

## ÉTIENNE BALIBAR Y EL MARXISMO DESPUÉS DEL MARXISMO

*Étienne Balibar and Marxism After Marxism*

Aurelio SAINZ PEZONAGA  
Investigador independiente  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2978-9167>

Recibido: 30 de marzo de 2023  
Aceptado: 30 de mayo de 2023

### RESUMEN

Llamo *marxismo después del marxismo* en Balibar a la reconstrucción que este autor realiza de algunos conceptos clave del marxismo: clase obrera/lucha de clases, ideología/lucha ideológica, filosofía/materialismo y comunismo/comunistas. En el artículo, intento delinear las características principales del marxismo después del marxismo de Balibar recorriendo el examen crítico que realiza de tales conceptos. De la lectura de sus textos resultan otras nociones. Así la multitud compleja surge como la clase obrera después de la clase obrera. La rebelión ideológica de masas figura como la lucha ideológica después de la ideología. El realismo de la teoría desarrolla la filosofía materialista después de la filosofía. Y los comunistas de la ciudadanía representan al comunismo después del comunismo.

*Palabras clave:* Balibar; Marxismo; Clase obrera; Ideología; Comunismo.

### ABSTRACT

I understand Balibar's Marxism after Marxism as his reconstruction of some key concepts of Marxism: working class/class struggle, ideology/ideological struggle, philosophy/materialism, and communism/communists. In the article, I attempt to outline the main characteristics of Marxism after Marxism as proposed by Balibar by going through his critical examination of

these concepts. As a result of the reading of Balibar's texts, other notions will appear. Thus, the complex multitude emerges as the working class after the working class. The ideological rebellion of the masses appears as the ideological struggle after ideology. The realism of theory develops the materialist philosophy after philosophy. And the communists of citizenship represent communism after communism.

*Keywords:* Balibar; Marxism; Working class; Ideology; Communism.

## 1. INTRODUCCIÓN. UN FUTURO SIN GARANTÍAS

Discípulo y colaborador de Louis Althusser, Étienne Balibar (Avallon, 1942) recibió un temprano reconocimiento intelectual gracias a su participación en la colección de artículos publicada en 1965 bajo el título de *Lire Le capital*. Althusser y sus colaboradores proponían en ese libro una lectura renovada y polémica de *El capital* de Marx.

El decurso filosófico de Balibar continuó en los años setenta con la publicación de dos obras importantes en las que situaba su reflexión teórica (*Cinco ensayos sobre materialismo histórico*, 1974) y su intervención política (*Sobre la dictadura del proletariado*, 1976) en la línea de una renovación del leninismo. Con el cambio de década, su posición filosófico-política virará hacia un marxismo rousseauiano y spinozista. Sus preocupaciones se ampliarán: racismo, nacionalismo, ciudadanía, democratización, la filosofía de Spinoza. Y ya a finales de los ochenta presentará la idea que ha identificado su trabajo teórico-político hasta la actualidad: la proposición de la igualibertad.

En este artículo me propongo analizar la reconstrucción que Balibar realiza de cuatro conceptos clave del marxismo: clase obrera, ideología, filosofía y comunismo. Pongo el foco en un número limitado de textos. La producción de Balibar es extensa y variada y los temas se comunican entre sí de una manera difícil de traducir o quizás intraducible. Me contento con analizar una publicación para cada uno de los tres primeros conceptos y una pequeña selección de artículos para el cuarto. La diferencia entre el modo de presentar unos y otro tiene su explicación. En los tres primeros textos que voy a repasar, Balibar recoge en su reelaboración de las nociones de clase obrera, de ideología y de filosofía toda una serie de reflexiones críticas que lleva realizando desde tiempo atrás (1995, 158-159). Sobre la idea de comunismo, sin embargo, sus análisis habían sido más limitados después de *Sobre la dictadura del proletariado* y antes de sus trabajos de finales de los noventa. Mi intención es delinear cuáles son las características principales del marxismo

después del marxismo que se dibujan a través del examen crítico con el que Balibar reelabora esos conceptos clave.

En un principio, *marxismo después del marxismo* significa que el marxismo o *un cierto* marxismo ha dejado de aportar ideas valiosas a las luchas por la emancipación y, al mismo tiempo, que el marxismo o *algo* del marxismo tradicional es insoslayable en la medida en que haya luchas por la emancipación.

Si acaso fuera posible resumir la reconceptualización de Balibar, podríamos decir que la clase obrera después de la clase obrera deviene una multitud compleja. La lucha ideológica después de la ideología se convierte en rebelión ideológica de masas. La filosofía después de la filosofía se traduce en el realismo de la teoría. Y el comunismo después del comunismo se transforma en los comunistas de la ciudadanía.

Balibar replantea la necesidad de abolir el capitalismo en una coyuntura en la que la historia se ha demostrado imprevisible. Reconocer que no podemos garantizar nada sobre el futuro nos lleva a reflexionar sobre la emancipación y los cambios sociales desde una perspectiva *no-contemporánea*, teniendo en cuenta que el presente es un espacio-tiempo dislocado, complejo y contradictorio (2020, 296-297).

## 2. LA CLASE OBRERA DESPUÉS DE LA CLASE OBRERA

«¿De la lucha de clases a la lucha sin clases?» es el título del capítulo 10 de *Raza, nación y clase* (1988) en el que Balibar evalúa la nueva situación en la que el marxismo se encuentra en esos momentos. Su análisis plantea que el marxismo fue arrinconado tanto por el capitalismo como por los regímenes del socialismo real. Fue debilitado por el capitalismo porque este acabó yendo más lejos de lo que el marxismo podía prever. Fue abandonado por los países del socialismo real en el momento en que lo proclamaron concluido al representarse a sí mismos como sociedades sin lucha de clases. Sin embargo, el marxismo desempeñó un papel activo en la lucha de clases que impulsó ambos procesos históricos.

El marxismo, por otro lado, es y será insoslayable «mientras las luchas de clases sigan siendo un principio de inteligibilidad de las transformaciones sociales» (Balibar y Wallerstein 1991, 243). Balibar mantiene el mismo concepto de marxismo que había defendido en *Cinco ensayos de materialismo histórico*: «lo que confiere a la teoría de Marx su carácter sistemático es el análisis de las diferentes formas de la lucha de clases y de su conexión» (1976, 47). La lucha de clases no puede pensarse ya como única determinación del

movimiento histórico, pero sí como «antagonismo irreconciliable, universal, del que ninguna política se puede abstraer» (Balibar y Wallerstein 1991, 243).

Mientras que, en los años ochenta, el marxismo aparece públicamente como poco más que un mito y la llamada *clase media* ocupa todo el escenario, en el contexto social las formas de la lucha de clases están tan presentes como antes. Las luchas socioeconómicas continúan, aunque hayan perdido la centralidad que poseyeran una década antes y hayan sido reabsorbidas dentro de una conflictividad social multiforme. Sin embargo, Balibar no va a defender una vuelta a la centralidad de la lucha obrera. Su propuesta pasa por un examen crítico del concepto de lucha de clases, por sacar a luz sus ambivalencias e incorporar la complejidad que el marxismo ortodoxo borró. Insiste en que es necesario entender que la descentralización de los conflictos sociales responde a la existencia de relaciones y procesos que el marxismo no puede explicar por sí mismo. Son sus límites internos, su punto ciego, y requieren teorizaciones específicas. La lucha de clases es universal pero finita.

El examen crítico de la lucha de clases que ofrece Balibar no es enteramente novedoso. Replantea la crítica a la separación entre las clases y la lucha de clases que Althusser y el propio Balibar habían expuesto a comienzos de los setenta. «La lucha de clases y la existencia de las clases son una y la misma cosa», había escrito Althusser (1973, 29-30) en una fórmula de reminiscencias spinozianas, enunciando una tesis de la que extraía su concepción de la historia como proceso sin Sujeto ni Fin(es). Balibar, por su parte, había sostenido en sus *Cinco ensayos...* que las clases no son sustancias que entrarían en lucha una vez constituidas. Ni sujetos ni sustancias, las clases son, más bien, relaciones múltiples y complejas (1976, 48 y 189-206).

En el primer apartado de «¿De la lucha de clases a la lucha sin clases?», Balibar analiza críticamente la idea marxista del proletariado revolucionario que fija la oscilación entre la teoría económica (*El capital*) y la teoría política (*El manifiesto comunista*) de Marx. El proletariado revolucionario fusiona la clase obrera económica y el sujeto político, la unidad objetiva y la subjetiva, la clase en sí y la clase para sí. Si la clase obrera se ha llegado a pensar como clase universal, ha sido a través de esta identidad que poseería por sí misma.

Frente a esta visión mítica de la clase obrera, Balibar defiende el carácter histórico de la ideología revolucionaria. El proletariado revolucionario no es la identidad espontánea de la conciencia de clase en busca de sí misma. Es una identidad ideológica que depende de las luchas de clases coyunturalmente situadas. No hay, por tanto, tampoco una simplificación de los antagonismos de clase esperando en el futuro del desarrollo del capitalismo: las clases y la lucha de clases existen como un proceso de transformación sin finalidad

preestablecida que incluye «una transformación incesante de la identidad de las clases sociales» (Balibar y Wallerstein 1991, 259).

La consecuencia política más inmediata de esta crítica a la identidad esencial de las clases es que las pretensiones de representar a la clase obrera o sus intereses no deben entenderse en términos de adecuación o inadecuación con una esencia original, sino como propuestas que forman parte de la propia lucha de clases y están sometidas a su contingencia.

En el segundo apartado, que titula «Marx más allá de Marx», tomando prestado el nombre de un importante libro de Toni Negri, Balibar intenta elaborar un concepto histórico de la lucha de clases: una noción no esencialista, sino, como ya he apuntado, múltiple y compleja, relacional. Comienza señalando lo que, desde su punto de vista, es la ruptura o el descubrimiento más importante de Marx. El ámbito de las relaciones de trabajo no es una esfera privada opuesta a la esfera pública del Estado. Las relaciones de producción son por sí mismas constitutivas de las formas políticas de la sociedad moderna. Son relaciones antagónicas, pues la explotación es *ya* la lucha de clases capitalista. Y el antagonismo impide que el Estado nacional constituya una comunidad de individuos libres e iguales. La existencia de la explotación determina que el lazo social sea un conflicto en perpetuo desarrollo. La libertad y la igualdad se juegan en la esfera de la producción tanto como en el ámbito de la ley. Y, por ello, clase y lucha de clases son conceptos políticos, que implican «una refundación del concepto oficial de política» (Balibar y Wallerstein 1991, 261).

Ahora, si no hay clase en sí ni clase para sí, según Balibar, ¿qué hay? Hay combinaciones, desajustadas e históricamente determinadas, entre formas de socialidad y prácticas obreras, movimiento obrero y organizaciones obreras, con sus escisiones, conflictos y dilemas. Son combinaciones en las que ninguno de los elementos se presenta con una pureza obrera. No hay organizaciones puramente obreras. No hay movimiento que tenga solo reivindicaciones anticapitalistas. No hay prácticas de clase que no indiquen solidaridades de diferente tipo.

Es más, tales combinaciones concretas están abiertas, en relación de *interdeterminación* con las combinaciones concretas de la burguesía. Como ya había explicado en *Cinco ensayos...*, la lucha de clases significa precisamente esto, una relación que determina a ambos extremos y mediante la cual ambos extremos se determinan entre sí (véase Balibar 1976, 119). En parte, esa determinación se produce a través del Estado, pues toda burguesía es burguesía de Estado y sin el Estado la fuerza de trabajo no sería una mercancía ni se reproducirían las restantes condiciones de las relaciones de producción (véase Balibar 1976, 183-189). Las relaciones sociales capitalistas se realizan en el

marco nacional, pero también en el marco mundial, en el sistema interestatal y en la economía-mundo, usando la terminología de Immanuel Wallerstein.

Balibar sostiene que la heterogeneidad no es algo que haya florecido en la multiplicación de los antagonismos que desplazó del centro a la lucha de clases. La heterogeneidad es constitutiva de la clase obrera, en todos los niveles. La clase obrera es *una* multitud. Es heterogénea o compleja porque también lo son las estrategias de explotación y dominación capitalistas (véase Balibar 1976, 152-182). La burguesía no desprecia ningún medio de extraer plusvalor, más bien los utiliza todos simultáneamente, incluso si en la explotación se pueden analizar tendencias dominantes.

La propuesta balibariana de un marxismo después del marxismo conduce al abandono de todo marxismo que descansa sobre una visión teleológica del curso de la historia en el que el capitalismo se encontraría con sus propios límites, de ese marxismo que entiende la lucha de clases como una división de las clases en bandos perfectamente separables y esgrime una concepción de cada clase como un superindividuo social y de la clase obrera en concreto como clase universal. El comunismo no caerá, piensa Balibar, como fruta madura del árbol capitalista. Y tampoco existe una clase en sí que pueda alcanzar su verdadera autoconciencia.

En su lugar, propone un marxismo que se sostiene sobre una historicidad estructural, una teoría de las identidades de clase como efectos de coyuntura, un concepto de antagonismo que permite pensar, primero, que la lucha de clases puede expresarse de diferentes formas, históricamente determinadas (véase Balibar 1992, 194); y, segundo, que la ruptura revolucionaria emerge de la ocasión abierta por la desestabilización de la relación de clases, de la crisis del complejo económico-estatal.

En el momento en el que Balibar está escribiendo, momento no demasiado alejado en términos de coyuntura del nuestro, la lucha de clases ya no es el centro de las luchas de emancipación, sin embargo, el trabajo como motivo de conflicto sigue estando en todas partes. «La lucha de clases puede y debe concebirse como una estructura determinante que cubre todas las prácticas sociales sin ser por ello la única» (Balibar y Wallerstein 1991, 279). La lucha de clases es universal, pero es también finita y abierta, en el sentido de que no es la única estructura universal, también lo son los efectos del racismo o los conflictos de género, entre otros. De modo que, necesariamente, se produce una interferencia entre las universalidades de unas estructuras de antagonismo y otras.

A diferencia de la perspectiva de Wallerstein, quien considera que la comunidad de los movimientos sociales tiende a condensarse en un único bloque histórico, Balibar argumenta, extrayendo las consecuencias oportunas

de su antievolucionismo (véase Balibar 1977, 108), que la heterogeneidad de los conflictos y los movimientos apunta más bien a un encuentro en todo caso coyuntural cuya duración dependerá de las innovaciones políticas que se realicen para sostenerlo en el tiempo (Balibar y Wallerstein 1991, 29-30; véase Balibar 2020, 244-245).

Sin embargo, la relación con el nacionalismo le parece, en ese momento, más esencial. Es urgente una liberación del esencialismo que la lucha obrera ha tendido a arrastrar al mimetizarse con el nacionalismo (Balibar y Wallerstein 1991, 280). El mimetismo ha consistido –y todavía consiste en el discurso rojipardo (Balibar 2010b, 196)– en adaptar para la clase obrera la distinción, propia del esencialismo nacionalista, entre la etnicidad ficticia de una comunidad natural, o *en sí*, y el Estado nacional, como comunidad *para sí*, en el que la primera debe acabar o continuar expresándose (Balibar y Wallerstein 1991, 149-150). El nacionalismo, ideología dominante y «principal “reductor de complejidad” de la historia moderna» (Balibar y Wallerstein 1991, 280), fue también la doctrina determinante en la configuración ideológica y política del comunismo de Estado de la Unión Soviética y otros países socialistas (Balibar 1992, 230).

En definitiva, la clase obrera es una multitud no solo diversa, sino heterogénea, desajustada, contradictoria, compleja. Es compleja por las relaciones que históricamente la componen y es compleja por las relaciones en las que históricamente entra con otras clases, otras fuerzas sociales y otros movimientos de emancipación. La complejidad de la clase obrera no es algo positivo ni negativo. Es la realidad concreta que es necesario tener en cuenta para construir confluencias, alianzas, frentes, formas efectivas de unidad.

### 3. LA LUCHA IDEOLÓGICA DESPUÉS DE LA IDEOLOGÍA

El marxismo después del marxismo planteado de esta manera arrastra un problema al que Balibar va a intentar dar respuesta en forma de crítica a la teoría de la ideología de Althusser en un artículo escrito en 1988 bajo el título de «Lo no-contemporáneo». Desde su punto de vista, el giro materialista que Althusser introduce en la concepción marxista de la ideología, esto es, lo que el propio Balibar, en el texto que acabamos de ver, había resumido en que las identidades de clase son efectos de coyuntura, parece incompatible con una política revolucionaria.

En «Lo no-contemporáneo», Balibar distingue entre una concepción de la ideología como conciencia (compartida por Marx y por el marxismo histórico en general) y una noción de la ideología como inconsciencia (aportada

por Althusser). Aunque Althusser presenta su teoría como el único concepto marxista posible de ideología, lo cierto es que su propuesta es una ruptura bien definida con respecto a la definición de ideología de Marx y a toda la problemática en la que esta se integra. Balibar expone abiertamente que esta ruptura supone un rechazo tanto de la dialéctica entre el ser (social) y la conciencia (social) como de la necesidad de añadir una teoría de la superestructura a la explicación de las leyes económicas del marxismo, un rechazo de la concepción dualista de las formaciones sociales. A este dualismo opone una transformación del «propio concepto de estructura, mostrando que “producción” y “reproducción” son procesos que dependen *originariamente* de condiciones ideológicas inconscientes» (Balibar 1991, 105). Frente a las dualidades ser/conciencia, estructura/superestructura o clase en sí/clase para sí, propone construir un nuevo concepto de complejidad histórica.

Balibar se detiene igualmente a mostrar por qué el concepto de ideología de Marx es contradictorio desde la perspectiva de Althusser, que es también la suya. Divide las razones en dos tipos: filosóficas y políticas. El problema filosófico principal deriva de la dificultad de pensar la conciencia al mismo tiempo como *conciencia representativa* o expresión de la realidad y como *conciencia práctica*, activa o productora de esa misma realidad, sin caer o bien en la reducción de la conciencia a una mera copia o representación o bien en la ilusión idealista de la conciencia como causa de todo cambio real. Igualmente, en términos epistemológicos, parece que la conciencia más activa es precisamente la falsa conciencia porque es la que interrumpe el curso de la historia, mientras que la conciencia verdadera solo tiene que reconocer la necesidad de su destino. En todo caso, la raíz del problema es antropológico. Marx plantea, por un lado, en «Las tesis sobre Feuerbach» que la esencia del hombre es el conjunto de las relaciones sociales (tesis 6), pero, por otro, atribuye a la producción el ser la esencia social del hombre que debe expresar una conciencia verdadera. Estas cuestiones las matizará Balibar en *La filosofía de Marx* (1993), pero aquí le sirven para plantear el problema político, esto es, le permiten preguntarse por los efectos que en la práctica del movimiento y de las organizaciones obreras ha producido el concepto de ideología como conciencia. Y la respuesta es dramática, pues la esencialización de la clase obrera a través de la ideología proletaria como conciencia de clase o cosmovisión ha sostenido en la URSS y en otros países la dominación ideológica del propio proletariado. Ha hecho posible «construir una enorme máquina ideológica para juntar las masas en el seno de una sola y única “concepción del mundo proletaria”» (Balibar 1991, 117).

El problema, a la vez filosófico y político, de la noción de ideología como conciencia anida en el esencialismo que arrastra y el problema del esencialismo

reside en su capacidad para sostener ideologías dominantes, incluso aquella que lleva el nombre del propio proletariado o la propia clase obrera. Antes, sin embargo, de definir qué es una ideología dominante, Balibar expone la teoría de la ideología de Althusser.

La ideología en Althusser no consiste en la conciencia, sino en lo imaginario<sup>1</sup>. Lo imaginario es el medio en el que vivimos nuestra relación con nuestras prácticas sociales, con las fuerzas e instituciones de la historia. Althusser se inspira en Spinoza y Freud. Comparte con estos autores la idea de que lo imaginario no separa lo afectivo de lo cognitivo y genera una relación ambivalente entre la identidad individual y la colectiva. Balibar insiste en el carácter inconsciente del imaginario. La razón principal de esta inconsciencia es que la misma conciencia, sus formas, los modos de representación y las identidades son productos de lo imaginario. Este anuda afectos y deseos hasta el punto de que ningún sujeto puede dominar o crear las condiciones en las que tales efectos se producen. Pues lo imaginario está a su vez sometido a imposiciones de la producción social, de la propiedad o del lenguaje y la sexualidad. La inconsciencia proviene de la sobredeterminación social en la que lo imaginario se inscribe, de la complejidad social no totalizable en la que es causa y efecto.

Pero, la inconsciencia de lo ideológico apunta, sobre todo, a una limitación, fuerza el reconocimiento de un desbordamiento, y, por ello, requiere una actitud realista en lo cognitivo y en lo político. No puede haber un conocimiento completamente purificado de ideología. El conocimiento científico es una ruptura prolongada con convicciones ideológicas particulares. No puede haber una liberación total de la ideología por parte de quienes la viven ni se puede, aunque se intenta, manipular a voluntad la ideología de otros. No hay un ajuste puramente racional entre medios y fines políticos. La política es la transformación determinada de ciertas relaciones sociales.

Es aquí donde Balibar se plantea el problema fundamental de la teoría de la ideología de Althusser. ¿Es este realismo compatible con una política revolucionaria? ¿Concebir la ideología como inconsciencia sin más no deja a las masas desarmadas ideológicamente, sin voz rebelde que provenga de su propia resistencia a la dominación? Desde el punto de vista de Balibar, el giro materialista que Althusser introduce en la concepción marxista de la ideología es incompatible con la posibilidad de una auténtica revolución mientras no sea capaz de explicar «*las razones que confieren (al menos virtualmente) a*

1. «La ideología representa la relación imaginaria de los individuos con sus condiciones reales de existencia» (Althusser 2011, p. 295). En *Éléments d'autocritique* (1972), Althusser remitía lo imaginario a la filosofía de Spinoza (1998, 184-185).

*los oprimidos o a los explotados un rol activo privilegiado en el funcionamiento de la “ideología”*» (Balibar 1991, 111).

La respuesta de Balibar pasa por la articulación de los dos extremos de la teoría de la ideología de Althusser. Por un lado, el extremo individual, el mecanismo de la ideología en general que interpela a todos los individuos. Por el otro, el extremo colectivo, el carácter de clase de la ideología en la que los antagonismos sociales determinan a lo imaginario y que se concreta en los referentes simbólicos (Dios, Ley, Nación, Revolución, etc.) en nombre de los cuales los individuos son interpelados en sujetos y las prácticas son integradas en instituciones, produciéndose un efecto de comunidad. Entre uno y otro extremo, individual y colectivo, se produce una relación de transindividualidad, de mutua implicación. El esencialismo reproduce en la teoría ese nudo entre lo individual y lo colectivo ideológico. La esencia es la abstracción inherente a los individuos que los une en una comunidad igualmente abstracta.

A partir de aquí, Balibar avanza necesariamente más allá de Althusser. La pregunta que guía los pasos siguientes reza así: ¿de dónde procede la «universalidad» de la ideología dominante, aquello que la hace normal y normativa, generalizada e idealizada?

Balibar rechaza que la universalidad proceda de la experiencia de los miembros de la clase dominante pues esta es necesariamente limitada. La otra opción es, en consecuencia, que provenga de la experiencia vivida de las masas dominadas: «la ideología dominante en una sociedad dada es siempre una universalización específica del imaginario de los dominados» (1991, 114). Y la mistificación no consiste tanto en la ilusión o alienación de los ideales en nombre de los cuales los individuos son interpelados, sino en la denegación del antagonismo estructural entre dominantes y dominados que la ideología dominante reproduce. Así pues, de manera similar a como la acumulación de capital se nutre de trabajo vivo, los aparatos ideológicos de Estado absorben una energía constantemente renovada del imaginario popular o de masas. Y ambas conllevan una contradicción latente.

Balibar recoge así las críticas que Jacques Rancière (1974) dirigiera a Althusser y las integra en la teoría de la ideología de este último. A partir de aquí puede pensar la rebelión ideológica. La rebelión ideológica de masas consiste en volver la universalidad de los ideales, los universales simbólicos de la justicia, la igualdad, la libertad, la felicidad o la revolución, que provienen del imaginario popular, contra el sistema de dominación. Las multitudes rebeldes liberan los universales en la medida en que, en sus luchas contra la explotación o contra la exclusión, los convierten en objetivos a conquistar, a instituir, contra el uso normalizador que la ideología dominante hace

de ellos. En la lucha social, las masas rebeldes transforman los mismos universales en reveladores del antagonismo previamente denegado. La rebelión ideológica de masas va siempre unida a alguna «insurrección fundacional» (Balibar 1997, 442-443). El esencialismo deja paso al inmanentismo: solo valen la libertad, la igualdad, la justicia, la felicidad o los derechos que se conquistan. La teorización que ya está empezando a desarrollar Balibar en torno a la proposición de la igualibertad responde precisamente a este cambio de perspectiva de la rebelión ideológica de masas.

La oposición ya no se presenta entre ciencia e ideología: «la “ciencia” es esencial a la práctica revolucionaria no tanto para “explicar lo real”, y menos aún para prever el futuro, sino sobre todo para transformar la ideología de masas, la ideología del *propio* proletariado» (Balibar 1991, 103). El conocimiento ayuda a mantener la tensión realista o materialista, el anclaje en la coyuntura, la efectividad del antagonismo y hace rastreables los mecanismos de explotación y dominación, pero, como dirá Balibar poco más adelante, la rebelión ideológica ya no se piensa subordinada a la ciencia, sino que entre ellas se establece una relación dialéctica: «la cuestión infinitamente abierta de su *conjunción*» (Balibar 1993, 119).

De cualquier manera, la ambivalencia de los universales simbólicos, que pueden operar como universales dominantes y como universales rebeldes, conduce a una visión trágica de la política. Las masas están divididas. Son tanto masas normales y normalizadas –multitudes sometidas–, como masas rebeldes que luchan por su emancipación –multitudes libres (véase Spinoza TP 5/6)–. Ambas multitudes serían incompatibles y, al mismo tiempo, estarían tan imbricadas como para incluir a los mismos individuos (Balibar 1993, 112).

Balibar derivará de esta nueva perspectiva sobre la ideología una idea fundamental de su *postmarxismo*. En contraposición al modelo tradicional del edificio dividido entre base y superestructuras, propone una doble escena: la articulación cruzada de una base económica y otra ideológica. En esta concepción, una escena es el espacio donde se manifiestan los efectos de la otra, y las dos bases poseen igual capacidad explicativa (1995, 160).

#### 4. LA FILOSOFÍA MARXISTA DESPUÉS DEL MARXISMO

Balibar termina «Lo no-contemporáneo» contraponiendo la noción de comunismo que se desprende de su visión del marxismo después del marxismo con la defendida por lo que él mismo denomina *marxismo ortodoxo*. Así, mientras el marxismo ortodoxo considera que las condiciones económicas

del comunismo provienen de la maduración del desarrollo del capitalismo, Balibar contesta que «el comunismo, en tanto que modo de producción, es una posibilidad que arraiga en las contradicciones del capitalismo en *todo* “momento” (en todo “estadio”) de su desarrollo» (1991, 116-117). De modo semejante, mientras que el marxismo ortodoxo entiende que las condiciones subjetivas del comunismo consisten en la unidad en torno a una conciencia de clase o concepción del mundo proletaria, Balibar replica que «el comunismo en tanto que otro modo de vida, otra manera de vivir las relaciones sociales, en tanto rebelión contra la “universalidad dominante”, es una posibilidad que existe siempre en *la historia de toda ideología* y no solamente de la ideología burguesa» (1991, 117).

Se presentan aquí dos cuestiones que abordaré en las páginas siguientes. Por un lado, nos encontramos con el problema de la crítica de los universales dominantes en la línea de una *rebelión ideológica en la teoría*. Balibar va a tratar ese problema en su recorrido crítico por la filosofía de Marx en el libro de 1993 que lleva ese nombre. La segunda es la cuestión del *comunismo como acción política* después del comunismo, sobre la que Balibar vuelve en diferentes artículos y sobre la que trataré en los apartados posteriores. En la conjunción dialéctica de estas dos cuestiones, Marx desempeña el papel de imprescindible *barquero (passeur)*, Caronte de ida y vuelta, que nos lleva de la orilla de la filosofía a la orilla de la política, y viceversa (Balibar 1993, 119).

Balibar comienza *La filosofía de Marx* negando que exista o sea posible una filosofía marxista. Ni concepción del mundo del movimiento obrero, ni sistema, Marx produce principalmente una antifilosofía, una crítica a la pretensión de autonomía de la filosofía y un esfuerzo por mostrar el modo en que la posición de la filosofía en los conflictos sociales y, principalmente, en la lucha de clases determina su existencia.

La antifilosofía de Marx no acabó como es obvio con la filosofía, pero sí produjo, a juicio de Balibar, un efecto revolucionario. Supuso un punto de no retorno, un umbral irreversible. Abrió una pregunta que ha transformado la práctica filosófica, nutriéndola, renovándola y terminando con su ingenuidad. La pregunta versa sobre la relación de la filosofía con su otro constitutivo, su límite interior, con la historia. La herencia filosófica de Marx es el hecho insoslayable de que la filosofía solo puede ser actual, activa, una práctica viva en confrontación con la historia (Balibar 1993, 115-116).

La fórmula antifilosófica marxista por excelencia es, por supuesto, la tesis 11 sobre Feuerbach: «Los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos; de lo que se trata es de *transformarlo*» (Marx y Engels 2014, 502). Sin embargo, la transformación del mundo, el cambio revolucionario, no es una práctica ciega ni muda. El final de la filosofía consistirá para Marx

precisamente en la realización de la filosofía, en que el deseo de emancipación que flota entre las nubes de la teoría se exprese ahora en la fuerza material de la revolución social.

La propuesta del fin/realización de la filosofía no acaba con la filosofía, ni siquiera con la filosofía idealista. Pero sí corre el peligro de convertir la revolución en una nueva abstracción, en un nuevo concepto metafísico, un universal ficticio que se arrogue la soberanía de lo intangible, que invente un nuevo sujeto y que se crea libre de todo conflicto ideológico. Esta crítica estaba implícita en el nominalismo radical de Max Stirner. Según Balibar, el giro hacia una ontología de la producción y al concepto de ideología como producción de la conciencia que Marx y Engels emprenden en *La ideología alemana* (1845-1846) debe leerse como una respuesta al desafío de Stirner.

El concepto de ideología es el otro nombre de la antifilosofía de Marx, aquel que cuestiona la autonomía de la filosofía y la obliga a volverse sobre sus propias condiciones de existencia, sobre su implicación en los conflictos y tendencias que atraviesan la sociedad. Confrontar la filosofía al concepto de ideología enfría la pretensión que la primera alberga de ser modelo de pensamiento autónomo del que todos los sujetos racionales deben tomar ejemplo. Rompe el aristocratismo intelectual de la filosofía y destruye su sueño de una comunidad de sabios en la que cifrar la esperanza de la humanidad. La filosofía no es separable de la división del trabajo y, en concreto, de la división entre trabajo manual e intelectual, en la que se organiza la sociedad. Claramente, «la ideología es para la filosofía el nombre materialista de su propia finitud» (Balibar 1993, 117).

Ahora bien, esta actitud crítica se vuelve contra la propia filosofía de Marx:

La más flagrante de las incapacidades del marxismo consistió precisamente en la mancha ciega que representaba para él su propio funcionamiento ideológico, su propia idealización del «sentido de la historia» y su propia transformación en religión secular de masas, partidos y Estados. Hemos visto que al menos una de las causas de esta situación se encuentra en la manera en que Marx opuso en su juventud la ideología a la práctica revolucionaria del proletariado, con lo que al mismo tiempo erigió a este en un absoluto. Por eso deben sostenerse aquí, a la vez, dos posiciones antitéticas: la filosofía será «marxista» mientras la cuestión de la verdad se juegue en el análisis de las ficciones de universalidad que la filosofía convierte en autónomas; pero ante todo es menester que sea «marxista» contra Marx y haga de la denegación de la ideología en él el primer objeto de su crítica. (Balibar 1993, 117)

Dos son los contenidos de la filosofía de Marx que Balibar critica con más insistencia: la absolutización del proletariado, a la que se refiere el párrafo

citado, y su concepción evolucionista de la historia. Sobre ambos he hablado ya, y ambos tienen un interés especial para el problema de la filosofía. El primero porque pone en juego el esencialismo y, por tanto, la discusión entre idealismo y materialismo. Y la segunda porque, una vez situada la filosofía en la historia, el modo en que la filosofía piense la historia es también el modo en que se piensa a sí misma. Una filosofía que se quiera vinculada de manera crítica al trabajo teórico de Marx tiene que pensar, al mismo tiempo, las dos cuestiones, el antiesencialismo y el antievolucionismo. De cualquier manera, ambas cuestiones van juntas. La evolución lineal de la humanidad solo puede pensarse como realización efectiva de una unidad o una comunidad que ya estaba desde siempre presente como esencia.

Quedan descartadas tanto la realización de la filosofía en la historia, que sería el culmen de una y de la otra, como la pretensión de la mirada filosófica de ocupar un lugar privilegiado respecto a la historia, un lugar de la inocencia, de la pureza o de la salvación. Balibar reconoce que «la idea de una *historia universal* de la humanidad, la línea de evolución ascendente, uniformemente progresiva, de los modos de producción y las formaciones sociales» (1993, 112-113) tiene todos los títulos para ser considerada una idea marxista. Sin embargo, aquí, la propia historia ha hecho su trabajo. El mundo ya es un espacio único, pero no como totalidad cerrada sobre sí misma. Ni la historia ni el mundo, ni el individuo ni la comunidad son sustancias cerradas sobre sí mismas. Los lugares de enunciación de la nueva práctica de la filosofía son las relaciones de fuerza que constituyen al individuo, a la comunidad, a la historia, al mundo, a la propia práctica filosófica. La nueva práctica de la filosofía no enuncia la lógica del mundo o de la historia, sino hipótesis o conjeturas o anticipaciones sobre la necesidad de la libertad.

La filosofía debe situarse en el conflicto o, mejor, en la contradicción real. Balibar recurre a la noción de contradicción real para exponer la lógica discursiva que encuentra sobre todo en *El capital* y que presenta como alternativa al evolucionismo lineal de otros textos de Marx. La contradicción es real porque las tendencias y las contratendencias son irreconciliables y, a la vez, constitutivas del proceso histórico (1993, 98). Pero, la contradicción es real, sobre todo, porque es concreta y en *este* caso la contradicción es la lucha de clases, «estructura social “última” que divide a la vez el trabajo, el pensamiento y la política» (Balibar 1993, 117).

La lucha de clases obedece también al primado de la relación y a la transindividualidad. Ya hemos visto que es necesario pensar la lucha de clases desde el primado de la lucha sobre las clases. Pero además la lucha de clases no totaliza la sociedad y sus conflictos. Balibar hace referencia aquí tanto a lo que denomina *diferencias antropológicas* como a la distinción entre modos

de producción y modos de sujeción. En ambas cuestiones, se juega la heterogeneidad de los movimientos sociales (2010, 74).

Es más, la teoría de la lucha de clases y de cualquier otra forma de dominación es segunda respecto a la resistencia a la dominación, es efecto de la resistencia. La práctica prima sobre la teoría. El antagonismo de clase procede de la estructura misma de la explotación (1991, 102-103), de la existencia y desarrollo del capitalismo. Una acción recíproca se establece entre el sistema capitalista y «la manera en que, individual y sobre todo colectivamente, la “fuerza de trabajo” resiste y escapa tendencialmente al estatus de pura mercancía que le impone la lógica del capital» (1993, 98-99). La resistencia a la dominación nos habla de un mínimo irreductible de individualidad y socialidad siempre activo. Para cuando llega la teoría, las luchas de resistencia hacen ya tiempo que han comenzado.

Lo real de la contradicción significa también un posicionamiento antiutópico, presente desde muy temprano en Marx, que implica que la teoría de la lucha de clases y de cualquier otra forma de dominación debe sostenerse sobre «el conocimiento *teórico* de las condiciones materiales que constituyen el “presente”» (Balibar 1993, 118). Se trata de conocer la coyuntura para pensar desde ella. En definitiva, la relación entre el conocimiento de la realidad social y la rebelión –sobre todo, como he dicho, la rebelión ideológica de masas– es una relación dialéctica. Su conjunción no es programable, no hay ortodoxia admisible, sino un problema infinitamente abierto, una dialéctica materialista o realista.

La crítica de la filosofía como universal autónomo (la filosofía no tiene una esencia ni una misión histórica que cumplir) se traduce en Balibar en un realismo de la teoría. Es un «no contarse historias» como definía Althusser el materialismo (1995, 295). La filosofía es una práctica entre prácticas, en relación dialéctica y constituyente con otras prácticas. En particular, es una práctica en relación con las luchas contra la dominación. Y el realismo de la teoría es una apuesta por llevar el deseo de entender de Spinoza, el espíritu teórico indomable del que habla Engels (1968, 79), a la materialidad de los deseos de emancipación, demostrando que la pulsión teórica no es un atributo de las élites, sino de las masas. La teoría no necesita elucubrar sistemas sino generar rupturas que perduren.

No obstante, el antiutopismo no puede ser completo ni el realismo de la teoría coherente si no dan cuenta del lugar de la utopía. El espíritu de la utopía expresa la potencia insurreccional e imaginativa de la política (Balibar 1993, 118; véase Balibar 200, 292). Como he dicho, Balibar va a unir el elemento más ideal, incondicionado, indestructible, *verdadero* de la universalidad simbólica o ideal con el más real y práctico del esfuerzo resistente y

afirmativo, de la lucha insurreccional, de los movimientos emancipatorios, de la mutua atribución o concesión de los derechos (Balibar 1997, 441-448; Balibar 2021, 172-175). Los uniré en la proposición de la igualibertad, pero pensaré, a su vez, esta como una de las figuras de la idea de comunismo.

## 5. EL COMUNISMO DESPUÉS DEL COMUNISMO

Una vez rechazada la idea de comunismo como maduración del desarrollo capitalista, queda por pensar la política comunista, es decir, la intervención en las contradicciones del capitalismo. La cuestión de la política comunista se funde con el problema de la transición del capitalismo al comunismo, que ya había sido uno de los puntos más importantes de la autocritica que Balibar realizara en *Cinco ensayos...* Mientras que, en *Para leer El capital* (1965), había concebido la transición como un nuevo modo de producción complejo y contradictorio, en *Cinco ensayos...* va a plantear la necesidad de pensar la transición no desde el modo de producción, sino desde la historia de la formación social. Así propone una relación inversa entre el modo de producción y la formación social.

No es el modo de producción (y su desarrollo) el que «reproduce» la formación social y «engendra» en cierto modo su historia, sino por el contrario, es la historia de la formación social la que reproduce (o no) el modo de producción sobre el que descansa y explica su desarrollo y sus transformaciones. La historia de la formación social, es decir, la historia de las diferentes luchas de clases que en ella se componen y de su «resultante» en coyunturas históricas sucesivas. (Balibar 1976, 259)

Cada transición histórica debe pensarse desde la singularidad material y conceptual de las luchas que componen la formación social y la coyuntura en la que se está produciendo. Debe pensarse en el espacio complejo de tendencias y contratendencias en el que acontece y desde la contingencia de los encuentros que se efectúan, por usar los términos del último Althusser. Lo que significa, a su vez, que la transición siempre se está ya produciendo, siempre ya ha comenzado.

Como dirá más adelante, el comunismo ya es aquí algo más que una forma de propiedad o un modo de producción. Es un modo de acción política (Skalski 2021). No es una sociedad a la que se llegará en algún futuro, sino una práctica política, una nueva práctica de la política, que se realiza *ahora*. Es en mayor medida el movimiento real que supera el estado de cosas presente

de *La ideología alemana*, que la sociedad libre de hombres libres de *El manifiesto comunista*. O mejor, la sociedad libre de hombres libres, en lugar de estar esperando en el futuro, existe como idea en el presente produciendo deseos de emancipación.

La política comunista se tiene que definir desde la coyuntura, es inmanente a las luchas que se están librando aquí y ahora, no las ocasiona, no las engloba en una totalidad cerrada, no las dirige, sino que actúa en su interior. Sobre todo, no es una doctrina que seguir ni una ciencia del futuro (Balibar 2020, 296), sino un conjunto de propuestas, hipótesis, conjeturas que responden a análisis de coyuntura y a prácticas de resistencia y que se exponen al trabajo teórico colectivo. Balibar habla a este respecto de *anticipación*. Una anticipación no es ni una predicción, ni una profecía, es «la proyección de la imaginación política en el ejercicio racional del entendimiento» (2013, 22). En concreto, es un intento de identificar los límites de las estructuras, tendencias y soluciones actualmente efectivas más allá de los cuales asoma la ocasión de una acción política diferente. En términos de Žižek, a los que remite Balibar, la anticipación implica entender el presente como una realidad incompleta, como un no-todo, una totalidad rota por la inclusión en ella del futuro.

Balibar aborda la cuestión de la política comunista desde diferentes apremios y siempre en discusión con otros teóricos comunistas. Entiende que las diferentes y contrarias anticipaciones teóricas expresan el conflicto real de las tendencias y las contratendencias sociales. Analizar las anticipaciones nos puede permitir identificar el conflicto. La pluralidad de anticipaciones comunistas no es, pues, un error subjetivo, sino el modo en que la contingencia y la no-contemporaneidad del presente se abre paso en los discursos teóricos de emancipación.

A partir de los años ochenta y noventa, esas discusiones incluyen una relación crítica con respecto al concepto de comunismo defendido por el marxismo ortodoxo. Balibar afirma, incluso, que, en estos momentos –lo escribe a finales de los noventa y vuelve a repetirlo diez años después–, la alternativa al capitalismo pasa por una alternativa a la alternativa. Según el texto más tardío:

Cualquier discurso sobre el comunismo hoy no sólo tiene que formularse en términos de una alternativa a la explotación y a las diversas formas de opresión y, en última instancia, al capitalismo, sino que debe formularse en términos de una *alternativa a la alternativa* tal y como se realizó históricamente. A menos que comprenda las razones por las que el proyecto comunista basado en los conceptos de Marx, por muy distorsionados que estuvieran, acabó en su opuesto absoluto, no producirá nada, o una vez más conducirá a lo peor.

El problema no es que Lenin y Stalin fueran malos tipos o que Mao fuera un gobernante tramposo que engañó al pueblo. El problema es: ¿por qué las masas, las «multitudes», entendieron así el comunismo y, por tanto, se vieron atrapadas en la incapacidad de reorientar lo que pensaban que era un movimiento emancipador y resultó ser un camino al infierno? Así pues, cualquier comunismo actual tiene que ser también alternativo a la alternativa. (Curcio y Özselçuk 2010, 321)

La «alternativa tal como se realizó históricamente» respondía a una concepción del comunismo que Balibar denomina *socialista marxista* y que en «Quel communisme après le communisme?» (2000) describe enmarcada dentro de la perspectiva evolucionista. El evolucionismo marxista, como hemos visto ya, entiende que la historia es un proceso teleológico que conduciría del desarrollo del capitalismo al socialismo y de este al comunismo. El comunismo aparecería como un modo de producción cuyo modo de vida en común resolvería la contradicción, propia del capitalismo, entre la socialización de la producción y la individualización del mercado, y en el que la humanidad lograría dominar la historia. La misión histórica del proletariado consistiría en actuar como sujeto y objeto de este proceso de transición.

La alternativa a esta concepción del comunismo reside para Balibar en entender que el comunismo se dice de muchas maneras. Aunque, en los diferentes escritos donde Balibar expone esta equivocidad del comunismo, presenta únicamente otras dos figuras: el comunismo cristiano vinculado al franciscanismo radical y el comunismo igualitario más cercano a la filosofía política de Rousseau y del joven Marx. El propio Balibar ubica su propuesta de igualibertad en relación con esta última figura (Curcio y Özselçuk 2010, 321). Las tres figuras se distinguen por su manera de oponerse a la propiedad privada. El comunismo cristiano aboga por una des-apropiación del hombre; el igualitario subordina la propiedad a la igualdad o resuelve de forma igualitaria el conflicto entre la propiedad privada y la propiedad colectiva (1992, 219) y remite al tema de la ciudadanía social (véase Balibar 2010, 129); el socialista marxista pretende organizar el trabajo social de modo que sea posible la reapropiación del producto y de las fuerzas productivas.

Por contraste, las tres ideas de comunismo compartirían una invariante. Las tres intentan de diferentes maneras abolir la oposición entre individuo y sociedad. Son tres figuras de lo que más tarde Balibar llamara «transindividualidad utópica [...] una “relación” que propone *a la vez* la autonomía de los individuos y su mutua dependencia» (2018, 330-331).

El rasgo principal del comunismo después del comunismo es esta correlación entre la pluralidad irreductible a unidad de los comunismos, que hace

de ellos comunismos sin identidad, y la invariante transindividual que solo existe en sus variaciones<sup>2</sup>. Sobre esta correlación se sostiene la posibilidad de concebir otras formas de comunismo, comunismos en devenir o insospechados, así como también la de generar enlaces de traducción entre ellos. Pero la correlación entre la pluralidad y la transindividualidad invariante en la variación determina también la contingencia, el carácter construido y finito, tanto de las formas como de los enlaces de traducción.

¿Cuál es, entonces, la tarea de la acción política comunista? ¿Cuál es el movimiento real que supera el capitalismo desde la anticipación balibariana? En «*Quel communisme après le communisme?*» Balibar plantea dos hipótesis de un comunismo otro a partir de dos enlaces con el comunismo marxista y en la línea de la investigación en torno a las fronteras, el racismo, la violencia y la civilidad que está realizando durante los años noventa. Por un lado, el internacionalismo y, por otro, las diferencias antropológicas. En el nuevo comunismo, el internacionalismo es una respuesta a la violencia generalizada que provoca el desarrollo desigual de la economía y al modo en que esa violencia regresa sobre el centro de la economía-mundo. El comunismo es ahora antiviolencia. Es «la solidaridad en la resistencia a la violencia y en la invención de formas de “pacificación” o de “civilización” de la sociedad mundial» (Balibar 2000, 85). Tal solidaridad pasa por una transformación de las identidades colectivas (nacionales, culturales, de clase) que se viven como relaciones de exclusividad y por una democratización de las fronteras.

La segunda hipótesis es más bien un enlace roto con el comunismo marxista y aboga por «una civilización de las diferencias antropológicas, una “puesta en común” de las diferencias» (Balibar 2000, 87). Ahora el propósito es responder a una forma de violencia sobre la individualidad en la que la fabricación normalizada de la especie desplaza al sujeto libre requerido por el capitalismo. Y la hipótesis consiste en generalizar la politización de la diferencia que las luchas feministas habrían puesto en marcha.

En «*Remarques de circonstance sur le communisme*» (2010) Balibar intenta deconstruir el comunismo de Marx en torno a tres relaciones: la relación entre propiedad e internacionalismo (de nuevo), la relación entre la abolición del dominio del mercado y la apropiación colectiva de los medios de producción y la relación entre política comunista y extinción del Estado. En los tres casos encontramos un problema similar. Marx ha pensado juntos los dos extremos de cada relación. Sin embargo, la historia se ha encargado de mostrar que no hay ninguna conexión necesaria entre los dos extremos y

2. La proposición de la igualibertad es ya una invariante entre variaciones, véase Balibar 1997, 446.

que, por tanto, su fusión solo puede plantearse como construcción política, como hipótesis, como anticipación. Una política comunista se encuentra, por tanto, ante tres tareas. Con respecto a la primera relación, la tarea es articular en la práctica la crítica del individuo egoísta y competitivo del mercado y la lucha contra el racismo, el nacionalismo y el patriarcado. Respecto a la segunda, se trata de trabajar para que la tendencia capitalista a la socialización de la producción (a lo común) confluya con la constitución de formas libres de cooperación, con la libre asociación de los productores. Por último, en cuanto a la relación entre política emancipatoria y Estado, Balibar propone «darle la vuelta a la aporía de la política comunista como dialéctica de un “Estado-no Estado”» (Balibar 2010a, 44). La dialéctica Estado-no Estado debe hacerse efectiva como una democratización de la democracia que transforma el Estado al construir la ciudadanía activa desde abajo, desde la recíproca concesión del derecho a la política, y no desde arriba, desde una gestión burocrática y tutelada de la pluralidad<sup>3</sup>.

## 6. LOS COMUNISTAS DE LA CIUDADANÍA

A partir de esta serie de hipótesis Balibar presenta cuatro características del comunismo como acción política que, en conjunto, dan forma al comunismo de la ciudadanía y que nos van a servir de síntesis y conclusión a este repaso del marxismo después del marxismo de Balibar.

1. La primera es que el comunismo no puede ya pensarse como el objetivo último del socialismo. El propio Balibar había defendido en *Sobre la dictadura del proletariado* que el socialismo, el periodo de la dictadura del proletariado, era el proceso de transición desde el capitalismo al comunismo (1977, 119). Ahora, es más bien al revés, las tareas de la política comunista son las condiciones de posibilidad de las alternativas socialistas a la organización capitalista de la producción. No habrá socialismo sin una política comunista porque no hay reformas sociales sin revolución (Balibar 2000, 85; Balibar 2020, cap. 11; Skalski 2021).

2. La segunda aborda el problema de la unidad de los diferentes movimientos de emancipación. Balibar expone dos caras del problema. Por un lado, siempre está abierta la posibilidad de que las clases paradójicas, expresión que toma prestada de Jean-Claude Milner, se multipliquen. Las luchas de un grupo contra su discriminación o exclusión en nombre de la huma-

3. Recientemente, Balibar (2020, pp. 264-298) ha actualizado, concretado y ampliado todas estas hipótesis en el marco de un socialismo del siglo XXI y ha introducido la cuestión ecológica, que había recibido muy escasa atención en sus escritos hasta entonces.

nidad o en virtud de una diferencia antropológica fundamental, tales como las protagonizadas por el proletariado y las mujeres, se pueden extender a otros movimientos sociales sin límite *a priori*. Por otro, la coincidencia en la forma entre tales movimientos no garantiza que puedan componer un frente común. Tampoco lo excluye. Señala que la unidad o la confluencia tienen que ser construidas (Balibar 1997, 453-454). Balibar criticará, por ejemplo, el concepto de multitud defendido por Hardt y Negri porque tiende a homogeneizar las relaciones sociales, los sujetos y los conflictos. Para Balibar, el orden de la multiplicidad implicado en las diferencias antropológicas va más allá de lo que permiten pensar las fuerzas productivas o la biopolítica (Balibar 2013, 32-33). Pero, al mismo tiempo que es necesario asumir que «no hay un comunismo utópico de las luchas de emancipación» (Balibar 2021, 26), es esencial trabajar por el encuentro entre ellas. Este esfuerzo es, precisamente, el núcleo de la idea de un comunismo de la ciudadanía.

En todos los movimientos políticos, las luchas sociales o «culturales», los comunistas «representan», es decir, *practican* la pluralidad, la *multiplicidad* de los intereses de emancipación irreductibles unos a otros en virtud propiamente de su radicalidad; ellos reivindican e implementan la libertad no como aislamiento de los individuos y los grupos, la igualdad no como uniformidad, sino la igualdad y la libertad como reciprocidad de las individualidades, o como esa «comunidad» que las singularidades individuales y colectivas se *ofrecen*, se procuran unas a otras. (Balibar 2010b, 198)

El fragmento está extraído de un artículo en el que Balibar rinde homenaje a la obra y la persona de Nicos Poulantzas. De Poulantzas destaca su apuesta por la democratización de las instituciones políticas y sociales, así como su internacionalismo práctico, «su búsqueda incansable del encuentro y de la comunicación entre movimientos de emancipación más allá de las fronteras» (Balibar 2010b, 199; véase Balibar 2013, 33-34). El internacionalismo y la comunidad de las diferencias son, por tanto, prácticas vecinas.

3. En este mismo homenaje a Poulantzas, Balibar propone la tercera característica: la necesidad de cambiar la pregunta por el comunismo (¿Qué es el comunismo?), por la pregunta por los comunistas: «¿Quiénes son los comunistas?» (Balibar 2010b, 198). La pregunta remite al final de *El manifiesto comunista* y será la que guíe los artículos posteriores que Balibar escriba sobre el tema (Balibar 2010a, 33; Balibar 2013, 14). El cambio de la pregunta tiene sentido en la medida en que Balibar piensa el comunismo como una práctica o idea, no como una forma de propiedad o un modo de producción. Pero, el cambio de pregunta es también obligado en cuanto Balibar proyecta sobre el comunismo la perspectiva de la transindividualidad. Si la identidad

individual y la identidad colectiva, el yo y el nosotros, se implican mutuamente, lo mismo habrá que decir de la ética y la política, que tradicionalmente han tenido como destinatarios, respectivamente, al individuo y a la colectividad. Las preguntas quiénes son los comunistas, qué desean, qué anticipan, por qué luchan, tal como Balibar las declina en su comunicación para el *Congreso sobre la idea de comunismo* en Nueva York en 2010 (2013), son preguntas ético-políticas. A la primera declinación responde que los comunistas desean cambiar el mundo para transformarse a sí mismos. La formulación de Balibar exhibe una evidente y consciente circularidad: el mundo «cambia a través de la acción inmanente de sus “hombres” [...] que ya están transformándose a sí mismos para hacerse capaces de cambiar el mundo» (2013, 18). El compromiso individual con la idea de comunismo solo puede existir en común, para desde lo común volver a lo individual.

4. Pero el carácter ético-político del comunismo de la ciudadanía de Balibar tiene otra consecuencia fundamental que va ligada con sus reflexiones sobre la violencia y la civilidad y es la cuarta característica del comunismo de la ciudadanía. El punto de partida es quizás la idea de que la violencia es inherente, intrínseca a la institución del universal (Balibar 2021, 175). El universal, sea normalizador o rebelde, es ambiguo, ambivalente. No puede instituirse sin exclusiones y las exclusiones terminan siempre apelando a un universal como coartada ideológica. Hay en Balibar una llamada a un arte de prudencia<sup>4</sup> que es también un arte política y una responsabilidad intelectual. Desde esa perspectiva ético-política criticará a Badiou y Žižek (Balibar 2013). Al primero por no tener en cuenta la ambivalencia de subjetivación y sujeción que porta consigo el apego a la idea de comunismo. Con respecto a Žižek, así como está de acuerdo en que existe una incapacidad por parte del marxismo progresista para hacer frente al poder transformador del capitalismo, entiende que la *violencia divina*, según denomina a la anticipación de Žižek, abre la puerta a un regreso de la pulsión de muerte o, como ya planteaba Hegel en su análisis del Terror, amenaza con arrastrar a los revolucionarios a su propia destrucción.

Para Balibar la dominación nunca es total. Aunque no hay conquista de derechos sin insurrección, la insurrección no consiste en dar un salto fuera de la lógica institucional. La insurrección es el efecto de la confluencia de una pluralidad de resistencias, de una multiplicación de los rechazos siempre ya activos, de la autonomía de las políticas de la igualibertad en una coyuntura de crisis.

4. Haciendo eco al arte de prudencia de Deleuze y Guattari respecto a la ambivalencia del deseo (1994, 164-170).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALTHUSSER, Louis. *Réponse à John Lewis*. París: Maspero, 1973.
- ALTHUSSER, Louis. *Solitude de Machiavel*. París: PUF, 1998.
- ALTHUSSER, Louis. *El porvenir es largo*. Trad. Marta Pessarrodona. Madrid: Destino, 1995.
- ALTHUSSER, Louis. *Sobre la reproducción*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz. Tres Cantos: Akal, 2011.
- BALIBAR, Étienne. *Cinco ensayos de materialismo histórico*. Trad. Gabriel Albiac. Barcelona: Laia, (1974) 1976.
- BALIBAR, Étienne. *Sobre la dictadura del proletariado*. Trad. M<sup>a</sup> Josefa Cordero y Gabriel Albiac. Madrid: Siglo XXI, (1976) 1977.
- BALIBAR, Étienne. *Ecrits pour Althusser*. París: Éditions La Découverte, 1991.
- BALIBAR, Étienne. *Les frontières de la démocratie*. París: Éditions La Découverte, 1992.
- BALIBAR, Étienne. *La philosophie de Marx*. París: Éditions La Découverte, 1993.
- BALIBAR, Étienne. «The Infinite Contradiction». Trad. Jean-Marc Poisson y Jacques Lezra. The Yale University Press, 88 (1995): 142-164. doi:10.2307/2930105
- BALIBAR, Étienne. *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*. París: Éditions Galilée, 1997.
- BALIBAR, Étienne. «Quel communisme après le communisme?». En Eustache Kouvelakis (Dir.), *Marx 2000. Actes Du Congrès Marx International II*, 77-88. París: PUF, 2000.
- BALIBAR, Étienne. «Remarques de circonstance sur le communisme». *Actuel Marx* 2, 48 (2010a): 33-45. doi: 10.3917/amx.048.0033
- BALIBAR, Étienne. *La proposition de l'égaliberté*. París: PUF, 2010b.
- BALIBAR, Étienne. «Communism as Commitment, Imagination, and Politics». En Slavoj Žižek (Ed.), *The Idea of Communism. Volume 2*, 13-36. Londres: Verso, 2013.
- BALIBAR, Étienne. *Spinoza politique. Le transindividuel*. París: PUF, 2018.
- BALIBAR, Étienne. *Histoire interminable. D'un siècle à l'autre*. París: La Découverte, 2020.
- BALIBAR, Étienne. *Universales. Feminismo, deconstrucción, traducción*. Trad. Jacques Lezra, Iván Trujillo y Francisca Gómez. Santiago de Chile: Pólvora Editorial, 2021.
- BALIBAR, Étienne, e Immanuel WALLERSTEIN. *Raza, nación y clase*. Trad. Desconocido. Madrid: Iepala, (1988) 1991.
- CURCIO, Anna y Ceren ÖZSELÇUK. «On the Common, Universality, and Communism: A Conversation between Étienne Balibar and Antonio Negri». *Rethinking Marxism: A Journal of Economics, Culture & Society* 22, 3 (2010): 312-328. doi: 10.1080/08935696.2010.490356
- DELEUZE, Giles, y Felix GUATTARI. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-textos, 1994.

- ENGELS, Friedrich. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Trad. Desconocido. Madrid: Ricardo Aguilera Editor, 1968.
- MARX, Karl, y Friedrich ENGELS. *La ideología alemana*. Trad. Wenceslao Roces. Tres Cantos: Akal, 2014.
- MARX, Karl, y Friedrich ENGELS. *El manifiesto comunista*. Trad. Desconocido. Tres Cantos: Akal, 1997.
- RANCIÈRE, Jacques. *La leçon d'Althusser*. París: Gallimard, 1974.
- SKALSKI, Jérôme, «“Communism is an active and diverse collective subjectivity”: An Interview with Etienne Balibar». *Verso Blog* (2021). Recuperado el 25 de febrero de 2023 de <https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/4972-communism-is-an-active-and-diverse-collective-subjectivity-an-interview-with-etienne-balibar>
- SPINOZA, Baruch. *Tractatus politicus/Traité politique*. Texto establecido por Omero Proietti. Trad. Charles Ramond. París: PUF, 2005.