

*BALIBAR Y LA IGUALIBERTAD / BALIBAR AND EQUALIBERTY*

ARTÍCULOS

El tiempo de la insurrección:  
pasado, presente y futuro en Étienne Balibar

The time of insurrection: past, present and future in Étienne Balibar

Violeta Garrido\*

Universidad de Granada

[violetagarrido@ugr.es](mailto:violetagarrido@ugr.es)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8678-8390>

**RESUMEN:** Con el objetivo de contextualizar los aportes intelectuales más contemporáneos de Étienne Balibar, el presente artículo estudia la filosofía de la historia presente en su obra de madurez, es decir, la manera en la que el filósofo interpreta el cambio histórico en el campo político. En primer lugar, se aborda la significación relativamente benjaminiana que adquiere el «momento insurreccional» constitutivo del principio de la igualibertad, estableciendo los puntos de contacto y las diferencias entre la idea de Balibar y la de Benjamin. En un segundo momento, se rastrean los orígenes de dicha concepción del tiempo, que remiten a los trabajos tempranos elaborados junto a Althusser. Por último, y retomando algunos argumentos de la primera parte, se explica el sentido dialéctico del par ciudadanía/democracia y su relevancia en la actualidad.

*Palabras clave:* Étienne Balibar; igualibertad; insurrección; tiempo; pasado.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Garrido, Violeta (2023) “El tiempo de la insurrección: pasado, presente y futuro en Étienne Balibar”. *Isegoría*, 68: e10. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.10>

**ABSTRACT:** In order to contextualise Étienne Balibar’s more contemporary intellectual contributions, this article studies the philosophy of history present in his mature work, i.e. the way in which the philosopher interprets historical change in the political field. First, the relatively Benjaminian significance of the «insurrectionary moment» that constitutes the principle of egaliberté is addressed, establishing the points of contact and the differences between Balibar’s idea and Benjamin’s. Secondly, the origins of this conception of time are traced back to the early works elaborated together with Althusser. Finally, and taking up some of the arguments of the first part, the dialectical sense of the citizenship/democracy pair and its relevance today is explained.

*Keywords:* Étienne Balibar; Equaliberty; Insurrection; Time; Past.

*Recibido:* 15 noviembre 2022. *Aceptado:* 13 febrero 2023.

*Copyright:* © 2023 CSIC. Este es un artículo de acceso abierto distribuido bajo los términos de la licencia de uso y distribución Creative Commons Reconocimiento 4.0 Internacional (CC BY 4.0).

\* Miembro del grupo de investigación «Filosofía social: análisis crítico de la sociedad y de la cultura (HUM-1036)»

## INTRODUCCIÓN

En su particular reconstrucción de la visión marxista de la historia, Enzo Traverso (2019) argumenta que lo propio de aquella es que inscribe los acontecimientos del pasado en la conciencia histórica a fin de proyectarlos en el futuro, instituyendo así una suerte de «memoria estratégica» que se alimenta de las luchas emancipatorias pretéritas para hacer combustionar los proyectos sociopolíticos de transformación. El autor señala, por otro lado, un detalle que no carece de interés: de alguna manera, la denominada «crisis del marxismo» desencadenó un abandono colectivo de esa dialéctica entre pasado y futuro y, consiguientemente, el advenimiento de una temporalidad «presentista» que prescindía casi por completo de ese tipo de memoria. Sin embargo, eso no significó que las sociedades occidentales se volvieron indiferentes a la memoria en cuanto tal: antes al contrario, la segunda mitad de los años 80, sobre todo, fue testigo de la propagación de determinados eventos editoriales y audiovisuales enmarcados en lo que el historiador apoda «moment mémoriel»,<sup>1</sup> una rememoración de las víctimas desde el paradigma del duelo que conminaba a no olvidar su sufrimiento y a no repetir los errores totalitarios, lo cual se hallaba muy lejos de la visión marxista de la historia, para la que el examen de las enseñanzas del pasado se caracteriza por la voluntad de que contribuyan a la construcción de una sociedad liberada (Traverso, 2019, pp. 81-84).

En medio de ese clima de hostilidad hacia el marxismo marcado por el derrumbe de los socialismos soviéticos y por el giro derechista de lo que David Harvey (2007, p. 45) ha llamado el «consentimiento neoliberal», ciertas figuras del campo intelectual, entre ellas Étienne Balibar, encontraron vías teóricamente fecundas desde las que seguir reivindicando un régimen de historicidad de inspiración marxista, es decir, uno en el que el pasado ejerce como fuente de movilización política en el presente porque permite imaginar un futuro distinto. Balibar, que también por aquellos años se había embarcado, como otros colegas, en la «recepción marxista de Spinoza» con el objetivo de consagrarse académicamente y de persistir en el estudio del marxismo a través del acercamiento a un referente filosófico más canónico y legítimo (Aubert, 2020, p. 628), pronuncia en 1989, en el

bicentenario de la revolución francesa, la conferencia «La proposición de la igualibertad». En ella, así como en otros textos posteriores sobre la misma temática, se encuentran tanto una defensa explícita de la idea de que toda filosofía política remite a una filosofía de la historia (Balibar, 2017, p. 235) como una respuesta implícita a posiciones como las de François Furet, quien propone en su obra un «cierre» de la cuestión revolucionaria al identificar en el jacobinismo una prefiguración del estalinismo (Stadius y Maillard, 2011, p. 255).

Las líneas que siguen, en definitiva, sugieren que es posible interpretar las obras de Balibar en torno a la filosofía política como reactualizaciones heterodoxas de los principios consustanciales a una visión marxista de la historia y, por tanto, asimismo como réplicas a las populares tesis sobre el «fin de la historia» enunciadas por ideólogos neoconservadores y neoliberales en las postrimerías del siglo XX.<sup>2</sup> En primer lugar, se explorará en qué sentido el «momento insurreccional» constitutivo de la proposición de la igualibertad según Balibar dialoga con aproximaciones como la benjaminiana, que sin duda conocía, y la del propio Marx. Con lo primero se persigue llamar la atención no tanto sobre la absoluta exactitud de los paralelismos que puedan hallarse, que por otra parte se fundamentan a partir de bibliografía primaria y secundaria, sino fundamentalmente sobre la influencia que, más ampliamente, la visión benjaminiana de la historia ha ejercido sobre toda una generación de pensadores de raigambre marxista cuyas condiciones de producción estaban condicionadas por su inserción en un campo intelectual que se entendía a sí mismo como *posthistórico* en un sentido conservador: no es que se hubiera alcanzado un sistema perfecto, sino que no había alternativas mejores (Anderson, 1996, p. 105). Después, o mejor dicho en paralelo, se rastrearán los orígenes de esa posición teórica, que remitirá necesariamente a la lectura althusseriana del tiempo histórico expuesta en *Lire le Capital* y vinculada con la apuesta por la causalidad estructural. Por último, se concluirá con una pequeña reflexión a propósito de la pervivencia de elementos insurreccionales en las sociedades desdemocratizadas de la actualidad.

EN QUÉ DIRECCIÓN SE MUEVE  
LA HISTORIA

Acogiéndose a su condición de pensador dialéctico, Balibar (2013, pp. 8-11) sostiene que la institución de la ciudadanía se encuentra en tensión constante con la democracia, con la que mantiene una relación

<sup>1</sup> Ese momento coincide también con la llegada de la memoria del Holocausto a la esfera pública, ejemplos de lo cual son el estreno del film *Shoah* (1985) de Claude Lanzmann, la publicación de *Los hundidos y los salvados* (1986) de Primo Levi en Italia o la *Historikerstreit* en Alemania (1986), por citar solo algunos (Traverso, 2019, p. 80).

<sup>2</sup> Cf. Anderson, (1996, pp. 97-141)

conflictiva que es justamente la que garantiza la transformación de lo político a lo largo de la historia. Se trata de un nexo constitutivamente antinómico que es por definición irresoluble y que no puede más que mutar de una forma a otra activándose a través de pugnas sucesivas, lo cual demuestra que no hay nada «natural» u «orgánico» en la asociación entre democracia y ciudadanía. Semejante concepción de las instituciones políticas acompaña la creencia de que la disposición contradictoria entre las dos nociones señaladas adquiere una visibilidad singular en determinadas situaciones históricas, en las que, como sucedió durante las revoluciones burguesas, se produce una crisis profunda que desemboca en un agotamiento de las significaciones tradicionales asociadas a la democracia, a la ciudadanía y a la propia política (Balibar, 2017, pp. 18-19). En esos momentos se hace más evidente si cabe que la democracia no puede entenderse únicamente en términos de realidad establecida o constituida, sino que incorpora necesariamente una dimensión de «lucha permanente por su propia democratización y en contra de su propia conversión en oligarquía y monopolio del poder» (Balibar, 2012, p. 17). Es entonces cuando la reivindicación de poderes ampliados para el pueblo —que, por cierto, Balibar conecta específicamente a una universalización de la ciudadanía—, cuya finalidad inmediata radica en contrarrestar las tendencias oligárquicas o antidemocráticas que periódicamente retornan, reviste un carácter insurreccional.

Hay un primer aspecto elemental en la propuesta de Balibar que enlaza parcialmente con la visión de la historia desplegada por Walter Benjamin, quien se pronunció de forma muy activa contra la teleología hegeliana que veía en la historia «el progreso en la conciencia de la libertad» (Mate, 1993, pp. 273-274): las luchas que se producen en la dirección de la democratización, dice Balibar (2012, p. 17), no siguen exactamente una línea de progreso, puesto que, como se ha explicado, aquella conoce avances y retrocesos y, en cuanto a lo metodológico, no puede reducirse a un modelo homogéneo basado ya en la representación, ya en la participación directa. Sobre lo último, sería peligrosamente reduccionista medir el carácter más o menos democrático o progresista de un sistema político atendiendo solo al grado de participación o de representatividad que admite, pues eso equivaldría a excluir otros criterios de la misma magnitud que, además, las luchas democráticas contribuyen a producir cuando identifican sus objetivos. Dicho de otro modo: el conflicto es permanente, pero su orientación no siempre es progresiva. Es evidente que la inscripción de la ciudadanía o de los derechos

en la comunidad no es sinónimo de consenso ni de homogeneidad, sino más bien todo lo contrario, ya que fueron conquistados, es decir, impuestos a ciertos «intereses particulares». Así pues, dado que las clases dominantes nunca ceden su poder o sus privilegios voluntariamente, existe el riesgo habitual de que las iniciativas insurreccionales en pro de la conquista de derechos sean desestabilizadas en el marco de las luchas de clases y se impongan sobre la población nuevos principios de exclusión (Balibar, 2017, pp. 23-24).

En Benjamin (2009, p. 149) se encuentra la importante idea de que la historia no solamente se mueve hacia adelante sepultando —es decir, superando— el pasado, ya que este posee un grado de autonomía tal que propicia su utilización política con fines tanto emancipadores como regresivos. Por consiguiente, el pasado no puede concebirse como «un punto fijo» que es susceptible de ser conocido rigurosamente, en términos científicos; en todo caso, es más proclive a ser *construido* mediante el recuerdo, que se asimila a un despertar de la conciencia (Mate, 1991, p. 51). Se expondrán ahora cuidadosamente las razones que invitan a cotejar ese planteamiento con la filosofía de la historia implícita en la propuesta balibariana. El trabajo de Balibar, que incide en la fragilidad del principio de la igualibertad (sobre el que volveremos enseguida) por la que fácilmente puede darse un repliegue de las posiciones de reivindicación de derechos, se comprende mejor a la luz de las tesis de Benjamin sobre la filosofía de la historia, donde se insiste en que el tiempo histórico, abdicando de la linealidad propugnada típicamente por el historicismo, que proyecta una imagen «eterna» y clausurada del pasado, puede revolverse, interrumpirse y quedar suspendido, a la espera de su «reconstrucción» —sería mejor decir, directamente con Benjamin, «*Konstruktion*»— políticamente dirigida en los momentos revolucionarios o de su apropiación instrumental por parte de las clases dominantes. Si Balibar demuestra, con los materiales de la filosofía política, *la posibilidad realmente existente de la regresión en la historia* en forma de una amenaza continua de «desdemocratización» que suele atacar al principio mismo de la representación —aquello que, de acuerdo con Wendy Brown, caracteriza a la era neoliberal, pero que no necesariamente es exclusivo de ella, sino que más bien revela el carácter *destructivo* inherente a las «antinomias de la ciudadanía» que se convocaban al inicio de este epígrafe— que la comunidad política ha de enfrentar cada tanto inventando creativamente nuevas extensiones de derechos y nuevas definiciones

de la ciudadanía, Benjamin aborda en su obra las nefastas consecuencias que provoca precisamente su contrario: *la creencia en la imposibilidad de dicha regresión*, esto es, el convencimiento de que el progreso constituye la norma histórica. «Nada ha corrompido tanto a los obreros alemanes como la convicción de que nadaban a favor de la corriente», consignaba el intelectual alemán en su undécima tesis sobre el concepto de historia (Benjamin, 2009, pp. 139-142).

Con ello hacía referencia al papel jugado por la socialdemocracia de su tiempo, que, en su legitimación del desarrollo técnico como garantía del avance histórico, obliteraba en cierto modo el hecho de que las soluciones técnicas no se originan naturalmente, sino que se dirimen también en un espacio de disputa entre clases. Y, lo que es más relevante, aquello implicaba asimismo que, en consecuencia, la marcha triunfal de las fuerzas productivas por la senda ascendente del progreso había de producirse siempre en el tiempo homogéneo e iterativo —«vacío», a decir del propio Benjamin— del determinismo (que recuerda, por cierto, a la experiencia de «lo siempre-igual» de Adorno), lo que dificultaba la tarea revolucionaria, que se definía tradicionalmente por su capacidad para evocar y perseguir un momento *cualitativamente diferente* al «estado de cosas actual» (Marx y Engels, 1974, p. 37). Esos juicios deben discutirse por partes. En primer lugar, la izquierda de la Segunda Internacional había malinterpretado la consigna «saber es poder», pues creía, decía Benjamin, que «el mismo saber que corroboraba el dominio de la burguesía sobre el proletariado capacitaría a este para liberarse de dicho dominio». Pero, según mostraba una interpretación muy lukácsiana, se trataba de un saber que no ilustraba acerca de la verdadera situación de la clase obrera y por tanto no servía para derribar de manera efectiva las estructuras *económicas* de dominación (Buck-Moss, 2001, pp. 64-68). En segundo lugar, esa visión de la historia producía en el campo político una asimilación del progreso a los avances de la democracia representativa y conducía finalmente al reformismo. En términos de Balibar (2017, p. 470), olvidaba el impulso insurreccional constitutivo de la política: «la política no se reduce al derecho, *a fortiori* la ejecución de la ley», así como tampoco el progreso en el campo político se reduce a la conquista de mayores cuotas de participación, sin duda necesarias, o a la implantación de una sola forma de intervenir políticamente. El principio insurreccional incluye forzosamente un aspecto que *desborda* esa esfera. La crítica a la socialdemocracia de Benjamin incluía también una

reprobación al socialdarwinismo y al evolucionismo imperantes, cuya consecuencia más manifiesta fue que, al abandonarse al convencimiento de la eficacia de una suerte de «leyes naturales» de lo social (la victoria del partido, las contradicciones irreparables del capitalismo, etc.), los partidos de izquierda se acomodaron y se volvieron moderados, paralizados como estaban por su propio optimismo (Traverso, 2021, p. 139).<sup>3</sup> La cuestión de la socialdemocracia es compleja: en su *Filosofía de la historia* (2013), Jacobo Muñoz (2013, pp. 146-147) ha subrayado la disposición de algunos de los socialdemócratas más ilustres, como Bernstein, Kautsky e incluso Pléjanov, a posicionarse públicamente contra una concepción determinista del materialismo histórico. En la práctica, sin embargo, sus numerosos textos de «revisión» del corpus no consiguieron resolver, a pesar de su voluntad antieconomicista y antirreduccionista, el desgarramiento existente entre «una práctica reformista no consciente y un discurso revolucionario impotente», en especial en el seno del partido alemán.<sup>4</sup>

Aun así, Balibar (2017, pp. 50-52) reconoce que fue el deseo de un progreso sin límites, que se traducía en la búsqueda colectiva de la igualdad de oportunidades para todos, lo que mantuvo durante los siglos XIX y XX la presión que tendía al recorte de privilegios y a la limitación de las formas de dominación característica de la ciudadanía social. No obstante, ese mismo movimiento —que no por casualidad se encuadra en lo que el pensador apoda las «antinomias del progreso»— revelaba sus limitaciones intrínsecas, ya que la estructura estatal en la que aquel impulso progresivo tenía lugar combinaba la generalización de los derechos sociales (lo social) con la reproducción de las capacidades de acumulación del capital (lo nacional), y tan reales fueron las victorias democráticas como sistemáticas las respuestas reaccionarias. Con la ayuda de Balibar resulta más fácil interpretar el «desgarramiento» al que se vio sometida la socialdemocracia, según deja entrever la crítica del pensador alemán que acaba de esbozarse. De nuevo Balibar se cruza con Benjamin. En la lectura del francés, la perspectiva de una progresión continua chocó contra sus propias

<sup>3</sup> Resulta llamativo que, según Traverso (2021, p. 140), para contrarrestar dicha tendencia a la acomodación, Benjamin aluda, como hará también a su modo Balibar, a las virtudes de la tradición revolucionaria francesa del XIX. A continuación, el historiador utiliza esa referencia precisamente para explicar el significado del «tiempo-ahora», cuyas similitudes con el momento insurreccional se resaltarán más adelante.

<sup>4</sup> Balibar comparte a grandes rasgos ese análisis, en el que además Benjamin es una referencia citada. Cf. Balibar (1993, pp. 98 y ss.).

contradicciones inmanentes: las socialdemocracias europeas se vieron inmersas en la aporía de sostener una concepción de la democracia cimentada en el conflicto y, a la vez, apostar por la integración estatal y la institucionalización de sus formas como componentes de una esfera pública neutralizadora identificada con la comunidad nacional. Lo que se generó fue un «nudo» difícil de desatar, ya que un elemento retroalimentaba y presuponia al otro en múltiples dimensiones: por ejemplo, no es solo que el programa de reformas estuviera confinado al interior de unas fronteras nacionales en virtud de una soberanía nacional, sino que todo ello reforzó la categoría de «trabajo» en un sentido antropológico al convertirla en el punto de referencia para la atribución de derechos.<sup>5</sup>

Para el alemán, lo que había perjudicado a la clase obrera no era la ideología del progreso *per se* —pues «sin confianza ninguna clase podrá a la larga intervenir políticamente con éxito» (Benjamin, 1989, p. 114), y las investigaciones de Balibar en torno a la ciudadanía social y al Estado nacional-social se encargan de mostrar la envergadura de las conquistas sociales acaecidas gracias a ese valioso ímpetu progresista—, sino una determinada *representación* del progreso —o, como dirá Adorno (2009, p. 230) más tarde, «el acoplamiento de progreso y humanidad»—: aquella que, en lugar de enfocar su optimismo en la *capacidad de acción* de la clase, deposita su confianza fundamentalmente en las circunstancias bajo las cuales esa clase opera (Benjamin, 1989, p. 114). Siguiendo a Adorno (2009, p. 30), la insistencia de Benjamin en garantizar la felicidad de las generaciones no nacidas a partir de la idea de la redención (que implica pensar en el sufrimiento de las generaciones pasadas) es lo que permite vislumbrar, de hecho, el verdadero progreso de la humanidad. A ese respecto, Michael Löwy (1989, pp. 98-103) señala que la de Benjamin es una «crítica moderna de la modernidad» que es interna o inmanente, pues, pese a todo, está fundada en valores promovidos por la cultura moderna (democracia, revolución, igualdad social [...]). Lo interesante de esta lectura es que coincide con el espíritu que anima la investigación del propio Balibar, puesto que este último admite la existencia

de un mérito específicamente moderno: la invención del «derecho igual», que instituye una universalidad de nuevo tipo. El derecho igual posibilita lo que Balibar (2017, p. 97) denomina una «identidad de significación» entre la libertad y la igualdad, que proviene del hecho de que los revolucionarios modernos luchaban contra dos adversarios o dos principios (el absolutismo, que representaba una negación de la libertad, y los privilegios, que se oponían directamente a la igualdad). Y, por lo tanto, es esa identidad la que también funda o hace concebible el plano de la crítica, ya que si ambas ideas «necesariamente siempre son refutadas juntas» (Balibar, 2017, p. 99), también han de ser defendidas o reivindicadas —como condición de posibilidad de la felicidad, retomando a Benjamin— a la par.

Puede hipotetizarse que ese segundo tipo de optimismo es el que Balibar (2017, p. 49) identifica a su modo como una de las principales paradojas del socialismo moderno: la referida integración en el Estado, a resultas de lo cual nació el estatuto de la ciudadanía social, se produjo en virtud de una fuerte certidumbre a propósito de la efectividad del programa de reformas que se iba a aplicar en y desde el entramado estatal, algo que derivó en una serie de efectos limitantes ya insinuados —que en la interpretación de Benjamin, más vehemente, acaban por resultar en el tecnocratismo conducente al fascismo—: por ejemplo, el desplazamiento del antagonismo social y la legitimación de los aparatos estatales de reproducción del consenso político. En fin, el progreso no se capta, como tampoco la evolución de la ciudadanía, «en la continuidad del curso del tiempo», sino, antes bien, como ha quedado patente, en sus «interferencias» (Benjamin, 2005, p. 456), esto es, en las dificultades para universalizarse, en las resistencias que suscita y en las contradicciones internas a las que debe hacer frente, cuya dinámica la obra balibariana aspira a sistematizar y a ofrecer como modelo de filosofía política.<sup>6</sup>

#### LA TEMPORALIDAD DIFERENCIAL DE LAS ESTRUCTURAS

Esta visión del tiempo histórico puede incluso rastrearse en su clásica aportación a *Lire le Capital*, donde Balibar señalaba «el carácter radical-

<sup>5</sup> Así pues, la transformación de las concepciones de la democracia y de la ciudadanía se debe a dos factores no contradictorios entre sí, que conviene recapitular: la resistencia de las clases dominantes ante la perspectiva de una pérdida de privilegios, que las conduce a articular contrarreformas feroces; y las contradicciones internas que suscitan los patrones de tales concepciones instituidos en cada etapa, las cuales deben buscarse en la historia política de las sociedades.

<sup>6</sup> La concepción benjaminiana del progreso como temporalidad que se capta en los hiatos no puede desligarse del método historiográfico que animaba el proyecto de los Pasajes y, más ampliamente, la mirada del autor, basada en la aproximación a la realidad por medio de fragmentos, a través de la cual el fenómeno a analizar, incapaz de exponerse como una continuidad, aparece como una mónada «arrancada de su contexto» (Benjamin, 2005, p. 478).

mente *antievolucionista* de la teoría marxista de la historia de la producción (y, en consecuencia, de la sociedad)». El reconocimiento de la simultaneidad de distintos modos de producción en una formación social conlleva la necesidad de pensar los problemas de la diacronía como problemas de sincronía, y eso, insiste, «excluye de la teoría de la historia toda forma de pensamiento mecánico del tiempo» (Balibar, 1968, pp. 246 y 259). Conviene recordar que el concepto de «formación social», originalmente popularizado gracias a la escuela althusseriana, invita a pensar las sociedades en su expresión *concreta*, en la medida en que la base material de estas descansa en la combinación de varias formas sociales y materiales de producir; lo que remite, en fin, a una lógica explicativa de la aparición y desaparición de todas las formas de existencia social (Bensussan y Labica, 1985, p. 473). Las formaciones sociales capitalistas ponen a funcionar simultáneamente otros modos de producción y eso requiere de una cierta «dislocación temporal» que adquiere la forma de subdesarrollos o desarrollos desiguales, los cuales son incompatibles con la simple linealidad cronológica. La transición de un modo de producción a otro incide en la misma cuestión: durante las transiciones, se cambian las herramientas de trabajo existentes por otras nuevas que tienen una funcionalidad diferente determinada por un nuevo proceso de trabajo, por lo que tiene más sentido hablar de «desplazamientos» que de «desarrollo». En efecto, es en los primeros trabajos, todavía encuadrados en las problemáticas y en el vocabulario correspondientes al marxismo estructural, donde se encuentran los sedimentos de esta filosofía de la historia antiteleológica que caracteriza al Balibar más maduro. En lo que sigue se ofrecerán más detalles, con el fin de situar las aportaciones balibarianas en el conjunto intelectual del que formó parte.

Las críticas de Althusser a la causalidad hegeliana y a los economistas clásicos presentadas en «El objeto de *El capital*» se acompañan implícitamente de la exposición de una temporalidad histórica diferencial que opera a partir de la conjugación particular de cada una de las instancias que componen la estructura social. Esa conjugación es lo que se conoce como «coyuntura», en virtud de la que se ubican la contradicción principal y las contradicciones secundarias. En Hegel, el desarrollo dialéctico de la Idea se refleja en la continuidad homogénea del tiempo, cuya existencia inmediata capta la esencia de la totalidad histórica (Althusser, 1968, p. 104). El tiempo es concebido como un *continuum* que presenta «cortes», cada uno de los cuales periodiza

los momentos de la Idea. De lo que se desprende, a continuación, «la contemporaneidad del tiempo» o su comprensión como presente histórico. Esto quiere decir que todos los elementos que conviven en la totalidad social hegeliana lo hacen en el mismo tiempo, siendo todos contemporáneos en un mismo presente. Ello es posible porque cada parte es *pars totalis*, expresivas las unas de las otras y expresivas de la totalidad. Las consecuencias más inmediatas que se extraen de lo anterior merecen ser destacadas, ya que Althusser contempla la posibilidad, si bien por vía negativa en el caso de Hegel, de una visión anticipadora o de un saber sobre el *futuro*, lo que nos acerca algo más a lo que viene discutiendo este artículo: como el presente constituye el horizonte absoluto (incluso del propio saber, que por definición contiene «el principio interior del todo»), resulta prácticamente imposible franquear ese límite, se trata de un pensamiento al que «el mañana le es prohibido por esencia» (Althusser, 1968, p. 105). Por eso Hegel encuentra enormes dificultades para entender, por ejemplo, el papel de los «grandes hombres» en la historia, a sus ojos agentes paradójicos y mistificados que parecen dotados de un poder para «presentir» o «adivinar» el porvenir.

Frente a ese modelo visiblemente anti-utópico, que se revela estéril y que pervive en la pretensión del estructuralismo de Lévi-Strauss por distinguir entre sincronía y diacronía, Althusser propone constituir un concepto de tiempo histórico que tenga en cuenta la unidad de un «todo estructurado» que posee instancias distintas y relativamente autónomas. Afirma Althusser claramente que este nuevo tipo de totalidad «no puede pensarse en la “lógica del movimiento, de la sucesión, del tiempo”», puesto que se compone de un orden jerarquizado de estructuras; eso excluye la contemporaneidad del presente (Althusser, 1968, p. 107). La coexistencia de diferentes niveles estructurados impone un «tiempo propio» para cada uno de ellos, también relativamente autónomo respecto de los tiempos de los demás niveles, pero nunca completamente ni en el vacío, sino como «independencia dependiente» del todo en algún grado. Cada nivel posee, entonces, sus cadencias propias y puede insertarse en una historia específica, siempre y cuando no se pierda de vista que la «diferencia» de esas historias debe remitirse al fundamento que las articula en el todo. Como ya se ha dejado entrever, el joven Balibar (1968, p. 222) respalda esa teoría de la historia cuando inicia el estudio de los modos de producción, cuya «sucesión discontinua» requiere una nueva periodización, y de las configuraciones diferenciales de la individualidad en la historia.

Solo a partir de esta serie de consideraciones puede interpretarse adecuadamente la posición de Balibar en los textos más tardíos, donde tácitamente se plantea que el nivel político de una formación social experimenta ciertos vaivenes «diferenciales» en términos temporales, a partir de los cuales tienen lugar las transformaciones de los binomios ciudadanía/democracia y, de forma más amplia, ontología/antropología.

*LA POLÍTICA DE LA INSURRECCIÓN...  
¿UN SALTO DE TIGRE HACIA EL PASADO?*

La «temporalidad discontinua de la ciudadanía», en la expresión de Balibar (2017, p. 28), de la cual las páginas que anteceden constituían una exploración preliminar, se ilumina especialmente con el advenimiento de la modernidad. Las revoluciones burguesas, que tienen en la francesa su expresión por antonomasia, se condujeron en nombre de un principio que Balibar da en llamar la «igualdad», cuyas «huellas» se pueden rastrear como efectos de una cierta dependencia mutua entre los sujetos y los diferentes acontecimientos históricos. Se trata de una postura que, en última instancia, remite a una reciente línea de investigación centrada en la «transindividualidad» (Balibar, 2018), con la que se quiere recalcar la idea —relacionada con los temas que se discuten en los textos de filosofía política del autor— de que la comprensión ontológica de los individuos pasa por la elucidación de sus prácticas políticas y, a la inversa, que las transformaciones políticas tienen consecuencias de carácter ontológico al materializarse en relaciones sociales. Al fin y al cabo, es solo mediante los mecanismos de la solidaridad y de la acción colectiva en favor de la extensión de los derechos como se realiza en la práctica la subjetivación que dota de autonomía al individuo (Balibar, 2017, p. 35). Al igual que la transindividualidad, la igualdad se concibe como una superación de la división entre individuo y sociedad; entre la libertad, que es necesariamente individual, y la igualdad, que es necesariamente colectiva. En general, la posición de Balibar aspira a hacer frente a la división que tradicionalmente ha atravesado al campo de la filosofía entre individualismo y holismo. La transindividualidad y la igualdad no son, pues, una tercera vía, sino un intento de desafiar los propios términos de esa división (Read, 2020, pp. xv-xviii). Con objeto de contribuir a clarificar los contornos de esa temporalidad inestable idiosincrásica de la política, el principal argumento que se defenderá a continuación concierne al modo en el que la dialéctica histórica de construcción y reconstrucción del par «democracia» y «ciudadanía» que

se viene describiendo se relaciona con los modelos y experiencias del pasado.

Resulta evidente, en primer término, que el proyecto teórico de Balibar se fundamenta en una determinada mirada al pasado, que reinterpreta algunas de sus aportaciones con vistas a su utilización en el campo político de la contemporaneidad, como lo prueba el hecho de que el concepto mismo de «igualdad» se toma explícitamente de la tradición romana. Siguiendo al Marx que afirmaba que la modernidad política avanza sobre la escena histórica «vestida a la antigua usanza», Balibar (2013, pp. 51-53) recupera la *aequa libertas* ciceroniana, que dicta que la libertad debe ser igual para todos, para representar el gran acierto de la modernidad: el de engendrar un nuevo tipo de universalidad. Empero, sería preciso introducir un matiz al respecto: aunque semánticamente unida a su citada antecesora, la igualdad moderna, en virtud de la unidad simultánea que suscita entre los conceptos «hombre» y «ciudadano», por un lado, y «libertad» e «igualdad», por otro, desprende un ingrediente distintivo de conflicto. Ese ingrediente aparece adoptando la forma del factor diferencial entre los dos impulsos antagónicos (insurrección y constitución) —de los que las mencionadas contradicciones de la socialdemocracia podrían constituir un ejemplo— que galvanizan los movimientos políticos que reclaman derechos todavía inexistentes. Lo que interesa destacar, ante todo, es que el principio insurreccional moderno, que convierte al sujeto en ciudadano,<sup>7</sup> actúa relanzando permanentemente hacia «adelante» la emancipación. Pero, una vez más, no en un sentido puramente lineal o teleológico, sino situándose más cerca de lo que se entiende por *conatus* en Spinoza —otro de los campos de especialización del autor—, que representa «el esfuerzo de cada cosa por perseverar en su ser», lo cual presupone un tiempo indefinido (Vinuesa, 2021, p. 425).

El momento insurreccional, en definitiva, sobreviene cuando el poder político es conquistado de manera revolucionaria de tal modo que se da un cambio de régimen. Balibar (2017, p. 23) aclara que el momento insurreccional «mira a la vez hacia el pasado y hacia el porvenir». La historicidad de la revolución se describe en términos de *décalage* o

<sup>7</sup> Las investigaciones de Balibar en antropología filosófica, inscritas en la continuación de una «práctica teórica» de las relaciones entre los discursos y la historicidad, se han centrado especialmente en dilucidar en qué sentido la modernidad ha transformado al sujeto sometido o súbdito de la antigüedad y del medievo (*subjectus*) en ciudadano, definido por la titularidad de derechos y sujeto en el sentido de *subjectum* (Balibar, 2011, pp. 17-30).

en términos de aceleración, en el sentido de que lo que interesa tradicionalmente al marxismo no es el progreso, sino el *proceso* —el concepto dialéctico por excelencia— que generan los antagonismos que habitan en su seno (Balibar, 1993, pp. 111-112). La postura balibariana, en principio, problematiza la idea de que el pasado es una «pesadilla» que oprime a los vivos, tan cara al Marx (2003, p. 13) de *El 18 brumario*: «La revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir. No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado. Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido». Si esto es cierto, también lo es el hecho de que, en su enfrentamiento con Proudhon, Marx (1987) afirmó, por ejemplo, contra las versiones optimistas y lineales de la historia —la lectura es de Balibar (1993, p. 108)—, que «la historia avanza por el lado malo». Aquí es conveniente introducir una pequeña digresión acerca de la interpretación que Balibar hace del pensamiento de Marx, en particular de su filosofía de la historia, la cual acaba remitiendo no tanto a sus declaraciones más generales como a sus escritos económicos.

Balibar (1993, pp. 107-109) se ocupa de distinguir las diferentes «ideologías del progreso» popularizadas a partir del siglo XIX (incluidas las marxistas) de la propuesta específica de Marx en tanto que teórico —que por eso mismo suscribe—, cuya empresa más valiosa consistió en crear una *racionalidad* sin precedentes encaminada a estudiar y exponer la inteligibilidad de las coyunturas históricas. El Marx de la *Miseria de la filosofía* antes evocado destaca porque, frente a los ideales humanistas y moralizadores que impregnaban la visión dominante de la historia, ampara el movimiento histórico en el enfrentamiento de intereses, la guerra civil entre clases y violencia de las crisis y de las revoluciones. Tristemente, la universalidad de los valores de la libertad y la igualdad no basta para que estos se impongan. En la línea de Hegel, aunque con su marca personal, lo que prima en Marx como fin *racional* del desarrollo histórico, entonces, es la potencia que lo hace pasar por su contrario (la violencia, la sinrazón, la opresión). Y ahora la referencia a Benjamin es explícita: el ángel de la historia que mira hacia las ruinas con terror representa una formulación irónica, extremadamente crítica y amarga, contra el pasaje de la introducción al curso sobre filosofía de la historia en el que Hegel afirma que la ruina de las civilizaciones pasadas es la condición para el progreso del espíritu (Balibar,

1993, p. 110). Aquello que media entre «el lado malo» de Hegel y el «lado malo» de Benjamin es precisamente el trabajo de Marx, sin el cual nunca se habría producido la crítica a Hegel:

Si hoy podemos leer en Hegel otra cosa que una larga «teodicea» (según su propia expresión, tomada de Leibniz), es decir, una demostración de que en la historia el «mal» siempre es particular, relativo, en tanto que el fin positivo que prepara es, por su parte, universal y absoluto, ¿no lo debemos a la manera en que Marx lo transformó? ¿Y, más aún, a la manera en que esta transformación marxista de la dialéctica se topó históricamente con sus propios límites? (Balibar, 1993, p. 109)

Como en lo relativo a la ciudadanía social, de la que destacó magistralmente sus «antinomias», Balibar se muestra especialmente preocupado por dilucidar las contradicciones *internas* que provocan la mutación de los fenómenos. La originalidad del filósofo a este respecto estriba en haber interpretado *El Capital* como una respuesta diferida, penetrante, pero inconclusa, al fracaso de las revoluciones de 1848, de donde puede extraerse una crítica interna a la idea de progreso (Balibar, 1993, pp. 110-115). Por eso en ese texto lo que interesa destacar del «progreso» son sus rasgos como concepto lógico y político, la relación de fuerzas que instaura en cada momento y determina el sentido de la progresión, y no tanto su vertiente moral o estrictamente económica. Dicho de otro modo: en qué sentido la fuerza de trabajo «resiste y *escapa* tendencialmente al estatus de pura mercancía que le impone la lógica del capital». Esa dinámica de resistencia evidencia que el progreso no está programado, sino que solo puede resultar del desarrollo de los antagonismos constitutivos del proceso.

En cualquier caso, como se apuntó, y volviendo al terreno particular de la política, Balibar defiende un modelo progresivista de la historia que, sin ser teleológico, admite una multiplicidad de posibilidades simultáneas (Lampert, 2009, p. 70), y, entre ellas, la idea del retorno o de la repetición diferencial de acontecimientos pasados.<sup>8</sup> De hecho, la identificación que se produce en la Constitución de 1789 entre el «hombre» y el «ciudadano» representa una refundación del *zoon politikon* antiguo —en este sentido, el pasado sirve de inspiración—, si bien

<sup>8</sup> Curiosamente, incluso el «socialismo real», una de esas «ideologías de progreso» analizadas por el autor, estaba atravesada por una tensión importante entre un proyecto de ultramodernidad y, llamativamente, una idea de *retorno* a los modos de vida comunitarios que la modernización capitalista destruye (Balibar, 1993, p. 97).



esta reencarnación incorpora la huella distintiva de la modernidad: la absoluta *identificación* de la igualdad y de la libertad, de la que la noción original carecía al entender la libertad como un estatuto social basado en tradiciones o cualidades «naturales» de los individuos y la igualdad como un derecho de ese estatuto, lo que derivaba en un posicionamiento antropológico de los ciudadanos (en sus diferentes figuras de «subhombres» y de «superhombres») (Balibar, 2017, pp. 90-95). Los enunciados «naturalistas» de la tradición antigua no reconocían a la una en la otra, sino que cada una se inscribía mutuamente en los límites de la otra. Sin embargo, pese a la negativa de la tradición liberal a reconocerlo, la Constitución es también, precisamente en virtud de su aspecto novedoso, una recuperación de la unidad griega y romana de lo social y lo político, todo lo cual suscita reminiscencias a la propuesta benjaminiana del *Jetzt-Zeit* o «tiempo-ahora», según la cual el pasado, en un momento determinado, sacude políticamente las estructuras del presente: «el pasado se convierte en envite dialéctico, en acontecimiento de la conciencia despierta» (Benjamin, 1989, p. 490).

Pero, como dice Löwy (1989, pp. 100-103), esa sacudida no sucede como una eterna repetición de lo mismo a la manera del Tántalo mítico —pues eso justamente es lo que caracteriza, en el reino de la mercancía, al trabajo alienado—; se produce mejor dicho como una interrupción momentánea —la de la insurrección, si se emplea el vocabulario de Balibar— que rescata una imagen particularmente valiosa del pasado que corre el peligro de ser desvirtuada por las visiones conformistas o románticas de los historiadores melancólicos que hacen de él algo fijo y acabado. La intervención en la que piensa Benjamin no aspira a prolongar sin más el pasado o a recuperarlo *tal y como fue*, sino a convertirlo en una «experiencia única» que pueda a su vez desbaratarlo de acuerdo a los propósitos revolucionarios (Benjamin, 2009, p. 149). En palabras de Susan Buck-Morss (2001, p. 258), que hace referencia a la otra gran inspiración de Benjamin, «la Cábala reverencia el pasado para romper con él». El acontecimiento revolucionario suspende el acontecer y, de esa manera, actualiza el pasado tomando de él un momento explosivo que beneficia al presente.<sup>9</sup> La hermenéutica ben-

jaminiana interpreta la realidad presente a través de los materiales del pasado, pero esa realidad presente transforma de manera radical la forma en la que aquellos son leídos, dando como resultado que «viejas combinaciones serán interpretadas de una manera totalmente nueva».

Así es como razona Balibar, si bien se cuida de advertir que cada reapropiación del pasado en los momentos insurreccionales es «irreductiblemente singular» (Balibar, 2017, p. 471). Benjamin (2009, p. 146) había escrito: «La Revolución Francesa se entendía a sí misma como una Roma que retorna». Si bien «la historia no se repite» (Balibar, 2017, p. 421), sin la huella persistente del pasado en lo actual no se constituiría el presente en su originalidad radical. El momento explosivo de la ciudadanía griega y romana emerge en la Revolución francesa en la forma de una identidad ontológica novedosa que se expresa en la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* (1789), donde se afirma en consecuencia un derecho universal a la política y, en última instancia, como defenderá el primer jacobinismo a partir del discurso de Robespierre (2005, p. 155) a la Convención el 2 de diciembre de 1792, a la existencia (y, a su vez, la esencia inestable de tales términos garantiza que el conflicto vuelva a reproducirse en el porvenir). En él, Robespierre impone como primera ley social la garantía a todos los miembros de una sociedad de los medios para existir, que subsume a todas las demás. De alguna manera, a pesar de las notables conquistas del «poder tribunicio» analizadas por Maquiavelo, por poner un ejemplo, había en las formas republicanas y de ciudadanía premodernas un componente —el principio de la igual libertad— «que no ha sido realizado y que continúa como exigencia no cumplida» (Bloch, 2017, p. 134), y que, en cuanto tal, reclama más tarde su despliegue.

Las referencias al mundo antiguo son constantes entre los revolucionarios franceses: «Elevemos nuestras almas a la altura de las virtudes republicanas y de los ejemplos antiguos», demanda Robespierre (2005, p. 237) en otro discurso, pero haciendo explícita en este caso la relación de equivalencia y de reciprocidad necesaria entre la libertad y la igualdad. Parafraseando libremente de nuevo a Benjamin, el principio insurreccional sería una suerte de «salto de tigre hacia el pasado» cuyo núcleo repite el acontecimiento de llevar hasta el límite (siempre provisional) las significaciones de ciertos valores, ejercicio que revela las potencialidades latentes de aquellas que fueron «vencidas» en algún momento de la historia (acaso abatidas por los embates oligarquizantes o contrarrevolucionarios). El sentido

<sup>9</sup> En una carta a Kugelman de 1869, Marx (1975, p. 128) escribía: «En Francia tiene lugar un movimiento muy interesante. Los parisienses se han puesto de nuevo a estudiar su pasado revolucionario reciente, y se preparan así para la nueva lucha revolucionaria que se acerca. [...] ¡Así hierve la caldera de la magna historia!».

de la vinculación entre la noción de insurrección y la idea del tiempo-ahora se esclarece en la medida en que se comprende que tanto Balibar como Benjamin plantean que la temporalidad abstracta es la temporalidad de la dominación (abstracta es, por ejemplo, la forma temporal del capital, de acuerdo con el doble carácter del trabajo en la mercancía para Marx); mientras que la emancipación actúa en función de otro tipo de temporalidad, una temporalidad *concreta*, que no se subordina de forma permanente a ningún universal. Benjamin profundizó en la relación entre lo universal y lo particular mediante la noción de «constelación», y Balibar (2017, p. 32) advirtió la posible aparición de principios autoritarios o de exclusión novedosos en cualquier contramovimiento eran la prueba de que no existen universalidades emancipadoras incondicionales. Como se dijo al principio, es preciso situar la actitud de Balibar, que algunos han descrito como un «revisiónismo del acontecimiento» (Bosc, Gauthier y Wahnich, 2005, p. 16), en un escenario dominado por alegatos historiográficos que relacionaban de alguna manera el jacobinismo con las formas totalitarias del siglo XX o lo presentaban como un obstáculo contra lo universal, entre los que cabe destacar, además de los de Furet, los de Daniel Richet, Alfred Cobban y otros historiadores conservadores. El trabajo de Balibar permite, por el contrario, comprender cómo una fuerza venida del pasado puede encontrarse en posición de aportar a la humanidad permanentemente las condiciones para el combate por el futuro, en el sentido de que las significaciones compartidas que fundamentan los derechos nunca están dadas de antemano ni son definitivas, y por tanto siempre pueden rebasarse.

#### CONCLUSIONES Y HORIZONTES: LA INSURRECCIÓN HOY

Las páginas que anteceden argumentan que el gesto de Balibar en sus textos sobre la igualibriedad conforma un tipo de «salto hacia el pasado» que recuerda a la manera benjaminiana de entender los procesos históricos y culturales. En Balibar, la repetición del acontecimiento insurreccional constitutivo de la ciudadanía, que presupone la presencia actualizada del pasado en ciertos momentos políticamente significativos, consigue llevar hasta el límite el significado y el contenido del propio concepto de ciudadanía (o de democracia), facilitando su posterior ensanchamiento hacia la adquisición permanentemente renovada de nuevos derechos. Se trata de una posición que, hecha pública entre la década de los 80 y la década de los 90, en el seno mismo del neoliberalismo, que se ofrece como el

fin mismo de la historia, reivindica abiertamente el fortalecimiento de un régimen de historicidad antiteleológico y también la carga utópica necesaria para nutrir las expectativas de emancipación humana. Nada de esto implica que Benjamin sea la única referencia que haga comprensible la posición filosófica del pensador francés, o que Balibar conciba su propuesta como una aplicación práctica de la filosofía de la historia propugnada por el primero, puesto que también se han destacado profundas divergencias entre ambos; sino que, como mucho, se puede detectar en ella una fuente de inspiración plausible. De hecho, solo a través de la alusión a la problemática althusseriana de la causalidad estructural es como aparece en toda su complejidad la cuestión de la autonomía relativa a partir de la cual se puede entender que cada nivel de la estructura posee un «tiempo propio», lo que en última instancia posibilita la existencia de ciertos «saltos» o aceleraciones de los acontecimientos. Este texto, en fin, no aspiraba a ser un ejercicio de comparación estricta; se imponía sobre todo la tarea de ofrecer la contextualización necesaria que la figura de Balibar requiere para ser juzgada apropiadamente en el plano teórico. Hay más autores que cuestionaron la filosofía de la historia hegeliana desde el marxismo en una clave benjaminiana, como por ejemplo Manuel Sacristán, que tradujo enormemente, como se sabe, a los autores frankfurtianos, y que sentía una proximidad particular con las ideas de Benjamin. Cabe pensar que este distanciamiento respecto de la filosofía hegeliana de la historia posee un cierto rasgo de coyuntura en el marxismo de esa época.

Quedaría por explorar en qué sentido este teórico entiende la operatividad de los conceptos aquí examinados en el mundo de hoy. Aunque, como señalara Fredric Jameson (2004, p. 33) en *A Singular Modernity*, el presente no es en cuanto tal aún un periodo histórico y no debería, por tanto, darse un nombre ni caracterizar su propia originalidad, el autor francés ha sabido ver en las últimas décadas el desmoronamiento de la ontología y de la antropología sobre las cuales se fundaba la filosofía política moderna, en particular mediante el declive de las nociones de «sujeto» y, consiguientemente, de «contrato». En términos estrictamente políticos, ese derrumbe puede percibirse bajo la forma ya aludida de la desdemocratización neoliberal, que sigue un modelo de crisis permanente, y de la desafiliación de los individuos, cuya referencia la toma Balibar repetidamente del trabajo de Robert Castel. En congruencia con el proyecto de la igualibriedad, Balibar (2012, p. 18) plantea que uno de los principios

de exclusión que ha generado el envite neoliberal tiene que ver con el racismo y con los fenómenos masivos de inmigración. Y, a la vez, la situación fuertemente precaria en términos de derechos de los «sin papeles», los «refugiados» y del resto de categorías nacidas a tenor de la globalización representa en la actualidad un espacio de posible revitalización del principio insurreccional de la igualibertad, en la medida en que los más o menos periódicos levantamientos y disturbios acontecidos en los suburbios franceses, por poner un ejemplo entre muchos, se producen simbólicamente bajo consigna del «derecho a tener derechos». Lo que Balibar (2017, p. 421), siguiendo la nomenclatura propuesta, llama la «huella de la colonización» es una de las condiciones de posibilidad (y una referencia simbólica) de la denegación de derechos que permanentemente desafía, en su vertiente racial, a la población de las sociedades occidentales, a lo que, especularmente, la «huella de la igualibertad» responde con la reivindicación de una refundación de la ciudadanía, como en esas revueltas de 2005 y en otras posteriores, donde se reactiva el principio del derecho a la existencia y del acceso a los bienes comunes fundamentales.

Una ilustración somera del asunto como esta, verifica, como conclusión, que el proyecto balibariano resulta coherente respecto de la idea de tiempo histórico que maneja, de la que este texto pretendía ser una exposición, pues de ella se deriva precisamente que no existen regímenes (políticos, textuales, temporales, etc.) estables. Pese a que esa inestabilidad constitutiva no sirve de profilaxis frente a las regresiones o a las inhibiciones antidemocráticas o ademocráticas, siempre contiene en sí misma la posibilidad del cambio y de la universalización de los derechos.

### BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (2009). *Crítica de la cultura y de la sociedad, II*. Madrid: Akal.
- Althusser, Louis (1968). El objeto de El capital (pp. 81-209). En Althusser, Louis y Balibar, Étienne (1968). *Para leer El capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Anderson, Perry (1996). *Los fines de la historia*. Barcelona: Anagrama.
- Aubert, Antoine (2020). *Devenir(s) révolutionnaire(s). Enquête sur les intellectuels 'marxistes' en France (années 1968-années 1990). Contribution à une histoire sociale des idées*. Tesis doctoral. Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.
- Balibar, Étienne (1968). Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico (pp. 217-297). En Althusser, Louis y Balibar, Étienne. *Para leer El capital*. México D.F.: Siglo XXI.
- Balibar, Étienne (1993). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Balibar, Étienne (2011). *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. París: Presses Universitaires de France.
- Balibar, Étienne (2012). Los dilemas históricos de la democracia y su relevancia contemporánea para la ciudadanía. *Enraonar. Quaderns de Filosofia*, 48, 9-29.
- Balibar, Étienne (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Balibar, Étienne (2017). *La igualibertad*. Barcelona: Herder.
- Balibar, Étienne (2018). Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud. *Australasian Philosophical Review*, 2(1), 5-25.
- Benjamin, Walter (1989). *Discursos interrumpidos, I*. Madrid: Taurus.
- Benjamin, Walter (2005). *Libro de los Pasajes*. Akal: Madrid.
- Benjamin, Walter (2009). *Estética y política*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Bensussan, Gérard y Labica, George (1985). *Dictionnaire critique du marxisme*. París: Presses Universitaires de France.
- Bloch, Ernst (2017). *¿Despedida de la utopía?* Madrid: Antonio Machado Libros.
- Bosc, Yannick; Gauthier, Florence y Wahnich, Sophie (2005). Introducción. Actualidad de un hombre político irrecuperable (pp. 7-19). En Robespierre, Maximilien. *Por la felicidad y por la libertad. Discursos*. Barcelona: El viejo topo.
- Buck-Morss, Susan (2001). *Dialéctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Harvey, David (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. Madrid: Akal.
- Jameson, Fredric (2004). *Una modernidad singular: Ensayo sobre la ontología del presente*. Barcelona: Gedisa.
- Lampert, Jay (2009). Theory of Delay in Balibar, Freud and Deleuze: *Décalage, Nachträglichkeit, Retard* (pp. 72-91). En Bell, Jeffrey A. y Colebrook, Claire (eds.). *Deleuze and History*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Löwy, Michael (1989). Religion, Utopia and Counter-Modernity: The Allegory of the Angel of History in Walter Benjamin. *Social Compass*, 36(1), 95-104.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich (1974). *La ideología alemana*. México D. F.: Grijalbo.
- Marx, Karl (1975). *Cartas a Kugelmann*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.

- Marx, Karl (1987). *Miseria de la filosofía*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, Karl (2003). *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Mate, Reyes (1991). Benjamin o el primado de la política sobre la historia. *Isegoría*, 4, 49-73
- Mate, Reyes (ed.) (1993). *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, 5. *Filosofía de la historia*. Madrid: Trotta.
- Muñoz, Jacobo (2013). *Filosofía de la historia. Origen y desarrollo de la conciencia histórica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Read, Jason (2020). The Unity of Transindividuality: An Examination of Balibar's Philosophical Practice (pp. xii-xxii). En Balibar, Étienne. *Spinoza, The Transindividual*. Edimburgo: Edinburgh University Press.
- Robespierre, Maximilien (2005). *Por la felicidad y por la libertad. Discursos*. Barcelona: El viejo topo.
- Status, Pierre y Maillard, Christophe (2011). *François Furet: Révolution française, Grand Guerre, communisme*. París: Cerf.
- Traverso, Enzo (2019). *Melancolía de izquierda*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
- Traverso, Enzo (2021). Walter Benjamin (pp. 135-142). En Callinicos, Alex; Kouvelakis, Stathis y Pradella, Lucia. *Routledge Handbook of Marxism and Post-Marxism*. Nueva York/Londres: Routledge. Vinuesa,
- Vinuesa, Lucia (2021). Política, ciudadanía y subjetividad. Reflexiones sobre la emancipación y la democracia a partir de Étienne Balibar y Jacques Rancière. *Eidos*, 35, 404-434.