

BALIBAR Y LA IGUALIBERTAD / BALIBAR AND EQUALIBERTY

ARTÍCULOS

El sorteo como dispositivo de la civilidad en Étienne Balibar
Sortition as Device of Civility in Étienne Balibar

Pablo Beas Marín

Universidad de Granada

pbeas@correo.ugr.es

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-1378-4775>

RESUMEN: En este artículo se exploran las aporías entre política y conflicto presentes en el pensamiento de Étienne Balibar. El texto explica, primero, cómo el conflicto es consustancial a la política y cómo, al mismo tiempo, un antagonismo excesivo puede imposibilitar la política sumiéndola en una espiral de violencia. En segundo lugar, el artículo muestra distintas estrategias para atemperar el antagonismo tales como el agonismo y la civilidad. Por último, en relación con este último concepto, se plantea la posibilidad de pensar el sorteo como un dispositivo de civilidad en cuanto que favorece una ruptura con el consenso posdemocrático y una atemperación de la violencia.

Palabras clave: Étienne Balibar; violencia; civilidad; sorteo; agonismo; conflicto

Cómo citar este artículo / Citation: Beas Marín, Pablo (2023) “El sorteo como dispositivo de la civilidad en Étienne Balibar”. *Isegoría*, 68: e06. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.06>

ABSTRACT: This article explores the aporias between politics and conflict in the thought of Étienne Balibar. The text explains, first, how conflict is consubstantial to politics and how, at the same time, excessive antagonism can make politics impossible by plunging it into a spiral of violence. Second, the article shows different strategies for tempering antagonism such as agonism and civility. Finally, in relation to the latter concept, the possibility of thinking of the sortition as a device of civility is raised insofar as it favours a break with post-democratic consensus and a tempering of violence.

Keywords: Étienne Balibar; Violence; Civility; Sortition; Agonism; Conflict

Recibido: 26 octubre 2022. *Aceptado:* 12 enero 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).

1. INTRODUCCIÓN. AMBIVALENCIAS DEL CONFLICTO

Étienne Balibar es uno de los autores que más espacio ha dedicado en su obra al estudio de la ambivalencia del conflicto y de su estrecha vinculación con la política y la violencia. Contextualizar las preocupaciones de Balibar extendiéndolas a un grupo más amplio de autores como Chantal Mouffe, Jacques Rancière, Claude Lefort o Ernesto Laclau, entre otros, que podrían catalogarse de posfundacionales (Marchart, 2009) o de posestructuralistas de la democracia radical (Norval, 2008) ayuda a una mejor comprensión de la relación entre estos términos. Todos estos autores tienen en común la importancia que conceden al conflicto (bajo conceptualizaciones muy diferentes como antagonismo, desacuerdo, dislocación, etc.) para explicar la formación de los regímenes democráticos. En efecto, como señala Aletta Norval (2008, 193-196) el carácter central que otorgan al desacuerdo proviene de uno de sus presupuestos ontológicos básicos: la imposibilidad de cierre de cualquier identidad o estructura. No es, por lo tanto, el antagonismo un rasgo de la política que pueda superarse, sino algo constitutivo de esta última. De ahí que conceptos como el pueblo o la ciudadanía se entiendan como procesos nunca acabados en cuanto que cualquier totalidad cerrada se antoja imposible. Esto, a su vez, explica la especial atención que conceden a las relaciones entre lo particular y lo universal y, derivado de esto último, a la hegemonía y su rol en la constitución de identificaciones políticas. Asimismo, relacionado con la problemática del conflicto, estos autores coinciden en señalar cierto déficit en el liberalismo político a la hora de asimilar un antagonismo que consideran inherente a la democracia y al pluralismo democrático. Bajo estos planteamientos, la visión consensual de la política representada por autores clásicos de la democracia deliberativa no sería sino el síntoma de la imposibilidad de reconducir el conflicto bajo la lógica de la razón, toda vez que, una vez este ha desbordado los canales establecidos para la representación de intereses contradictorios, la racionalidad ya no es posible y esta cede su espacio a la neutralización del conflicto y a su represión (Balibar, 2013, 149-150).

Además, la extensión de formas de gobierno neoliberales, a raíz del thatcherismo y el reaganismo, habría acrecentado el problema toda vez que se trataría de formas de gubernamentalidad en las que el disenso habría quedado desplazado por una visión tecnocrática de la política. En este

sentido, *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), y, especialmente, su último capítulo, está escrito contra lo que los autores denominarán en trabajos posteriores «postpolítica»: una forma de gestión consensuada entre expertos y cuya encarnación histórica sería el blairismo. Jacques Rancière, en un contexto marcado por las protestas en torno a la Constitución de la Unión Europea, también escribe *El odio a la democracia* (2005) en el que critica la deriva de la democracia representativa en una suerte de tecnocracia en la que cualquier conflicto es visto como un arrebato irracional, en lugar de como el corazón mismo de la política. Asimismo, buena parte de los textos comprendidos en el volumen de *La igual libertad* (2010) orbitan en torno al problema de la «desdemocratización»: un concepto acuñado por Wendy Brown en *Undoing the Demos* (2015) para referirse al encumbramiento de un *ethos* empresarial que impondría el criterio de utilidad económica como motor y guía no solo de las actividades económicas, sino de cualquiera, incluida la política, con la consecuente asimilación de las dinámicas empresariales a los partidos políticos. El problema de la anulación del conflicto es, pues, una constante en todos estos autores.

Sin embargo, tan solo Balibar y, en cierta medida, Mouffe, se han detenido en una cuestión de gran calado filosófico que no es sino el reverso del problema antes mencionado: el fin de la política como resultado de una exacerbación del conflicto devenido en violencia extrema. Ese es el motivo por el que Balibar plantea la civilidad como precondition de la política. El pensamiento de Balibar, siempre aporético, indica una ambivalencia presente en el conflicto: por un lado, parte indisociable de la política y de la emancipación en cuanto denuncia de una situación vivida como injusta y, por otro lado, objeto de posible degradación bajo la forma de una violencia no convertible que podría hacer descarrilar cualquier proyecto de transformación social. En lo que sigue, plantearé, en primer lugar, una relación entre política y violencia en la obra de Balibar. A continuación, se establecerá una aproximación al concepto de civilidad de Balibar como regulación institucional de la violencia a partir de determinadas estrategias de civilidad. En este último apartado, a raíz de los trabajos de entre otros, José Luis Moreno Pestaña, se planteará la posibilidad de contemplar la institución del sorteo en la Atenas clásica como un dispositivo para favorecer la emergencia de dicha civilidad no solo entre visiones distintas de la política, sino dentro del propio seno de las organizaciones políticas.

2. APORÍAS DE LA EXCLUSIÓN

El texto de Balibar *Violence and Civility* (2015) puede leerse como invitación a pensar las aporías de la política y del conflicto en cuanto que la emancipación es indisociable a este en la medida en que toda política que aspire a transformar la realidad no puede renunciar «ni a la insurgencia liberadora (que puede requerir la violencia) ni a la resistencia (interna y externa) al nihilismo de la violencia» (Balibar, 2015, 128). Así pues, Balibar trata de auscultar hasta qué punto puede la violencia «domesticarse» para que no termine por fagocitar a los sujetos inmersos en la tarea de transformar las estructuras de dominación.

En esta dirección, Balibar distingue tres dimensiones en su conceptualización de la política: emancipación, transformación y civilidad. La primera de ellas, reñida a la proclamación de la igualdad, ¹ expresa el principio de que «la colectividad no puede existir como tal ni, por ende, gobernarse, mientras esté fundada sobre la sujeción de sus miembros a una autoridad natural o trascendente» (Balibar, 2005, 16). Así pues, toda política comienza con «un despliegue de autodeterminación del pueblo (*demos*), configurado en y por el establecimiento de sus derechos» (Balibar, 2005, 17) con el añadido de que dichos derechos no pueden concederse exteriormente, sino que deben ser conseguidos a través de un reconocimiento mutuo. Además, los derechos que forman el contenido de la igualdad expresan un último requisito: aunque son derechos individuales, en cuanto que no pueden ser sencillamente otorgados, deben conquistarse colectivamente (Balibar, 2005, 17). En este proceso, el tránsito por el cual la autonomía se convierte en política se produce cuando la parte de la sociedad excluida de los derechos a través de un gesto insurreccional y universalista «se presenta no solamente como el portavoz más activo de la ciudadanía, sino también como la fracción capaz de hacer valer su propia emancipación como el *criterio* de la emancipación general» (Balibar, 2005, 19).

El segundo concepto de Balibar atañe al componente transformador de la política; cómo esta no se desempeña en el vacío, sino que tiene que lidiar con toda una serie de estructuras y micropoderes que condicionan toda transformación y requieren de procesos de subjetivación. Por último, el tercer componente afecta tanto a la emancipación como a

la transformación, la civilidad. Esta aparece definida como la capacidad de la política para crear instituciones que amortigüen la violencia desencadenada en los procesos de emancipación y transformación de la sociedad para justamente «dar espacio a la política y permitir la historización de la violencia misma» (Balibar, 2005, 40).

Una recapitulación de las dimensiones anteriormente señaladas en comparación con algunos autores de lo que convenimos en denominar post-fundacionalismo nos permitirá ver en qué medida el concepto balibariano de la civilidad señala el punto ciego de la política democrática radical en cuanto que se hace cargo de la ambivalencia de la exclusión. La definición que da Balibar de la política en su vertiente emancipatoria no dista mucho de la que ofrece Rancière (2017) cuando afirma que la política se opone a la lógica policial y afirma la instauración de una «parte de los sin parte» que, en cuanto excluidos del orden social se presentan como la verdadera universalidad y reclaman un nuevo reparto de lo sensible. Lo que hay en ambos acercamientos es, desde luego, el inicio de una política que proclama la incompletud esencial del pueblo en cuanto cuerpo político a partir de un proceso de universalización que pasa por la afirmación del conflicto y por la «negación» de la exclusión.

En este sentido, la exclusión no representa el final de toda política, sino justamente el principio de la afirmación de nuevas identificaciones políticas. Así, para autores como Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (2015, 164-170) el antagonismo no es una mera exclusión, sino que tiene un componente constitutivo. El antagonismo no se trata como una oposición entre dos contrarios (A y B) pues en ese caso estaríamos hablando de identidades previamente constituidas. Más bien, se trata de una oposición A-A' en cuanto que cada identidad depende de un otro que la niega y que ejerce como exterior constitutivo dando unidad a todo un sistema de diferencias que hasta ese momento permanecía como pura particularidad: «La dignidad de la República es solamente la destrucción de aquello que se opone a ella. Sin destrucción del complot aristocrático, nosotros no tendríamos ninguna unidad del campo republicano» (Laclau, 1996, 82). La cita atribuida a Saint-Just por parte de Laclau sirve para ejemplificar cómo la exclusión no solo expresa el límite entre diferencias, sino que designa aquello que niega a todo el sistema de diferencias. El siguiente ejemplo extraído de *Hegemonía y estrategia socialista* puede precisar esta cuestión un poco más: «En un país colonizado, la presencia de la potencia dominante se hace sentir todos los días en una variedad de contenidos:

¹ La igualdad puede interpretarse como una dinámica que emerge cuando la ciudadanía es amenazada como poder insurreccional con pretensiones universalistas que apunta a conquistar derechos inexistentes, o a ampliar los existentes (véase Balibar, 2017, 28).

diferencias de vestimenta, de lenguaje, de color de piel, de costumbres. Puesto que cada uno de estos contenidos equivale a los demás en términos de su diferenciación respecto al pueblo colonizado [...] las diferencias se anulan en la medida en que se las utiliza para expresar algo idéntico que subyace a todas ellas» (Laclau y Mouffe, 2015, 170-171). Además, la posibilidad de la insurrección en este último ejemplo sirve para reflejar como todo orden social es siempre incompleto. La posibilidad del antagonismo impide el cierre de la sociedad: siempre queda algo fuera, imposible de integrar y que aparece como su exterior. Esa exterioridad implica que el orden social existente esté siempre sujeto a dislocaciones, refundaciones y posteriores sedimentaciones en un nuevo ordenamiento.

Sin embargo, Balibar advierte que, si bien el lugar de la exclusión puede ser el origen de nuevas identidades políticas, también puede jugar el rol de una frontera demasiado estable en el que las demandas, parafraseando a Rancière, permanezcan reducidas a mero ruido no transgrediendo su carácter corporativo y, como resultado de esa marginación, sean objeto de represión y violencia. Asimismo, el momento de dislocación podría tener unos efectos devastadores en cuanto que se extendiera prolongadamente en el tiempo haciendo imposible la vida material de esa población. El problema de la violencia no es, por lo tanto, la amenaza del conflicto; al contrario, «es la amenaza de la aniquilación del conflicto y la posibilidad de usarlo para eliminar obstáculos económicos y sociales, para cambiar las relaciones de fuerza» (Balibar, 2021, 367). Hay, por lo tanto, dos dinámicas que amenazan con neutralizar la política en cuanto que ambas culminan en la supresión del conflicto: el consenso tecnocrático y la posibilidad de una violencia inconvertible.

3. UNA TOPOGRAFÍA DE LA VIOLENCIA EN ÉTIENNE BALIBAR

En la epistemología de la violencia que desarrolla Balibar, acude a la voz alemana *Gewalt* para referirse a un doble carácter de la violencia que, según las circunstancias, puede traducirse bajo la doble ambivalencia de «poder» y «violencia» (Balibar, 2015, 34). Esto nos remite a un acercamiento hegeliano al potencial constructivo de violencia, según el cual esta debe demostrar que puede ser convertible por la política y que la historia es el proceso de esa conversión. Sin embargo, Balibar señala que el poder y la violencia no acotan toda la polisemia que encierra el término, pues hay un tercer componente de la *Gewalt* que necesita ser puesto en juego para capturar cierta dimensión excesiva de la violencia

que escaparía a cualquier intento de control desde el Estado y de transformación desde la sociedad civil. Balibar se refiere a una dimensión fantasmiosa en el ejercicio del poder que experimenta un goce con la dominación y que resultaría inconvertible: la crueldad (Balibar, 2015, 52).

Las modulaciones históricas que ha adquirido la crueldad o la violencia extrema abarcan desde los exterminios y genocidios a la vulnerabilidad que entrañan las hambrunas y las epidemias, pero, al mismo tiempo también engloban aquellas experiencias puramente individuales en las que se ha perdido toda capacidad para asegurar la dignidad. Hay también una violencia extrema, por lo tanto, en la repetición degradante de ciertas formas de dominación habitual que son inidentificables como violencia porque formarían parte de los propios fundamentos de la sociedad y por lo tanto aparecen como normalizados hasta que no se politizan (Balibar, 2015, 130). Aquí podemos referirnos, por ejemplo, a la violencia doméstica, o a cualquiera de los procesos de exclusión que retrató Foucault a lo largo de la historia de la modernidad europea tales como la exclusión de los locos, los criminales o cualquiera cuyo comportamiento resultase «anormal» bajo determinados parámetros. En los procesos antes descritos, la violencia extrema implica la eliminación de cualquier vestigio de deliberación, es decir, presenta criterios impolíticos a la hora de determinar la exclusión de un individuo o un grupo de la comunidad política.

En la fenomenología trazada por Balibar, la violencia extrema adquiere dos modalidades, a saber: ultraobjetiva y ultrasubjetiva. Así, «el primer tipo de crueldad exige tratar a las masas de seres humanos como cosas o restos inútiles mientras que el segundo requiere que los individuos y los grupos sean representados como encarnaciones del mal, poderes diabólicos que amenazan al sujeto desde dentro y tienen que ser eliminados a toda costa» (Balibar, 2015, 52). La primera de las definiciones se asocia a todas las formas de «exterminio indirecto y delegado», a un dejar morir aplicado a ciertos sectores de la población global entendidos como desechables (Balibar, 2005, 35). El camino de la primera a la segunda de las modalidades requiere la añadidura de un componente fantasmioso del que a menudo han gozado los procesos de limpieza étnica y de genocidio a lo largo de la historia. Como ejemplo de esta lógica, el historiador Pablo Sánchez León (2017) ha señalado la importancia que revistió la comprensión de la Guerra Civil como una cruzada por parte del bando franquista. Entendida bajo esta lógica, la violencia desatada conceptualizaba a los

republicanos, independientemente de su ideología, como infieles y, en cuanto que representantes del «Mal absoluto», solo cabía aplicárseles la conversión o la muerte.

La violencia sistémica que imprime la globalización capitalista a determinadas zonas del planeta y el ejemplo del fascismo no agotan, sin embargo, las posibilidades de enunciación histórica que puede tomar la violencia extrema. También esta puede aflorar cuando las masas se movilizan en pos de la emancipación y la transformación social e intentan igualar el monopolio de la violencia del Estado con la violencia revolucionaria, esto es, la contraviolencia. A menudo, subraya Balibar refiriéndose a esta última, se corre el riesgo de que, al no conseguir ciertos objetivos políticos, se despliegue la fantasía de los «enemigos internos» reprimiendo a las propias personas que se pretendía emancipar (Balibar, 2021, 365). Desgraciadamente, la contraviolencia revolucionaria tampoco es inmune a una degeneración ultrasubjetiva. En efecto, como constata José Luis Moreno Pestaña al referirse a un texto escrito por Lenin durante los compases de la Revolución Rusa:²

El conjunto del discurso pretende reivindicar la capacidad creativa de los oprimidos para organizar la sociedad y, en ese sentido, es una apasionada demolición de los prejuicios que caen sobre quienes sufren la violencia. Pero, justo al final, el texto cambia su sentido: Lenin comienza a hablar de quienes se oponen a la revolución como pulgas (los pillos) y chinches (los ricos) y presenta una retahíla de medidas que provocan un escalofrío: se invita a encarcelarlos, a limpiar letrinas, a marcarlos para facilitar la vigilancia, a fusilar a uno de cada diez [...] La contraviolencia se transforma en crueldad (Moreno Pestaña, 2023, en prensa).

El problema reside, dado el carácter excesivo de la violencia, en cómo moldear la entrada de aquellos que no tienen parte en el reparto de lo sensible sin que la transformación degenera en la ruina común de las clases contendientes.

4. EL CONCEPTO DE CIVILIDAD EN ÉTIENNE BALIBAR

Esta preocupación por la convertibilidad de la violencia en Balibar adquiere una formulación concreta bajo el concepto de civilidad. Ahora bien, antes de

aproximarnos a dicho concepto, me gustaría señalar que Mouffe también ha manifestado cierta preocupación por que no se degeneren las condiciones de la política bajo el antagonismo. Deudora de Carl Schmitt, Mouffe concibe la política esencialmente como un proceso por el cual una parte debe ser excluida, el «Ellos», para la afirmación de un «Nosotros». Ahora bien, considera necesario acotar el antagonismo, para ello Mouffe plantea una fórmula que denomina «pluralismo agonístico», esto es, «una forma distinta de manifestación del antagonismo que ya no implica una relación entre enemigos sino entre adversarios [...] personas que son amigas porque comparten un espacio simbólico común, pero que quieren organizar este espacio común de un modo diferente» (Mouffe, 2012, 30). Esta categoría del adversario no elimina la dimensión del conflicto de intereses, pero parte de la consideración de una legitimidad al otro, en cuanto que compartiría una adhesión a los principios éticos y políticos de la libertad y la igualdad.

Sin que sea este el espacio para llevar a cabo una comparación detallada entre ambos autores, los límites de la propuesta agonística de Mouffe residen en la ausencia de algún dispositivo a través del cual canalizar la presión de las pasiones políticas porque, a pesar de las intenciones de Mouffe, nada garantiza que, en un momento dado, los adversarios se acaben convirtiendo en enemigos acérrimos. Algo todavía más plausible en la era del individualismo neoliberal es que la noción de competidor desplace la del adversario, toda vez que, la subjetividad del «empresario de sí mismo» invita a mirar a los demás, incluidos aquellos con los que se comparte un espacio político, con una mezcla de codicia y envidia. Mouffe, además, no tiene en cuenta hasta qué punto una polarización social basada en el agravio puede tener efectos catastróficos para la subjetividad de quienes participan en un proyecto emancipador. En ese sentido, el deseo de venganza que puede habitar la contraviolencia reitera una identidad cuyo pasado de agravio es irredimible pues, como señala Wendy Brown «mientras calma el dolor producido por la herida, envenena al mismo tiempo esta» (Brown 2019, 158). La identidad politizada de esta forma queda demasiado apegada a su exclusión, tanto porque fundamenta su identidad en la propia exclusión, como por la imposibilidad de encontrar un futuro que se sobreponga al dolor en el que basa toda actividad política. La civilidad tiene, por lo tanto, que enfrentarse a un doble problema relacionado con las identificaciones: cómo evitar identificaciones que fluctúan como

² Quiero expresar mi agradecimiento al profesor Moreno Pestaña por permitirme acceder a este inédito. Asimismo, para la cita original véase: Lenin, V. I., (1977).

valores en Bolsa e identificaciones cerradas sobre sí mismas que idealizan el odio al otro.

En su explicación acerca de la hipotética convertibilidad de la violencia, Balibar acude al Hegel de *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* para aquilatar el problema. Según Hegel la violencia se cifra en las figuras del orden y del desorden poseyendo un doble carácter: destructivo, pero también históricamente productivo pues, incluso los actos de destrucción masivos pueden dar origen a la construcción un nuevo orden social. Hegel acude al ejemplo de César y de otros próceres que alguna vez encarnaron el Espíritu Objetivo para señalar cómo, a la luz de la historia, determinados crímenes acaban deviniendo en actos de moralidad. La producción de un orden lleva aparejada la acumulación de ruinas. No hay mucha diferencia entre el potencial creativo de la violencia en Hegel y las dinámicas de institución y conflicto que describimos anteriormente toda vez que todo orden entraña la presencia latente del desorden.

Ahora bien, como recuerda Balibar, fue el propio Walter Benjamin quien advirtió acerca de las complejidades que entraña la conversión de la violencia y, en concreto, de que su conversión sea plena: «El momento de incerteza en la negación que «vacila», por así decirlo, en un presente desorganizado entre la destrucción y la construcción, la condenación y la redención [...] atestigua el carácter irreductible de la violencia que han sufrido las víctimas y los vencidos de la historia» (Balibar, 2015, 41). Benjamin cuestiona, efectivamente, la idea de progreso, pero también la idea de que haya una transición efectiva tras la humareda de las ruinas. Toda vez que la figura de los grandes hombres ha sido sustituida por la actividad política de las masas, el componente trágico de la emancipación adquiere toda su visibilidad. No todas las violencias son convertibles políticamente. De ahí la importancia de la civilidad como freno del tránsito de la contraviolencia a la crueldad.

En primer lugar, ya desde su etimología, la palabra civilidad nos orienta hacia un significado relacionado con cierta adecuación del comportamiento o con la cortesía. Ahora bien, una cortesía «considerada desde el punto de vista de su función en la organización de la sociedad y sus jerarquías o del comercio entre las partes que la componen. Responde así-como virtud o poder-a una cierta noción clásica de la sociedad civil» (Balibar, 2015, 23). En este primer sentido, vemos como el concepto de civilidad está conectado con cierta tradición republicana pues no es una acepción muy

distinta a la voz clásica de *civilitas* usada durante el Renacimiento en el sentido de comunidad política. La civilidad remite, por lo tanto, a una capacidad de relacionarse con el otro basados en el respeto y en la asunción mutua de determinadas costumbres que pongan freno a la incivilidad. Una cuestión que puede parecer banal, pero que no lo es en absoluto, toda vez que la pérdida de la forma amenaza con degradar las relaciones hasta puntos insospechados: «la forma nunca es solo una forma, es parte del contenido, de modo que, cuando se abandona la forma, el contenido en sí mismo se brutaliza» (Žižek, 2022).

El segundo acercamiento al término, mucho más complejo guarda una estrecha relación con la acepción hegeliana del concepto. La civilidad en Hegel (*Sittlichkeit*) remite a la contraparte de su convicción dialéctica, según la cual, la violencia es convertible siempre y cuando sea tratada preventivamente por un Estado de derecho constituido con el propósito de liberar a los individuos (Balibar, 2005, 41). Para Hegel, la clave es una mediación, el Estado, que permite al individuo pertenecer a múltiples comunidades (familiares, religiosas, políticas, etc.), al tiempo que adquiere una identidad universalizante que se superpone a las anteriores y las hace posibles. Se trata de una civilidad «desde-arriba» en cuanto que el Estado establece una jerarquía de diferencias conciliando universalismo y particularismo en ese doble movimiento de desidentificación y de identificación ya preparado por la sociedad civil. La descripción que hace Hegel no es muy distinta a la descripción de la hegemonía en Gramsci: «acción hegemónica sería aquella constelación de prácticas políticas y culturales desplegada por una clase fundamental, a través de la cual logra articular bajo su dirección a otros grupos sociales mediante construcción de una voluntad colectiva que, sacrificándolos parcialmente, traduce sus intereses corporativos en universales» (Portantiero, 1981, 151). *Grosso modo*, la hegemonía es, por lo tanto, una tarea organizativa para articular intereses y comportamientos diferentes hacia una finalidad política de recomposición en bloques e instituciones. El punto importante en Gramsci es que no podemos hablar de producción de hegemonía sin el desarrollo de instituciones.³ Así, podemos entender las formas históricas que ha adquirido la ciudadanía en los textos de Balibar como bloques históricos; compromisos que imprimieron una civilización

³ Por cuestiones de espacio no procede realizar aquí un análisis exhaustivo del concepto de hegemonía en Gramsci, para ello, véase: Thomas, 2010 y Buci-Glucksmann, 1976.

de las costumbres a cambio de que el antagonismo no alcanzase cotas que hicieran imposible la convivencia.

Ahora bien, Balibar no se conforma con la idea hegeliana de la civilidad y señala algunas externalidades negativas que presenta la hegemonía: «Hegel ignora, o finge ignorar, que la destrucción de identidades primarias, aun y sobre todo como premio de una liberación, es un proceso en sí mismo extremadamente violento, una desincorporación o un desmembramiento del individuo y de la pertenencia que funcionaba para él como una adherencia» (Balibar, 2005, 42). Al mismo tiempo, el autor borgoñés es consciente del agotamiento de la ciudadanía social, una forma histórica de la civilidad surgida en el compromiso de posguerra y en el seno del Estado-nación, al señalar que el Estado no deja de ser una comunidad que, en ocasiones, transfiere la barbarie fuera de las fronteras como garantía de asegurar la paz y la civilidad al interior de las fronteras (Balibar, 2017, 50). No solo por la crisis de esta forma histórica de ciudadanía a raíz de la globalización, toda vez que la idea de frontera expone sus paradojas más crudas, sino también por esa aporía interna del mismo que hace que tienda hacia una universalización sin fin del progreso, al tiempo que lo constriñe a la ciudadanía nacional. Por estas razones, Balibar intenta no reducir al Estado a sus Aparatos Ideológicos las posibilidades de la civilidad:

¿No habría que dudar seriamente de que el Estado sea un agente de civilidad *por sí mismo*? [...] Las multitudes se coaligaron para obligar al Estado a *reconocer* su dignidad, y a introducir normas de civilidad en la administración o el espacio público. Lo hicieron en la medida exacta en que se valían del Estado y sus instituciones (escuela, justicia, sistema político) para civilizarse ellas mismas [...] ¿Qué es el abajo en la perspectiva de una civilidad? (Balibar, 2005, 44)

La otra posibilidad historiable de la civilidad que señala Balibar amparándose en las posiciones heterotópicas de Foucault es la construcción de espacios de civilidad al margen de las instituciones (Balibar, 2005, 45). Un camino que por cuestiones de espacio no exploraré aquí. En su lugar me gustaría profundizar en esta otra posible vertiente institucional «desde abajo» de la civilidad que implica la creación de nuevas instituciones que atemperen la violencia y que, además, favorezcan esa ruptura del consenso a través de la emergencia de la parte-sin parte. El dispositivo para ello es el sorteo.

5. EL SORTEO COMO DISPOSITIVO DE LA CIVILIDAD

Uno de los efectos «olvidados» por Michel Foucault en su análisis del neoliberalismo (2009) fue el efecto desdemocratizador que reviste la extensión de la racionalidad económica a la esfera política. En efecto, la tesis de Brown (2015) señala que hay una diferencia entre el liberalismo clásico y el neoliberalismo: la otrora diferenciación entre las esferas de la política y la economía ha quedado ahora obsoleta. Las transformaciones descritas por Brown son muy amplias para tratarlas aquí con exhaustividad, pero cabe apuntar que la desregulación del mercado habría llevado a imponer criterios de rentabilidad y maximización de las ganancias a actividades públicas y privadas otrora fuera de dicha racionalidad. Una de las consecuencias de toda esta transformación sería, en efecto, que la política habría dejado de constituirse como un espacio de deliberación y reflexión para ser reducido a una toma de decisiones técnicas guiadas por la utilidad económica, esto es, una tecnocracia epistémica.

Balibar contextualiza el diagnóstico de Brown en una encrucijada histórica particular que es la crisis de los Estados del Bienestar, habitados por una tensión entre el componente universal de los derechos y el particularismo de los Estados-nación. Así pues, lo que estaría ocurriendo es que el neoliberalismo habría agravado las contradicciones internas de una ciudadanía social configurada en el contexto de la posguerra que alcanzaría ahora su límite histórico. Para Balibar, la ciudadanía social, en virtud de sus componentes social y nacional, se caracteriza por una condición aporética: su impulso hacia el progreso marcado por la progresiva extensión de derechos choca con sus límites en cuanto que se configuró en un marco en el que la esfera pública se identificó con la comunidad nacional (Balibar, 2017, 50). El neoliberalismo introdujo lógicas especulativas en espacios garantes de «seguridad social» y formas de socialización que hasta entonces estaban alejados de esas lógicas (educación, investigación, sanidad, administración, transportes, etc.) generando toda una desafiliación y pérdida de sentido de una comunidad de ciudadanos entre ciertos sectores de la población que se tradujo en una nueva y perniciosa forma de entender la ciudadanía marcada por lo que Robert Castel (1997) llamaba formas negativas de la individualidad: «el desarrollo de una nueva ética de la preocupación de sí, en la cual es importante que los individuos moralicen su propia conducta sometiéndose por sí mismos al criterio de la utilidad máxima o del devenir productivo de su individualidad» (Balibar, 2017, 63).

La desdemocratización estaría acentuando dos dinámicas que erosionan la política: por un lado, el predominio de una gestión tecnocrática que suprime el conflicto y excluye a la otredad de la esfera política. Por otro lado, la entrada de la nueva subjetividad neoliberal a los espacios de deliberación colectiva y la violencia que ello comporta. Una subjetividad, recordemos, caracterizada por la aplicación del cálculo económico a cualquier actividad. Y es que, como ha demostrado Wendy Brown (2015) más que como un hombre-empresa, el individuo neoliberal actúa como un activo financiero traduciendo diversos capitales en espacios políticos sin importarle las consecuencias negativas que sus inversiones puedan generar.

Ahora bien, dejando de lado su modulación histórica en la era neoliberal, la desdemocratización podría inscribirse dentro de una dinámica histórica más amplia que no es sino el cierre oligárquico de las instituciones y espacios públicos de deliberación colectiva, ya sean estos últimos, asambleas, sindicatos o partidos políticos. Ciertamente una dinámica que, aunque el neoliberalismo haya agudizado, nos retrotrae a la lección de Alcibíades rescatada por José Luis Moreno Pestaña como ejemplo de que entender la política como espacio de conversión de capitales es inasumible para una democracia; “no se puede trocar oro por bronce” en la medida en que “hay valores incommensurables entre los que no existe índice de convertibilidad alguno y en la que, si esta se detectase, si alguien convirtiese la belleza en ascenso político, estaría acaeciéndose una relación ilegítima de dominación” (Moreno Pestaña, 2019, 273).

En efecto, a la hora de delimitar la formación del consenso epistémico, Moreno Pestaña emplea el concepto de fetichismo político para designar un proceso por el cual determinados individuos utilizan su conocimiento para obtener un reconocimiento más amplio del que aportan (Moreno Pestaña, 2021, 47). Conviene seguir aquí la propia diferenciación que el autor establece entre capital y recursos políticos: los segundos sencillamente remitirían a la capacidad para desarrollar una acción razonable y respetar la libertad ajena en el proceso. El primero, sin embargo, se refiere a todo un compendio formado por la reputación pública, la popularidad, la eliminación de oponentes, etc. orientado a obtener un beneficio político (Moreno Pestaña, 2021, 102). Lo importante para comprender la dinámica del fetichismo político es la dimensión de explotación que entraña hacia al resto de individuos con los que se comparte el espacio político y la violencia que ello comporta. Esto se debe, en cierta medida, a que las

camarillas y los líderes políticos se autopresentan como portadores de un carisma especial sin el cual no es posible llevar a cabo determinadas tareas en el seno de la organización cuando en realidad los saberes necesarios para la ejecución de estas tareas son fácilmente transmisibles: «en ese momento se detecta la existencia de un capital; un poder social que resulta factible distribuir, pero que algunos se arrojan en exclusiva envolviéndose en una supuesta necesidad» (Moreno Pestaña, 2021, 103). Esto es muy importante porque crea una aristocracia epistémica que en cuanto jerarquía de saber se erige también como una jerarquía de poder que excluye la posibilidad de cualquier autonomía para la colectividad; «una boda entre el elitismo y la demagogia» (Balibar, 2017, 34). Así pues, podemos afirmar que cuando el conocimiento puede transmitirse sin un coste excesivo en términos de eficacia política, la aristocracia epistémica pierde cualquier razón de ser. La cuestión de cómo transmitir las competencias políticas nos lleva directamente al punto con el que titulé el apartado: el sorteo.

La apelación al sorteo puede parecer extraña en cuanto que Balibar no es un autor que haya incluido el sorteo en sus planteamientos; es más, constituye una lectura herética en cuanto que su marco teórico parece lejano al aprovechamiento de un dispositivo propio de la democracia deliberativa.⁴ En efecto, como apunta Julien Talpin (2017, 190), fue un teórico de esta última, James Fishkin (1991) quien rehabilitó el sorteo como un mecanismo para conciliar los principios de deliberación e igualdad política de los ciudadanos en la construcción de elecciones colectivas. No obstante, autores del posfundacionalismo como es el caso de Rancière han reivindicado explícitamente el sorteo en los últimos tiempos (Moreno Pestaña y Carballo Rodríguez, 2020). Asimismo, las relaciones entre sorteo y marxismo se han acrecentado recientemente a raíz de las simpatías algunos intelectuales marxistas hacia el sorteo.⁵ Respecto al posfundacionalismo, considero que el sorteo puede contribuir a limar

⁴ No aparece en los textos de Balibar una referencia explícita al mundo griego a propósito del sorteo ni tampoco una discusión con autores como Cornelius Castoriadis que sí exploran las posibilidades que ofrece la Atenas clásica. Este texto constituye, en ese sentido, una aportación original a la relación entre la civilidad balibariana y el sorteo.

⁵ Véase el estado de la cuestión trazado por Moreno Pestaña (2017, 14-15) en torno a las posiciones de autores marxistas como Kojin Karatani (2001), Erik Olin Wright (2014) o Slavoj Žižek (2004) hacia el sorteo; todas ellas favorables por distintos motivos: desde la inclusión de capas subalternas en los procesos políticos hasta la imposibilidad del carrerismo político.

dos déficits en la teoría que hemos ido exponiendo a lo largo del artículo: su dificultad para institucionalizar acuerdos y el excesivo peso ontológico que conceden al desacuerdo en la democracia. En este sentido, Aletta Norval (2008, 205), llega a sugerir una hipotética convergencia entre planteamientos «débiles» de la democracia deliberativa con posiciones post estructuralistas suavizadas, toda vez que estas últimas incorporen el esquema de la deliberación y sus precondiciones de igualdad para una práctica democrática eficaz. Es justo aquí donde reside el rol de puente que puede jugar el sorteo en cuanto dispositivo para institucionalizar el conflicto y evitar, al mismo tiempo, la supresión de este introduciendo una socialización del capital político y una inclusión radical de los no representados que socavan las lógicas propias de la tecnocracia epistémica.⁶ A continuación, indicaré qué posibles virtudes alberga el uso del sorteo para propiciar una estructura favorable a la política en el sentido balibariano de la civilidad: 1) Imparcialidad. La primera virtud del sorteo consistiría en su capacidad para actuar como un mecanismo neutral y externo que modularía el conflicto y reduciría la violencia. Este es uno de los posibles usos del sorteo explorados en las antiguas repúblicas italianas de Florencia o Venecia. En efecto, Bernard Manin (1998, 82) establece una analogía entre la figura del *podestá* como árbitro entre las disputas de facciones nobiliarias y el sorteo como un dispositivo recuperado de la tradición clásica con idéntica finalidad. En el caso de Venecia su uso también esperaba evitar la formación de grupos organizados que pudieran alterar los procesos de elección en la *Signoria*. En esta línea, su potencial uso en la actualidad iría destinado a evitar la formación de camarillas en el seno de las organizaciones políticas que convierten los partidos en empresas en las que el «capital militante» juega un papel primordial a la hora de asignar retribuciones, responsabilidades y jerarquías en la organización, cuando no es directamente convertido en la llave para acceder a otros espacios (Carballo Rodríguez, 2017, 168). En esta línea, el sorteo constituye una suerte de mecanismo neutral y externo ante las motivaciones carreristas de los ciudadanos y las conspiraciones entre facciones, puesto que el

componente azaroso impide cualquier planificación para obtener beneficios a través de la traducción del capital político y/o militante.⁷ 2) Socialización del capital político e igualdad. El problema de la lección de Alcibiades, según Moreno Pestaña (2019, 132-133), entrañaba dos alternativas que tienen en común impedir el arribismo político. La primera de ellas, proporcionada por Platón, es una solución que aboga por una transformación espiritual de tal envergadura que impide la reconversión de la riqueza o el prestigio en virtud política. La segunda, es la neutralización del capital político a través de su distribución masiva por medio del sorteo: la socialización del capital político a través del sorteo (Moreno Pestaña, 2019, 133). Para facilitar esta operación, el sorteo debe incluir un determinado diseño en el que las restricciones para formar parte de la selección sean mínimas. Asimismo, como ha observado, entre otros Dimitri Courant (2017, 68), el sorteo debe apostar más por la entrega de tareas fácilmente transmisibles que por la entrega del poder en sí, valiéndose para ello, entre otros recursos, de colegialidad en la asamblea, mandatos cortos, rotación rápida, rendición de cuentas y control democrático. 3) Un nuevo reparto de lo sensible. La socialización del capital político tiene otro efecto añadido que no es sino la entrada de los sin-parte y un cortocircuito de los lugares políticos asignados previamente. En efecto, el sorteo implica una inclusión radical de todos aquellos y aquellas que en virtud de los mecanismos de la elección estaban excluidas del reparto de lo sensible, por expresarlo en término ranciéranos. Así pues, como señalan Moreno Pestaña y Carballo Rodríguez (2020, 184) el sorteo lleva a cabo esta alteración de lo sensible a través de dos formas: en primer lugar, el sorteo iguala a los individuos, pues cualquiera puede entrar en los dispositivos de sorteo, y, en segundo lugar, mueve a los individuos de su espacio y ocupaciones cotidianas alterando el reparto de los cuerpos que había sido dispuesto por la geometría dominante.

⁶ Es cierto y podría argüirse que la subjetividad contemporánea poco tiene que ver con la de la Atenas del siglo V a. C., sin embargo, el recurso al sorteo no sustituye a ninguna otra vía de emancipación a través de una transformación ética. El sorteo plantea, ciertamente, un desafío hacia las formas de subjetividad contemporáneas toda vez que exige una excelencia moral análoga a la experiencia ateniense.

⁷ Otros dispositivos antioligárquicos a los que puede acudir a la hora de modular recurso excepcional como el liderazgo es la tangente Edipo/Creonte propuesta por Moreno Pestaña. Esta permitiría delimitar a partir de qué momento la excepcionalidad del liderazgo proporciona más daños que beneficios en cuanto que la participación política ha sido sustraída en una coyuntura dada (Moreno Pestaña, 2021, 22). Este principio es perfectamente aplicable a la utilización democrática del conocimiento proporcionado por expertos en circunstancias en las que la socialización de un saber determinado sea especialmente costosa por cuestiones de tiempo. Después de dicha contribución, cabe someter la labor del líder y/o de los expertos a un juicio democrático.

6. CONCLUSIONES

A lo largo del texto he tratado de mostrar cómo en el pensamiento de Balibar el concepto de la política entraña una condición aporética en cuanto que es indisociable de un conflicto que puede acabar con ella. En lo que sigue, he situado esta tensión en dos tendencias historiables que pueden cancelar la política: la ausencia de disenso bajo la forma del consenso tecnocrático y, de otro lado, la posibilidad de una violencia tal que impida toda transformación social. De ahí, la importancia de que el conflicto se module hacia instituciones que aseguren la civilidad y la conversión de la violencia. En una lectura herética del propio Balibar, sumada a aportes de distintos autores (especialmente de Moreno Pestaña), he propuesto, sin ninguna intencionalidad de que este constituya una solución mágica, el sorteo como una estrategia de esa civilidad. El potencial del sorteo descansaría en que atenúa la violencia política al tiempo que evita, por efecto de la socialización del capital político, una tecnocracia basada en el consenso entre expertos.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Balibar, É., *Violencias, identidades y civilidad. Para una cultura política global*. Traducido por Luciano Padilla y Patricia Wilson. Gedisa, Barcelona, 2005.
- Balibar, É., *Ciudadanía*. Traducido por Rodrigo Molina-Zavalía. Ana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2013.
- Balibar, É., *Violence and Civility*. Columbia University Press, New York Chichester, West Sussex, 2015.
- Balibar, É., *La igualibertad*. Traducido por Víctor Goldstein. Herder, Barcelona, 2017.
- Balibar, É., “De la violencia como antipolítica a la política como antiviolencia”, *Escritos* 29, n.º 63, 2021, pp. 355-368. DOI: <http://doi.org/10.18566/escr.v29n63.a10>
- Brown, W., *Undoing the Demos: Neoliberalism's stealth revolution*. Zone Books, New York, 2015.
- Brown, W., *Estados del agravio. Poder y libertad en la modernidad tardía*. Traducido por Germán y Jorge Cano. Lengua de Trapo, Madrid, 2019.
- Buci-Glucksmann, C. *Gramsci y el Estado*. Siglo XXI, Madrid, 1976.
- Carballo Rodríguez, F. M., “El sorteo y la sociología de las retribuciones políticas: a propósito de un debate en la Asamblea francesa”, *Daimon*, n.º 72, 2017, pp. 157-173. DOI: <https://doi.org/10.6018/daimon/268191>
- Castel, R., *La metamorfosis de la cuestión social: una crónica del salariado*. Paidós, Buenos Aires, 1997.
- Courant, D., “Pensar el sorteo. Modos de selección, marcos deliberativos y principios democráticos”, *Daimon*, n.º 72, 2017, pp. 59-81. DOI: <https://doi.org/10.6018/daimon/295921>
- Fishkin, J., *Democracy and deliberation. New Directions for Democratic Reform*. Yale University Press, New Haven, 1991.
- Foucault, M., *El nacimiento de la biopolítica*. Traducción por Horacio Pons. Akal, Madrid, 2009.
- Karatani, K., *Transcritique. On Kant and Marx*. The MIT Press, Cambridge, 2001.
- Laclau, E., *Emancipación y diferencia*. Ariel, Buenos Aires, 1996.
- Laclau, E. y Mouffe, C., *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Siglo XXI, Madrid, 2015 [1985].
- Lenin, V. I., *¿Cómo debe realizarse la emulación? Obras escogidas en doce tomos. Tomo VII*. Progreso, Moscú, 1977.
- Manin, B., *Los principios del gobierno representativo*. Alianza, Madrid, 1998 [1995].
- Marchart, O., *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*. Traducido por Marta Delfina Álvarez. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2009.
- Moreno Pestaña, J. L., “Introducción al monográfico. Los desafíos del sorteo a la democracia, los desafíos de la democracia al sorteo”, *Daimon*, n.º 72, 2017, pp. 7-25. DOI: <https://doi.org/10.6018/daimon/303241>
- Moreno Pestaña, J. L., *Retorno a Atenas. La democracia como principio antioligárquico*. Siglo XXI, Madrid, 2019.
- Moreno Pestaña, J. L., *Los pocos y los mejores. Localización y crítica del fetichismo político*. Akal, Madrid, 2021.
- Moreno Pestaña, J. L., “Transiciones hacia ninguna parte: Étienne Balibar, Erik Olin Wright y el problema de la violencia revolucionaria”, 2023, en prensa.
- Moreno Pestaña, J. L. y Carballo Rodríguez, F.M., “Geometría, sorteo y política: Jacques Rancière entre Cornelius Castoriadis y Bernard Manin”, *Isegoría*, n.º 62, 2020, pp. 169-190. DOI: <https://doi.org/10.3989/isegoria.2020.062.09>
- Mouffe, C., *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Gedisa, Barcelona, 2012.
- Norval, A., “Las decisiones democráticas y la cuestión de la universalidad. Repensar los enfoques recientes” en Critchley, S. y Marchart, O. (compiladores): *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008, pp. 177-209.
- Portantiero, J. C., *Los usos de Gramsci*. Ediciones Folio, México D. F., 1981.
- Rancière, J., *El desacuerdo. Política y filosofía*. Traducido por Horacio Pons. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

- Sánchez León, P. e Izquierdo Martín, J., *La guerra que nos han contado y la que no. Memoria e historia de 1936 para el siglo XXI*. Postmetrópolis, Madrid, 2016.
- Talpin, J., “¿Democratiza el sorteo la democracia? Cómo la democracia deliberativa ha despolitizado una propuesta radical”, *Daimon*, n.º 72, 2017, pp.187-205. DOI: <https://doi.org/10.6018/daimon/295911>
- Thomas, P.D. *The gramscian moment. Philosophy, hegemony and marxism*. Haymarket Books, Chicago, 2010.
- Wright, E.O., *Construyendo utopías reales*. Akal, Madrid, 2014.
- Žižek, S., “Goodbye Lenin en Ucrania: aceptadlo, izquierdistas, Putin es un conservador”, *El Confidencial*, (24/02/2022). https://blogs.elconfidencial.com/cultura/tribuna/2022-02-24/slavoj-zizek-lenin-donbas-ucrania_3380578/
- Žižek, S., “The parallax view”, *New Left Review*, n.º25, 2004, pp. 121-124.