

CLA•DE•MA

LOÏC WACQUANT *Merodeando las calles*
Trampas de la etnografía urbana

J. M. ESQUIROL *Los filósofos contemporáneos y la técnica*
De Ortega a Sloterdijk

MANUEL DELANDA *Mil años de historia no-lineal*

GIANNI VATTIMO *Adiós a la verdad*

GIACOMO MARRAMAO *La pasión del presente*
Breve léxico de la modernidad-mundo

MARIO BUNGE *Filosofía política*

MARCELO PACKMAN *Palabras que permanecen,*
palabras por venir
Poética y Macropolítica del Devenir
Psicoterapia

MICHEL ONFRAY *La inocencia del devenir*
La vida de Friedrich Nietzsche

ROSI BRAIDOTTI *Transposiciones*
Sobre la ética nómada

MICHEL ONFRAY *La comunidad filosófica*

GIACOMO MARRAMAO *Kairós*
Apología del tiempo debito

ERNST TUGENDHAT *Un judío en Alemania*

ERNST TUGENDHAT *Antropología en vez de metafísica*

JEAN-FRANÇOIS LYOTARD *Crítica kantiana de la historia*

SEYLA BENHABIB *El ser y el otro en la ética*
contemporánea
Feminismo, comunitarismo
y posmodernismo en la ética
contemporánea

LA PARADOJA DEMOCRÁTICA

El peligro del consenso
en la política contemporánea

Chantal Mouffe

Traducción de
Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar


Biblioteca
"Miguel Othón de Mendizabal"
22 JUL 2015

gedisa
editorial

Título del original en inglés:

The Democratic Paradox

© Chantal Mouffe, 2000

Traducción: Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar

Diseño de cubierta: Iván de Pablo Bosch

Segunda edición: Abril de 2012, Barcelona

12934

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

C/avenida del Tibidabo, 12 (3.º)

08022 Barcelona, España

Tel. (+34) 93 253 09 04

Fax (+34) 93 253 09 05

Correo electrónico: gedisa@gedisa.com

<http://www.gedisa.com>

Reimpresión:

Editor Service, S.L.

C/ diagonal 299, entlo. 1ª

08013 Barcelona

ISBN: 978-84-9784-664-6

ISIC: JPHV

Depósito legal: B-12455-2012

Impreso por Romanyà Valls, S.A.

Impreso en España

Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma
física, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

C'est par le malentendu universel que tout le monde s'accorde

Charles Baudelaire

*Caminante, no hay camino,
Se hace camino al andar*

Antonio Machado

4

**Para un modelo agonístico
de democracia**

Cuando este siglo turbulento toca a su fin, parece que se reconoce a la democracia liberal como la única forma legítima de gobierno. Pero, ¿indica esto su victoria final sobre sus adversarios, como querrían algunos? Existen serias razones para ser escéptico respecto a semejante afirmación. En primer lugar, no está claro qué fuerza tiene el presente consenso y tampoco cuánto durará. Pese a que muy pocos se atreven a desafiar abiertamente el modelo liberal democrático, las señales de descontento hacia las instituciones actuales se generalizan. Un número cada vez mayor de personas sienten que los partidos tradicionales han dejado de tener en cuenta sus intereses, y los partidos de extrema derecha están realizando importantes avances en muchos países europeos. Además, incluso entre aquellos que se resisten al llamamiento de los demagogos, existe un pronunciado cinismo respecto a la política y los políticos, lo cual tiene un efecto muy corrosivo sobre la adhesión popular a los valores democráticos. Se observa claramente la actividad de una fuerza negativa en la mayoría de las sociedades liberal democráticas, una fuerza que contradice el triunfalismo que hemos presenciado desde el colapso del comunismo soviético.

Con estas consideraciones en mente, me propongo examinar el debate actual en la teoría democrática. Quiero evaluar las propuestas que los teóricos democráticos ofrecen para consolidar las instituciones democráticas. Concentraré mi atención en el nuevo paradigma de democracia, esto es, en el modelo de la «democracia deliberativa», que en la actualidad se está convirtiendo en la tendencia de más rápido crecimiento en la esfera política. Sin duda, la idea principal, que en una sociedad y una organización política democrática las decisiones políticas deberían alcanzarse mediante un proceso de deliberación entre ciudadanos libres e iguales, ha acompañado a la democracia desde su nacimiento en la Ate-

nas del siglo V. Las maneras de imaginarse la deliberación así como el número y condición de los electores con derecho a deliberar han variado notablemente, pero hace mucho tiempo que la deliberación viene desempeñando un papel central en el pensamiento democrático. Por consiguiente, lo que hoy vemos es el restablecimiento de un tema antiguo y no el repentino surgimiento de una nueva preocupación.

Lo que debe examinarse, sin embargo, es el motivo de este renovado interés por la deliberación, así como sus modalidades actuales. Sin duda, una de las explicaciones guarda relación con los problemas a que deben enfrentarse las sociedades democráticas de hoy. De hecho, uno de los objetivos al que proclaman aspirar los demócratas deliberativos es el de ofrecer una alternativa a la concepción de la democracia que ha dominado la segunda mitad del siglo XX: el «modelo de agregación». Este modelo fue establecido por la fecunda obra publicada por Joseph Schumpeter en 1947, *Capitalismo, socialismo y democracia*,¹ en la que argumentaba que, con el desarrollo de la democracia de masas, la soberanía popular, tal como la entiende el modelo clásico de la democracia, se ha vuelto inadecuado. Hacía falta una nueva concepción de la democracia que pusiera el énfasis en la agregación de las preferencias, que se realizara a través de unos partidos políticos a los que la gente tuviera la posibilidad de votar a intervalos regulares. De ahí la propuesta de Schumpeter de definir la democracia como el sistema en el que las personas tienen la oportunidad de aceptar o rechazar a sus dirigentes mediante un proceso electoral competitivo.

Posteriormente desarrollado por teóricos como Anthony Downs en *Teoría económica de la democracia*,² el modelo de agregación se convirtió en el estándar número uno en el campo que se autodenomina «teoría política empírica». El objetivo de esta corriente consistía en elaborar un enfoque descriptivo de la democracia, en oposición al enfoque clásico, que es de carácter normativo. Los autores que se adhirieron a esta escuela consideraron que, en las condiciones modernas, determinadas nociones como las de «bien común» y «voluntad general» debían abandonarse, y que debía reconocerse que el pluralismo de intereses y

valores es coextensivo de la idea misma de «pueblo». Además, dado que desde su punto de vista, el interés propio es lo que induce a actuar a los individuos, y no la creencia moral de que deben hacer lo que constituye el interés de la comunidad, declararon que los intereses y las preferencias eran lo que debía componer las líneas sobre las cuales habría que organizar los partidos políticos, y proporcionar el material del que debería ocuparse la negociación y el voto. La participación popular en la toma de decisiones debería más bien desincentivarse, pues sólo podría tener consecuencias disfuncionales para la marcha del sistema. La estabilidad y el orden era más probable que resultaran del compromiso entre los intereses que de movilizar a las personas en pos de un consenso ilusorio sobre el bien común. Como consecuencia de ello, la política democrática quedó separada de su dimensión normativa y empezó a considerarse desde un punto de vista puramente instrumental.

El predominio del enfoque de la agregación, con su reducción de la democracia a un conjunto de procedimientos para el tratamiento del pluralismo de los intereses grupales, es lo que empezó a cuestionar la nueva ola de la teoría política normativa, inaugurada por John Rawls en 1971 con la publicación de su libro *Teoría de la justicia*,³ y también es lo que en la actualidad impugna el modelo deliberativo. Los autores que se adhirieron a esta corriente declaran que esto es lo que se encuentra en el origen del actual descontento que suscitan las instituciones democráticas y constituye también el fundamento de la incontenible crisis de legitimidad que afecta a las democracias occidentales. Desde su punto de vista, el futuro de la democracia liberal depende de que logre recuperar su dimensión moral. Pese a no negar «el hecho del pluralismo» (Rawls) y la necesidad de abrir un espacio para los muy diversos conceptos del bien, los demócratas deliberativos afirman que sin embargo es posible alcanzar un consenso más profundo que el de un «mero acuerdo sobre los procedimientos», un consenso que podría calificarse como «moral».

La democracia deliberativa: sus objetivos

Desde luego, los demócratas deliberativos no están solos en su deseo de ofrecer una alternativa a la perspectiva del modelo de agregación do-

1. Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York, 1947. [Trad. cast.: *Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Folio, 1996.]

2. Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Nueva York, 1957. [Trad. cast.: *Teoría económica de la democracia*, Madrid, Aguilar, 1973.]

3. John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge, Massachusetts, 1974.

minante, con su punto de vista reduccionista sobre el proceso democrático. La especificidad de su enfoque reside en promover una forma de racionalidad *normativa*. Es también característico su intento de proporcionar una sólida base de lealtad a la democracia liberal mediante la reconciliación de la idea de la soberanía democrática con la defensa de las instituciones liberales. De hecho, vale la pena recalcar que, pese a ser críticos con un cierto género de *modus vivendi* del liberalismo, la mayoría de quienes abogan por una democracia deliberativa no son antiliberales. Subrayan el papel central de los valores liberales en la concepción moderna de la democracia, a diferencia de las anteriores críticas marxistas. Su objetivo no es abandonar el liberalismo sino recuperar su dimensión moral y establecer un estrecho vínculo entre los valores liberales y la democracia.

Su principal afirmación es que resulta posible, gracias a procedimientos adecuados de deliberación, alcanzar formas de acuerdo que satisfagan tanto la racionalidad (entendida como defensa de los derechos liberales) como la legitimidad democrática (tal como queda representada por la soberanía popular). Su iniciativa consiste en volver a formular el principio democrático de soberanía popular de tal forma que se eliminen los peligros que pudiera plantear a los valores liberales. Es la conciencia de estos peligros lo que a menudo ha hecho que los liberales desconfiasen de la participación popular y se mostraran dispuestos a encontrar modos de desincentivarla o limitarla. Los demócratas deliberativos creen que estos peligros pueden evitarse, y de este modo permiten que los liberales abracen los ideales democráticos con mucho más entusiasmo del que han mostrado hasta ahora. Una de las soluciones propuestas consiste en reinterpretar la soberanía popular en términos intersubjetivos y en redefinirla como «un poder generado por medios comunicacionales».⁴

Existen muchas versiones diferentes de democracia deliberativa, pero se pueden clasificar *grosso modo* en dos escuelas principales, la primera de ellas ampliamente influida por John Rawls, y por Jürgen Habermas la segunda. Me concentraré por tanto en estos dos autores, así como en dos de sus seguidores: Joshua Cohen, partidario de Rawls, y Seyla Benhabib, por la variante habermasiana. Por supuesto, no niego

4. Véase por ejemplo Jürgen Habermas, «Three Normative Models of Democracy», en Seyla Benhabib (comp.), *Democracy and Difference*, Princeton, 1996, pág. 29.

que existan diferencias entre estos dos enfoques –diferencias que indicaré a lo largo de mi examen–, pero también existen importantes convergencias que, desde el punto de vista de mi investigación, son más significativas que los desacuerdos.

Como ya he indicado, uno de los objetivos del enfoque deliberativo, un objetivo que comparten tanto Rawls como Habermas, consiste en asegurar un fuerte vínculo entre la democracia y el liberalismo, refutando a todos aquellos detractores que, tanto de la derecha como de la izquierda, han proclamado la naturaleza contradictoria de la democracia liberal. Rawls, por ejemplo, declara que su ambición es elaborar un liberalismo democrático que dé respuesta tanto a la exigencia de libertad como a la de igualdad. Quiere encontrar una solución al desacuerdo que ha existido en el pensamiento democrático de los siglos pasados

entre la tradición asociada a Locke, que confiere un mayor peso a lo que Constant llamaba «las libertades de los modernos» –la libertad de pensamiento y de conciencia, ciertos derechos básicos de la persona, derechos de propiedad y el imperio de la ley–, y la tradición asociada a Rousseau, que otorga más peso a lo que Constant llamó las «las libertades de los antiguos», esto es, las libertades políticas iguales y los valores de la vida pública.⁵

Por lo que se refiere a Habermas, su reciente libro *Between Facts and Norms* deja claro que uno de los objetivos de su teoría procedimental de la democracia es poner en primer plano la «cooriginalidad» de los derechos individuales fundamentales y de la soberanía popular. Por una parte, el autogobierno sirve para proteger los derechos individuales; por otra, esos derechos proporcionan las condiciones necesarias para el ejercicio de la soberanía popular. Una vez que se afrontan de esa manera, dice, «puede uno entender de qué modo la soberanía popular y los derechos humanos van cogidos de la mano, y por consiguiente aprehender la cooriginalidad de la autonomía cívica y privada».⁶

5. John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, 1993, pág. 5.

6. Jürgen Habermas, *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Massachusetts, 1996, pág. 127. [Trad. cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.]

Sus seguidores, Cohen y Benhabib, también subrayan la iniciativa conciliadora que se halla presente en el proyecto deliberativo. Pese a que Cohen afirma que es erróneo imaginar las «libertades de los modernos» como algo exterior al proceso democrático y que los valores igualitarios y liberales han de contemplarse como elementos de la democracia y no como obligaciones que se le imponen,⁷ Benhabib declara que el modelo deliberativo puede transcender la dicotomía entre el énfasis liberal en los derechos y las libertades individuales y el énfasis democrático en la formación colectiva y la formación de la voluntad.⁸

Otro punto de convergencia entre ambas versiones de la democracia deliberativa es su insistencia común en la posibilidad de fundar la autoridad y la legitimidad en algunas formas de razonamiento público, así como su creencia compartida en una forma de racionalidad que no sea meramente instrumental sino que posea una dimensión normativa: lo «razonable» para Rawls y la «racionalidad comunicativa» para Habermas. En ambos casos se establece una fuerte separación entre el «mero acuerdo» y el «consenso racional», y además el campo propio de la política se identifica con el intercambio de argumentos entre personas razonables que se guían por el principio de imparcialidad.

Tanto Habermas como Rawls creen que podemos encontrar en las instituciones de la democracia liberal el contenido idealizado de la racionalidad práctica. El punto en el que divergen es el de la elucidación de la forma de la razón práctica encarnada en las instituciones democráticas. Rawls hace hincapié en el papel de los principios de justicia logrados a través del mecanismo de la «posición original» que fuerza a los participantes a dejar de lado todas sus particularidades e intereses. Su concepción de la «justicia como equidad», que establece la prioridad de los principios liberales básicos, unida a los «fundamentos constitucionales», proporciona el marco para el ejercicio de la «razón pública libre». Por lo que se refiere a Habermas, se observa una defensa de lo que él sostiene que es un enfoque estrictamente procedimental en el que no se ponen límites al alcance ni al contenido de la deliberación. Son

las restricciones procedimentales de la situación de discurso ideal las que eliminarán las posiciones que los participantes no puedan consensuar en el «discurso» moral. Como recuerda Benhabib, las características de dicho discurso son las siguientes:

a) la participación en la deliberación se rige por las normas de igualdad y simetría; todos tienen las mismas oportunidades para iniciar los actos de habla, para cuestionar, preguntar y abrir el debate; b) todos tienen derecho a cuestionar los temas contemplados en la conversación; y c) todos tienen derecho a iniciar argumentos reflexivos sobre las propias reglas del procedimiento del discurso y sobre la forma en que se aplican y se cumplen. En principio, no existen reglas que limiten la agenda de la conversación, o la identidad de los participantes, con tal de que cualquier persona o grupo excluido pueda demostrar justificadamente que se ve afectado de manera relevante por la norma propuesta que se está cuestionando.⁹

Para esta perspectiva, la base de legitimidad de las instituciones democráticas deriva del hecho de que las instancias que exigen un poder obligatorio lo hacen partiendo de la presunción de que sus decisiones representan un punto de vista imparcial que atiende por igual a los intereses de todos. Cohen, tras afirmar que la legitimidad democrática surge de decisiones colectivas entre miembros iguales, declara: «De acuerdo con la concepción *deliberativa*, una decisión es colectiva siempre que surja de disposiciones de elección colectiva vinculante que establezcan condiciones de *razonamiento libre y público entre iguales que son gobernados por las decisiones*».¹⁰

Desde este punto de vista, para que un procedimiento sea democrático no es suficiente con tener en cuenta los intereses de todos y lograr un compromiso que establezca un *modus vivendi*. El objetivo es generar un «poder comunicativo», y esto exige establecer las condiciones para un asentimiento libremente otorgado por todos los interesados, de ahí la importancia de buscar procedimientos que garanticen la imparcialidad moral. Sólo entonces puede uno estar seguro de que el consenso que se obtiene es racional y no un mero acuerdo. Esta es la razón de que el acento se ponga en la naturaleza del procedimiento de-

7. Joshua Cohen, «Democracy and Liberty», en J. Elster (comp.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, 1988, pág. 187. [Trad. cast.: «Democracia y libertad», en *La democracia deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001.]

8. Seyla Benhabib, «Toward a Deliberative Model of Democratic Legitimacy», en Seyla Benhabib (comp.), *Democracy and Difference*, Princeton, 1996, pág. 77.

9. Benhabib, «Toward a Deliberative Model», pág. 70.

10. Cohen, «Democracia y libertad», pág. 236.

liberativo y en los tipos de razones que se consideran aceptables para los participantes en liza. Benhabib lo expresa del siguiente modo:

Según el modelo deliberativo de democracia, es una condición necesaria para lograr la legitimidad y la racionalidad con respecto a los procedimientos de la toma colectiva de decisiones en una sociedad y una organización política que las instituciones de esta forma de gobierno estén dispuestas de tal modo que lo que se considere parte del interés común de todos resulte de unos procesos de deliberación colectiva efectuados de forma racional y justa entre individuos libres e iguales.¹¹

Para los habermasianos, la garantía de que el proceso de deliberación tiene resultados razonables depende de la medida en que cumpla la condición del «discurso ideal»: cuanto más igual e imparcial, más abierto será el proceso, y cuanto menos coaccionados estén los participantes y más dispuestos a dejarse guiar por la fuerza del mejor argumento, tanto más probable será que los intereses verdaderamente generalizables sean aceptados por todos aquellos a quienes afecta de manera relevante. Habermas y sus seguidores no niegan que existan obstáculos para la realización del discurso ideal, pero estos obstáculos se conciben como obstáculos *empíricos*. Se deben al hecho de que, dadas las limitaciones prácticas y empíricas de la actividad social, es poco probable que lleguemos a ser capaces de dejar completamente a un lado todos nuestros intereses particulares con el fin de coincidir con nuestro ser racional universal. Esta es la razón de que la situación del discurso ideal se presente como una «idea regulativa».

Además, ahora Habermas acepta que existen cuestiones que han de permanecer al margen de las prácticas del debate racional público, como los asuntos existenciales que no conciernen a cuestiones relacionadas con la «justicia» sino con la «vida buena» —éste es para Habermas el ámbito de la ética— o con conflictos entre grupos de interés vinculados a problemas distributivos que sólo pueden resolverse mediante compromisos. Sin embargo, considera que «esta diferenciación en el campo de los asuntos que requieren decisiones políticas no niega ni la importancia principal de las consideraciones morales ni la viabilidad del debate racional como forma misma de la comunicación política».¹² Desde su

punto de vista, las cuestiones políticas fundamentales pertenecen a la misma categoría que las cuestiones morales y pueden decidirse de forma racional. Al contrario que las cuestiones éticas, no dependen de su contexto. La validez de sus respuestas proviene de una fuente independiente y tiene un alcance universal. Habermas mantiene con firmeza que el intercambio de argumentos y contraargumentos, tal como se plantea en su enfoque, es el procedimiento más adecuado para conseguir la formación racional de la voluntad de la que pueda surgir el interés general.

La democracia deliberativa, considerada aquí en ambas versiones, concede al modelo agregativo que en las condiciones modernas es preciso reconocer una pluralidad de valores e intereses y que se debe renunciar a un consenso sobre lo que Rawls llama perspectivas «globales» de naturaleza religiosa, moral o filosófica. Sin embargo, sus defensores no aceptan que esto implique la imposibilidad de un consenso racional sobre las decisiones políticas, entendiendo por consenso algo distinto al simple *modus vivendi*, es decir, considerándolo como un tipo de acuerdo moral que resulte del libre razonamiento entre iguales. Con tal de que los procedimientos de la deliberación garanticen imparcialidad, igualdad, franqueza y ausencia de coacción, conseguirán guiar la deliberación hacia intereses generalizables en los que puedan coincidir todos los participantes, produciendo de este modo resultados legítimos. Los habermasianos hacen mucho más hincapié en la cuestión de la legitimidad, pero no existe ninguna diferencia fundamental entre Habermas y Rawls en esta cuestión. De hecho, Rawls define el principio liberal de legitimidad de una manera que es congruente con el punto de vista de Habermas: «Nuestro ejercicio del poder político es adecuado, y por consiguiente justificable, sólo cuando se ejerce de acuerdo con una constitución cuyos puntos esenciales cabe razonablemente esperar obtengan el respaldo de todos los ciudadanos a la luz de los principios y las ideas que aceptan como razonables y racionales».¹³ Esta fuerza normativa que se concede al principio de justificación general concuerda con el discurso ético de Habermas, y esta es la razón de que uno pueda argumentar en favor de la posibilidad de volver a formular el constructivismo político rawlsiano mediante el lenguaje del discurso ético.¹⁴ De hecho, esto es en

11. Benhabib, «Toward a Deliberative Model», pág. 69.

12. Jürgen Habermas, «Further Reflections on the Public Sphere», en C. Calhoun (comp.), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge, Massachusetts, 1991, pág. 448.

13. Rawls, *Political Liberalism*, pág. 217.

14. Este es el argumento expuesto por Rainer Forst en la revisión del «Political Liberalism» que se encuentra en *Constellations* 1, 1, pág. 169.

cierto modo lo que hace Cohen, y por eso nos proporciona un buen ejemplo de la compatibilidad entre los dos enfoques. En particular, subraya los procesos deliberativos y afirma que, si se la considera como un sistema de acuerdos sociales y políticos capaces de vincular el ejercicio del poder al libre razonamiento entre iguales, la democracia no sólo exige a sus participantes que sean libres e iguales, sino también que sean «razonables». Con esto quiere decir que «se proponen defender y criticar instituciones y programas en función de consideraciones que otros, como libres e iguales, tienen *razones para aceptar*, dado el hecho del pluralismo razonable».¹⁵

La huida del pluralismo

Tras haber perfilado las principales ideas de la democracia deliberativa, pasaré a estudiar con más detalle algunos puntos del debate entre Rawls y Habermas con la intención de traer al primer plano lo que considero la deficiencia crucial del enfoque deliberativo. Dos son los asuntos que considero particularmente relevantes.

El primero es que una de las afirmaciones principales del «liberalismo político» defendido por Rawls sostiene que se trata de un liberalismo que es político, no metafísico, y que es independiente de las opiniones globales. Se establece una separación definida entre el ámbito de lo *privado*, donde coexisten una pluralidad de puntos de vista globales diferentes e irreconciliables, y el ámbito de lo *público*, donde se puede establecer un consenso traslapado sobre un concepto compartido de la justicia.

Habermas sostiene que Rawls no puede tener éxito en su estrategia de evitar las cuestiones filosóficamente controvertidas, porque es imposible desarrollar su teoría de la manera independiente que proclama. De hecho, su noción de lo «razonable», al igual que su concepto de «persona», le conducen necesariamente a cuestiones relacionadas con los conceptos de racionalidad y verdad que pretende eludir.¹⁶ Además,

15. Cohen, «Democracia y libertad», pág. 245.

16. Jürgen Habermas, «Reconciliation Through the Public Use of Reason: Remarks on John Rawls's Political Liberalism», *The Journal of Philosophy* XCII, 3, 1995, pág. 126.

Habermas declara que su propio enfoque es superior al rawlsiano debido a que su carácter estrictamente procedimental le permite «dejar abiertas más cuestiones porque confía más en el *proceso* de opinión racional y de formación de la voluntad».¹⁷ Al no postular una separación radical entre lo público y lo privado, se encuentra mejor adaptado para acomodar la amplia deliberación que implica la democracia. Rawls replica que el enfoque de Habermas no puede ser tan estrictamente procedimental como pretende. Ha de incluir una dimensión sustantiva, dado que los asuntos relacionados con el resultado de los procedimientos no se pueden excluir de su diseño.¹⁸

Pienso que los dos tienen razón en sus respectivas críticas. De hecho, el concepto de Rawls no es tan independiente de las opiniones globales como él cree, y Habermas no puede ser tan puramente procedimental como afirma. Es muy significativo que ambos sean incapaces de separar lo público de lo privado, o lo procedimental de lo sustancial, tan claramente como declaran. Lo que esto revela es la imposibilidad de lograr lo que cada uno de ellos, aunque de diferente manera, se propone en realidad, esto es, la delimitación de un ámbito que no esté sujeto al pluralismo de los valores y en el que pueda establecerse un consenso sin exclusiones. De hecho, la circunstancia de que Rawls evite las doctrinas globales viene motivada por su creencia en que no es posible ningún acuerdo racional en este campo. Esta es la razón de que, para que las instituciones liberales sean aceptables para gente con diferentes opiniones morales, filosóficas y religiosas, deban de ser neutrales respecto a los puntos de vista globales. De ahí la radical separación que trata de instalar entre el ámbito de lo privado, con su pluralismo de valores irreconciliables, y el ámbito de lo público, en el que el acuerdo político sobre el concepto liberal de justicia quedaría garantizado mediante la creación de un consenso traslapado sobre la justicia.

En el caso de Habermas, se hace un intento similar para escapar de las implicaciones del pluralismo de los valores mediante la distinción entre la *ética*, un ámbito que permite la existencia de conceptos contrapuestos de la vida buena, y la *moral*, un ámbito en el que se puede aplicar un procedimentalismo estricto y lograr la imparcialidad, llegándose

17. *Ibid.*, pág. 131.

18. John Rawls, «Reply to Habermas», *The Journal of Philosophy* XCII, 3, 1995, págs. 170-174.

de este modo a la formulación de unos principios universales. Rawls y Habermas quieren fundar la adhesión a la democracia liberal en un tipo de acuerdo racional que excluya la posibilidad de la impugnación. Por esta razón se ven obligados a relegar el pluralismo a un ámbito no público con el fin de aislar a la política de sus consecuencias. El hecho de que sean incapaces de mantener la rígida separación que defienden tiene implicaciones muy importantes para la política democrática. Pone de manifiesto el hecho de que el ámbito de la política –incluso en el caso de que afecte a cuestiones fundamentales como la justicia o los principios básicos– no es un terreno neutral que pueda aislarse del pluralismo de valores, un terreno en el que se puedan formular soluciones racionales universales.

La segunda cuestión es un asunto diferente que concierne a la relación entre la autonomía privada y la autonomía política. Como hemos visto, ambos autores se proponen reconciliar las «libertades de los antiguos» con las «libertades de los modernos» y argumentan que los dos tipos de autonomía van necesariamente juntos. Sin embargo, Habermas considera que sólo su enfoque consigue establecer la cooriginalidad de los derechos del individuo y la participación democrática. Afirma que Rawls subordina la soberanía democrática a los derechos liberales porque considera la autonomía pública como un medio para autorizar la autonomía privada. Sin embargo, tal como ha señalado Charles Larmore, Habermas, por su parte, privilegia el aspecto democrático, dado que sostiene que la importancia de los derechos individuales reside en el hecho de que hacen posible el autogobierno democrático.¹⁹ Así pues, hemos de concluir que, también en este caso, ninguno de los dos es capaz de llevar a cabo lo que anuncia. Lo que quieren negar es la naturaleza paradójica de la democracia moderna y la tensión fundamental entre la lógica de la democracia y la lógica del liberalismo. Son incapaces de reconocer que, pese a que sea efectivamente cierto que los derechos individuales y el autogobierno democrático son constitutivos de la democracia liberal, cuya novedad reside precisamente en la articulación de ambas tradiciones, existe una tensión entre sus respectivas «gramáticas» que nunca podrá ser eliminada. Sin duda, y contrariamente a lo que han argumentado adversarios como Carl Schmitt, esto no significa que la democracia liberal sea un régimen condenado al fracaso. Esa tensión, pese a no

poder ser erradicada, se puede abordar de diferentes modos. De hecho, una gran parte de la política democrática se ocupa precisamente de la negociación de esta paradoja y de la articulación de soluciones precarias.²⁰ Lo erróneo es la búsqueda de una solución racional final. No sólo no puede tener éxito, sino que además conduce a plantear restricciones indebidas al debate político. Esa búsqueda debería ser reconocida como lo que realmente es: otro intento de aislar a la política de los efectos del pluralismo de valores, esta vez tratando de fijar de una vez por todas el significado y la jerarquía de los valores liberal democráticos básicos. La teoría democrática debería renunciar a estas formas de escapismo y enfrentarse al reto que conlleva el reconocimiento del pluralismo de valores. Esto no significa aceptar un pluralismo total, y es necesario poner algunos límites al tipo de confrontación que se considerará legítimo en la esfera pública. Sin embargo, habría que reconocer la naturaleza política de los límites en lugar de presentarlos como un conjunto de requisitos exigidos por la moral o la racionalidad.

¿Qué lealtad a la democracia?

Si tanto Rawls como Habermas, aunque de maneras diferentes, se proponen alcanzar una forma de consenso racional en vez de un «simple *modus vivendi*» o un «mero acuerdo», es porque creen que proporcionando bases estables a la democracia liberal ese consenso contribuirá a garantizar el futuro de las instituciones liberal democráticas. Como hemos visto, mientras que Rawls considera que el asunto clave es la justicia, para Habermas la cuestión central guarda relación con la legitimidad. Según Rawls, una sociedad bien ordenada es una sociedad que funciona según los principios establecidos por un concepto de justicia compartido. Esto es lo que produce la estabilidad y la aceptación de las instituciones por parte de los ciudadanos. Para Habermas, una democracia estable y que funcione correctamente requiere la creación de una forma de gobierno integrada mediante la percepción racional de su legitimidad. Esta es la razón de que para los habermasianos la cuestión

19. Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge, 1996, pág. 217.

20. He desarrollado este argumento en mi artículo «Carl Schmitt and the Paradox of Liberal Democracy», en Chantal Mouffe (comp.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Londres, 1999; véase también el capítulo 2 del presente volumen.

central resida en encontrar un modo de garantizar que las decisiones adoptadas por las instituciones democráticas representen un punto de vista imparcial, capaz de expresar por igual los intereses de todos, lo que a su vez exige establecer unos procedimientos capaces de generar resultados racionales mediante la participación democrática. En palabras de Seyla Benhabib, «en las sociedades democráticas complejas la legitimidad debe ser concebida como el resultado de la deliberación pública, libre e irrestricta de todos en las materias de interés común».²¹

En su deseo de mostrar las limitaciones del consenso democrático en el modelo de agregación —que sólo se interesa por la racionalidad instrumental y el fomento del interés propio— los demócratas deliberativos insisten en la importancia de otro tipo de racionalidad, la racionalidad que opera en la acción comunicativa y en la libre razón pública. Quieren convertir esto en la principal fuerza impulsora de los ciudadanos demócratas y en la base de su lealtad hacia las instituciones comunes.

Su preocupación por el estado actual de las instituciones democráticas es una preocupación que comparto, pero considero que su respuesta es profundamente inadecuada. La solución a nuestra difícil situación actual no consiste en sustituir la dominante «racionalidad medios/fines» por otra forma de racionalidad, por una racional «deliberativa» y «comunicativa». Es cierto que caben diferentes concepciones de la razón y que es importante aumentar la complejidad del cuadro que ofrecen los defensores del enfoque instrumentalista. Sin embargo, el simple hecho de sustituir una clase de racionalidad por otra no va a ayudarnos a abordar el verdadero problema que plantea la cuestión de la lealtad. Como nos recuerda Michael Oakeshott, la autoridad de las instituciones políticas no es una cuestión vinculada al *consentimiento* sino al continuo reconocimiento de unos *cives* que admiten su obligación de obedecer las condiciones prescritas por la *res publica*.²² Siguiendo esta línea de razonamiento podremos llegar a comprender que lo que realmente se dirime en la lealtad a las instituciones democráticas es la constitución de un conjunto de prácticas que hagan posible la creación de ciudadanos democráticos. No es una cuestión de *justificación racional* sino de *disponibilidad* de formas democráticas de individualidad y de

subjetividad. Al privilegiar la racionalidad, tanto la perspectiva deliberativa como la de agregación dejan a un lado un elemento central: el del papel crucial que desempeñan las pasiones y los afectos en la consecución de la lealtad a los valores democráticos. Esto no puede ser ignorado, e implica abordar de un modo muy diferente la cuestión de la ciudadanía democrática. La incapacidad de la actual teoría democrática para hacer frente a la cuestión de la ciudadanía deriva del hecho de que opera con un concepto del sujeto que considera que los individuos son tres cosas: en primer lugar, anteriores a la sociedad; en segundo lugar, portadores de derechos naturales; y en tercer lugar, sujetos a una de estas dos posibilidades: bien la de ser agentes para la optimización de la felicidad, bien la de ser sujetos racionales. En todos los casos son abstraídos de las relaciones sociales y de poder, de la lengua, de la cultura y de todo el conjunto de prácticas que hacen posible la acción. Lo que se excluye en estos enfoques racionalistas es la propia indagación sobre las condiciones de existencia del sujeto democrático.

El punto de vista que quiero presentar es que uno no puede contribuir a la producción de ciudadanos democráticos proporcionando argumentos sobre la racionalidad encarnada en las instituciones liberal democráticas. Sólo es posible producir individuos democráticos mediante la multiplicación de las instituciones, los discursos, las formas de vida que fomentan la identificación con los valores democráticos. Por esta razón, aunque se esté de acuerdo con los demócratas deliberativos en cuanto a la necesidad de una concepción diferente de la democracia, considero que sus propuestas son contraproducentes. Sin duda, necesitamos formular una alternativa al modelo de agregación y al concepto instrumental de la política que promueve. Ha quedado claro que si se desincentiva la implicación activa de los ciudadanos en el funcionamiento de la forma de gobierno y se estimula la privatización de la vida, no se garantiza la estabilidad que Rawls y Habermas prometían. Se han generalizado unas formas extremas de individualismo que amenazan el propio tejido social. Por otra parte, privadas de la posibilidad de identificarse con los valiosos conceptos de la ciudadanía, son muchas las personas que, cada vez más, buscan otras formas de identificación colectiva, formas que, muy a menudo, pueden poner en peligro el lazo cívico que debe unir a los miembros de una asociación política democrática. El crecimiento de diversos fundamentalismos de tipo religioso, moral y étnico es, en mi opinión, la consecuencia directa del déficit de-

21. Benhabib, «Toward a Deliberative Model», pág. 68.

22. Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, págs. 149-158.

mocrático que caracteriza a la mayoría de las sociedades liberal democráticas.

La única forma de hacer frente a estos problemas con seriedad pasa por considerar la ciudadanía democrática desde una perspectiva diferente, una perspectiva que ponga el énfasis en los tipos de *prácticas* y no en las formas de la *argumentación*. En *El retorno de lo político* argumenté que las reflexiones sobre la asociación civil desarrolladas por Michael Oakeshott en *On Human Conduct* son muy pertinentes en lo relativo a concebir la forma moderna de la comunidad política y el tipo de vínculo que une a los ciudadanos democráticos, es decir, el lenguaje específico de las relaciones civiles que Oakeshott llama la *res publica*.²³ Pero también podemos inspirarnos en Wittgenstein quien, como he mostrado,²⁴ proporciona intuiciones muy importantes para una crítica del racionalismo. De hecho, en sus últimas obras destaca el hecho de que, para llegar a un acuerdo en materia de opiniones, ha de haber primero un acuerdo sobre las formas de vida. En su opinión, no basta con estar de acuerdo en la definición de un término, sino que es preciso estar de acuerdo también en la forma de utilizarlo. Esto significa que los procedimientos deben considerarse como un conjunto complejo de prácticas. Los procedimientos se pueden aceptar y seguir porque están inscritos en formas de vida compartidas y porque hay acuerdo en los criterios. No pueden ser entendidos como reglas que se crean sobre la base de unos principios para aplicarse luego a los casos específicos. Para Wittgenstein las reglas son siempre compendios de las prácticas, y son inseparables de las formas de vida específicas. Esto indica que no es posible mantener una separación estricta entre lo «procedimental» y lo «sustancial», o entre lo «moral» y lo «ético», es decir, no es posible mantener las separaciones que son centrales en el enfoque habermasiano. Los procedimientos siempre implican compromisos éticos sustanciales, y nunca puede existir nada que se parezca a unos procedimientos puramente neutrales.

Considerada desde este punto de vista, la lealtad a la democracia y la creencia en el valor de sus instituciones no dependen de que se les proporcione un fundamento intelectual. Ambas cosas, lealtad y creen-

cia, se encuentran más en la naturaleza de lo que Wittgenstein compara a «un apasionado compromiso con un sistema de referencia. De ahí que, pese a ser *creencia*, sea en realidad una forma de vida, o una forma de evaluar la propia vida».²⁵ Al contrario de lo que sucede con la democracia deliberativa, esta perspectiva también implica reconocer los límites del consenso: «Cuando lo que se enfrenta realmente son dos principios irreconciliables, sus partidarios se declaran mutuamente locos y herejes. He dicho que “combatiría” al otro –pero, ¿no le daría razones? Sin duda; pero, ¿hasta dónde llegaríamos? Más allá de las razones está la *persuasión*».²⁶

El hecho de ver las cosas de esta forma debería hacer que nos percatásemos de que tomarnos en serio al pluralismo nos exige abandonar el sueño de un consenso racional que implique la fantasía de que podemos escapar de nuestra forma de vida humana. En nuestro deseo de un conocimiento total, dice Wittgenstein, «Hemos llegado hasta el hielo resbaladizo, donde no existe la fricción, y así, en cierto sentido, las condiciones son ideales, pero también, y justamente por eso, somos incapaces de caminar: por consiguiente, necesitamos *fricción*. Vuelta al duro suelo».²⁷

Vuelta al duro suelo significa en este caso aceptar el hecho de que, lejos de ser meramente empíricos o epistemológicos, los obstáculos que se oponen a los artificios racionalistas como la «condición original» o «el discurso ideal» son ontológicos. De hecho, la deliberación pública libre e irrestricta de todos los ciudadanos sobre los asuntos de interés común es una imposibilidad conceptual, puesto que las formas de vida particulares que se presentan como sus «impedimentos» son precisamente su condición de posibilidad. Sin ellas, nunca podría producirse ninguna comunicación ni deliberación. No existe en absoluto ninguna justificación para atribuir un privilegio especial a un supuesto «punto de vista moral» regido por la racionalidad y la imparcialidad mediante el cual pudiera lograrse un consenso universal racional.

23. Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, capítulo 4.

24. Véase «Wittgenstein, la teoría política y la democracia», capítulo 3 de este volumen.

25. Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, Chicago, 1980, pág. 85e.

26. Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988, 611-612.

27. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1958, pág. 46e.

Un modelo «agonístico» de democracia

Además de hacer hincapié en las prácticas y los juegos del lenguaje, una alternativa al marco racionalista requiere también la aceptación del hecho de que el poder es constitutivo de las relaciones sociales. Una de las deficiencias del enfoque deliberativo consiste en que, al postular la disponibilidad de una esfera pública en la que el poder hubiera sido eliminado y en la que se pudiera realizar un consenso racional, este modelo de política democrática es incapaz de reconocer tanto la dimensión de antagonismo que implica el pluralismo de valores como la imposibilidad de erradicarlo. Esta es la razón de que sea incapaz de apreciar la especificidad de lo político y de que sólo pueda concebirlo como un ámbito específicamente propio de la moral. La democracia deliberativa proporciona un muy buen ejemplo de lo que afirmaba Carl Schmitt respecto del pensamiento liberal: «De un modo muy sistemático, el pensamiento liberal elude o ignora el Estado y la política, y se instala en cambio en una característica polaridad recurrente de dos esferas heterogéneas, a saber, la de la ética y la de la economía».²⁸ De hecho, frente al modelo agregativo, inspirado en la economía, la única alternativa que los demócratas deliberativos pueden ofrecer es la de reducir la política a la ética.

Para remediar esta grave deficiencia, necesitamos un modelo democrático capaz de aprehender la naturaleza de lo político. Ello requiere desarrollar un enfoque que sitúe la cuestión del poder y el antagonismo en su mismo centro. Ese es el enfoque que quiero defender, el enfoque cuyas bases teóricas quedaron perfiladas en *Hegemonía y estrategia socialista*.²⁹ La tesis central del libro sostiene que la objetividad social se constituye mediante actos de poder. Ello implica que cualquier objetividad social es en último término política y que debe llevar las marcas de la exclusión que gobierna su constitución. Este punto de convergencia, o más bien de mutua reducción, entre la objetividad y el poder es lo que entendemos por «hegemonía». Esta forma de plantear el problema indica que el poder no debería ser concebido como una relación externa que tiene lugar entre dos identidades ya

constituidas, sino más bien como el elemento que constituye las propias identidades. Dado que cualquier orden político es la expresión de una hegemonía, de una pauta específica de relaciones de poder, la práctica política no puede ser concebida como algo que simplemente representa los intereses de unas identidades previamente constituidas, al contrario, se tiene que entender como algo que constituye las propias identidades y que además lo hace en un terreno precario y siempre vulnerable.

Afirmar la naturaleza hegemónica de cualquier tipo de orden social es verificar un desplazamiento de la relación tradicional entre la democracia y el poder. Según el enfoque deliberativo, cuanto más democrática sea una sociedad, menor será el poder que forme parte de las relaciones sociales. Pero si aceptamos que las relaciones de poder son constitutivas de lo social, entonces la pregunta principal que ha de atender la política democrática no es la de cómo eliminar el poder sino la de cómo constituir formas de poder más compatibles con los valores democráticos.

Aceptar la naturaleza del poder como algo inherente a lo social implica renunciar al ideal de una sociedad democrática como realización de una perfecta armonía o transparencia. El carácter democrático de una sociedad sólo puede venir dado por el hecho de que ningún actor social limitado pueda atribuirse la representación de la totalidad y afirmar que tiene el «control» de los fundamentos.

Por consiguiente, la democracia requiere que la naturaleza puramente construida de las relaciones sociales encuentre su complemento en los fundamentos puramente pragmáticos de las pretensiones de legitimidad del poder. Esto implica que no existe una distancia insalvable entre el poder y la legitimidad, obviamente no en el sentido de que todo poder sea automáticamente legítimo, sino en el sentido de que: a) si un poder cualquiera ha sido incapaz de imponerse, es porque ha sido reconocido como legítimo en algunos círculos, y b) si la legitimidad no se basa en un fundamento apriorístico, es porque está basada en alguna forma de poder exitosa. El vínculo entre la legitimidad, el poder y el orden hegemónico que esto implica es precisamente lo que excluye el enfoque deliberativo al postular la posibilidad de un tipo de argumentación racional en el que se ha eliminado al poder y donde la legitimidad encuentra su fundamento en la racionalidad pura.

Una vez que el terreno teórico ha sido delineado de este modo, podemos empezar a formular una alternativa tanto para el modelo de agre-

28. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick, 1976, pág. 70.

29. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987.

gación como para el modelo deliberativo, una alternativa que propongo denominar «pluralismo agonístico».³⁰ Para aclarar la nueva perspectiva que estoy proponiendo: se necesita una primera distinción, la distinción entre «la política» y «lo político». Con «lo político» me refiero a la dimensión de antagonismo que es inherente a las relaciones humanas, antagonismo que puede adoptar muchas formas y surgir en distintos tipos de relaciones sociales. La «política», por otra parte, designa el conjunto de prácticas, discursos e instituciones que tratan de establecer un cierto orden y organizar la coexistencia humana en condiciones que son siempre potencialmente conflictivas porque se ven afectadas por la dimensión de «lo político». Considero que sólo cuando reconocemos la dimensión de «lo político» y entendemos que «la política» consiste en domesticar la hostilidad y en intentar atenuar el antagonismo potencial que existe en las relaciones humanas, podemos plantear lo que considero la cuestión central de la política democrática. Según los racionalistas, esta cuestión no consiste en cómo alcanzar un consenso sin exclusión, ya que ello implicaría la erradicación de lo político. La política se propone la creación de la unidad en un contexto de conflicto y diversidad; está siempre relacionada con la creación de un «nosotros» mediante la determinación de un «ellos». La novedad de la política democrática no es la superación de esta oposición nosotros/ellos –que es una imposibilidad– sino la diferente forma en que ésta se plantea. La cuestión crucial estriba en establecer esta discriminación entre el nosotros y el ellos de un modo que sea compatible con la democracia pluralista.

Considerado desde el punto de vista del «pluralismo agonístico», el objetivo de la política democrática es construir de tal forma el «ellos» que deje de ser percibido como un enemigo a destruir y se conciba como un «adversario», es decir, como alguien cuyas ideas combatimos pero

30. Tal como aquí se define, el «pluralismo agonístico» es un intento de poner en práctica lo que Richard Rorty llamaría una «redescripción» de la autocomprensión básica del régimen liberal democrático, una autocomprensión capaz de subrayar la importancia del reconocimiento de su dimensión conflictiva. Por consiguiente, el pluralismo agonístico que yo defiendiendo debe distinguirse de la forma en que John Gray usa el mismo término para referirse a la más amplia rivalidad entre conjuntos completos de formas de vida a las que considera como «la más profunda verdad, una verdad de la que el liberalismo agonístico no es más que un ejemplo». Véase en John Gray, *Enlightenment's Wake: Politics and Culture at the Close of the Modern Age*, Londres, 1995, pág. 84.

cuyo derecho a defender dichas ideas no ponemos en duda. Éste es el verdadero significado de la tolerancia liberal democrática, que no implica condonar las ideas a las que nos oponemos o ser indiferentes a los puntos de vista con los que no estamos de acuerdo, sino tratar a quienes los defienden como a legítimos oponentes. Sin embargo, esta categoría del «adversario» no elimina el antagonismo, que habría que distinguir de la noción liberal del competidor con la que a veces es identificado. Un adversario es un enemigo, pero un enemigo legítimo, un enemigo con el que tenemos una base común porque compartimos una adhesión a los principios ético-políticos de la democracia liberal: la libertad y la igualdad. Pero estamos en desacuerdo en lo que se refiere al significado y a la puesta en práctica de esos principios, y este desacuerdo no es un desacuerdo que pueda resolverse mediante la deliberación y el debate racional. De hecho, dado que el pluralismo del valor no se puede erradicar, no existe una resolución racional del conflicto, de ahí su dimensión antagonista.³¹ Esto no quiere decir, por supuesto, que los adversarios no puedan superar su desacuerdo, pero tal eventualidad no prueba que se haya erradicado el antagonismo. Aceptar el punto de vista del adversario es experimentar un cambio radical en la identidad política. Es más una especie de *conversión* que un proceso de persuasión racional (de manera similar a lo que Thomas Kuhn afirmaba al decir que la adhesión a un nuevo paradigma científico es una conversión). Por supuesto, los compromisos también son posibles; son parte inseparable de la política; pero deberían considerarse como un respiro temporal en una confrontación que no cesa.

Introducir la categoría del «adversario» requiere hacer más compleja la noción de antagonismo y distinguir dos formas diferentes en las que puede surgir ese antagonismo, *el antagonismo* propiamente dicho y *el agonismo*. *El antagonismo* es una lucha entre enemigos, mientras que *el agonismo* es una lucha entre adversarios. Por consiguiente,

31. Esta dimensión antagonista, que nunca puede eliminarse por completo y a la que sólo es posible «domesticar» o «sublimar» mediante el expediente de, por así decirlo, «ejercerla» de forma agonística, es lo que, en mi opinión, distingue mi concepción del agonismo de la que manifiestan otros «teóricos agonísticos», es decir, de la de quienes están influenciados por Nietzsche o por Hannah Arendt, como es el caso de William Connolly o Bonnie Honig. Me parece que su concepto deja abierta la posibilidad de que lo político pudiera llegar a convertirse, bajo ciertas condiciones, en algo completamente congruente con lo ético, optimismo que no comparto.

podemos volver a formular nuestro problema diciendo que, visto desde la perspectiva del «pluralismo agonístico», el objetivo de la política democrática es transformar el *antagonismo* en *agonismo*. Esto requiere proporcionar canales a través de los cuales pueda darse cauce a la expresión de las pasiones colectivas en asuntos que, pese a permitir una posibilidad de identificación suficiente, no construyan al oponente como enemigo sino como adversario. Una diferencia importante con el modelo de la «democracia deliberativa» es que para el «pluralismo agonístico» la primera obligación de la política democrática no consiste en eliminar las pasiones de la esfera de lo público para hacer posible el consenso racional, sino en movilizar esas pasiones en la dirección de los objetivos democráticos.

Una de las claves de la tesis del pluralismo agonístico es que, lejos de poner en peligro la democracia, la confrontación agonística es de hecho su propia condición de existencia. La especificidad de la moderna democracia reside en el reconocimiento y en la legitimación del conflicto, y en la negativa a suprimirlo mediante la imposición de un orden autoritario. Al romper con la representación simbólica de la sociedad como un cuerpo orgánico —representación que fue característica de la forma holista de la organización social—, una sociedad democrática reconoce el pluralismo de valores, el «desencantamiento del mundo» que diagnosticara Max Weber y los inevitables conflictos que implica.

Estoy de acuerdo con quienes afirman que una democracia pluralista exige una cierta cantidad de consenso y que requiere lealtad a los valores que constituyen sus «principios ético-políticos». Sin embargo, dado que estos principios ético-políticos sólo pueden existir mediante un gran número de interpretaciones diferentes y conflictivas, tal consenso será forzosamente un «consenso conflictivo». Este es de hecho el terreno más frecuente de la confrontación agonística entre adversarios. Idealmente, la confrontación debería escenificarse en torno a las diversas concepciones de ciudadanía que corresponden a las diferentes interpretaciones de los principios ético-políticos: la liberal conservadora, la socialdemócrata, la neoliberal, la radical democrática, etcétera. Cada una de estas concepciones propone su propia interpretación del «bien común» y trata de poner en práctica una forma diferente de hegemonía. Para fomentar la fidelidad a sus instituciones, un sistema democrático exige la disponibilidad de esas formas contendientes de identificación ciudadana. Ellas proporcionan el terreno en el que las pasiones pueden

movilizarse en torno a los objetivos democráticos para así transformar el antagonismo en agonismo.

Una democracia que funcione correctamente exige el vibrante enfrentamiento de las posiciones políticas democráticas. Si esto se omite, existe el peligro de que esta confrontación democrática sea sustituida por una confrontación entre otras formas de identificación colectiva, como sucede en el caso de la política de identidad. Un excesivo énfasis en el consenso, unido al rechazo de la confrontación, conduce a la apatía y al distanciamiento respecto de la participación política. Aún peor, el resultado puede ser la cristalización de las pasiones colectivas en torno a cuestiones que no pueden gestionarse mediante un proceso democrático, y la explosión de los antagonismos puede romper en pedazos los propios fundamentos de la civilidad.

Por esta razón, el ideal de una democracia pluralista no puede consistir en alcanzar un consenso racional en la esfera pública. Ese consenso no puede existir. Tenemos que aceptar que todo consenso existe como resultado temporal de una hegemonía provisional, como una estabilización del poder, y que siempre implica alguna forma de exclusión. Las ideas de que el poder podría ser disuelto mediante un debate racional y de que la legitimidad podría basarse en la pura racionalidad son ilusiones que pueden poner en peligro a las instituciones democráticas.

Lo que niega el modelo de la democracia deliberativa es la dimensión del carácter indecible y no erradicable del antagonismo, dimensión que es constitutiva de lo político. Al postular la existencia de una esfera pública no excluyente de deliberación en la que poder obtener un consenso racional, la democracia deliberativa niega la naturaleza inherentemente conflictiva del pluralismo moderno. Este modelo es incapaz de reconocer que poner fin a una deliberación es algo que siempre es el resultado de una *decisión* que excluye otras posibilidades, y que nunca deberíamos negarnos a asumir la responsabilidad de dicha decisión invocando el imperativo de las reglas o los principios generales. Esta es la razón de que una perspectiva como la del «pluralismo agonístico», que revela la imposibilidad de establecer un consenso sin exclusión, sea de fundamental importancia para la política democrática. Al prevenirnos contra la ilusión de que podría ser factible realizar alguna vez una democracia completamente lograda, nos obliga a mantener viva la controversia democrática. Dejar margen para la discrepancia

y para el fomento de las instituciones en las que pueda manifestarse ese objetivo es vital para una democracia pluralista, y deberíamos abandonar la idea misma de que pudiese llegar el día en que el margen en cuestión dejara de ser necesario porque la sociedad habría quedado «bien ordenada». En vez de tratar de disimularlas bajo el velo de la racionalidad o de la moral, un enfoque «agonístico» reconoce la verdadera naturaleza de sus fronteras y las formas de exclusión que éstas implican. Al aceptar la naturaleza hegemónica de las relaciones sociales y las identidades, el enfoque agonístico puede contribuir a superar la omnipresente tentación que existe en las sociedades democráticas de naturalizar sus fronteras y concebir al modo esencialista sus identidades. Por esta razón, el enfoque agonístico es mucho más receptivo que el modelo deliberativo a la multiplicidad de voces que albergan las sociedades pluralistas contemporáneas, y también es más receptivo a la complejidad de sus estructuras de poder.

5

¿Una política sin adversario?