

La brecha persistente entre *demos* y comunidad política: apuntes sobre diferentes modalidades de exclusiones en democracia desde la Atenas clásica hasta el presente

The Persistent Gap Between Demos and Political Community: Notes on Different Modalities of Exclusions in Democracy From Classical Athens to the Present

DOI: 10.0032/RACP.12620559

David Sánchez Piñeiro*

UniOvi
España

Fecha de recepción: 20-03-2024

Fecha de aceptación: 08-05-2024

Resumen

Durante gran parte de la historia de la democracia existieron colectivos sociales (los esclavos, las mujeres, los extranjeros, los proletarios) que pertenecían como habitantes a una determinada comunidad política, pero estaban excluidos de su *demos* ciudadano. Dicha exclusión política ha sido consustancial tanto a los sistemas de democracia directa como a los sistemas de democracia representativa. Este artículo identifica diversas modalidades de exclusiones políticas (exclusiones *a priori/a posteriori*, exclusiones “por abajo”/“por arriba”, exclusiones del *demos*/de la comunidad política) en diferentes momentos históricos comprendidos entre la democracia ateniense de los siglos V y IV a. C. y las democracias occidentales de los siglos XX y XXI. En la segunda parte del texto se señala la importancia de la implementación del sufragio universal desde el punto de vista de la inclusividad democrática y se analiza en qué medida la categoría de “exclusión política” sigue teniendo vigencia a la hora de comprender el funcionamiento de las democracias contemporáneas, así como su relación con los populismos emancipatorios.

Abstract

For a large part of the history of democracy, there were social groups (slaves, women, foreigners, proletarians) who belonged as inhabitants to a given political community, but were excluded from its citizen *demos*. Such political exclusion has been consubstantial to both systems of direct democracy and of representative democracy. This article identifies several modalities of political exclusions (*a priori/a posteriori* exclusions, exclusions “at the top”/exclusions “at the bottom”, exclusions from the *demos*/exclusions from the political community) in different historical moments between the Athenian democracy of the 5th and 4th centuries BC and the Western democracies of the 20th and 21st century. The second part of the text points to the importance of the implementation of universal suffrage in terms of democratic inclusivity and analyses the extent to which the category of “political exclusion” is still relevant for understanding the functioning of contemporary democracies, as well as its relation to emancipatory populisms.

Palabras clave: Exclusión; Democracia; *Demos*; Comunidad política; Ciudadanía.

Keywords: Exclusion; Democracy; *Demos*; Political community; Citizenship.

* <https://orcid.org/0000-0003-1060-242X>. Correo electrónico de contacto: sanchezpdavid@uniovi.es

I. Introducción¹

La historia de la democracia occidental, o al menos una inmensa parte de la misma, es una historia plagada de exclusiones, desde sus orígenes atenienses en los siglos V y IV a.C. hasta los modelos representativos de los siglos XX y XXI. El análisis de la naturaleza de las exclusiones en contextos democráticos puede desarrollarse tomando como parámetros de partida los conceptos de “comunidad política” y “*demos*”. El primero hace referencia a la totalidad de los integrantes de una determinada sociedad política, sea esta una *polis* antigua, una república renacentista, un Estado-nación, o cualquier otra variedad históricamente existente. Tanto la Atenas de la época de Pericles como la España del siglo XXI serían, en este sentido, comunidades políticas (*polities*, en inglés). El segundo término, *demos*, de origen griego, designa al conjunto de individuos con derecho a participar en la toma de decisiones colectivas vinculantes en el interior de la comunidad política, es decir, a todas aquellas personas que tienen capacidad efectiva de ejercer, con un mayor o menor grado de intensidad, su soberanía política y que, por lo tanto, forman parte del proceso colectivo que decide legítimamente los principios que configuran la vida en comunidad.

Nuestra tesis de partida es que en cualquier experiencia democrática comprendida en el interior de los veinticinco siglos de historia occidental transcurridos desde los orígenes atenienses de la democracia hasta la actualidad es posible identificar una brecha –de menor o mayor tamaño, dependiendo del caso– entre los miembros del *demos* (ciudadanos) y los miembros de la comunidad política (habitantes o residentes). En todos los casos, el conjunto de los individuos políticamente excluidos lo formaban –y lo siguen formando– aquellos integrantes de la comunidad política no pertenecientes al *demos*. Una inmensa mayoría, si no todas, las comunidades políticas democráticas históricamente existentes en el mundo occidental han albergado en su interior a un importante número de individuos privados de derechos políticos, individuos que, como decía Bonald, “están en la sociedad sin ser parte de la sociedad” (Rancière, 1996, p. 146)². A lo largo del texto se identificarán diferentes

¹ Este trabajo ha sido posible gracias a la financiación del programa de fomento de la investigación y la docencia del Principado de Asturias, “Severo Ochoa”, referencia PA-20-PF-BP20-025. Versiones preliminares de este artículo fueron presentadas en el XVI Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política (AECPA) en la Universitat de Girona y en las III Jornadas Izquierda(s) Lacaniana(s) en la Universidad Nacional de Villa María, Córdoba (Argentina)

² Los diferentes tipos de exclusiones políticas que se presentan en este texto comparten un rasgo común: son exclusiones forzadas, es decir, tienen un origen heterónomo. En todas ellas, individuos o grupos sociales son excluidos o expulsados del *demos* (y en algunos casos puntuales, también de la comunidad política) contra su voluntad. En cambio, no serán tenidos en cuenta ejemplos históricos de auto-exclusiones autónomas, en las cuales

variedades históricas de exclusiones políticas en contextos democráticos, ya sean directos o representativos (exclusiones *a priori/a posteriori*, exclusiones “por abajo”/“por arriba”, exclusiones del *demos*/de la comunidad política), con vistas a evaluar en qué medida las democracias contemporáneas perpetúan dicha naturaleza excluyente, si es que lo hacen. En el último apartado se hará un esbozo de la relación entre la cuestión de la exclusión política y los populismos emancipatorios contemporáneos, donde se sostendrá que algunas críticas liberales a dichos populismos son anacrónicas y poco rigurosas en la medida en que les reprochan defender una concepción excluyente de la democracia propia de tiempos anteriores a la implantación del sufragio universal cuando, en realidad, sus principios y su proceder político real tienen más que ver con una aspiración igualitarista que pretende redistribuir el poder desde arriba hacia abajo en el interior de una comunidad política democrática con un *demos* universalizado.

La historiadora política Meiksins Wood identifica en el concepto antiguo de *demos* dos sentidos diferentes, uno “social” y otro “político”: el *demos* en su sentido social hacía referencia a las clases bajas, el pueblo llano o los pobres, mientras que el *demos* en su sentido político hacía referencia al conjunto del pueblo (1996, p. 127). La distinción griega entre el sentido social y el sentido político de *demos*, que anticipa la distinción romana entre los dos sentidos de pueblo, como *plebs* y como *populus* (Laclau, 2012, p. 399), da lugar a dos formas diferentes de entender la democracia: como el gobierno de los pobres en el primer caso y como el gobierno de todos, incluidos los pobres, en el segundo caso. De acuerdo con Meiksins Wood, la primera definición era la que manejaban los críticos de la democracia (radical) como Aristóteles y la segunda los demócratas (moderados) como Pericles. El sentido de *demos* que se utiliza en este texto es antes el político (*populus*) que el social (*plebs*). En la terminología de Loraux, entenderemos el *demos* como designando al “pueblo como un todo”, en su “sentido unificador”, antes que como el “partido popular” (2008, p. 68). El marco teórico del artículo está sustentado, en su primera parte, sobre autores/as que han estudiado las diferentes experiencias democráticas desde un punto de vista histórico (Hansen, 2022; Meiksins Wood, 1996; Rosanvallon, 1999) y, en su segunda parte, sobre teóricos/as políticos/as cuyas obras

la decisión de abandonar (temporalmente) la comunidad política se toma por voluntad propia, como podría ser el caso de los marineros atenienses que establecieron una *polis* en el exilio en Samos (Forsdyke, 2005, p. 183) o la secesión de los plebeyos romanos en el monte Aventino (Rancière, 1996, p. 37), sucedidas ambas en el siglo V a. C.

abordan la temática de la democracia contemporánea, especialmente Laclau (1989, 2012) y Mouffe (1999, 2003, 2018).

II. Democracia directa y exclusión

En las comunidades políticas democráticas de la Grecia clásica, siendo el caso paradigmático la Atenas de los siglos V y IV a. C., el *demos*, entendido como el colectivo ciudadano que ejercía de forma directa la soberanía popular, excluía a más personas (esclavos, mujeres, metecos) de las que incluía (varones nativos adultos). De acuerdo con las estimaciones de Mogens H. Hansen, el porcentaje de ciudadanos respecto a la población total de la *polis* ateniense apenas ascendía a un diez por ciento, dejando de facto al resto de los miembros de la comunidad política excluidos del *demos* soberano (2022, p. 174)³. A pesar de que Aristóteles consideraba que el sistema político de Atenas era una “democracia radical” –y en cierto sentido lo era, si se lo comparaba con otras *poleis* contemporáneas como Esparta o, incluso, con la propia Atenas en su etapa arcaica o pre-democrática–, siguiendo la propia categorización tripartita acuñada por Heródoto (Cassin, 2014, p. 802) y retomada por el propio Aristóteles en la que la monarquía es el gobierno de uno, la oligarquía el gobierno de los pocos y la democracia el gobierno de los muchos (Aristóteles, 1988, p. 1279a y 1279b), podría concluirse que el régimen político ateniense era, en la práctica, desde un punto de vista estrictamente numérico, más oligárquico que democrático. Aunque “la democracia griega era más inclusiva que otros regímenes de la época”, no deja de ser cierto que “el *demos* de “los muchos” excluía... a muchos” (Dahl, 1992, p. 32). En la democracia ateniense antigua la brecha entre *demos* y comunidad política tenía unas dimensiones considerables.

Para los atenienses antiguos la idea de igualdad política carecía de dimensión universalista y solamente se aplicaba entre los “machos libres” (Castoriadis, 1997, p. 221)⁴. Las mujeres, los esclavos y los metecos eran grupos sociales que se encontraban *a priori* y de forma permanente excluidos del *demos*⁵. Sin embargo, en la Atenas antigua también existían al menos otros dos mecanismos de exclusión que afectaban a individuos que eran parte

3 Sancho Rocher, por su parte, sitúa el porcentaje de ciudadanos atenienses en el veinte por ciento (2018, p. 19).

4 Quizás, para ser del todo precisos, se debería hablar de machos libres autóctonos. Respecto a la ley de Pericles de 451 a. C., que excluía de la ciudadanía a todo aquel que no fuese hijo de padre ateniense y madre ateniense, véase Walters, 1983 y Dulce Pastor, 2023.

5 Con esto no se quiere equiparar a todos los efectos el estatus de esclavos, mujeres y metecos dentro de la *polis* ateniense, que era muy diverso en términos políticos, sociales y económicos. Simplemente se pretende destacar el elemento común de exclusión política institucional compartido por los tres colectivos.

constitutiva del *demos* y poseían el derecho a la participación política ciudadana. Tanto la atimia como el ostracismo eran mecanismos de exclusión *a posteriori* que afectaban fundamentalmente a los “machos libres” atenienses. Podríamos pensar, desde un punto de vista contemporáneo, que la atimia (*ἀτιμία*) era el más leve de los dos. Se aplicaba a aquellos ciudadanos que tenían deudas con la comunidad o habían descuidado sus deberes cívicos y como castigo “eran privados de todos los derechos políticos, del derecho a la protección legal y del derecho a entrar en la plaza del mercado y en los santuarios” (Hansen, 2022, p. 592). En realidad, tal y como ha demostrado la historiadora Sara Forsdyke, el significado de la atimia como práctica social fue variando con el paso de los años. En un primer momento la atimia era sinónimo de proscripción y exilio físico (es decir, expulsión de la comunidad política, utilizando nuestra terminología), pero hacia finales del siglo V a. C. ya designaba en cambio “la pérdida de derechos políticos” (Forsdyke, 2005, p. 98). Así, la condena de atimia, en el segundo de sus significados, excluía del *demos* a un individuo que hasta ese momento había formado parte de él. De ahí que la atimia sea concebida como una exclusión del *demos a posteriori*. Este proceso de “privación de derechos” se conoce en inglés como “*disenfranchisement*”, un término que no tiene un equivalente preciso en castellano⁶.

El segundo mecanismo de expulsión *a posteriori* propio de la democracia ateniense antigua es el ostracismo (*ὄστρακισμός*). El ostracismo permitía expulsar temporalmente de la *polis* a un determinado líder político. La votación se realizaba en la Asamblea utilizando cerámicas rotas (*ostraka*) y el ciudadano que acumulaba más votos en contra, con una participación mínima de 6.000 personas, se veía obligado a partir al exilio durante un periodo de diez años. Según Hansen, “el propósito era evitar la rivalidad entre dos líderes que pudieran poner en peligro la estabilidad del Estado” (2022, p. 27), aunque es cierto que fue un mecanismo que los atenienses utilizaron en contadas ocasiones: tan sólo se tiene constancia, por ejemplo, de diez ostracismos efectuados durante todo el siglo V a. C. (Forsdyke, 2005, p. 165). Aunque tanto la atimia como el ostracismo eran mecanismos de expulsión *a posteriori* que afectaban a los “machos libres”, hay una diferencia fundamental entre ellos: mientras que la atimia suponía la exclusión del *demos* (pérdida de derechos políticos, *disenfranchisement*), el

6 El término «*disenfranchisement*» se utiliza habitualmente para referirse a pérdidas de derechos políticos en contextos democráticos representativos, entre las cuales destaca la privación del sufragio. En este texto se ampliará su uso de forma que también haga referencia a pérdidas de derechos políticos en contextos de democracia directa, como el de la *polis* ateniense antigua, donde el *disenfranchisement* significaba, entre otras cosas, la prohibición de participar en la asamblea.

ostracismo implicaba la expulsión –el exilio físico temporal– de la comunidad política. Esta variedad de exclusión *a posteriori* era en cierta manera incluso más radical que la exclusión *a priori* de mujeres, metecos y esclavos, quienes pese a no formar parte del *demos* mantenían su condición de miembros de la *polity*⁷. Las exclusiones *a priori* de dichos colectivos significaban una suerte de “condena permanente de atimia” (Ortiz Gala, 2024, p. 43).

III. Democracia representativa y exclusión

La sustitución de los modelos antiguos de democracia directa y asamblearia por los sistemas modernos de democracia representativa no propició *per se* un aumento de la inclusividad democrática de las comunidades políticas ni la desaparición de la brecha histórica entre *demos* y comunidad política. Por un lado, tanto la esclavitud como la exclusión de las mujeres convivieron durante largos periodos de tiempo con la democracia representativa; por otro lado, fue frecuente la imposición de estrictos criterios censitarios (ya fuesen de tipo económico o cultural) que excluían del derecho a la participación política a las clases domésticas, trabajadoras y no propietarias, entre otros grupos sociales subalternos. En este aspecto, la democracia ateniense antigua era más inclusiva respecto a los sectores plebeyos de la comunidad que los primeros modelos representativos modernos.

Rosanvallon afirma que en el siglo XIX en Francia el término “proletario” no se utilizaba en el sentido predominantemente económico que iba a adquirir con posterioridad– fundamentalmente por influencia de la tradición marxista– sino para referirse a “la masa de excluidos de la participación política”. La declaración del gobierno provisional que aprobó por primera vez el sufragio universal (masculino) en marzo de 1848 proclamaba con solemnidad que “no habrá un ciudadano que pueda decirle a otro ‘tú eres más soberano que yo’. A partir de la fecha de esta ley, ya no hay más proletarios en Francia (*a datter de cette loi, il n’y a plus de prolétaires en France*)” (Wallach Scott, 2012, p. 86; Rosanvallon, 1999, p. 263). Aunque el gobierno provisional francés de 1848 se refiriese al proletariado en términos estrictamente políticos, es probable que ya durante dicha época apareciesen juntos y articulados los dos

⁷ La distinción de Giovanni Sartori entre “exclusiones ontológicas” y “exclusiones *pro tempore*” en cierta manera es equivalente a esta distinción entre exclusiones *a priori* y exclusiones *a posteriori* (1993: 14). Se podría decir que los esclavos, las mujeres y los extranjeros estaban «ontológicamente excluidos» del *demos* ciudadano. La razón por la que se ha optado por una terminología diferente a la de Sartori es que el carácter temporal de las exclusiones *a posteriori* es evidente en el ostracismo, mientras que no lo es en la atimia.

sentidos del término proletario –el económico y el político–, tal y como atestigua la conocida anécdota del juicio al demócrata revolucionario Louis-Auguste Blanqui en 1832:

cuando se hallaba (...) ante los tribunales, le preguntó el presidente, según es la costumbre, acerca de su profesión. Blanqui contestó: “proletario”. El presidente dejó establecido que eso no era un oficio ni una profesión, a lo que respondió Blanqui con esta interrupción: “¿Qué, eso no es un oficio? Eso es el oficio de treinta millones de franceses que viven de su trabajo y a quienes se roban sus derechos políticos” (Rosenberg, 1966, p. 35).

La respuesta indignada de Blanqui permite constatar que tan sólo dieciséis años antes de la primera aprobación del sufragio universal masculino en Francia, alrededor de un noventa por ciento de los miembros de la comunidad política estaban excluidos del *demos* (Rosenberg, 1966, p. 35), un porcentaje prácticamente idéntico al que propone Hansen para la Atenas clásica. En los siglos V y IV a.C. estar excluido del *demos* significaba no tener derecho a participar en la Asamblea (Εκκλησία) donde se tomaban las decisiones fundamentales que regían el destino político de la *polis* ateniense; en el siglo XIX estar excluido del *demos* (es decir, ser proletario) significaba, en cambio, no tener derecho a elegir a través del sufragio a los representantes que comandaban desde el Estado el destino político de Francia; en ambos casos se producía una situación en la que grandes grupos sociales carecían de derechos políticos: una exclusión *a priori* generalizada.

La Revolución Francesa de 1789 fue indudablemente un hito central dentro del proceso de ampliación y universalización del *demos* en Francia, que culminaría en primera instancia con la aprobación del sufragio masculino en 1848 y en segunda instancia con la extensión del sufragio a las mujeres, casi un siglo más tarde, en 1944, momento en el que quedó implantado definitivamente el sufragio universal. Sin embargo, aquella extraordinaria acción revolucionaria también tuvo limitaciones desde el punto de vista de la inclusividad democrática. Rosanvallon describe cómo la fuerza con la que irrumpió en el escenario político francés la idea de igualdad política y el rechazo de todos los privilegios provocó que la Constitución de 1791 reconociese el derecho al sufragio a cuatro millones y medio de varones franceses de un total de seis millones que estaban en edad de votar. Aun así, a pesar de los avances indiscutibles que supusieron las medidas revolucionarias, todavía en 1792 “los mendigos, los vagabundos y los sirvientes, es decir, por lo menos un millón de individuos, siguen aún al margen del ejercicio de los derechos políticos”, una privación que seguían

compartiendo asimismo las mujeres (Rosanvallon, 1999, p. 92)⁸. La justificación de la exclusión de “las mujeres, los sirvientes, los pobres de solemnidad, los carentes de domicilio fijo y los monjes” era que “su posición los hacía demasiado dependientes de otros para tener voluntad política propia” (Manin, 1998, p. 125). Además, la Revolución francesa instauró en sus inicios un sistema de sufragio indirecto o voto en segundo grado, en el que, si bien una gran mayoría participaba en las asambleas primarias que designaban a los electores, finalmente eran éstos, un conjunto mucho más reducido de ciudadanos quienes poseían la potestad de elegir a sus representantes, los diputados⁹.

Existen otros aspectos de la Revolución Francesa que resultan de interés en relación con la cuestión de la inclusividad democrática. Como ya se ha señalado, el rechazo de los privilegios feudales y aristocráticos fue la gasolina que puso en marcha el proceso revolucionario. El tercer estado reivindicó los ideales igualitarios para poner fin a su exclusión del orden absolutista e integrarse, mediante un proceso de *enfranchisement*, en el *demos* francés. Una de las consecuencias de este amplio proceso de inclusión popular fue la aparición, en el seno del movimiento revolucionario, de ciertos imaginarios que sostenían la necesidad de dejar fuera del nuevo cuerpo ciudadano a los sectores privilegiados que hasta ese momento habían monopolizado la soberanía política por medio de la exclusión del tercer estado. Según Rosanvallon, “la percepción del lugar social da un vuelco en 1789. El brutal rechazo al universo de los privilegiados redibuja completamente las fronteras del sistema social. Son éstos los que se vuelven excluidos y figuran en el exterior de lo social” (1999, p. 58). Se trata de un momento histórico en el que surgen discursos que niegan la condición

8 Una situación similar de universalización parcial o incompleta del *demos* se había producido en Inglaterra un siglo y medio antes, en el momento en que los *Levellers*, uno de los grupos históricamente pioneros en la promoción de la causa de la soberanía popular, «habrían ampliado», en caso de haber triunfado políticamente, «el derecho al sufragio, excluyendo sólo a las mujeres, a los niños, a los criminales, a los sirvientes y a los indigentes» (Morgan, 1988, p. 71). Macpherson incide en esta misma idea al señalar que “los Niveladores, como movimiento organizado que se expresaba en manifiestos concertados, se proponía excluir a todos los asalariados y los mendigos (más de la mitad de los varones adultos) del derecho de voto” (1994, p. 25).

9 En un estudio análogo a la obra de Rosanvallon sobre la historia del sufragio universal en Francia, pero centrado en el caso de España, Sánchez León analiza los diferentes mecanismos de exclusión política de la plebe durante la Ilustración tardía del siglo XVIII y el liberalismo del siglo XIX. Su obra recorre un arco temporal que va desde el motín de Esquilache hasta la revolución de 1868, que precede a la primera instauración del sufragio universal masculino en la Constitución de 1869. Si la Revolución Francesa, aún con sus limitaciones, había sido un hito central en el proceso de universalización del *demos*, la Constitución de Cádiz de 1812 iba a ejercer una función equivalente en España, con una convocatoria de Cortes que concedía «el derecho al voto a una enorme cantidad de contribuyentes (masculinos) por medio de un sistema de sufragio indirecto o doble» (Sánchez León, 2022, p. 27).

ciudadana a los aristócratas e incluso les equiparan con extranjeros, como en este fragmento escrito por el revolucionario J. B. Salaville:

es el tercer estado el que compone la nación. No tiene entonces nada en común con los otros: el pacto social ha sido roto por ellos, ellos ya no son más ciudadanos. Es el voto del tercer estado el que forma la ley; en él reside la soberanía. Los otros no poseen ni siquiera el derecho a votar. Deben respetar las leyes del tercer estado, tal como los extranjeros, durante su estadía, se conforman con las leyes del país en el que se encuentran.

(Rosanvallon, 1999, pp. 58-59)

Varios elementos de este posicionamiento han de ser destacados. El primero es la equiparación entre aristócratas excluidos de la ciudadanía y extranjeros. Los primeros se encontrarían, en el escenario revolucionario dibujado por Salaville, en una situación análoga a la de los metecos de la Atenas clásica: siendo miembros de la comunidad política pero excluidos del *demos*, obligados a “respetar las leyes del tercer estado”, pero no teniendo “ni siquiera el derecho a votar”, siendo residentes, pero no ciudadanos. El segundo elemento es la peculiar naturaleza del proceso de *disenfranchisement* (privación de derechos políticos) abanderado por Salaville. A diferencia de las exclusiones a priori de la Antigüedad, la de los aristócratas franceses sería una exclusión a posteriori, pues eran precisamente ellos, los aristócratas, quienes habían detentado, junto con el monarca, la soberanía política en la etapa histórica anterior a la Revolución. En este sentido, este tipo de exclusión a posteriori se asemejaría más a la atimia y el ostracismo de los atenienses, pues todos ellos afectaban a quienes hasta ese momento habían sido legítimos poseedores de derechos políticos. La diferencia crucial estribaría en que la atimia y el ostracismo eran decididas y ejecutadas por ciudadanos de igual estatus, mientras que la exclusión de los aristócratas era promovida por los antiguos parias que se acababan de incorporar al *demos*. A la reflexión de Salaville le subyace una suerte de impulso pendular, según el cual la exclusión histórica del tercer estado de la nación francesa debe ser redimida a través de una exclusión de signo contrario que retire la condición ciudadana a los aristócratas enemigos de la revolución. Además, mientras que las exclusiones a priori de mujeres, metecos y esclavos eran exclusiones “por abajo”, en la medida en que afectaban a grupos sociales subalternos e históricamente relegados a los escalones inferiores del orden social, las exclusiones a posteriori de los aristócratas franceses serían exclusiones “por arriba”, pues afectaban a un grupo social que hasta ese momento se había

mantenido en la cúspide del orden político, económico y social. Por último, mientras que las condenas de atimia de los atenienses representaban procesos de *disenfranchisement* efectuados a escala individual (en cada ocasión se decidía privar de derechos políticos a un único individuo), la exclusión de los aristócratas del *demos* francés promovida por Salaville significaba, en cambio, un proceso de *disenfranchisement* colectivo que no afectaba a ciudadanos individuales sino a la totalidad de un grupo social.

IV. La exclusión tras el sufragio universal

Al contrario de lo que podría pensarse, la herencia racionalista ilustrada supuso también un obstáculo para el proyecto de universalización de la igualdad política que puso en marcha la Revolución Francesa. Según Rosanvallon, “para la Ilustración francesa, la ley es, por principio, un acto de razón (...) En 1789 estamos sumergidos en otro universo. Durante la discusión de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, todas las opiniones se ponen de acuerdo para estimar que “la ley es la expresión de la voluntad general” (1999, p. 148). Esta tensión entre racionalismo y participación política popular queda reflejada en los posicionamientos de algunos pensadores ilustrados en el contexto del debate sobre el sufragio universal. Rosanvallon señala que “ningún hombre de las Luces reclamaba el derecho al voto para todos” (1999, p. 412) y destaca particularmente el caso de Rousseau, cuya defensa de la noción de “voluntad general” no lleva aparejada una apuesta por la universalización efectiva del *demos* ni una aceptación del principio del sufragio universal. Así, “en sus *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, se pronuncia, por ejemplo, por una limitación del principio electivo con base en las capacidades” o “en sus *Lettres écrites de la montagne*, se burla de quienes “se imaginan que una democracia es un gobierno en el que todo el pueblo es magistrado y juez” (1999, p. 153).

Si durante la mayor parte de la historia de la democracia en occidente hubo individuos que por razones de género, clase, raza, condición económica o social estaban excluidos a priori del *demos* soberano y carecían del derecho a la participación política efectiva, encontrándose, por tanto, a las puertas de la democracia, nuestra realidad contemporánea se caracteriza por una tendencia a clausurar el hiato histórico entre el *demos* y la comunidad política. Castoriadis señala que “el gran aporte de los tiempos modernos es que queremos la democracia para todos” (1997, p. 221). La consolidación del principio del sufragio universal ha contribuido decisivamente a aumentar la inclusividad democrática de las comunidades políticas. Incluso

se ha afirmado que en los sistemas democráticos contemporáneos ya “no existen exclusiones de partida en el cuerpo político” (Sánchez León, 2022, p. 133)¹⁰. Como contracara de este proceso, autoras como Meiksins Wood han señalado que lo que gana la democracia moderna con respecto a la antigua en términos de universalidad, expansión e inclusividad, lo pierde en términos de compromiso, intensidad y participación política. La democracia moderna supera en extensión a la antigua, pero posee respecto a ella un déficit intensional. Los derechos políticos y las libertades democráticas contemporáneas son, según Meiksins Wood, más amplios (*wider*) que en la Antigüedad, en el sentido de que son disfrutados por un mayor número de personas, pero simultáneamente son menos profundos en sus contenidos, pues la condición ciudadana contemporánea tiene un carácter “más abstracto y más pasivo” (1996, p. 124).

Regresemos por un instante al año 1848 en Francia. El gobierno provisional salido de la revolución de febrero aprueba por primera vez el sufragio universal masculino. Rosanvallon señala que dicho acontecimiento histórico se ve simbolizado “en un grabado de la época [que] representa a un obrero que sostiene una boleta de voto en una mano y un fusil en la otra. ‘Esto es para el enemigo de afuera’, precisa la leyenda refiriéndose al fusil; ‘adentro, he aquí cómo se combate lealmente a los adversarios’, especifica designando la boleta” (1999, p. 266-267). El economista Albert O. Hirschmann, en su “digresión histórica sobre los orígenes del sufragio universal”, también menciona “un grabado de 1848 (...) donde aparece un trabajador parisiense con expresión perpleja y aún distraída en el momento de cambiar su rifle por una boleta que está a punto de depositar en una urna que lleva la inscripción: *Suffrage universel*” (1986, p. 126). Tanto Rosanvallon como Hirschmann están haciendo referencia –de manera aparentemente independiente– a la misma litografía de Louis Marie Bosredon, conservada en el museo Carnavalet de París (Ihl, 2015). Rosanvallon destaca los efectos de “pacificación social” del sufragio universal, cuya consecución fue interpretada como un avance en la dirección del consenso social, como el símbolo del “advenimiento de una sociedad sin exterior, plenamente homogénea” (1999, p. 267), como una vía hacia la desactivación de los conflictos sociales y de las aspiraciones revolucionarias que amenazaban con hacer

10 Matizando esta idea, que será retomada en este texto más adelante, el politólogo argentino Guillermo O’Donnell sugiere que a pesar de que formalmente “tenemos democracia de inclusión universal de adultos”, el colectivo de “los extranjeros con residencia permanente” sufre limitaciones en su acceso a la ciudadanía política (Linares, Laclau, O’Donnell, 2010, p. 78).

implosionar la sociedad francesa. En realidad, antes que una pacificación o desactivación de las diferencias políticas, lo que la implementación del sufragio universal verdaderamente produce es un traslado de las diferencias y de los potenciales conflictos aparejados a ellas al interior de un espacio comunitario compartido, el espacio del *demos*, cuyo funcionamiento puede regirse por una lógica democrática. Los conflictos no desaparecen, sino que dejan de expresarse a través de insurrecciones armadas protagonizadas por aquellos habitantes de la nación (los proletarios) que estaban excluidos del *demos* y en consecuencia tenían bloqueada la vía para devenir sujetos políticamente soberanos y comienzan a adoptar la forma de enfrentamientos democráticos en el interior de ese nuevo *demos*, ahora (parcial y masculinamente) universalizado, en el que se escenifica una disputa en torno a los valores y las relaciones de poder que han de configurar la vida colectiva, la distribución de los recursos y el orden simbólico de la comunidad.

La litografía de Bosredon de abril de 1848 prefigura de manera explícita la distinción teórica de Chantal Mouffe entre relaciones antagonistas, que son propias de enemigos, y relaciones agonistas, que son propias de adversarios. Según la filósofa belga, “en el interior del ‘nosotros’ que constituye la comunidad política, no se verá en el oponente un enemigo a abatir, sino un adversario de legítima existencia y al que se debe tolerar. Se combatirán con vigor sus ideas, pero jamás se cuestionará su derecho a defenderlas” (1999, p. 16). En sus reflexiones en torno a la centralidad del partidismo (*partisanship*) en los sistemas democráticos contemporáneos, Russell Muirhead desarrolla un argumento coincidente:

en lo que estamos de acuerdo no es tanto en la Constitución o en su interpretación o aplicación, sino en algo más básico. Estamos de acuerdo, aunque discrepemos sobre los procedimientos, las decisiones de la Corte y los fines a los que debe servir la política, en mantener nuestras armas en sus cartucheras (*holsters*). La renuncia a la violencia señala un acuerdo que es más difícil de caracterizar, ya que es compatible con el desacuerdo generalizado. Es un acuerdo para discrepar, y pacíficamente. Representa un cierto compromiso con el partidismo (2014, p. 78).

En cualquier caso, el significado principal de la sustitución del fusil por la boleta en el grabado de Bosredon no es el arrinconamiento de la violencia, sino sobre todo el avance en el proceso de universalización del *demos* y el aumento de la inclusividad democrática de la comunidad política (todavía incompleta, en la medida en que no será hasta casi un siglo después cuando

se apruebe en Francia el sufragio de las mujeres). Es un proceso por el cual los proletarios o la plebe dejan de ser la parte (de la comunidad política) de los que no tienen parte (en el *demos*), lo cual no implica que su incorporación al *demos* se produzca en condiciones de igualdad respecto a las élites que históricamente detentaban el monopolio del poder político. El terreno de juego continúa estando inclinado de una forma significativa a favor de los privilegiados. En esta fase histórica los excluidos “por abajo” pasan de ser la parte que no tiene parte –aquellos que estaban en la sociedad sin ser parte de ella– a convertirse en la parte a la que le corresponde un lugar económica y socialmente subordinado en el orden político de la comunidad. Puede parecer una conquista menor, pero la “democracia radical” ateniense nunca fue tan lejos a la hora de ampliar su *demos* e incluir en él a los sectores subalternos¹¹. Representa, además, la condición de posibilidad y el punto de partida para que la plebe pueda llegar a convertirse por vías democráticas en la fuerza hegemónica del *demos*.

V. Universalismos y exclusiones de ayer y de hoy

La instauración del sufragio universal, que como el resto de nuestros acuerdos políticos fundacionales es “el residuo de luchas partisanas anteriores” (Muirhead, 2014, p. 74), no solamente supone un importante parteaguas histórico en relación con el concepto de exclusión política, sino que simultáneamente transforma la noción misma de universalidad. Para la mayor parte de la historia de la democracia existió una forma de entender la universalidad como un incremento progresivo de la inclusividad política mediante la expansión del *demos*. En este sentido, las luchas partisanas de los sectores históricamente excluidos –ya fuesen esclavos, mujeres, clases domésticas, proletarios o residentes extranjeros– que tenían como objetivo su integración en el *demos* y la consecución de la ciudadanía política formaban parte de un programa emancipador y eminentemente

¹¹ Una de las propuestas más ambiciosas que apuntaban en esa dirección fue abanderada por Trasíbulo, el dirigente ateniense que lideró la restauración de la democracia en el año 403 a. C. (Azoulay e Ismard, 2023). En la medida en que “fueron en parte esclavos y metecos quienes, en el Pireo, encarnaron, el *demos* ateniense en lucha” contra los oligarcas que habían perpetrado un golpe de Estado (p. 102), Trasíbulo propuso, tras la victoria, un decreto que “pretendía nada menos que redefinir los contornos del cuerpo cívico mediante una incorporación masiva de esclavos y extranjeros” (p. 106). Aunque la medida “sólo pretendía conceder la ciudadanía a los esclavos que se habían unido a su combate, y no liberar al conjunto de los no libres” (p. 238), fue igualmente rechazada por la Asamblea ateniense. Episodios como este habrían permitido, en aquella época, vislumbrar: “un concepto radical de democracia que implicase ‘el levantamiento de todas las exclusiones’, y [que] la democracia contendría la potencialidad de una extensión radical del privilegio de la ciudadanía. *Demokratia* ya no designaría el conjunto de los derechos de una comunidad aún más igualitaria por el hecho de que su poder se base en la dominación de los otros (las mujeres, los metecos o los esclavos), sino que sería el nombre de una promesa, la de la abolición de todas esas relaciones de dominación” (Azoulay e Ismard, 2023, p. 106).

universalista. Hasta ese momento el autoproclamado universalismo permanecía incompleto en la medida en que denegaba a partes importantes de la comunidad política su inclusión en el cuerpo ciudadano. Por esa razón, según Balibar, “en el siglo XVIII, la francesa Olympe de Gouges y la británica Mary Wollstonecraft fundaron el feminismo político al proclamar que identificar lo universal con una norma masculina contradecía su postulado de igualdad de libertad y acceso a los derechos para todos” (Birnbaum, 2017), rebelándose así “en nombre y defensa de principios que son reconocidos oficialmente y negados en la práctica” (Balibar, 2021, p. 173).

Tras la implementación del sufragio universal no desaparece la noción de universalidad en su sentido extensivo, pues en la medida en que siguen existiendo grupos sociales — fundamentalmente las personas extranjeras, ya estén en una situación administrativa irregular o posean un permiso de residencia— que habitan la comunidad política pero no integran el cuerpo ciudadano, el proceso histórico de universalización del *demos* se revela todavía como un proyecto inacabado. El universalismo político extensivo continúa siendo para ciertos sectores de la comunidad política un principio reconocido oficialmente y negado en la práctica. Ahora bien, desde el momento en que una inmensa mayoría de los habitantes de la comunidad política se integra en el *demos* ciudadano, el significado del universalismo también se transforma y su variante extensiva ya no es capaz de dar cuenta por sí sola de las nuevas dinámicas que se desarrollan en el seno de la comunidad política. Cuando (casi) todo el mundo está incluido en el cuerpo ciudadano, los procesos de universalización dejan de representar luchas de grupos sociales particulares en busca de su *enfranchisement* y se transforman en batallas en el interior del *demos* por determinar cuáles van a ser los valores que configuren el orden político de la comunidad democrática. El universalismo extensivo cedería el protagonismo —sin llegar a desaparecer todavía— a un universalismo hegemónico (Laclau, 1989, p. 78) o agonista (Mouffe, 2003, p. 112). Se produciría así un tránsito desde una situación en la que los particulares excluidos demandan ser integrados en igualdad de condiciones en el orden político de la comunidad, a otra en la que los particulares que ya componen el *demos* pugnan democráticamente por asumir un rol de representación universal de los intereses comunitarios.

A raíz de la aparición contemporánea de proyectos populistas que fundamentan su acción política en la construcción de un imaginario plebeyo y *antiestablishment* (Mouffe,

2018, p. 38), algunos teóricos liberales han tratado de instalar en el debate público la idea de que, por mucho que algunos de dichos proyectos populistas pretendan presentarse a sí mismos como progresistas, igualitaristas o emancipatorios, su componente *antiestablishment* revela que manejan una noción de “pueblo” excluyente y, por lo tanto, no democrática. Tal es el caso de la politóloga Nadia Urbinati, quien afirma que todo populismo tiene un carácter necesariamente “faccionalista” en la medida en que excluye o borra a las élites del pueblo legítimo (2019, p. 50). Mientras que el pueblo democrático es el todo, debido a su carácter universalista, el pueblo populista sería el todo menos una parte, las masas menos las élites. Tendría una naturaleza excluyente, inaceptable desde parámetros democráticos.

El imaginario de la exclusión que este tipo de críticas al populismo progresista construyen es esencialmente anacrónico, en la medida en que remite a dinámicas políticas propias de períodos históricos anteriores a la implementación del sufragio universal. En el contexto contemporáneo de “comunidades partisanas” (Muirhead, 2014) o de “democracias agonistas” (Mouffe, 1999), el componente *antiestablishment* de los populismos emancipatorios no evidencia una voluntad de excluir a las élites del *demos* (y aún menos de la comunidad política), ni de retirarles su condición ciudadana o negarles sus derechos políticos sometiéndolas a un proceso de *disenfranchisement*, sino que más bien simboliza una aspiración igualitarista que tiene como objetivo efectuar una redistribución simbólica y material del poder “desde arriba hacia abajo” en el interior de la comunidad política democrática. En este sentido, si se quiere seguir utilizando la terminología exclusivista, habrá que referirse entonces a la exclusión de intereses normativos de tipo jerárquico vinculados al *establishment* en favor de una inclusión de intereses normativos de tipo igualitario vinculados a los sectores plebeyos de la comunidad. El objetivo de los populismos emancipatorios no consistiría en excluir a las élites del cuerpo ciudadano, sino en transformar por medio de las instituciones democráticas la correlación de fuerzas en el interior del *demos* universalizado para mejorar la situación política, económica y social de los sectores subalternos. Su forma de entender la democracia es antes como el gobierno de todos, incluidos los pobres (a la manera clásica de Pericles) que como el gobierno exclusivo y excluyente de los pobres (según el reproche de Urbinati). La línea de confrontación política populista que separa a nosotros (los sectores populares) de ellos (las élites) no se superpone con la frontera entre el interior y el exterior del *demos*, sino que más bien simboliza una división agonista en el interior del *demos*.

VI. Conclusión

En este artículo se han identificado varias modalidades de exclusiones políticas en contextos democráticos en diferentes momentos de la historia occidental: desde la exclusión *a priori* de mujeres, metecos y esclavos o la exclusión *a posteriori* por medio del ostracismo y la atimia de los antiguos atenienses, hasta la negación, ya en la época moderna, del derecho al voto a colectivos subalternos (exclusión “por abajo”) o la privación de la condición ciudadana a nobles y aristócratas (exclusión “por arriba”). La persistencia de la brecha entre el *demos* y la comunidad política ya fue advertida por el jurista austríaco Hans Kelsen en los años treinta del siglo XX, cuando establecía una distinción entre el pueblo en un sentido activo (ciudadanos, titulares de derechos políticos) y el pueblo en un sentido pasivo (habitantes de la comunidad política sometidos a normas en cuyo proceso de elaboración no han tenido voz ni voto, ni siquiera de manera indirecta a través de la elección de representantes). Así, Kelsen planteaba que “el pueblo como conjunto de los titulares de estos derechos [políticos], representa, aún en una democracia radical, sólo un pequeño sector de la totalidad de los sometidos a la ordenación política, o sea del pueblo como objeto de poder” (1934, p. 33). Esta es la constante histórica que se ha intentado rastrear en este texto a través de sus diferentes manifestaciones y fenomenologías.

Asimismo, se ha destacado la importancia fundamental de la implementación del sufragio universal a la hora de aumentar la inclusividad democrática de las comunidades políticas, a partir de la abolición de la esclavitud y de la incorporación al *demos* ciudadano de una pluralidad de grupos sociales históricamente subalternos (las clases domésticas, los proletarios, las mujeres). El proceso de universalización del *demos* representa todavía una aspiración incompleta en la medida en que existe al menos otro grupo de individuos, el de las personas residentes extranjeras, que tiene limitados sus derechos políticos y cuyo proceso de *enfranchisement* aún no ha sido completamente efectuado. Fue también Kelsen quien ya alertó de la “restricción de los derechos políticos” propiciada por el “privilegio dimanante de la nacionalidad” (1934, p. 33), al mismo tiempo que valoraba el hecho pionero en su época de que

la Constitución de la Rusia Soviética, derribando una barrera milenaria, concede la igualdad política a los extranjeros residentes en Rusia por razón de su trabajo. Al hacerlo así, sienta la Constitución de los Soviets un hecho

de trascendencia histórica en el desarrollo jurídico tan peculiar para el paulatino progreso de la Humanidad, dentro del cual el extranjero fue originariamente un enemigo proscrito, equiparado más tarde y tras un lento proceso al nacional en sus derechos civiles, y privado todavía hoy, casi en general, de derechos políticos (1934, p. 34).

La tradición democrática, antigua y moderna, se caracteriza fundamentalmente por la defensa de los principios de la igualdad política y de la soberanía popular (Manin, 1998, p. 15; Mouffe, 2018, p. 27). Una condición necesaria para que el ideal del poder del pueblo se realice es la existencia de un *demos* inclusivo y universalizado. El pueblo soberano no puede ser una entidad corporativa y excluyente, a pesar de que esa fue precisamente su condición durante la mayor parte de la historia occidental. Ahora bien, la falta de inclusividad democrática no es el único déficit que puede afectar en nuestro mundo contemporáneo al ideal de la soberanía popular. Existen al menos otros dos déficits interrelacionados que se señalarán a continuación, aunque por razones temáticas y de espacio tendrán que ser desarrollados con mayor detalle en otra parte.

El primero de estos déficits adicionales ya ha sido mencionado a propósito de las ideas de Meiksins Wood y está vinculado con ese carácter “más abstracto y más pasivo” de la ciudadanía democrática contemporánea. De acuerdo con la autora estadounidense, lo que la democracia moderna gana con respecto a la antigua en universalidad, inclusión y extensión lo pierde simultáneamente en compromiso, intensidad y participación política. Por un lado, esta última se ve reducida para un importante porcentaje de la ciudadanía occidental a acudir periódicamente a depositar un voto en las urnas. Por otro, existe un amplio sector de la población, integrado en su mayoría por personas pertenecientes a las clases bajas, que ni siquiera se siente interpelado por el proceso electoral. Ante este panorama de apatía política y desentendimiento, el filósofo Santiago Alba Rico sentencia que “una democracia en la que de hecho –casi ontológicamente– los más pobres no participan es de hecho –casi ontológicamente– una democracia censitaria en la que el sufragio universal –de hecho y ontológicamente– no existe” (2022).

El segundo déficit tiene que ver con aquello que Mouffe ha definido como condición “posdemocrática” de las sociedades contemporáneas. La capacidad soberana del *demos* (con independencia ahora del grado de compromiso de sus integrantes) se ve significativamente

limitada por una serie de fuerzas neoliberales y tecnocráticas, como si la extensión del *demos* –su creciente grado de inclusividad– se encontrase en una relación inversamente proporcional con su capacidad real de adoptar decisiones colectivas vinculantes: cuantos más colectivos tradicionalmente excluidos adquieren sus derechos políticos y pasan a formar parte del cuerpo ciudadano, menores son las facultades democráticas del *demos* y más reducido su poder soberano efectivo, que cada vez reside más en instancias no electas ni sometidas al escrutinio popular. El mecanismo de retroalimentación y potenciación mutua entre estos dos déficits (de participación y de poder) es evidente: cuanto menor sea la capacidad soberana del *demos* y su margen de decisión efectivo, menos incentivos habrá para que los individuos se involucren en el funcionamiento de las instituciones democráticas; y a la inversa, cuanto más se reduzca la participación ciudadana y el interés en la política, más facilidades tendrán los grupos oligárquicos para vaciar la soberanía popular y transferirla a instancias extra-democráticas.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (1988). *Política*. Madrid: Editorial Gredos.
- Alba Rico, Santiago (18 de junio de 2022). Abstención. [*Público*]. Recuperado de: <https://blogs.publico.es/dominiopublico/46193/abstencion/> [consultado el 19 de abril de 2024]
- Azoulay, Vincent; Ismard, Paulin (2023). *Atenas 403. Una historia coral*. Barcelona: Ediciones Siruela.
- Balibar, Étienne (2021). *Universales. Feminismo, deconstrucción, traducción*. Santiago de Chile: Pólvora Editorial.
- Birnbaum, Jean (16 de febrero de 2017). Translation and Conflict: The Violence of the Universal —A conversation with Étienne Balibar. [Blog de *Verso Books*]. Recuperado de: <https://www.versobooks.com/en-gb/blogs/news/3100-translation-and-conflict-the-violence-of-the-universal-a-conversation-with-etienne-balibar> [consultado el 5 de octubre de 2023]
- Cassin, Barbara (ed.) (2014). *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton: Princeton University Press.
- Castoriadis, Cornelius (1997). *El avance de la insignificancia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Dahl, Robert A. (1992). *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Paidós.
- Dulce Pastor, Elena (2023). ¿Quién puede molestarnos en esta democracia? Revisando la ley de ciudadanía de Pericles del 451 a. C. desde una perspectiva de género. En Fornis, César, Sancho Rocher, Laura y García Sánchez, Manel (eds.) *La democracia griega y sus intérpretes en la tradición occidental* (pp. 68-92). Madrid: Tecnos.
- Forsdyke, Sara (2005). *Exile, ostracism and democracy. The politics of expulsion in Ancient Greece*. Princeton: Princeton University Press.
- Hansen, Mogens H. (2022). *La democracia ateniense en la época de Demóstenes*. Madrid: Capitán Swing.
- Hirschman, Albert O. (1986). *Interés privado y acción pública*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Ihl, Olivier. (2015). Louis Marie Bosredon et l'entrée dans le "suffrage universel". Sociogenèse d'une lithographie en 1848. *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 50, 139-163. <https://doi.org/10.4000/rh19.4829>
- Kelsen, Hans (1934). *Esencia y valor de la democracia*. Barcelona: Editorial Labor.
- Laclau, Ernesto (1989). Politics and the Limits of Modernity, *Social Text*, 21, 63-82.
- Laclau, Ernesto (2012). Reply, *Cultural Studies*, 26 (2-3), 291-415. <https://doi.org/10.1080/09502386.2011.647651>
- Linares, Álvaro; Laclau, Ernesto; O'Donnell, Guillermo (2010). *Tres pensamientos políticos*. Buenos Aires: UBA Sociales Publicaciones.
- Loroux, Nicole (2008). *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Madrid: Katz Editores.

- Macpherson, Crawford Brough (1994). *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza Editorial.
- Manin, Bernard (1998). *Los principios del gobierno representativo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Meiksins Wood, Ellen (1996). Demos versus “We, the People”: Freedom and Democracy Ancient and Modern. En Ober, Josiah y Hedrick, Charles (eds.) *Dēmokratia. A conversation on Democracies, Ancient and Modern* (pp. 121-137). Princeton: Princeton University Press.
- Morgan, Edmund S. (1988). *Inventing the People: The Rise of Popular Sovereignty in England and America*. Nueva York: Norton.
- Mouffe, Chantal (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- Mouffe, Chantal (2003). *La paradoja democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Mouffe, Chantal (2018). *Por un populismo de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Muirhead, Russel (2014). *The Promise of Party in a Polarized Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ortiz Gala, Irene (2024). *El mito de la ciudadanía*. Barcelona: Herder.
- Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rosanvallon, Pierre (1999). *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*. México DF: Instituto Mora.
- Rosenberg, Arthur (1966). *Democracia y socialismo*. Buenos Aires: Claridad.
- Sánchez León, Pablo (2022). *De plebe a pueblo. La participación política popular y el imaginario de la democracia en España, 1766-1868*. Manresa: Bellaterra.
- Sancho Rocher, Laura (2018). ¿Es la *demokratía* semejante a la democracia? Lecturas contemporáneas de la democracia ateniense, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 51, 15-33. <http://dx.doi.org/10.5209/ASEM.61641>
- Sartori, Giovanni (1993). *¿Qué es la democracia?* México D.F.: Editorial Patria.
- Urbinati, Nadia (2019). *Me the People. How Populism Transforms Democracy*. Cambridge: Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvk12sz4>
- Wallach Scott, Joan (2012). *Las mujeres y los derechos del hombre. Feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Walters, K. R. (1983). Perikles' Citizenship Law, *Classical Antiquity*, 2(2), 314-336.