. Queda, por último, aventurar una posible respuesta a esta cuestión.

3. Conclusiones. ¿Un déficit de normatividad en la Proposición de la igualibertad?

Las reflexiones de Balibar acerca del mundo griego aparecen recogidos en varios textos, pero es en la conferencia “Politeía”, pronunciada el 12 de mayo de 2005 en Tesalónica y recogida posteriormente bajo el compendio de *Ciudadanía* donde adquieren una mayor entidad y clarificación.

En este texto, a partir del libro III de Aristóteles, Balibar identifica la *politeía* como constitución. Pero, siguiendo un espíritu anti-esencialista del que ya

⁵² Por razones de espacio no lo desarrollaré, pero el concepto clave con el que piensa Moreno Pestaña es la idea de “germen” presente en Castoriadis o de “anacronía” en Rancière que permite pensar en el potencial para el presente de experiencias pasadas.

⁵³ J. L. Moreno Pestaña, *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, Madrid, Siglo XXI, pp. 265-276.

⁵⁴ Platón, *El Banquete, Diálogos III*. (Trad. y notas de M. Martínez Hernández), Madrid, Gredos, 2019, 219a.

⁵⁵ J.L. Moreno Pestaña, *op. cit.*, p. 274.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 267-268. Cf. Platón, *Protágoras, Diálogos I*. (Trad. y notas de C. García Gual), Madrid, Gredos, 2019.

⁵⁷ C. Castoriadis, “La democracia como procedimiento y como régimen” en *Leviatán: revista de pensamiento socialista* 62, Madrid, 1995, pp. 65-83, p. 77.

⁵⁸ Piénsese en este sentido en que uno de los resortes institucionales más importantes para entender las asambleas sorteadas es la división entre tribus que introdujo Clístenes y que iba justamente incardinada hacia la disolución de las facciones políticas. Véase: M.H. Hansen, *La democracia ateniense en la época de Demóstenes*, Madrid, Capitán Swing, 2022, p. 109.

⁵⁹ En efecto, el sorteo ha conocido usos aristocráticos como mecanismo para favorecer un turnismo entre la élite y evitar la violencia, sin por ello permitir el acceso del pueblo a las magistraturas. Este fue el caso, por ejemplo, de la República de Venecia. Cf. Y. Sintomer, *Petite histoire de l'expérimentation démocratique. Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, Paris, La Découverte, 2011.

⁶⁰ A. Rosenberg, *Democracia y lucha de clases en la Antigüedad*, Madrid, El Viejo Topo, 2006, p.86.

hemos ido dando cuenta en el texto, la constitución no puede quedar encapsulada en los tipos ideales aristotélicos, ni siquiera entendiendo estos como una suerte de matriz combinatoria de forma que nunca se dieran tal cual en la realidad. Balibar, citando a Aristóteles, subraya que “hay *politeía* para aquellos que, alternativamente y según las circunstancias, están en posición a veces de dar órdenes (*árkhein*), a veces de recibirlas (*árkhesthai*) (...) en este sentido, circula libremente el poder”⁶¹. La mención de Aristóteles al sorteo, aunque no aparezca explícitamente, es meridiana. Si bien, debemos tener en cuenta que, como apuntó M.H. Hansen, Aristóteles no se estaba refiriendo al sorteo en su versión más democrática, sino a la rotación en las magistraturas entre aquellos capacitados para ello: la idea de la democracia de masas siempre escandalizó a Aristóteles⁶².

En cualquier caso, la idea de la alternancia entre gobernantes y gobernados representa para Balibar una “concepción de la igualdad como reciprocidad de los poderes y de las obligaciones” que, sin embargo, se encuentra radicalmente limitada por la “diferencia de los sexos, la diferencia de las edades, diferencia entre las habilidades manuales y las capacidades intelectuales por cuanto esta justifica en particular la institución de la esclavitud”⁶³.

Para nuestro autor, la democracia griega se contextualiza dentro de una formación social específica que contiene elementos esclavistas y patriarcales. Nada que objetar al respecto. Sin embargo, como bien supo ver Friedrich Engels, aun así, Atenas constituía una de las repúblicas democráticas más perfectas jamás vistas⁶⁴. La cuestión es sencilla: ni el esclavismo ni la exclusión sexual eran lo que hacía posible la democracia griega, es más, hemos visto que el sorteo puede ser una herramienta para cortocircuitar una exclusión basada en una organización de la política en términos de “cuerpo” y “mente”. Es la fuerte presencia del trabajador libre, como señalan Geoffrey de Ste. Croix o Ellen Meiksins Wood, la figura clave que nos permite dar cuenta del funcionamiento de una democracia actuaba como un operador diferencial de la lucha de clases atenuando la explotación e incluyendo a los *aporoí* en la política⁶⁵. Asimismo, como indica Andrés de Francisco, aunque Atenas era un mundo patriarcal, el trabajo de la mujer nunca hizo prescindible la paga del *misthos* entre los sorteados⁶⁶.

La idea de la exclusión en la democracia ateniese y de una democracia circunscrita a unos pocos estar nuevamente de fondo cuando Balibar pone el autogobierno en segundo plano al contraponer a la afirmación positiva de la igualdad aristotélica una contraparte negativa: si no hay una distribución del poder, es lícito negarse a la obediencia. Balibar ilustra esta postura mediante el episodio real o ficticio al que se refiere Heródoto en el Libro III de *Historia* a propósito del príncipe persa Ótanes⁶⁷. En dicho pasaje, los persas habían de elegir no sólo a un heredero entre varios candidatos, sino también una forma de gobierno aparejada a cada pretendiente, siendo estas la isonomía, la oligarquía y la monarquía. Para Balibar, es la negativa de Ótanes “tanto a obedecer como a mandar sobre a los otros”⁶⁸ la que invita de nuevo la insurrección y exige un nuevo reparto: “sin posibilidad de desobediencia no hay legitimidad de la obediencia”⁶⁹. Balibar parece centrarse más en la igualdad en su acepción como insurrección que en su dimensión constitutiva.

Recordemos que nuestro autor instala el conflicto en el corazón de la *igualdad*, en el momento de las revoluciones burguesas, codificado como el derecho de la resistencia a la opresión y, en momentos anteriores y posteriores, como una suerte de desobediencia ciudadana latente en el seno de lo político. Esto, probablemente juegue un papel de distanciamiento ante una práctica como el sorteo que ha sido tradicionalmente asociada a la democracia deliberativa y cuyo carácter antagónico ha sido fuertemente menoscabado en los últimos tiempos⁷⁰. En un contexto intelectual en el que Balibar hace de J. Habermas un importante interlocutor, la idea del sorteo parece resonar fuertemente a democracia deliberativa, incluso, por la expresión recogida por Balibar, la *homónoia*, a una lógica consensual que parece pesar más en su lectura que la del sorteo como un alterador de sensibilidades a la Rancière⁷¹.

En resumen, el marco posfundacional de Balibar corre el riesgo de desplegar toda una ontología de la acción social que descuida la aparición de diferencias antropológicas, en términos del propio Balibar, como es la división del trabajo en “cuerpo” y “mente” que amenazan con cortocircuitar las lógicas de la igualdad. La razón no es baladí y merece ser contextualizada. Las reflexiones sobre la dictadura del proletariado se enmarcan en un doble intento teórico y político: desmarcarse del oficialismo del PCF al tiempo que señalar una aguda crítica al fin de la lucha de clases pretendido por el estalinismo. Por su parte, los escritos en torno a la igualdad se encuentran contextualizados en una pugna por el significado histórico de 1789 contra un “converso” como es François Furet, miembro fundador de

⁶¹ Aristóteles, *Política III*, 1275a, (Trad. M. García Valdés, Madrid, Gredos, 2022) citado por É. Balibar, *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013, pp. 25-26.

⁶² M.H. Hansen, *op. cit.*, p. 138.

⁶³ É. Balibar, *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013, p. 29.

⁶⁴ F. Engels, *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*, Madrid, Akal, 2017, p. 157.

⁶⁵ Una tesis temprana puede verse en A. Rosenberg, *Democracia y lucha de clases en la Antigüedad*, Madrid, El Viejo Topo, 2006. Rosenberg deshecha contemplar la lucha de clases como un enfrentamiento entre esclavos y personas libres, proponiendo alternativamente una oposición entre propietarios y no propietarios. Véase también para un desarrollo más profundo de la cuestión: E. Meiksins Wood, *La democracia contra el capitalismo*, Madrid, Verso, y, especialmente, G.E.M. de Ste. Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Barcelona, Crítica, 1988.

⁶⁶ A. De Francisco, “La democracia ática *in memoriam*. A modo de introducción”, en M.H. Hansen, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁷ Cf. Heródoto, *Historia. Libros III-VI*. Traducción de C. Schrader, Madrid, Gredos, 2020.

⁶⁸ É. Balibar, *La Igualdad*, Barcelona, Herder, 2017, p. 226.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 296.

⁷⁰ Cf. J. Talpin, “¿Democratiza el sorteo la democracia? Cómo la democracia deliberativa ha despolitizado una propuesta radical”, *Daimon*, 72, 2017, pp. 187-295. Cuando hablo de un uso despolitizado del sorteo, me refiero concretamente a J. Fishkin, *Democracy and deliberation. New directions for democratic reform*, New Heaven, Yale University Press, 1991.

⁷¹ É. Balibar, *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013, p. 32.

la fundación Saint-Simon. Si los primeros escritos tienen como objetivo distanciarse de la brutalización estalinista que cancela toda política, los segundos tienen como objeto reactivar una pulsión política apagada bajo una reacción tecnócrata que, encarnada entre otros en los “Nuevos Filósofos”, blande el espectro del Terror Rojo ante cualquier gesto de disenso político. *Sobre la dictadura del proletariado* y la *Proposición de la igualibertad* están escritos contra distintos adversarios políticos y teóricos que, sin embargo, comparten el mismo pecado epistémico: el mito de poder gobernar científicamente. Algo que, por supuesto, anula todo conflicto y, por lo tanto, toda política. El alejamiento de toda normatividad se asume por tanto como preconditione antitotalitaria en cualquiera de sus versiones de la ciudadanía y la democracia.

Y, sin embargo, la introducción de ciertas normas podría contribuir a establecer mecanismos de control que impidieran que las asambleas u otros medios de participación democrática dentro de los movimientos transformadores deviniesen espacios de explotación política. Sin mecanismos para controlar la deliberación, los soviets, las asambleas sorteadas o cualquiera otra institución de una democracia por venir corre el riesgo de convertirse en un coto reservado a los especialistas.

Quizá Balibar, en su celo por no reducir la democracia a ningún régimen concreto, descuida demasiado pronto la potencia democrática que evoca una ciudadanía que se haga eco de la imagen de los “caldereros rechonchos” asumiendo los asuntos de la *polis* y que habría provocado en Platón un sobresalto análogo al que experimentaron los Thiers de turno al ver ondear la Bandera Roja en el Hôtel de Ville.

Bibliografía

- L. Althusser, *Marx dentro de sus límites*, Madrid, Akal, 2003.
- , *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal, 2015.
- , “Livre sur l’impérialisme (1973)” en L. Althusser, *Écrits sur l’histoire* (1963-1986), París, PUF, 2018, pp. 103-260.
- Aristóteles, *Política*, Barcelona, Gredos, 2021. Introducción, traducción y notas de M. García Valdés.
- É. Balibar, “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico” en L. Althusser y É. Balibar, *Para leer El Capital*, México D.F., Siglo XXI, 1969.
- , “Dictature du prolétariat” en Bensuan, G. y Labica, G. (éd.), *Dictionnaire Critique du Marxisme*, París, PUF, 1982, pp. 324-32.
- , *Violencia, identidades y civilidad. Por una cultura política global*, Barcelona, Gedisa, 2005.
- , *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, París, Galilée, 2010.
- , “Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía”, *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, 48, 2012, 9-29.
- , *Ciudadanía*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2013.
- , *Sobre la dictadura del proletariado*, Madrid, Siglo XXI, 2015.
- , *La igualibertad*, Barcelona, Herder, 2017.
- , “Exploitation, Aliénation, Domination” en C. Colliot-Thélène, *Que reste-t-il de Marx?*, París, PUR, 2017, pp. 137-149.
- É. Balibar, M. Chemillier-Gendreau, J. Costa-Lascoux, E. Terray, *Sans papiers, l’archaïsme fatal*, París, La Découverte, 1999.
- L. Buti, “Between Constitution and Insurrection. A review of Citizenship by Étienne Balibar”, *Historical materialism. Research in Critical Marxism Theory*, 2020. Disponible online: <https://www.historicalmaterialism.org/book-review/between-constitution-and-insurrection>. Fecha de última consulta: 30/11/2023.
- F.M. Carballo Rodríguez, “Bernard Manin lector de la democracia antigua”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 2018, pp. 157-174.
- C. Castoriadis, “La democracia como procedimiento y como régimen” en *Leviatán: revista de pensamiento socialista* 62, Madrid, 1995, pp. 65-83.
- A. De Francisco, “La democracia atica *in memoriam*”, en M.H. Hansen, *La democracia ateniense en la época de Demóstenes*, Madrid, Capitán Swing, 2022, pp. 9-35.
- G.E.M. De Ste. Croix, *La lucha de clases en el mundo antiguo*, Barcelona, Crítica, 1988.
- J. Derrida, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional*, Madrid, Trotta, 2012.
- A. Domènech, *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*, Madrid, Akal, 2019.
- F. Engels, *Escritos. Selección de textos e introducciones de W. O. Henderson*, Barcelona, Península, 1969.
- , *El origen de la familia, de la propiedad y del Estado*. Madrid, Akal, 2017.
- J. Fishkin, *Democracy and deliberation. New directions for democratic reform*, New Heaven, Yale University Press, 1991.
- M. H. Hansen, *La democracia ateniense en la época de Demóstenes*, Madrid, Capitán Swing, 2022.
- Heródoto, *Historia. Libros III-VI*. Traducción de C. Schrader, Madrid, Gredos, 2020.
- M. Horkheimer y T. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Introducción y traducción de J. J. Sánchez, Madrid, Trotta, 2016.
- V.I. Lenin, *Obras, Tomo VII (1917-1918)*, Moscú, Progreso, 1973.
- , *El Estado y la revolución*, Madrid, Alianza, 2022.
- B. Manin, *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 1998.
- K. Marx, F. Engels, Lenin, *La Comuna de París*, Madrid, Akal, 2011.
- E. Meiksins Wood, *El capitalismo contra la democracia*, Madrid, Verso, 2023.
- J.L. Moreno Pestaña, *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*, Madrid, Siglo XXI, 2019.
- , *Los pocos y los mejores. Localización y crítica del fetichismo político*, Madrid, Akal, 2021.
- , “El afuera de la filosofía. Presentación a la nueva edición de *La transformación de la filosofía*” en L. Althusser, *La transformación de la filosofía. Conferencia de Granada*, Granada, EUG, 2021, pp. 11-73, pp. 36-37.
- , “C.L.R. James y la democracia como principio antioligárquico”, en C. Fornis Vaquero, L. San-

- cho Rocher, M. García Sánchez (coord.), *La democracia griega y sus intérpretes en la tradición occidental*, Madrid, Tecnos, 2023, pp. 450-470.
- , “Los enigmas de la esfinge y el capital político: qué podemos aprender hoy de la lectura de Marx/Engels sobre la Comuna de París”, *Argumenta Philosophica*, 2024, (en prensa).
- Platón, *Diálogos I*. Traducción y notas de C. García Gual, Madrid, Gredos, 2019.
- , *Diálogos III*. Traducción y notas de M. Martínez Hernández, Madrid, Gredos, 2019.
- J. Rancière, *La méfente. Politique et philosophie*, París, Galilée, 1995.
- , *La haine de la démocratie*, París, La Fabrique, 2005.
- J. Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- A. Rosenberg, *Democracia y lucha de clases en la Antigüedad*, Madrid, El Viejo Topo, 2006.
- J.Á. Ruiz Moreno, “Socialismo, propiedad y demos. La dictadura del proletariado en Étienne Balibar y Antoni Domènech”, *Isegoría*, 68, 2023.
- C. Schmitt, *Ensayos sobre la dictadura, 1916-1932*, Madrid, Tecnos, 2013.
- Y. Sintomer, *Petite histoire de l'expérimentation démocratique. Tirage au sort et politique d'Athènes à nos jours*, París, La Découverte, 2011.
- P. Sotiris, *A Philosophy for Communism: Rethinking Althusser*, Chicago, Haymarket Books, 2021.
- J. Talpin, “¿Democratiza el sorteo la democracia? Cómo la democracia deliberativa ha despolitizado una propuesta radical”, *Daimon*, 72, 2017, pp. 187-295.