

*BALIBAR Y LA IGUALIBERTAD / BALIBAR AND EQUALIBERTY*

ARTÍCULOS

Igualibertad y paridad participativa: elementos básicos para democratizar la democracia

Equaliberty and participatory parity: basic elements to democratize the democracy

DAVID ALEJANDRO VALENCIA

Corporación Universitaria Minuto de Dios-UNIMINUTO

[david.valencia@uniminuto.edu.co](mailto:david.valencia@uniminuto.edu.co)

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-8277-5306>

**RESUMEN:** En este artículo se propone un desarrollo esquemático del concepto de paridad participativa de Nancy Fraser como elemento complementario a la propuesta de democratizar la democracia de Étienne Balibar que se inscribe en la dialéctica de la igualibertad como marco de interpretación de la modernidad política. Se mostrará que el neoliberalismo implica un evento particular en el desarrollo de la lucha por la igualibertad anulando el contenido insurreccional de ésta y por tanto, dificultando una perspectiva democratizadora que, en la visión del autor francés, requiere recuperar la conflictividad política iniciada en la Revolución francesa en torno a la igualibertad. La paridad participativa, se argumentará, cumple los requisitos que exige la visión de Balibar y, la interpretación particular de la misma que se expondrá serviría como elementos básicos para democratizar la democracia.

*Palabras clave:* Igualibertad; democracia; paridad participativa; conflictividad política; ciudadanía.

*Cómo citar este artículo / Citation:* Valencia, David Alejandro (2023) “Igualibertad y paridad participativa: elementos básicos para democratizar la democracia”. *Isegoría*, 68: e12. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.12>

**ABSTRACT:** This article proposes a schematic development of Nancy Fraser’s participatory parity concept as a complementary element to Étienne Balibar’s proposal to democratize democracy, which is part of the dialectic of equaliberty as a framework for the interpretation of political modernity. It will be shown that neoliberalism implies a particular event in the development of the struggle for equaliberty, annulling its insurreccional content and therefore, hindering a democratizing perspective, in the vision of the French author, requires recovering the political conflict that began in the French revolution in around equaliberty. Participatory parity, it will be argued, meets the requirements demanded by Balibar’s vision and, the particular interpretation of it that will be exposed would serve as basic elements to democratize the democracy.

*Keywords:* Equaliberty; Democracy; Participatory parity; Political conflict; Citizenship.

*Recibido:* 12 noviembre 2022. *Aceptado:* 13 marzo 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).

## INTRODUCCIÓN

El presente texto tiene por objetivo ofrecer una propuesta complementaria para el llamado a «democratizar la democracia» de Étienne Balibar que se inscribe en el marco de la dialéctica de la igualdad. Los elementos teóricos que se usarán para la construcción de dicha propuesta vienen de la obra de Nancy Fraser e incluyen su modelo de politización de las luchas por las necesidades y el principio normativo de paridad participativa. Esta lectura transversal entre Fraser y Balibar nos permitirá revisar un campo de pensamiento democrático que emerge como una alternativa frente a la despolitización producida por la expansión de la lógica neoliberal o lo que Balibar llama el «capitalismo absoluto».

El ejercicio que aquí se propone tendrá un momento claramente explicativo de la dialéctica de la igualdad para enmarcar en dicha lógica la alternativa propuesta. Lo anterior obligará, en primera instancia, a revisar el panorama de pensamiento de la igualdad y la libertad que inicia en la Revolución francesa y sus impactos en el estatuto ontológico de la política. Con este primer paso se busca destacar la irrupción de la proposición de la igualdad como una visión privilegiada de lectura del desarrollo de la modernidad política que permite entender los problemas contemporáneos de la democracia. El segundo momento del texto explorará las características del neoliberalismo, llamado por Balibar «capitalismo absoluto» desde la perspectiva de la dialéctica de la igualdad, resaltando la desaparición de la conflictividad política como una condición básica para el funcionamiento de dicho capitalismo. Finalmente, el último momento de este documento presentará una propuesta esquemática de operación de la paridad participativa como propuesta normativa revolucionaria en la dialéctica de la igualdad que ofrece un camino de acción para un proyecto democrático en el siglo XXI. Se verá con esto cómo la posibilidad de democratizar la democracia está inherentemente ligada a la superación de las desigualdades sociales distributivas e identitarias para ampliar la libertad política.

### 1. LA PROPOSICIÓN DE LA «IGUALBERTAD»

La Revolución francesa significó un cambio rotundo en el pensamiento político contemporáneo y por supuesto también en la práctica política en general. La centralidad del evento revolucionario tuvo un alcance que trascendió las dinámicas mismas de

la política europea o anglosajona; si no que inspiró transformaciones democráticas a todo nivel. Muestra de este proceso fue la reinterpretación de las consignas revolucionarias que dieron pie a los procesos independentistas haitianos como bien mostró Santiago Castro (2019) en su última producción sobre el republicanismo en Latinoamérica revisado a través del concepto de «transmodernidad». Más allá de procesos locales inspirados en la Revolución esta implicó un cambio en el estatuto mismo de la política que ha sido registrado de diversas formas en la filosofía contemporánea entre las que destacan sin duda la de Claude Lefort en *La invención democrática* (1990) y la de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista* (2004).

La idea de Lefort es que el acontecimiento de la Revolución francesa alteró el estatus de la política de forma que la democracia derivada del proceso revolucionario, aquello que Tocqueville llamó la Revolución democrática, creó un lugar vacío del poder que otrora era encarnado por el príncipe. Desde la Revolución, dirá Lefort, «quienes ejercen la autoridad política son simples gobernantes y no pueden apropiarse del poder» (1990, p. 90). En consecuencia, la dinámica política derivada de tal imposibilidad es la de una lucha por ocupar el lugar vacío del poder, haciendo cualquier ocupación inestable, precaria y hasta cierto punto ilegítima. En sí misma la democracia moderna sería siempre un lugar de vacío abierto a la lucha. De esta idea desprenden Laclau y Mouffe que la política moderna es indefectiblemente hegemónica pues sería esta lógica aquella capaz de organizar procesos políticos que ocupen parcialmente el vacío de poder<sup>1</sup>. En términos de Laclau y Mouffe «Hablaremos de «revolución democrática» y con ella designaremos el fin del tipo de sociedad jerárquica y desigualitaria, regida por una lógica teológica-política en la que el orden social encontraba su fundamento en la voluntad divina» (Laclau y Mouffe, 2004, pp. 173-174). No obstante, Laclau y Mouffe van más allá en su argumento y proponen que la política asumió una nueva identidad ahora convertida en articulación hegemónica:

<sup>1</sup> La discusión Laclau-Lefort se debe a la distancia que ambos autores toman después de compartir esta idea respecto del acontecimiento revolucionario. Lefort criticará el riesgo de una deriva totalitaria en proyectos que aspiren a la reencarnación del poder mientras que Laclau en la *Razón populista* defenderá su desarrollo de la articulación hegemónica en torno al líder populista como una forma de democracia radical completamente separada de la construcción de un proyecto totalitario.

A partir de entonces la línea demarcatoria entre lo interno y lo externo, la divisoria a partir de la cual el antagonismo se constituye bajo la forma de dos sistemas opuestos de equivalencias, se tornó crecientemente frágil y ambigua, y la construcción de la misma pasó a ser el primero de los problemas políticos. Es decir, que de ahí en más ya no hubo política sin hegemonía (Laclau y Mouffé, 2004, p. 169).

La forma hegemónica de la política implica la lucha por fijar parcialmente el significado de «significantes flotantes», es decir, de elementos discursivos abiertos a interpretaciones varias que luchan entre sí para formar consensos. Si antes de la revolución el significante «plebeyo» estaba claramente definido por su posición en la estructura social después de la revolución su significado estaría abierto y podría convertirse en un elemento transformador o conservador según un bloque de poder político dominante lo defina. Así, la política democrática implicaría un doble vacío: vacío de poder y vacío de significados políticamente importantes. Pero ¿cuáles son los elementos cruciales de la Revolución francesa? Sin duda la consigna revolucionaria: libertad, igualdad y fraternidad, los contiene.

La innovación de Balibar sobre el entendimiento de la política moderna consiste en considerar la libertad y la igualdad como caras de una misma moneda en una relación indisoluble. El autor pone la mirada en la Revolución francesa y en la *Declaración de derechos del hombre y el ciudadano* de 1789 como momento de ruptura y al tiempo momento fundacional de una universalidad compuesta por la unión de dos contrarios:

Unidad (incluso identidad de destino) del hombre y del ciudadano, que en adelante aparecen como nociones correlativas a pesar de todas las restricciones prácticas que afectan a la distribución de los derechos y los poderes, unidad (incluso identidad de referencia) de los conceptos mismos de libertad y de igualdad, percibidos como las dos caras de un mismo «poder constituyente», a pesar de la tendencia permanente de las ideologías políticas burguesas (que genéricamente pueden llamarse «liberalismo») para conferir al primer término una prioridad epistemológica o incluso ontológica, convirtiéndolo en el «derecho natural» por excelencia (a la que responde la tendencia socialista inversa de privilegiar la igualdad) (Balibar, 2017, p. 16).

Esta primera presentación de la igualibertad debe revisarse con bastante atención pues marca característica que son capitales en la propuesta

del autor. En primera instancia, Balibar rompe con cualquier posición que reduzca o separe al hombre del ciudadano, ambos deben estar conectados pues la declaración así lo enunciaba y allí reside su especificidad fundacional. Por otro lado, libertad e igualdad no solo son dos caras de una misma cosa de forma estable, sino que su unión implica una tensión, un conflicto, entre condiciones institucionales de su propia realización. Así, la dialéctica de la igualibertad no es simplemente la reflexión categorial de relación entre conceptos, sino que es una forma de interpretación de la lucha política en la modernidad. Esto último es capital pues afirma el autor que «es esta combinación de conflicto y de institución lo que llamo la huella de la igualibertad» (Balibar, 2017, p. 17). En otras palabras, pensar la igualibertad como una tensión implica considerar su potencia transformadora de las instituciones al tiempo que es institución por su relación estrecha con los derechos y la ciudadanía que se materializa en el Estado. A diferencia de la dialéctica hegeliana que concibe a la historia como el despliegue de la libertad, Balibar comprende que los derechos no tienen un desarrollo lineal y por tanto, aquello que hoy puede considerarse un avance mañana bien podría retroceder. Así, encontramos otra caracteriza básica de la igualibertad: una dialéctica no lineal.

La proposición de la igualibertad implica una doble identidad indisoluble. En primer lugar existe una identificación entre hombre y ciudadano<sup>2</sup> que emana de los principios básicos de la revolución consignados en la declaración. Balibar enfatiza que la *Declaración de derechos del hombre y el ciudadano* de ninguna manera hace una separación de ambos, por el contrario, la innovación específica de la declaración reside en que funda una concepción nueva, alejada de las teorías del derecho natural vigentes en 1789, que hace impensable la existencia de un hombre privado sin ser al mismo tiempo y en toda su extensión un ciudadano. No significa esto que el devenir de la dialéctica de la igualibertad hoy exprese esa identidad de la misma forma que la declaración del 1789, por el contrario, el autor es consciente que la actualidad las fuerzas políticas dominantes hoy, consideran al hombre y sus derechos y al ciudadano y los derechos políticos como elementos independientes:

<sup>2</sup> El uso de hombre como universal es problemático no obstante sigo al autor en este uso debido a que más adelante en su argumento se problematizará el asunto de género que sería incomprensible sino usamos en este punto la palabra hombre como universal.

El discurso de los derechos del hombre (formulado ante todo como defensa, más que como conquista, de los derechos del hombre) comprende hoy un espectro muy amplio, que va de la libertad de conciencia o de la seguridad individual a la reivindicación del derecho a la existencia o del derecho de los pueblos a la autodeterminación. Pero sigue siendo totalmente distinto del discurso de los derechos del ciudadano, que a su vez oscila entre la proposición-reivindicación de una ampliación de la esfera política a ámbitos nuevos (por ejemplo, la ecología) y la de una revalorización de lo político clásico —sinónimo de institución colectiva de la deliberación y de la decisión— contra la invasión del economicismo y el tecnocratismo (Balibar, 2017, pp. 69-70).

El efecto que produce esta separación en el desarrollo histórico de la identidad hombre-ciudadano es la misma esencia empírica de la igualibertad que se mueve por las relaciones de conflicto político en presencia de las ideologías surgidas después de la revolución. Esa inestabilidad producto del conflicto político parece relacionarse con la forma misma de la enunciación presente en la declaración. Los derechos tal como se escribieron en el 1789 funcionan como lo que Ernesto Laclau llamaría significantes flotantes, es decir, enunciados que tienen un significado inestable que solo se fija circunstancialmente como resultado de una articulación política resultante de una conflictividad social antagónica (Laclau, 2012). Esta cercanía parece confirmarse por Balibar cuando afirma que:

Los enunciados «fundadores», precisamente en virtud de su sencillez y de su radicalidad revolucionaria, implican una contradicción que les impide involucrarse en un orden estable. O mejor aún, que la contradicción, en un nivel más profundo, reside en la inestabilidad de la relación entre la índole aporética de los enunciados y la índole conflictiva de la situación en la que surgen y que les sirve de referente. De manera que toda tentativa de reactivación del enunciado de los Derechos del hombre y del ciudadano, fundada en su misma verdad, no puede sino tropezar con los efectos del desarrollo de sus propias tensiones (Balibar, 2017, p. 72).

Esta actualidad conflictiva no sería más que la confirmación misma de la proposición de la igualibertad pues sucede como producto del espacio de discusión política que la misma dialéctica de la igualibertad abrió en el momento de la Revolución francesa. Y así, emerge otra característica, para el autor fundamental, de la igualibertad que es su estatus de

autoevidencia. «Las situaciones en las cuales están presentes o ausentes una y otra son necesariamente las mismas. O incluso, que las condiciones históricas (de hecho) de la libertad son exactamente las mismas que las condiciones históricas (de hecho) de la igualdad» (Balibar, 2017, p. 85). La cuestión es relativamente simple de enunciar, pero analíticamente compleja de demostrar. Balibar asume que pese a la distancia semántica y la diferencia efectiva entre las palabras igualdad y libertad, la declaración del 89 las fundió en una nueva dialéctica que las hace indisolubles y fundantes del pensamiento y la acción política moderna. Tal es el caso de las ideologías propias de la modernidad como el liberalismo y el socialismo, que pese a privilegiar libertad sobre igualdad o viceversa, no escapan a la lógica de la de la igualibertad. Ahora, para el autor la negación de la identificación de la igualdad y la libertad es a su vez una forma de demostrar su propia identidad. Veamos:

En efecto, prueba negativa: si es absolutamente cierto que la igualdad es prácticamente idéntica a la libertad, es porque resulta materialmente imposible que sea de otro modo; en otras palabras, necesariamente siempre son refutadas juntas. Esta tesis misma debe interpretarse en extensión: igualdad y libertad son refutadas exactamente en las mismas condiciones, en las mismas «situaciones», porque no hay ejemplo de condiciones que supriman o repriman la libertad que no supriman o no limiten —es decir, no deroguen— la igualdad, y a la inversa. [...] Claramente, la distinción de «libertades individuales» y de libertades «colectivas», como la de igualdad «formal» o «real», aquí no tiene sentido: se trataría más bien del grado de igualdad que es necesario para la colectivización de las libertades individuales, y del grado de libertad que es necesario para la igualdad colectiva de los individuos, siendo la respuesta siempre la misma: el máximo en condiciones determinadas (Balibar, 2017, pp. 99-100).

No es preciso aquí discutir analíticamente las implicaciones de esta autoevidencia de la proposición de la igualibertad. No obstante, concedemos a Balibar que efectivamente las dinámicas históricas dan cuenta de una reducción de la libertad en espacios de reducción de la igualdad. Ejemplo de lo anterior ha sido el avance del capitalismo en el siglo XX y buena parte de la experiencia del socialismo realmente existente. Siguiendo esta concesión debemos pasar al asunto derivado: la conflictividad. La cuestión de que la dialéctica de la igualibertad se realice por las fuerzas políticas en disputa que intentan refutarla o limitarla de alguna

manera implica que existe un carácter indeterminado siempre presente en la expansión de la igualibertad. En palabras de Balibar:

Debemos volver a partir de la ecuación Hombre = Ciudadano, sustentada por la identificación de la igualdad con la libertad, es decir, por la afirmación de un derecho a la política potencialmente universal. [...] esta afirmación introduce una oscilación indefinida, induce un equívoco estructural entre dos «políticas» evidentemente antinómicas: una política de la insurrección, una política de la constitución. O si se prefiere, una política de la revolución en permanencia, ininterrumpida, y una política del Estado como orden institucional. También significa que «libertad» e «igualdad» tenderán de manera permanente a disociarse, a aparecer como principios o valores distintos que pueden reivindicar campos, fuerzas opuestas entre sí, a menos que su identidad —y sobre todo su identidad jurídica— sea garantizada o, si se quiere, fundada en la introducción y la primacía de un tercer término (Balibar, 2017, p. 93).

Este tercer término bien puede ser la fraternidad o alguna forma de la propiedad, Balibar no decide esto con claridad. En cualquier caso, la realización de la igualibertad es al tiempo la apertura del espacio democrático de discusión que se va limitando o ampliando a través de la configuración de las fuerzas políticas en un momento histórico dado. Estas fuerzas mantienen una conflictividad siempre presente como resguardo de la transformación del Estado en cuanto realización institucional de la igualibertad. Por otro lado, el Estado mismo es el resultado institucional de un momento histórico de la lucha de fuerzas por el desarrollo de la igualibertad. Así, el Estado como aquello instituido y la ciudadanía como fuerza de revolución permanente completan un esquema de análisis de la política moderna.

Ejemplo claro de la validez de la propuesta de Balibar reside en los análisis de Antonio Doménech. En su texto *Eclipse de la fraternidad* (2019), el autor español muestra con claridad la forma cómo el potencial emancipador y democrático de las consignas de libertad, igualdad y fraternidad se vieron eclipsadas, en especial, por el abandono sistemático de la idea de fraternidad en la fase termidoriana de la Revolución francesa. Como bien sabemos, la revolución estuvo marcada por tensiones entre las diferentes clases que intentaban articularse en ella. Doménech nos muestra una de estas tensiones respecto del derecho de reunión con el caso de la «Ley Chapelier, que continua la ley marcial del primer año de la revolución, prohibiendo esta vez

expresamente las huelgas y las coaliciones que pudieran formar los obreros para lograr un aumento del precio de la jornada de trabajo» (Doménech, 2019, p. 92). Esta ley surgió como una respuesta a los reclamos del pueblo llano frente a problemas asociados a la subsistencia y la respuesta de la Asamblea implicó sin duda una división entre las concepciones de libertad e igualdad para los burgueses y para el pueblo llano. Los primeros optaron por interpretar la libertad en términos de libertad de empresa en desmedro de la igualdad material que reclamaba el pueblo llano mientras que los reclamos de los segundos, implicaban un entendimiento de la libertad y la igualdad como elementos indisolubles, afirmando que la libertad de participación política involucraba condiciones mínimas materiales de subsistencia.

La tesis de Doménech en este punto es determinante para pensar la relación de la igualdad y la libertad pues eleva a la fraternidad como elemento aglutinador de estas como perspectiva emancipadora. El autor afirma que «la fraternidad es a partir de 1790 la consigna que unifica programáticamente las exigencias de igualdad y libertad» (2019, p. 96). Fraternidad implicaba así el establecimiento de relaciones horizontales que permitieran el ejercicio pleno de la participación democrática. Esta horizontalidad era clave pues la Revolución intentaba romper con el antiguo régimen en el que existían, con bastante claridad, divisiones sociales entre personas que estaban cobijadas por la ley de familia, es decir, por la jurisdicción doméstica de la ley del amo y señor de la casa o el feudo y aquellas personas que pertenecían a clases sociales con alguna incidencia en la vida política que conformaban la sociedad civil y, por tanto, estaban sujetas a la ley civil. Entre unos y otros no existía igualdad y, por ende, reconocerse como hermanos implicaba eliminar la diferencia entre ley de familia y ley civil haciendo a todos y todas partícipes de este último haciendo a todos y todas ciudadanas y ciudadanos:

El punto verdaderamente decisivo de la «fraternidad» democrática jacobina, lo que la convierte en una innovación política radical respecto de la entera tradición histórica republicana (incluso de la democrática) es su reticencia a aceptar la habitual distinción entre «ley civil» y «ley de familia». Pues por lo mismo que «fraternidad» quiere decir universalización de la libertad/igualdad republicana, quiere decir también: elevación de todas las clases «domésticas» o civilmente subalternas a una sociedad civil de personas plenamente libres e iguales. Lo que implica: allanamiento de todas las barreras de clase derivadas de la división de la

vida social en propietarios y desposeídos. Lo que implica: una redistribución tal de la propiedad, que se asegure universalmente el «derecho a la existencia». Garantizar ese derecho a todos es para Robespierre, según se ha visto, la «primera ley social», a la que todas las demás «están subordinadas» (Doménech, 2019, p. 99).

Vemos entonces que la fraternidad como contenido de la igualibertad implicaba fuertes medidas de redistribución y de acceso a la propiedad que garantizaran la independencia de los desposeídos frente a los burgueses emergentes y a los antiguos señores. Incluso, y como mostrará el autor, Robespierre extendió con rapidez la idea de fraternidad a las mujeres que saldrían también de la dinámica propia de la ley de familia. Así, compártase o no la lectura de Doménech, efectivamente el discurso plebeyo de la revolución sobre la libertad y la igualdad implicó la apertura de la dialéctica de la igualibertad y los hechos posteriores a la caída del proyecto jacobino continuaron sin escapar a dicha dinámica. De esta forma, la propuesta de análisis de Doménech constituye una revisión histórica de la Revolución que es congruente con la interpretación de la igualibertad en cuanto dialéctica política.

## 2. EL NEOLIBERALISMO COMO CRISIS DE LA IGUALIBERTAD

Balibar distingue dos momentos en la modernidad política: la primera modernidad caracterizada por el universalismo político y la irrupción de la ciudadanía frente al antiguo régimen; y una segunda modernidad o modernidad tardía en la cual la ciudadanía es indisoluble de un paquete de derechos garantizados por el Estado (Balibar, 2017, P 187). El cambio entre ambos momentos se dio por el acumulado de luchas sociales posibilitadas por la idea misma de ciudadanía que transformó los derechos ciudadanos en derechos sociales fundamentales que debían materializar, a través del Estado, una forma de la igualibertad garante de la democracia. Evidentemente, la consolidación de esta segunda modernidad fue la existencia del Estado de Bienestar que facilitaba el ejercicio pasivo y activo de la ciudadanía, aunque mantuviera una tensión irresoluta con el capitalismo. Por tanto, y pese a sus limitaciones, la existencia de la ciudadanía social en el marco del Estado de Bienestar involucraba una expansión de las lógicas de la igualibertad que tenía capacidad de generar contrapesos al capitalismo. El sociólogo Claus Offe, por ejemplo, consideró que existía una relación contradictoria entre las instituciones del Estado de Bienestar y el desarrollo del capitalismo.

Las instituciones de bienestar soportan la existencia misma de la fuerza laboral y en la lógica del Estado de Bienestar estas instituciones pasaron de sectores privados caritativos a ser organizaciones estatales con independencia y dinámicas propias mediadas por la fuerza de los sindicatos. Estas dinámicas de bienestar se convierten en espacios no absorbidos por el capitalismo y por tanto, en resguardo de procesos políticos y sociales que en términos de Balibar posibilitaban políticas de la insurrección.

Offe, consciente de las implicaciones de las instituciones de bienestar y su potencial democrático, confirma su análisis con una intervención tan poderosa como profética «Creo que se puede aprender mucho del argumento neoconservador de que el estado del bienestar se está convirtiendo en una carga intolerable para la economía capitalista».<sup>3</sup> (Offe, 1984, p. 236). Por supuesto, Offe veía de forma positiva la existencia de las instituciones de bienestar por su potencial anticapitalista, pero al mismo tiempo prevenía de cierta validez en las posiciones neoliberales que dirigían sus críticas filosóficas y políticas a estas instituciones en cuanto espacios anticapitalistas.

El Estado de Bienestar se convirtió en el blanco de los ataques de los proyectos neoconservadores de Reagan y Thatcher en los años ochenta haciendo que la caída del bloque socialista se sincronizara con el desmonte de las instituciones de bienestar; el mismo Balibar habla de la necesidad del neoliberalismo de constituirse contra adversario que incluye tanto al socialismo real como a las instituciones del Estado de Bienestar. Las implicaciones de esta sincronía en los procesos políticos globales posibilitaron el anuncio del fin de la historia como lucha ideológica o, en términos de Fukuyama (1992), la democracia liberal, no el Estado de Bienestar, es la forma última de las instituciones políticas en la historia de la humanidad y lo que restaría del proceso histórico es su expansión. Ciertamente de inspiración hegeliana Fukuyama anotaba con un optimismo histórico neoliberal como el resultado de las luchas políticas del siglo XX se decantaba por una versión de la democracia completamente funcional al capitalismo. Al mismo tiempo, la caída del Estado de Bienestar no se registraba únicamente en las coordenadas del neoliberalismo sino también en la izquierda intelectual. Ya clásico en su análisis, el texto «La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las fuerzas utópicas»

<sup>3</sup> Traducción libre de «I think that much can be learned from the neo-conservative argument that the welfare state is becoming an intolerable burden on the capitalist economy» (Offe, 1984, p. 236).

(1988) de Habermas, daba cuenta de la retirada de las posibilidades utópicas fundadas en el mundo del trabajo y el abandono de la defensa del Estado de Bienestar por parte de la socialdemocracia. En concordancia con Offe, Habermas consideraba que existía un potencial democratizante en la profundización de las instituciones de bienestar, pero las condiciones históricas habían dejado sin fuerza política tal opción<sup>4</sup> y la apertura de espacio a las fuerzas neoliberales.

El resultado de la crisis del Estado de Bienestar fue, como bien anticipaban, Offe y Habermas, la expansión de las lógicas neoliberales como elementos fundamentales de las políticas económicas y de la democracia misma. Cuando hablamos de neoliberalismo es ya un cliché afirmar que ha puesto en jaque a la democracia pues la esfera de la economía ha colonizado a la de la política y, además de expandir las lógicas del mercado más allá de la economía, se ha acompañado de una forma de entender a la democracia como categoría subordinada de esta lógica. Pero más allá, Wendy Brown nos da una lectura, aceptada además por Balibar, que entiende al neoliberalismo como:

Un modo específico de razonamiento, de producción de sujetos, una «conducción de la conducta» y un esquema de valoración. Nombra una reacción económica y política históricamente específica contra el keynesianismo y el socialismo democrático, así como una práctica más generalizada de «economizar» esferas y actividades hasta ahora regidas por otras tablas de valor (Brown, 2015, p. 21).<sup>5</sup>

<sup>4</sup> La posición de Habermas se resume en la siguiente cita «El Estado social, en su desarrollo, ha entrado en un callejón sin salida. En él se agotan las energías de la utopía de la sociedad del trabajo. Las respuestas de los legitimistas a los neoconservadores se mueven en el medio de un espíritu de la época que sigue estando a la defensiva; expresan una conciencia histórica a la que se ha arrebatado su dimensión utópica. También los disidentes de la sociedad del crecimiento perseveran en la actitud defensiva. Su respuesta podría convertirse en ofensiva si, en vez de prescribir o de dismantlar el proyecto del Estado social, lo que se hiciera fuera proseguirlo con una reflexión en un escalón superior» (Habermas, 1988, p. 129). Vemos que en la misma senda de Offe Habermas tiene una visión positiva del Estado de Bienestar y encontraba posibilidades para un proyecto anticapitalista en la radicalización de este proceso político.

<sup>5</sup> Traducción libre de «distinctive mode of reason, of the production of subjects, a “conduct of conduct,” and a scheme of valuation.<sup>8</sup> It names a historically specific economic and political reaction against Keynesianism and democratic socialism, as well as a more generalized practice of “economizing” spheres and activities heretofore governed by other tables of value» (Brown, 2014, p. 21).

Vemos así al neoliberalismo como un proyecto que se enmarca en la dialéctica de la igualibertad y reacciona como fuerza transformadora a las instituciones del Estado de bienestar y la ciudadanía social. Adicionalmente, debemos advertir que ese proyecto neoliberal implica un riesgo especial para la democracia que supera la sujeción de la política a las normas de la economía de libre mercado debido a que alberga más elementos que los descritos por Brown. En un reciente artículo titulado «Absolute Capitalism» (2019), Balibar reconstruye una visión del neoliberalismo innovadora que le provee una nueva historicidad. En primer lugar, Balibar considera que no hay una conexión histórica directa entre el desarrollo del neoliberalismo y la historia de desarrollo del capitalismo histórico:

El nuestro es un capitalismo que sigue acumulando, de hecho, sobre una base más amplia, habiendo logrado una forma de «transformación global» de todas las dimensiones de la vida bajo la ley del proceso de valorización (para el cual la propiedad “privada” es solo un instrumento legal, por indispensable que sea), pero cuyas «reglas» son muy diferentes de las reglas de antes, de un antes muy largo, ya que abarca al menos cinco siglos de transformaciones (Balibar, 2019, p. 453).<sup>6</sup>

Lo que diferencia esas reglas en primera instancia es que el capitalismo histórico permitía la existencia de diferentes modos de producción a su interior lo que implicaba la existencia de clases sociales de acuerdo a los modos de producción presentes. Esas formaciones sociales con clases sociales claramente identificables y relativamente organizadas tenían ciclos de crisis y crecimiento regidas por la lucha de clases y la lucha entre naciones (Balibar, 2019). Sin embargo, el capitalismo histórico dejó siempre lugar para prácticas no capitalistas en lo referente a los procesos de reproducción de la vida social. Por el contrario, el neoliberalismo en tanto capitalismo absoluto, una clara referencia a Hegel, ha subsumido esas islas no capitalistas en sus lógicas. Afirma el autor que «a lo largo del capitalismo histórico, la

<sup>6</sup> Traducción libre de «Ours is a capitalism that keeps accumulating, in fact, on a broader basis, having achieved a form of “global transformation” of all dimensions of life under the law of the valorization process (for which “private” property is just a legal instrument, however indispensable), but whose “rules” are very different from the rules of yesteryear—a very long yesteryear indeed, since it covers at least five centuries of transformations» (Balibar, 2019, p. 453).

fuerza de trabajo necesitaba ser reproducida fuera de las relaciones sociales capitalistas en sentido estricto, mientras que en el «capitalismo absoluto» la reproducción tiene lugar dentro de tales relaciones» (Balibar, 2019, p. 456).<sup>7</sup> Con esta colonización de la reproducción de la vida el neoliberalismo ha tomado un lugar nuevo que no es una estación en el desarrollo del capitalismo histórico. Finalmente, afirma Balibar, el neoliberalismo ha necesitado superar el pasado colonial para expandir los mercados convirtiéndose así en una fuerza postcolonial. Estas características: no clases sociales, colonización de la reproducción y el matiz postcolonial, no implican que las dominaciones tradicionales del capitalismo hayan desaparecido, sino que se han transformado en nuevas formas de dominación a través de la producción de sujetos con *ethos* neoliberal.

La ruptura de continuidad entre ambos capitalismoos se debe a la aparición de las experiencias socialistas en el siglo XX. El neoliberalismo no surgió como continuación del capitalismo histórico sino como oposición a las instituciones socialistas que para el caso engloban desde el Estado de Bienestar hasta la experiencia Soviética. Esta constitución negativa haría del socialismo el reverso siempre presente del neoliberalismo haciendo de este último «un inestable sistema social y económico» (Balibar, 2019, p. 456). El socialismo está represado en la contradicción interna del neoliberalismo, ya que este último no podrá crecer indefinidamente pues requiere de instituciones socialistas para desmontar y estas inevitablemente se acabarán. Así, Balibar nos da una primera posibilidad para afrontar la expansión neoliberal aprovechando la necesidad de otro constituyente, y ofrecerá una segunda que viene en la perspectiva de la desdemocratización.

En tanto modo de razonamiento el neoliberalismo busca anular la conflictividad política pues el esquema de valores con los que opera la economía, ahora rectora de la esfera política, es incompatible con la fuerza transformadora de la conflictividad social. El resultado de la expansión neoliberal es el consensualismo ahora rasgo distintivo de la política como bien describe Chantal Mouffé en *La paradoja democrática* (2003). Las democracias contemporáneas han perdido su carácter democrático en tanto las cuestiones propiamente políticas, que bien se expresan en la dialéctica de la igual libertad, están fuera del debate. Así, la democracia se reduce o

simplemente se usa como parapeto para la realización de un proyecto ideológico no necesariamente democrático.

No en vano, en la apertura del texto *La igualdad* (2017), Balibar afirma que «no solamente no pretendo subordinar la consideración de la democracia a la de la ciudadanía, sino que sostengo que la democracia representa el aspecto determinante del problema a cuyo alrededor gravita la filosofía política, justamente porque es ella la que torna problemática la institución de la ciudadanía» (p. 11). Habría entonces una tensión constitutiva entre ciudadanía y democracia que mantendría siempre vigente la tensión entre políticas de la insurrección y políticas de la constitución. El carácter de la democracia como una construcción conflictiva derivada de la fuerza insurreccional de la ciudadanía impediría un cierre consensualista de los temas políticos que son inherentemente definitorios de la ciudadanía misma. La conclusión de Balibar es que no es posible pensar la democracia más allá del conflicto en lo que llamará «una democracia conflictiva» (Balibar, 2013, p. 164). El resultado es que el neoliberalismo es incompatible con la democracia y aquella que se enuncia en tiempos neoliberales es tan solo un cascarón.

El problema de Balibar con el neoliberalismo es incluso más profundo que el descrito por Brown pues para Balibar el neoliberalismo es más que una ideología en pugna que se alza victoriosa por el decaimiento de las fuerzas socialistas. Allende, el neoliberalismo, sería una nueva forma de entender la acción política que entrega a los individuos toda responsabilidad de acción fundada en una racionalidad económica inherente al individuo, la lógica de la maximización de la ganancia. La idea de desdemocratización de Wendy Brown, que cita copiosamente a Balibar, muestra/describe/enmarca el golpe de la ideología neoliberal a los derechos sociales al tiempo que usa el aparato estatal para promover su visión del sujeto, complementándose con el alzamiento de la antipolítica como forma de superación de la dialéctica de la igual libertad, la ciudadanía y la democracia misma. No habría más alternativa que optar por una democratización de la democracia.

### 3.LA PARIDAD PARTICIPATIVA Y LA DEMOCRATIZACIÓN DE LA DEMOCRACIA

La democratización de la democracia implica «la insurrección, en sus diferentes formas, que es la modalidad activa de la ciudadanía» (Balibar, 2013, p. 214). Esto ubica a Balibar en la estela de pensamiento de quienes consideran que el so-

<sup>7</sup> Traducción libre de «Throughout historical capitalism, the labor force needed to be reproduced outside capitalist social relations in the strict sense, whereas in “absolute capitalism” the reproduction takes place within such relations, or it is “totally subsumed”» (Balibar, 2019, p. 456).

cialismo en el siglo XXI no puede diferenciarse de la expansión de la democracia y la ampliación de la participación ciudadana. El cierre del libro titulado simplemente *Ciudadanía* (2013) no deja lugar a dudas «La insurrección se llama conquista de la democracia o derecho a tener derechos, pero siempre tiene por contenido la búsqueda de la emancipación colectiva» (p. 215). Un proyecto tal implica encausar las dinámicas de la política de nuevo en las tensiones políticas de la democracia y la rehabilitación de la ciudadanía. En tal sentido, se requiere una propuesta que sea consecuente con las corrientes actuales de interpretación de la dialéctica de la igualibertad, que guarde espacio para la confrontación política sin abrir espacio para la violencia y finalmente, compatible con diseños institucionales democráticos que amplíen la participación de la ciudadanía en esferas consumidas por la expansión neoliberal.

Con las características antes descritas el principio normativo de «paridad participativa» propuesto por Nancy Fraser se hace prometedor. Fraser fue una pensadora a contracorriente en un momento en que su entorno intelectual daba un giro hacia las políticas de la identidad. Los debates que sostuvo con Judith Butler y con Iris Young dan cuenta de una pensadora con una genuina preocupación por articular las demandas emergentes de justicia en la gramática del reconocimiento y las igualmente necesarias luchas por la justicia redistributiva. En la estela teórica en que operaba Fraser, esa preocupación se transformó en un principio normativo de mínimos para una sociedad democrática, la «paridad participativa». Dicha idea consiste en que la participación en la toma de decisión debe darse efectivo por todos y todas las involucradas en el tema debatido. Por lo anterior, la paridad participativa constituye una propuesta de profundización de la democracia o en palabras de la autora: «una interpretación democrática radical de la justicia» que se constituye de dos criterios:

En primer lugar, la distribución de los recursos materiales debe hacerse de manera que garantice la independencia y la voz de todos los participantes. Llamo a esta condición objetiva previa de la paridad de participación [...] la segunda condición adicional para la paridad de participación la caracterizo como la condición intersubjetiva. Requiere que los patrones institucionalizados de interpretación y valoración expresen igual respeto por todos los participantes y aseguren igualdad de oportunidades para conseguir la estima social (1997, p. 42).

De cumplirse, la paridad participativa abriría espacio para la construcción de consensos y decisiones justas en tanto el proceso de toma de decisión ha permitido la autonomía de participación y ha limitado el poder de las élites sobre los tradicionalmente excluidos. Este principio surge de una preocupación de Fraser por no abandonar las luchas redistributivas en medio del giro identitario de las políticas radicales. La condición objetiva está ligada indisolublemente a los problemas de clase pues Fraser es plenamente consciente que la pertenencia a las clases trabajadoras implica la pérdida de voz política a nivel de colectivo y de sujetos. Lo anterior es resultado del neoliberalismo que limitó la capacidad de acción de los sindicatos y las condiciones de trabajo digno para dar paso a la precariedad que impide condiciones materiales mínimas para participar en la política a nivel amplio y también al nivel del lugar de trabajo. La condición intersubjetiva recoge por su parte aquellos impedimentos de participación fundados en exclusiones identitarias, de género o interseccionales no económicas que dependiendo la formación social excluyen de los espacios de participación política a quienes no se adecuan a la normativa cultural, sexual, étnica etc. Finalmente, debe notarse que la paridad participativa se expresa en clave de igualibertad no porque sus dos condiciones se correspondan de forma independiente con la igualdad o la libertad sino porque lo hacen de forma transversal.

El principio objetivo busca que las condiciones económicas sean tales que las diferencias de clase no coarten la libertad de participación política a través de mecanismos igualitaristas de redistribución. Esta condición expresa tanto la igualdad a nivel material como la libertad derivada de esa igualdad para la participación en lo que, siguiendo a Pettit (1997), es la libertad republicana que evita la dominación económica una clase sobre otra. De la misma forma la condición intersubjetiva se aboca sobre la igualdad formal y la manera como las instituciones se comportan ante las diferencias en búsqueda de neutralizar los elementos excluyentes que se originan en la valoración institucional de la diferencia con el objetivo de ampliar la libertad de participación y, por tanto, la capacidad de la ciudadanía de participar en la toma de decisiones que le afectan.

Pese a que la paridad participativa es un principio con un contenido político propio que expresa una forma de expandir la igualibertad no implica un cierre de la conflictividad. Por el contrario, el modelo de Fraser no pretende fundarse en principio metafísico sino en lo que llama «paradigmas

populares de injusticia», es decir, de la articulación discursiva no académica de la injusticia emanada de grupos sociales oprimidos y de la clase trabajadora, en una amalgama resultado de la interseccionalidad de la injusticia. Lo que se pone entonces en juego es una concepción de la justicia social como justicia política basada en la idea de democracia radical que establece un marco mínimo de condiciones para permitir que la conflictividad política se exprese. Empero, no es una concepción de justicia ajena a una teoría social, por el contrario, Fraser nos ofrece una fenomenología de la injusticia.

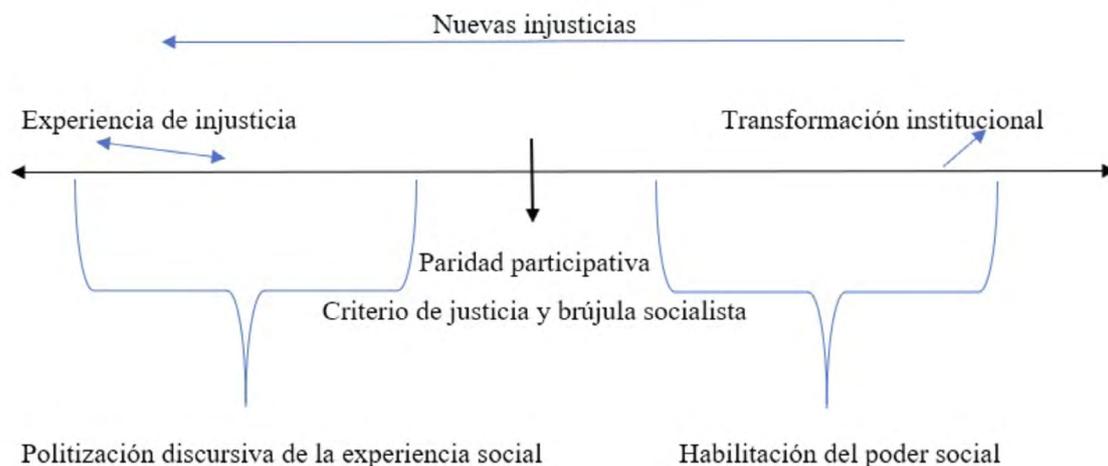
El insumo social con el que se construye las demandas de justicia surge a partir de la politización misma de la experiencia social y compartida de la injusticia. En su artículo «La lucha por las necesidades» (1991) la autora explora un modelo de formación de los discursos y las asociaciones políticas en torno a estos que surge de la experiencia de los grupos y las clases. Dicho modelo comprende tres momentos:

La política de las necesidades comprende tres momentos, diferentes analíticamente, pero interrelacionados en la práctica. El primero es la lucha por establecer o por negar el estatuto político de una necesidad dada, la lucha por validar la necesidad como un asunto de legítima preocupación política o por clasificarlo como un tema no político. La segunda es la lucha sobre la interpretación de la necesidad, la lucha por el poder de definirla y así determinar con qué satisfacerla. El tercer momento es la lucha por la satisfacción de la necesidad, la lucha por asegurar o impedir la disposición correspondiente (Fraser y Lamas, 1991, p. 8).

Vemos entonces un modelo de constitución discursiva de las interpretaciones políticas que describe, en parte, el proceso que se desarrollaría en condiciones de justicia si al tiempo que se politizan las necesidades se abre camino a las condiciones de igualdad de participación. Esta autora nos habla en clave de justicia y esto no es menor, es una localización moral de la política, o mejor aún, como diría el filósofo colombiano Delfín Grueso, Fraser convierte el discurso político de las necesidades en clave de justicia en una «categoría moral de la política». Los efectos de operar en este nivel son de altísima importancia pues el carácter moral de la justicia permite identificar asociaciones ideológicas que agrupan proyectos de acción. Es preciso anotar que este modelo no es propio de Fraser, sino que constituye una propuesta de esquematización basada en sus propuestas normativas para convertir un principio normativo en un esquema de operación de la conflictividad política en un proyecto de constante ampliación democrática. Los elementos básicos del modelo incluyen la visión conflictiva de la política de Balibar y la lógica de la igualibertad más la propuesta de politización de las demandas de Fraser y la paridad participativa como principio normativo de mínimos. Veamos la Figura 1:

Balibar nos deja en un lugar en que la igualibertad es tanto institución como insurrección o transformación. El modelo aquí expuesto retoma esa tensión para mediarlo en el cuadrante izquierdo por la propuesta de politización discursiva de la injusticia que propone Nancy Fraser y en el cuadrante derecho por la propuesta de habilitación del poder social para la transformación institucional. No hay

FIGURA 1. Modelo de democratización de las demandas de justicia.



Fuente: elaboración propia

así un punto de origen sino un proceso dialéctico continuo, pero en esta propuesta la novedad es la inclusión del principio de paridad participativa como eje. La paridad participativa exige el balance de las condiciones de partida para la lucha democrática tanto a nivel material como a nivel de estatus y reconocimiento jurídico. El flujo en esta propuesta sería el siguiente. La experiencia de la injusticia que sufren personas y colectivos se politiza a través del posicionamiento discursivo de dicha experiencia siguiendo los tres momentos de la lucha por la necesidad que sugiere Fraser. Esa politización se inscribe en la dialéctica de la igualibertad que está expresada en los criterios de la paridad participativa. Una vez esa experiencia de injusticia se ha remediado al tiempo se produjo una ampliación de la participación de quienes antes se sentían excluidos o agraviados y ese nuevo espacio de lucha se transforma, en democracia, en la modificación de las instituciones vigentes. Las instituciones resultantes o sus modificaciones marcarán un nuevo momento y previsiblemente una nueva oleada de injusticias que retroalimentarán el ciclo. Luego, la institución crea las condiciones de injusticia y exclusión que alimentan a su vez su propia transformación perpetuando la tensión de insurrección e institución. Sin duda, esta perspectiva es complementaria con la visión de la política de Balibar:

El movimiento de la contradicción, en el cual se combaten o se niegan entre sí tendencia y contratendencia, es por tanto una espiral sin fin; eso también quiere decir que, desde el punto de vista de la política, no deja de pasar por fases de subjetivación y de desubjetivación. En otras palabras, la lucha de clases es una formación de poderes y contrapoderes, o de investimento de los poderes y contrapoderes existentes por parte de fuerzas antagónicas; finalmente, de conquista y de recuperación de las posiciones de poder ocupadas por la clase adversa (Balibar, 2005, p. 26).

El carácter abierto y conflictivo que tiene Balibar de la política más su declaración de inestabilidad del neoliberalismo ofrece terreno fértil para considerar que una repolitización como la que implica la paridad participativa puede construir una alternativa al neoliberalismo. El modelo de flujo de la paridad participativa que aquí se presentó ofrece una visión que podría aportar a la democratización de la democracia pues no implica un cierre del conflicto sino un marco de garantías para el trámite del conflicto. No obstante, a diferencia del procedimentalismo, la inclusión de una perspectiva normativa que delimita

aquellos mínimos que son insolubles de la posibilidad real de la democracia: condiciones materiales y condiciones intersubjetivas de participación hace que el modelo no esté vacío de contenido o mejor aún, del contenido mínimo para la democratización. Evidentemente es imposible proveer las instituciones o sus modificaciones resultantes de modo tal que el carácter indeterminado de la democracia se mantiene, pero el resguardo de las condiciones mínimas de paridad participativa implicaría una expansión constante de la participación política.

Nos encontramos así frente a un proyecto de democracia radical que se piensa una vía al socialismo desde la perspectiva del empoderamiento de la sociedad civil para que esta a su vez transforme las instituciones de la política y la economía. Bajo las condiciones del «capitalismo absoluto» recuperar la dinámica de la política como conflicto virtuoso configura una posición anticapitalista o por lo menos lo hace en el sentido del último texto de Eric Olin Wrigth, *Cómo ser anticapitalista en el siglo XXI (2020)*, en que el autor invita a la democratización a través de cambios intersticiales democratizantes en las instituciones actuales que lo permitan. En este marco de pensamiento, la igualibertad además de servir para interpretar las dinámicas de la política moderna es también un punto de referencia para recuperar las fuerzas utópicas sin apelar a fines últimos de la historia.

### CONCLUSIÓN

Hemos visto cómo la relación entre la democracia y la ciudadanía está mediada por la interpretación históricamente fijada de la identidad de la igualdad y la libertad. Sin duda, la propuesta de Balibar otorga un modelo de análisis de la política moderna que recoge la experiencia de la Revolución francesa para entender las ideologías posteriores marcando al mismo tiempo elementos para pensar un proyecto democratizador en nuestro tiempo. Pese a lo anterior, Balibar tienen una propuesta limitada para el proyecto de democratizar la democracia. Sin embargo, la lectura transversal del autor francés, con las posiciones de Fraser, abre camino a un proyecto emancipador en tiempos de expansión antipolítica neoliberal. El esquema de operación que se presentó busca establecer una visión operativa de los elementos abstractos que se retoman de ambos autores, sin romper con las lógicas de la igualibertad, producirían efectos de expansión democrática evitando los problemas del cierre de la conflictividad social.

Por supuesto, lo aquí he presentado no aspira tan siquiera a delinear un proyecto, sino que aporta

elementos para comprender los problemas de la democracia en tiempos neoliberales y como la dialéctica de la igualibertad abre espacios para pensar alternativa democratizantes. Por lo tanto, tenemos propuesta de lectura complementaria que puede ser germinal para pensar cuestiones asociadas a la discusión sobre la democracia en nuestro tiempo que debe dialogar con otros proyectos similares.

### BIBLIOGRAFÍA

- Balibar, É. (2005). *Violencias, identidades, civilidad* (trad. de Luciano Padilla). Editorial Gedisa, Barcelona.
- Balibar, É. (2013). *Ciudadanía*. Adriana Hidalgo editora
- Balibar, É. (2017). *La igualibertad*. Herder Editorial.
- Balibar, É. (2019). 10. Absolute Capitalism. In W. Callison & Z. Manfredi (Ed.), *Mutant Neoliberalism: Market Rule and Political Rupture* (pp. 269-290). New York, USA: Fordham University Press. <https://doi.org/10.1515/9780823285730-011>
- Brown, W. (2015). *Undoing the demos: Neoliberalism's stealth revolution*. MIT Press.
- Castro-Gómez, S. (2019). *El tonto y los canallas: notas para un republicanismo transmoderno*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.9789587813579>
- Domènech, A. (2019). *El eclipse de la fraternidad: una revisión republicana de la tradición socialista*. Editorial AKAL.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta*. Bogotá. Siglo del Hombre Editores
- Fraser, N., y Lamas, M. (1991). *La lucha por las necesidades: Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío*. Debate Feminista, 3, 3–40. <http://www.jstor.org/stable/42623971>
- Fukuyama, F. (1992). *El Fin de la Historia y el Ultimo Hombre*, 2.º Edición. Editorial Planeta, Colombia.
- Habermas, J. (1988). “La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas”. *Ensayos políticos*, 113-134.
- Honneth, A. (2014). *El derecho de la libertad: esbozo de una eticidad democrática*. Katz editores.
- Laclau, E. (2012). *La razón populista*. Fondo de cultura Económica.
- Laclau, E. Mouffe. Ch., (2004): *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*. Fondo de cultura económica.
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*, trad. Irene Goff, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Mouffe. C. (2003). *La paradoja democrática*. Editorial Gedisa, España.
- Offe, C. (1984). *Contradictions of the welfare state*. Hutchinson & Co.
- Palacio, M. (2010). *La paridad participativa en la obra de Nancy Fraser*. *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres*, 26: 58-70.
- Pestaña, J. L. M., & Moreno, J. Á. R. ¿Qué libertad requiere el socialismo de mercado? *Las contribuciones de Antoni Domènech y Axel Honneth*. *Revista izquierdas*, 51, 1-16.
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: a theory of freedom and government*. Oxford University Press.
- Rodríguez, B. P. (2003). *Hegel y el fin de la historia*. *Revista de filosofía*, 28(2), 325-352.
- Wright, E. O. (2020). *Cómo ser anticapitalista en el siglo XXI* (Vol. 91). Ediciones Akal.