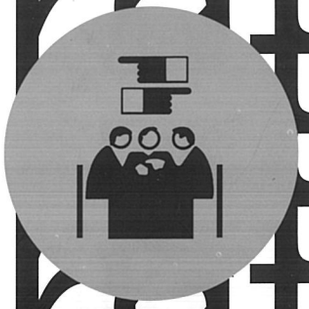

chantal mouffe **la paradoja democrática**

gedisa
editorial

PUNTO CRÍTICO

LA PARADOJA DEMOCRÁTICA

PUNTO CRÍTICO

PUNTO CRÍTICO
Colección coordinada por Enric Berenguer

PUNTO CRÍTICO se propone dar a conocer ensayos que planteen las grandes cuestiones de nuestro tiempo. Su objetivo es ofrecer trabajos que aporten un pensamiento original y provoquen la reflexión, avanzando si es preciso en contra de opiniones mayoritarias.

PUNTO CRÍTICO convoca así a diversas disciplinas a la apertura de un debate que tenga en cuenta la complejidad de la historia y de la política, la diversidad de las sociedades y las estructuras familiares, los efectos de la ciencia y la técnica, y las transformaciones de la sensibilidad estética y moral.

ANNE CADORET *Padres como los demás*
Homosexualidad y parentesco
(Próxima aparición)

JEAN-CLAUDE MILNER *El salario del ideal*
La teoría de las clases y de la cultura en el siglo XX

LA PARADOJA DEMOCRÁTICA

Chantal Mouffe

Traducción de Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar

gedisa editorial

Título del original en inglés:
The Democratic Paradox
© Chantal Mouffe, 2000

Traducción: Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar

Primera edición: mayo del 2003, Barcelona

© Editorial Gedisa, S.A.
Paseo Bonanova 9, 1º1ª
08022 Barcelona, España
Tel 93 253 09 04
Fax 93 253 09 05
gedisa@gedisa.com
www.gedisa.com

ISBN: 84-7432-881-0
Depósito legal: B. 19943-2003

Diseño de colección: Sylvia Sans
Impreso por Carvigraf, Cot, 31 - Ripollet
Impreso en España *Printed in Spain*

Queda prohibida la reproducción parcial o total por cualquier medio de impresión,
en forma idéntica, extractada o modificada de esta versión castellana de la obra.

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

ÍNDICE

Agradecimientos 11

Prefacio 13

Introducción: La paradoja democrática 17

1. La democracia, el poder y «lo político» 33

2. Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal 51

3. Wittgenstein, la teoría política y la democracia 73

4. Para un modelo agonístico de democracia 93

5. ¿Una política sin adversario? 119

Conclusión: La ética de la democracia 139

Índice de nombres 153

©gedisa

AGRADECIMIENTOS

Los artículos de este libro se publicaron inicialmente como sigue: «La democracia, el poder y "lo político"» apareció en una versión ligeramente distinta titulada «Democracia y pluralismo: una crítica del enfoque racionalista», en *Cardozo Law Review*, 16, 5, de marzo de 1995; «Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal», en *The Canadian Journal of Law and Jurisprudence*, X, 1, de enero de 1997; «Para un modelo agonístico de democracia», en una versión algo diferente, se escribió para ser publicado en *Political Theory in Transition*, obra compilada por Noel O'Sullivan (Routledge, 2000); «¿Una política sin adversario?», en una versión ligeramente distinta titulada «El centro radical: ¿una política sin adversario?», en *Soundings*, 9, verano de 1998. «Wittgenstein, la teoría política y la democracia» es el desarrollo de un trabajo presentado en una conferencia celebrada en la Universidad de Bielefeld en enero de 1996.

Quiero agradecer a Daniel Hahn su apoyo editorial.

©gedisa

PREFACIO

Los ensayos que recoge este volumen han sido escritos en los últimos cinco años. La mayoría ya han sido publicados, algunos en una versión distinta. Uno de ellos, un artículo leído en una conferencia, aparece aquí por vez primera. La introducción y la conclusión fueron escritas especialmente para esta obra, pero incluyen ideas desarrolladas en varios artículos que no se incluyen aquí.

Soy consciente de que, por lo que respecta a los temas principales, hay una cierta tendencia a la reiteración. Si me he decidido a incluirlos en su forma original ha sido porque hubiese sido imposible eliminar esas repeticiones sin alterar la inteligibilidad del argumento que se expone en cada artículo.

Los asuntos que se debaten en *La paradoja democrática* son la continuación de una reflexión iniciada conjuntamente con Ernesto Laclau en *Hegemonía y estrategia socialista*, reflexión proseguida posteriormente en *El retorno de lo político*. Los acontecimientos políticos que se han producido tras la publicación de este último libro, acontecimientos que muestran la creciente tendencia de los partidos socialdemócratas hacia una consensuada política de centro, han robustecido mi convicción de que es urgente que la teoría política proporcione un marco alternativo al que ahora domina la teoría política democrática. La comprensión de los principales defectos que presenta el núcleo de lo que se ha dado en llamar «tercera vía» exige enfrentarse a la conflictiva naturaleza de la política y al hecho de que no es posible erradicar el antagonismo, justamente todo lo contrario de lo que lo que trata de hacer por todos los medios el cada vez más de moda enfoque de la «democracia deliberativa».

Al releer estos textos para su publicación me he dado cuenta de que todos ellos, aunque en diferentes formas, destacaban la naturaleza paradójica de la democracia liberal moderna. Dado que la

©gedisa

aversión a las paradojas está muy extendida entre los pensadores racionalistas con los que polemizo, consideré que esa era la faceta de mi actual labor que valía la pena destacar. De ahí el título de este libro.

INTRODUCCIÓN

LA PARADOJA DEMOCRÁTICA

©gedisa

Aunque en diferentes formas, todos los ensayos reunidos en esta obra tratan de lo que yo llamo la «paradoja» de la democracia moderna e intentan examinar las distintas implicaciones teóricas y políticas de esta noción. Mi reflexión comienza con un examen de la naturaleza de la democracia moderna, que creo que está lejos de haber sido adecuadamente elucidada. Para empezar, ¿cuál es la forma más apropiada para definir el nuevo tipo de democracia que se ha establecido en Occidente en el transcurso de los dos últimos siglos? Se ha empleado un gran número de términos: democracia moderna, democracia representativa, democracia parlamentaria, democracia pluralista, democracia constitucional, democracia liberal. Para algunas personas, la principal diferencia con la democracia antigua reside en el hecho de que, en unas sociedades de mayor tamaño y complejidad, las formas de la democracia directa han dejado de ser posibles; por este motivo, la democracia moderna debe ser representativa. Otros autores, como Claude Lefort, insisten en la transformación simbólica que hizo posible el advenimiento de la democracia moderna, esto es, en «la disolución de los marcadores de certidumbre».[1] Desde este punto de vista, la moderna sociedad democrática es una sociedad en la que el poder, la ley y el conocimiento han experimentado una radical indeterminación. Esto es consecuencia de la «revolución democrática», que conduce a la desaparición de un poder que antes encarnaba la persona del príncipe y se vinculaba a una autoridad trascendental. Se inauguró así un nuevo tipo de institución de lo social en la que el poder quedó convertido en «un lugar vacío».

Creo que es vital subrayar, como hace Lefort, la aparición de un nuevo marco simbólico así como la moderna imposibilidad de proporcionar una garantía final, una legitimación definitiva. No obs-

©gedisa

1. Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford, 1988, pág. 19.

tante, en vez de identificar simplemente la forma moderna de democracia con el lugar vacío del poder, quisiera subrayar también la distinción entre dos aspectos: por un lado, la democracia como forma de gobierno, es decir, el principio de la soberanía del pueblo; y por otro, el marco simbólico en el que se ejerce esa regla democrática. La novedad de la democracia moderna, lo que la convierte en propiamente «moderna» es que, tras el advenimiento de la «revolución democrática», el viejo principio democrático de que «el poder debe ser ejercido por el pueblo» vuelve a emerger, pero esta vez en un marco simbólico configurado por el discurso liberal, con su enérgico énfasis en el valor de la libertad individual y los derechos humanos. Estos valores son los valores nucleares de la tradición liberal y son constitutivos de la visión moderna del mundo. Sin embargo, no deberíamos considerarlos como parte inseparable de la tradición democrática, cuyos valores centrales –igualdad y soberanía popular– son diferentes. De hecho, la separación entre la iglesia y el Estado, entre el ámbito de lo público y el de lo privado, así como la propia idea del *Rechtsstaat*, que es central para la política del liberalismo, no encuentra su origen en el discurso democrático sino que proviene de otro sitio.

Por consiguiente es crucial comprender que, con la democracia moderna, hemos de encarar una nueva forma política de sociedad cuya especificidad emana de la articulación entre dos tradiciones diferentes. Por un lado tenemos la tradición liberal constituida por el imperio de la ley, la defensa de los derechos humanos y el respeto a la libertad individual; por otro, la tradición democrática cuyas ideas principales son las de igualdad, identidad entre gobernantes y gobernados y soberanía popular. No existe una relación necesaria entre estas dos tradiciones distintas, sólo una imbricación histórica contingente. A través de esta imbricación, tal como le gusta subrayar a C. B. MacPherson, el liberalismo se democratizó y la democracia se liberalizó. No olvidemos que, aunque hoy en día tendemos a dar por supuesta la existencia de un vínculo entre el liberalismo y la democracia, su unión, lejos de haber constituido un proceso fluido, ha sido el resultado de enconadas pugnas. Muchos liberales y muchos demócratas eran perfectamente conscientes del conflicto entre sus respectivas lógicas así como de los límites que la democracia liberal imponía a la realización de sus propios objetivos. De hecho, ambos bandos siempre han tratado de interpretar sus normas del modo más conveniente para sus propósitos. Desde

©gedisa

un punto de vista teórico, algunos liberales como Hayek han argumentado que «la democracia [es] esencialmente un medio, un dispositivo utilitarista para salvaguardar la paz interior y la libertad individual»,[2] útil mientras no ponga en peligro las instituciones liberales, pero rápidamente prescindible siempre que lo haga. Otros liberales han seguido una estrategia diferente, argumentando que si la gente decidiera «de un modo racional» sería imposible que fuesen contra los derechos y las libertades, y que, si lo hicieran, su decisión no debería considerarse legítima. En el otro bando, algunos demócratas se han mostrado muy dispuestos a descartar las instituciones liberales por considerarlas «libertades formales burguesas», así como a luchar por su sustitución por aquellas formas directas de la democracia mediante las cuales puede expresarse sin obstáculos la voluntad de las personas.

La tendencia dominante en nuestros días consiste en considerar la democracia de una forma que la identifica casi exclusivamente con el *Rechtsstaat* y la defensa de los derechos humanos, dejando a un lado el elemento de soberanía popular, que es juzgado obsoleto. Esto ha creado un «déficit democrático» que, dado el papel central desempeñado por la idea de soberanía popular en el imaginario democrático, puede tener efectos muy peligrosos sobre la lealtad mostrada a las instituciones democráticas. La propia legitimidad de la democracia liberal se basa en la idea de la soberanía popular y, tal como indica la movilización de esta idea por parte de los políticos populistas de derechas, sería un grave error considerar que ha llegado el momento de renunciar a ella. Las instituciones liberales democráticas no deberían tomarse como un elemento garantizado: siempre es necesario robustecerlas y defenderlas. Esto exige aprehender su dinámica específica y reconocer la tensión que se deriva de los efectos de sus distintas lógicas. Sólo aceptando la paradoja democrática podremos considerar el modo de enfrentarnos a ella.

Tal y como aclara mi examen de las tesis de Carl Schmitt en el capítulo 2, la lógica democrática siempre implica la necesidad de trazar una línea divisoria entre «ellos» y «nosotros», entre aquellos que pertenecen al «*demos*» y aquellos que se encuentran fuera de él. Esta es la condición para el ejercicio mismo de los derechos demo-

©gedisa

2. F. Hayek, *The Road to Serfdom*, Londres, 1944, pág. 52. [Trad. cast.: *Camino de servidumbre*, Madrid, 2000.]

cráticos. Una condición que crea necesariamente una tensión con el énfasis liberal en el respeto de los «derechos humanos», dado que no existe garantía de que una decisión adoptada mediante procedimientos democráticos no termine vulnerando algunos derechos ya existentes. En una democracia liberal se ponen siempre *límites* al ejercicio de la soberanía del pueblo. Estos *límites* se presentan por lo común como un elemento que define el propio marco para el respeto de los derechos humanos y como algo no negociable. De hecho, debido a que dependen del modo en que se definan e interpreten los «derechos humanos» en un momento dado, son la expresión de una hegemonía prevaleciente y, por consiguiente, objeto de debate. Lo que no puede ser objeto de discusión en una democracia liberal es la idea de que es legítimo establecer límites para la soberanía popular en nombre de la libertad. De ahí su naturaleza paradójica.

Un argumento central de este libro es el que afirma que resulta vital para la política democrática comprender que la democracia liberal es el resultado de la articulación de dos lógicas que en última instancia son incompatibles, y que no hay forma de reconciliarlas sin imperfección. O bien, por decirlo a la manera de Wittgenstein, que hay una tensión constitutiva entre sus respectivas «gramáticas», una tensión que nunca puede superarse, sino únicamente negociarse de distintos modos. Esta es la razón de que el régimen liberal democrático haya sido objeto de constantes pugnas, pugnas que han constituido la fuerza impulsora de los desarrollos políticos e históricos. La tensión entre sus dos componentes sólo puede estabilizarse temporalmente mediante negociaciones pragmáticas entre fuerzas políticas, y dichas negociaciones siempre establecen la hegemonía de una de ellas. Hasta hace poco, la existencia de fuerzas opuestas se reconocía abiertamente, y sólo en nuestros días, cuando la propia idea de una posible alternativa al orden existente ha quedado desacreditada, la estabilización lograda durante el período de hegemonía del neoliberalismo –con su muy específica interpretación de cuáles son los derechos importantes y no negociables– aparece prácticamente libre de todo cuestionamiento.

Una vez que se da por supuesto que la tensión entre la igualdad y la libertad no puede reconciliarse y que sólo pueden existir formas hegemónicas contingentes de estabilización del conflicto, se ve claramente que, tan pronto como desaparece la propia idea de alternativa a la configuración existente de poder, lo que desaparece

©gedisa

con ella es la propia posibilidad de una forma legítima de expresión de las resistencias que se alzan contra las relaciones de poder dominantes. El statu quo queda naturalizado y transformado en el modo en que «realmente son las cosas». Esto es, por supuesto, lo que ha sucedido con el actual *Zeitgeist*, la denominada «tercera vía», que no es más que la justificación que realizan los socialdemócratas de su capitulación ante una hegemonía neoliberal cuyas relaciones de poder no cuestionan, y ante la cual se limitan a realizar únicamente algunos pequeños ajustes con los que contribuir a que la gente haga frente a aquello que se considera el ineludible destino de la «globalización».

Quiero subrayar que mi propósito en los ensayos recogidos en este volumen es a un tiempo político y teórico. Desde el punto de vista político, lo que me guía es la convicción de que la incuestionada hegemonía del neoliberalismo representa una amenaza para las instituciones democráticas. Los dogmas neoliberales sobre los inviolables derechos de propiedad, las omnicomprehensivas virtudes del mercado, y los peligros de interferir con su lógica, constituyen en nuestros días el «sentido común» imperante en las sociedades liberal-democráticas y están teniendo un profundo impacto en la izquierda, ya que muchos partidos de izquierdas se están desplazando hacia la derecha y redefiniéndose eufemísticamente como «centro izquierda». De un modo muy similar, la tercera vía de Blair y el «*neue Mitte*»* de Schröder, ambos inspirados por la estrategia de «triangulación» de Clinton, aceptan el terreno de juego establecido por sus predecesores neoliberales. Incapaces de –o no dispuestos a– ver ninguna alternativa a la presente disposición hegemónica, abogan por una forma de política que pretende situarse «más allá de la izquierda y la derecha», categorías que se presentan como obsoletas. Su objetivo es la creación de un «consenso de centro», cosa que, según se declara, es el único tipo de política adaptado a la nueva sociedad de la información, mientras se desacredita a todos aquellos que se opongan a este proyecto «modernizador» tildándolos de «fuerzas conservadoras». Sin embargo, como he de mostrar en el capítulo 5, cuando rascamos la superficie de esta retórica percibimos enseguida que, de hecho, se ha limitado simplemente a abandonar la tradicional lucha de la izquierda por la

©gedisa

* Literalmente, el «nuevo centro». *(N. del t.)*

igualdad. So pretexto de repensar y poner al día las exigencias democráticas, sus llamamientos a la «modernización», a la «flexibilidad» y a la «responsabilidad» encubren su negativa a considerar las reivindicaciones de los sectores populares, que quedan excluidos de sus prioridades políticas y sociales. Aún peor, esas reivindicaciones se rechazan como «antidemocráticas», «retrógradas» y residuos de un «viejo proyecto de la izquierda» hoy ya completamente desacreditado. En este mundo cada vez más «unidimensional» en el que cualquier posibilidad de transformación de las relaciones de poder ha quedado eliminada, no es sorprendente que los partidos populistas de derechas estén protagonizando significativos avances en varios países. En muchos casos, son los únicos que denuncian el «consenso de centro» y tratan de ocupar el terreno de la lucha que ha abandonado la izquierda. Particularmente preocupante es el hecho de que muchos sectores de la clase trabajadora sientan que sus intereses están mejor defendidos en manos de esos partidos que en manos de los socialdemócratas. Al haber perdido fe en el tradicional proceso democrático, son un blanco fácil para los demagogos de la derecha.

La situación política que acabamos de describir, caracterizada por el ensalzamiento de los valores de una política de consenso centrista, es lo que vertebra mi indagación teórica. Esta es la razón de que ponga un énfasis especial en las consecuencias negativas de considerar el ideal de la democracia como la realización de un «consenso racional», así como en la correspondiente ilusión de que la derecha y la izquierda han dejado de constituir categorías pertinentes para la política democrática. Estoy convencida, contrariamente a las pretensiones de los teóricos de la tercera vía, de que el borramiento de las fronteras entre la izquierda y la derecha, lejos de constituir un avance en una dirección democrática, es una forma de comprometer el futuro de la democracia.

Mi propósito en esta obra es examinar el modo en que la teoría política puede contribuir a superar el actual punto muerto y a crear algunas condiciones para una posible solución a la dificultad en la que nos encontramos. Una parte significativa de mi reflexión estriba en poner en primer plano las carencias del enfoque dominante en la teoría democrática que, según sostengo, es incapaz de proporcionar las herramientas necesarias para llevar a cabo este empeño. Al examinar los problemas de este enfoque, llego a la conclusión de que el «modelo de consenso» sobre la democracia que

©gedisa

informa tanto a las teorías de la «democracia deliberativa» como a las propuestas en favor de una «política de tercera vía» es incapaz de aprehender la dinámica de la política democrática moderna, que es lo que subyace a la confrontación entre los componentes del binomio liberal democrático. En otras palabras, es la incapacidad de los teóricos y los políticos democráticos para reconocer la paradoja cuya expresión es la política liberal democrática lo que se encuentra en el origen de su equivocado énfasis en el consenso y lo que sostiene su creencia de que el antagonismo puede ser erradicado. Es este déficit lo que impide la elaboración de un modelo adecuado de política democrática.[3]

En el terreno de la teoría política, esto es particularmente evidente en los recientes esfuerzos realizados por John Rawls y Jürgen Habermas para reconciliar la democracia con el liberalismo, esfuerzos que se examinan en el capítulo 4. Ambos autores pretenden haber encontrado la solución al problema concerniente a la compatibilidad de la libertad y la igualdad, que ha venido acompañando al pensamiento liberal democrático desde sus comienzos. No hay duda de que las soluciones que proponen son distintas, pero comparten la creencia de que a través de los adecuados procedimientos deliberativos debería ser posible superar el conflicto entre los derechos individuales y las libertades, por un lado, y las demandas de igualdad y participación popular, por otro. Según Habermas, este conflicto deja de existir tan pronto como uno se percata de la «cooriginalidad» de los derechos humanos fundamentales y la soberanía popular. Sin embargo, como señalo, ni Rawls ni Habermas son capaces de ofrecer una solución satisfactoria, ya que uno y otro terminan privilegiando una dimensión sobre la otra: el liberalismo en el caso de Rawls, la democracia en el caso de Habermas. Desde luego, dada la imposibilidad de una reconcilia-

3. Una vez más, mi reflexión enlaza con el trabajo de William Connolly, quien –en *Identity/Difference* (Ithaca, 1991) y *The Ethos of Pluralization* (Minneapolis, 1995)– argumenta en favor de una «política de la paradoja». Pese a que pongamos el acento en aspectos distintos, dado que Connolly está particularmente interesado en poner sobre el tapete lo que él llama la «paradoja de la diferencia», mientras que a mí me preocupa esencialmente la paradoja de la democracia liberal, nuestros enfoques convergen en un buen número de puntos importantes. Ambos consideramos que es vital para una política pluralista democrática exponer y reconocer las paradojas en vez de intentar ocultarlas o trascenderlas mediante llamamientos a la racionalidad o la comunidad.

©gedisa

ción última entre las dos lógicas que constituyen la democracia liberal, era de esperar que se produjese este fracaso, y ya es hora de que la teoría política democrática abandone este tipo de búsqueda estéril. Sólo adaptándonos a su paradójica naturaleza estaremos en situación de considerar adecuadamente la moderna política democrática, no como la búsqueda de un inaccesible consenso –fuese cual fuese el procedimiento mediante el que se pretendiera alcanzarlo–, sino como una «confrontación agonística» entre interpretaciones conflictivas de los valores constitutivos de una democracia liberal. En esa confrontación, la configuración izquierda/derecha desempeña un papel crucial, y la ilusión de que la política democrática podría organizarse sin estos dos polos sólo puede tener consecuencias desastrosas.

En el capítulo 4 propongo «redescribir» (por decirlo al modo de Rorty) la democracia liberal en términos de «pluralismo agonístico». Sostengo que este es el mejor modo de reconocer la tensión entre sus elementos constitutivos y de reconducirlos de forma productiva. Por consiguiente, discrepo de aquellos que declaran que la aceptación de la imposibilidad de reconciliar ambas tradiciones nos obliga a respaldar el mordaz veredicto de Carl Schmitt sobre la democracia liberal, a saber, su tesis de que no es un régimen viable, dado que el liberalismo niega la democracia y que la democracia niega el liberalismo. Pese a que considero que la crítica de Schmitt brinda importantes ideas y que debería ser tomada en serio, mi posición, desarrollada en el capítulo 2, consiste en que este carácter en último término irreconciliable no debe entenderse necesariamente al modo de una contradicción, sino como *locus* de una paradoja. Yo sostengo que, pese a que Schmitt tiene razón al destacar las diferentes formas en que la lógica universalista liberal se opone al concepto democrático de igualdad y a la necesidad de constituir políticamente un «*demos*», no estamos obligados a renunciar a una de las dos tradiciones. Considerar su articulación como el resultado de una configuración paradójica permite visualizar la tensión entre ambas lógicas de un modo positivo, en lugar de verla como algo que conduce a una contradicción destructiva. En vez de eso, sugiero que el hecho de reconocer esta paradoja nos permite comprender cuál es la auténtica fuerza de la democracia liberal.

Al desafiar constantemente las relaciones de inclusión/exclusión que implica la constitución política «del pueblo» –necesaria para el ejercicio de la democracia–, el discurso liberal de los derechos humanos universales juega un importante papel en mantener viva la lucha democrática. Por otra parte, sólo gracias a la lógica democrática de la equivalencia es posible trazar unas fronteras y establecer un *demos*, sin el cual no sería posible ningún ejercicio real de los derechos.

©gedisa

Es preciso subrayar, no obstante, que esta tensión entre democracia y liberalismo no debería concebirse como una tensión existente entre dos principios enteramente externos el uno al otro, entre principios que establecen entre ellos simples relaciones de negociación. Si la tensión se concibiese de este modo, se habría instituido un dualismo muy simplista. En vez de eso, la tensión debería considerarse no como algo que crea una relación de *negociación*, sino como algo que crea una relación de *contaminación*, en el sentido de que, una vez que se ha efectuado la articulación de los dos principios –incluso en el caso de que se haya hecho de forma precaria–, cada uno de ellos cambia la identidad del otro. Los regímenes de identidades colectivas que resultan de este proceso de articulación son conjuntos cuyas configuraciones son siempre algo más que la suma de sus elementos internos. Como siempre ocurre en la vida social, hay una dimensión «gestáltica» que es decisiva para comprender la percepción y la conducta de los sujetos colectivos.

La visualización de la dinámica de la política liberal democrática como el espacio de una paradoja cuyo efecto estriba en impedir tanto el cierre total como la diseminación completa, posibilidad que está inscrita en la gramática de la democracia y el liberalismo, es una visualización que abre muchas posibilidades interesantes. Sin duda, al impedir el pleno desarrollo de sus respectivas lógicas, esta articulación representa un obstáculo para su completa realización; tanto la perfecta libertad como la perfecta igualdad se vuelven imposibles. Sin embargo, esta es la condición de posibilidad misma para una forma pluralista de la coexistencia humana en la que puedan existir *y* ejercerse los derechos, donde la libertad y la igualdad puedan arreglárselas para coexistir de algún modo. Este tipo de comprensión de la democracia liberal, sin embargo, es precisamente lo que impide el enfoque racionalista que, en vez de reconocer la imposibilidad de erradicar esta tensión, trata de encontrar formas de eliminarla. De ahí la necesidad de renunciar a la ilusión de que pudiera llegar a producirse un consenso racional allí donde esa tensión se hubiera logrado eliminar, de ahí también la necesidad de comprender que la política pluralista democrática con-

©gedisa

siste en una serie de formas pragmáticas, precarias y necesariamente inestables de negociar su inherente paradoja.

Esta aceptación de la paradójica naturaleza de la democracia liberal exige romper con la perspectiva racionalista dominante y requiere un marco teórico que reconozca la imposibilidad de constituir una forma de objetividad social que no esté fundada en una exclusión original. Esta es la razón de que el hilo conductor de mi argumentación para una adecuada comprensión de la democracia consista en destacar la importancia de un enfoque no esencialista, deudor del posestructuralismo y de la deconstrucción. Una tesis clave de mi trabajo ha sido, durante algún tiempo, la de que un enfoque racionalista está condenado a permanecer ciego a la dimensión de antagonismo de «lo político», y también he afirmado que esta omisión ha tenido consecuencias muy serias para la política democrática. Esta perspectiva ya quedó expuesta en *Hegemonía y estrategia socialista*[4] y en *El retorno de lo político*,[5] y varios capítulos de este libro son una continuación de aquellos análisis. En el capítulo 3, examino igualmente lo que considero que es una contribución muy importante a la elaboración de un enfoque no racionalista de la teoría política. Sugiero que en el último Wittgenstein encontramos muchas intuiciones que pueden utilizarse para abordar la cuestión de que la lealtad a los valores democráticos no se crea mediante una argumentación racional sino a través de un conjunto de juegos del lenguaje que construyen formas democráticas de individualidad. Contra la actual búsqueda –desde mi punto de vista, profundamente equivocada–, de una legitimidad fundada en la racionalidad, la posición de Wittgenstein, según la cual el acuerdo se alcanza a través de la participación en las formas de la vida común, al modo de un «*Einstimmung*», y no de un «*Einverstand*», representa una perspectiva pionera. Igualmente importante para un enfoque auténticamente pluralista es su concepto de «seguir una regla» que, de acuerdo con mi argumentación, puede ayudarnos a visualizar la diversidad de modos en que puede jugarse el juego democrático.

4. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, 1985. [Trad. cast.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987.]

5. Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Londres, 1993. [Trad. cast.: *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999.]

©gedisa

El trabajo de Jacques Derrida también es relevante para mi proyecto. En este caso, es la noción de un «exterior constitutivo» lo que me ayuda a destacar la utilidad de un enfoque deconstructivo para aprehender el antagonismo inherente a toda objetividad, así como a subrayar el carácter central de la distinción entre nosotros y ellos en la constitución de las identidades políticas colectivas. Con el fin de evitar cualquier equívoco, señalaré que el «exterior constitutivo» no puede reducirse a una negación dialéctica. Para ser un auténtico exterior, dicho exterior tiene que ser inconmensurable con el interior y, al mismo tiempo, condición para su surgimiento. Esto sólo es posible si lo que está «fuera» no es simplemente el exterior de un contenido concreto, sino algo que pone en cuestión la «concreción» como tal. Esto es lo que implica la noción derridiana de un «exterior constitutivo»: no un contenido que resulte afirmado/negado por otro contenido que sería simplemente su opuesto dialéctico –lo que sí ocurriría si sólo estuviéramos diciendo que no existe un «nosotros» sin un «ellos»–, sino un contenido que, al mostrar el carácter radicalmente indecidible de la tensión de su constitución, haga de su propia positividad una función del símbolo de algo que la supera: la posibilidad/imposibilidad de la positividad como tal. En este caso, el antagonismo no se puede reducir un simple proceso de inversión dialéctica: el «ellos» no es el opuesto constitutivo de un «nosotros» concreto, sino el símbolo de aquello que hace imposible *cualquier* «nosotros».

Concebido de este modo, el exterior constitutivo nos permite abordar las condiciones de emergencia de un antagonismo. Éste surge cuando dicha relación entre el nosotros y el ellos, que hasta entonces sólo había sido percibida como una simple diferencia, empieza a considerarse como la que existe entre un amigo y un enemigo. A partir de ese momento, se convierte en el *locus* de un antagonismo, es decir, se convierte en algo político (en el sentido que da Schmitt al término). Si las identidades colectivas sólo pueden establecerse según el modo del nosotros/ellos, está claro que, dadas ciertas condiciones, siempre podrán ser transformadas en relaciones antagónicas. Por consiguiente, el antagonismo nunca puede ser eliminado y constituye una posibilidad siempre presente en la política. Una tarea clave de la política democrática consiste por tanto en crear las condiciones capaces de hacer que la aparición de tal posibilidad sea mucho menos probable.

El objetivo del proyecto del «pluralismo agonístico» que se perfila en el capítulo 4 estriba precisamente en considerar la política

©gedisa

desde este tipo de perspectiva. Un primer paso en mi argumentación consistirá en afirmar que la oposición amigo/enemigo no es la única forma que puede adoptar el antagonismo y que éste puede manifestarse de otro modo. Esta es la razón de que proponga distinguir entre dos formas de antagonismo, el antagonismo propiamente dicho –que es el que tiene lugar entre enemigos, es decir, entre personas que no tienen un espacio simbólico común–, y lo que yo llamo «agonismo», que es una forma distinta de manifestación del antagonismo, ya que no implica una relación entre enemigos sino entre «adversarios», término éste que se define de modo paradójico como «enemigos amistosos», esto es, como personas que son amigas porque comparten un espacio simbólico común, pero que también son enemigas porque quieren organizar este espacio simbólico común de un modo diferente.

Considero la categoría de «adversario» como la clave para concebir la especificidad de la política pluralista y democrática moderna, y es una categoría que se encuentra en el centro mismo de mi comprensión de la democracia como «pluralismo agonista». Además de permitirme rebatir el argumento de Schmitt sobre el carácter contradictorio de la idea de democracia pluralista, también me ayuda a poner en primer plano tanto las limitaciones de los teóricos de la «democracia deliberativa» como las de la política del sedicente «centro radical». En el capítulo 1, por ejemplo, examino la versión más reciente del liberalismo político de Rawls y muestro las implicaciones problemáticas que supone para un enfoque pluralista de su concepto de «sociedad bien ordenada». Sugiero que uno de sus principales puntos débiles es precisamente el hecho de que tiende a borrar el propio lugar que ocupa el adversario, expulsando de este modo cualquier oposición legítima de la esfera pública democrática.

En el plano político, se observa un fenómeno similar en el caso de la «tercera vía», que es abordado en el capítulo 5. Argumento que es una «política sin adversario» que pretende que todos los intereses pueden reconciliarse y que todo el mundo –suponiendo, por supuesto, que se identifique con «el proyecto»– puede formar parte «del pueblo». Con el fin de justificar la aceptación de la actual hegemonía neoliberal –y pretender al mismo tiempo seguir siendo radical–, la «tercera vía» pone en marcha un concepto de la política que ha evacuado la dimensión del antagonismo y que postula la existencia de un «interés general del pueblo» cuya puesta en práctica supera la anterior forma de resolución de conflictos basada en la dicotomía ganadores/perdedores. El trasfondo sociológico de esta tesis sostiene que el ciclo de la política de la confrontación que se ha mostrado predominante en Occidente desde la Revolución Francesa ha llegado a su fin. La distinción entre izquierdas y derechas aparece ahora como irrelevante, ya que estaba vinculada a una bipolaridad social que ha dejado de existir. Para teóricos como Anthony Giddens, la división entre la izquierda y la derecha –que él identifica con la oposición entre una democracia social al viejo estilo y un fundamentalismo de mercado– es una herencia de la «modernización simple», y debe ser trascendida. En un mundo globalizado marcado por el desarrollo de un nuevo individualismo, la democracia debe volverse «dialógica». Lo que necesitamos es una «vida política» capaz de llegar a las diversas áreas de la vida personal, creando una «democracia de las emociones».

©gedisa

Lo que falta en esta perspectiva es alguna comprensión de las relaciones de poder que estructuran las sociedades posindustriales contemporáneas. Nadie niega que el capitalismo se haya transformado radicalmente, pero eso no quiere decir que sus efectos se hayan vuelto más benignos; lejos de eso. Quizá hayamos abandonado la idea de una alternativa radical al sistema capitalista, pero incluso una socialdemocracia renovada y modernizada –que es lo que pretende ser la tercera vía– deberá desafiar las trincheras de riqueza y poder de la nueva clase de gestores si quiere alumbrar una sociedad más justa y responsable. El tipo de unanimidad social que constituye la marca de fábrica del blairismo sólo conduce al mantenimiento de las jerarquías existentes. Ninguna cantidad de diálogo o de prédica moral logrará persuadir jamás a la clase dirigente de que renuncie a su poder. El Estado no puede limitarse únicamente a tratar las consecuencias sociales de los defectos del mercado.

Sin duda, hay muchas cuestiones nuevas que una política para la emancipación debe abordar. Para considerar la creación de una nueva hegemonía es preciso redefinir la concepción tradicional que se tiene de la izquierda y la derecha; sin embargo, sea cual sea el contenido que demos a estas categorías, hay una cosa segura: estamos en una época en la que uno debe decidir en qué lado de la confrontación agonística se sitúa. Lo específico y valioso de la democracia liberal moderna es que, si es estudiada adecuadamente, crea un espacio donde esa confrontación se mantiene abierta, donde las relaciones de poder están siempre cuestionándose y ninguna de ellas

©gedisa

puede obtener la victoria final. Sin embargo, este tipo de democracia «agonística» exige la aceptación de que el conflicto y la división son inherentes a la política y de que no hay ningún lugar en el que pueda alcanzarse definitivamente una reconciliación en el sentido de una plena actualización de la unidad del «pueblo». Imaginar que la democracia pluralista podría llegar a ser algún día un sistema perfectamente articulado es transformarla en un ideal que se refuta a sí mismo, ya que la condición de posibilidad de una democracia pluralista es al mismo tiempo la condición de imposibilidad de su perfecta puesta en práctica. De ahí la importancia de reconocer su naturaleza paradójica.

©gedisa

1

LA DEMOCRACIA, EL PODER Y «LO POLÍTICO»

En las últimas décadas, categorías como la de «naturaleza humana», «razón universal» y «sujeto racional autónomo» han sido cuestionadas cada vez más. Desde diferentes puntos de vista, diversos pensadores han criticado las ideas de una naturaleza humana universal, de un canon universal de racionalidad a través del cual pudiera conocerse la naturaleza humana, y también han criticado la posibilidad de una verdad universal incondicional. Esta crítica del universalismo y el racionalismo ilustrado –que a veces recibe el nombre de «posmoderna»–, ha sido presentada por algunos autores, como Jürgen Habermas, como una amenaza para el proyecto democrático moderno. Estos autores consideran que el lazo existente entre el ideal democrático de la Ilustración y su perspectiva racionalista y universalista es de tal naturaleza que al rechazar esto último necesariamente se pone en peligro lo primero.

En este capítulo quiero mostrar mi desacuerdo con este punto de vista y defender la tesis opuesta. De hecho, voy a plantear que sólo en el contexto de una teoría política que tenga en cuenta la crítica del esencialismo, crítica que considero constituye la contribución decisiva del llamado enfoque «posmoderno», es posible formular los objetivos de una política democrática radical dejando al mismo tiempo margen para la proliferación contemporánea de espacios políticos y para la multiplicidad de exigencias democráticas.[1]

1. He señalado en varias ocasiones a los insinceros una iniciativa que consiste en mezclar el posestructuralismo con el posmodernismo, y no repetiré aquí ese argumento. Recordaré simplemente que el antiesencialismo que respaldo, lejos de quedar restringido al posestructuralismo, constituye el punto de convergencia de muchas corrientes de pensamiento diferentes y puede por tanto encontrarse en autores tan distintos como Derrida, Rorty, Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Dewey, Lacan y Foucault.

©gedisa

Pluralismo y democracia moderna

Antes de desarrollar mi argumentación, quisiera hacer unas cuantas observaciones para especificar el modo en que concibo la democracia liberal moderna. En primer lugar, considero que es importante distinguir la democracia liberal del capitalismo democrático y entenderla en términos de lo que la filosofía política clásica conoce como *régimen*, una forma política de sociedad que se define exclusivamente en el plano de lo político, dejando a un lado su posible articulación con un sistema económico. La democracia liberal –en sus diversas denominaciones: democracia constitucional, democracia representativa, democracia parlamentaria, democracia moderna– no es la aplicación del modelo democrático a un contexto más amplio, como lo entienden algunos; entendida como *régimen* concierne al ordenamiento simbólico de las relaciones sociales y es mucho más que una mera «forma de gobierno». Es una forma específica de organizar políticamente la coexistencia humana, lo que se produce como resultado de la articulación entre dos tradiciones diferentes: por un lado, el liberalismo político (imperio de la ley, separación de poderes y derechos individuales) y, por otro, la tradición democrática de la soberanía popular.

En otras palabras, la diferencia entre la democracia antigua y la moderna no es una diferencia de *tamaño* sino de *naturaleza*. La diferencia crucial reside en la aceptación del *pluralismo*, que es constitutivo de la democracia liberal moderna. Por «pluralismo» entiendo el fin de la idea sustantiva de la vida buena, lo que Claude Lefort llama «la disolución de los marcadores de certidumbre». Ese reconocimiento del pluralismo implica una profunda transformación del ordenamiento simbólico de las relaciones sociales. Este es un elemento que se halla totalmente ausente cuando uno se refiere, como John Rawls, al *hecho* del pluralismo. Existe por supuesto un hecho, que es el de la diversidad de las concepciones de lo bueno que observamos en una sociedad liberal. Pero la diferencia importante no es una diferencia empírica; es una diferencia relativa al plano *simbólico*. Lo que está en juego es la legitimación del conflicto y la división, la emergencia de la libertad individual y la afirmación de igual libertad para todos.

Una vez que se ha reconocido que el pluralismo es el rasgo que define a la democracia moderna, podemos preguntar cuál es el mejor modo de abordar el alcance y la naturaleza de una política democrática pluralista. Mi opinión es que un proyecto democrático radical informado por el pluralismo sólo puede formularse adecuadamente en el contexto de una perspectiva según la cual la «diferencia» se interpreta como condición de la posibilidad de ser. De hecho, sugiero que todas las formas de pluralismo que dependan de una lógica de lo social que implique la idea del «ser como presencia» y considere la «objetividad» como algo perteneciente a «las propias cosas» llevan necesariamente a la reducción de la pluralidad y, en último término, a su negación. Este es de hecho el caso de las principales formas de pluralismo liberal, que generalmente empiezan destacando lo que llaman «el hecho del pluralismo» y después pasan a buscar procedimientos para abordar esas diferencias sin reparar en que el objetivo de dichos procedimientos es en realidad volver irrelevantes las diferencias en cuestión y relegar el pluralismo a la esfera de lo privado.

Por el contrario, considerado desde una perspectiva teórica antiesencialista, el pluralismo no es meramente un *hecho*, algo que debamos soportar a regañadientes o tratar de reducir, sino un principio axiológico. Se juzga constitutivo, *en el plano conceptual*, de la naturaleza misma de la democracia moderna, y es concebido como algo que deberíamos festejar y promover. Esta es la razón por la que el tipo de pluralismo que voy a invocar proporciona un estatuto positivo a las diferencias y cuestiona, en cambio, el objetivo de unanimidad y homogeneidad, que siempre se revela ficticio y basado en actos de exclusión.

No obstante, este punto de vista no permite un pluralismo total, y es importante reconocer los límites que debe poner al pluralismo una política democrática que se proponga plantear un desafío a una amplia gama de relaciones de subordinación. Por consiguiente es necesario distinguir la posición que estoy defendiendo aquí del tipo de pluralismo extremo que subraya la heterogeneidad y la inconmensurabilidad, pluralismo extremo –entendido como valorización de todas las diferencias– según el cual la pluralidad no debería tener límites. A pesar de su pretensión de ser más democrática, considero que esa perspectiva nos impide reconocer el modo en que ciertas diferencias se construyen como relaciones de subordinación y, en consecuencia, deberían ser cuestionadas por una política democrática radical. Sólo hay una multiplicidad de identidades sin ningún denominador común, y es imposible distinguir entre las di-

©gedisa
©gedisa

ferencias que existen pero no deberían existir y las diferencias que no existen pero deberían existir.

Lo que este tipo de pluralismo pasa por alto es la dimensión de *lo político*. Las relaciones de poder y los antagonismos resultan borrados y nos quedamos con la característica ilusión liberal de un pluralismo sin antagonismo. De hecho, aunque tiende a ser muy crítico con el liberalismo, este tipo de pluralismo extremo, debido a su rechazo de cualquier intento de construir un «nosotros», una identidad colectiva capaz de articular las exigencias presentes en las diferentes luchas contra la subordinación, reproduce el escamoteo liberal de lo político. Negar la necesidad de una construcción de estas identidades colectivas, y concebir la política democrática exclusivamente en términos de la lucha de una multiplicidad de grupos de interés, o de minorías, por la afirmación de sus derechos, es permanecer ciego a las relaciones de poder. Es ignorar los límites que impone a la extensión de la esfera de los derechos el hecho de que algunos de los derechos existentes hayan sido construidos sobre la misma base de la exclusión o subordinación de otros.

Pluralismo, poder y antagonismo

Al aceptar el pluralismo, lo que está realmente en juego es el poder y el antagonismo, así como su carácter ineliminable. Esto sólo puede comprenderse desde una perspectiva que ponga en cuestión el objetivismo y el esencialismo que son dominantes en la teoría democrática. En *Hegemonía y estrategia socialista*,[2] señalamos las grandes líneas de un enfoque que sostiene que toda objetividad social está constituida por actos de poder. Esto significa que toda objetividad social es en último término política y debe mostrar las huellas de los actos de exclusión que rigen su constitución; de lo que, siguiendo a Derrida, puede llamarse su «exterior constitutivo».

Este punto es decisivo. Debido a que todo objeto lleva inscrito en su propio ser algo distinto de sí mismo y a que, en consecuencia, todo se construye como *diferencia*, su ser no puede concebirse como pura «presencia» u «objetividad». Dado que el exterior constitutivo está presente en el interior del interior como su posibilidad

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

©gedisa

siempre real, toda identidad resulta puramente contingente. Esto implica que no deberíamos concebir el poder como una relación *externa* que tiene lugar entre dos entidades previamente constituidas, sino más bien como un elemento constituyente de las propias identidades. Este punto de confluencia entre la objetividad y el poder es lo que hemos llamado «hegemonía».

Cuando consideramos la política democrática desde este punto de vista antiesencialista, podemos empezar a comprender que, para que exista la democracia, ningún agente social debería poder reclamar dominio alguno sobre el *fundamento* de la sociedad. Esto significa que la relación entre los agentes sociales sólo se vuelve más democrática en la medida en que estos acepten la particularidad y la limitación de sus pretensiones; es decir, únicamente en la medida en que reconozcan su relación mutua como una relación de la que no es posible extirpar el poder. La sociedad democrática no puede seguir concibiéndose como una sociedad que ha realizado el sueño de una perfecta armonía en sus relaciones sociales. Su carácter democrático sólo puede venir dado por el hecho de que ningún actor social limitado puede atribuirse la representación de la totalidad. La principal cuestión de la política democrática no estriba entonces en cómo eliminar el poder, sino en cómo constituir formas de poder que sean compatibles con los valores democráticos.

Reconocer la existencia de relaciones de poder y la necesidad de transformarlas, renunciando al mismo tiempo a la ilusión de que podríamos liberarnos por completo del poder: he ahí lo que es específico del proyecto que hemos denominado «democracia radical y plural». Este proyecto reconoce que la especificidad de la democracia pluralista moderna –incluso en el caso de las democracias bien ordenadas– no reside en la ausencia de predominio y de violencia, sino en el establecimiento de un conjunto de instituciones mediante las cuales se hace posible limitar e impugnar ambas cosas. Negar el carácter ineliminable del antagonismo y proponerse la obtención de un consenso universal racional tal es la auténtica amenaza para la democracia. De hecho, esta actitud es la que puede llevar a una violencia no reconocida y oculta tras los llamamientos a la «racionalidad», como a menudo sucede con el pensamiento liberal, que enmascara las necesarias fronteras y formas de exclusión tras pretensiones de «neutralidad».

©gedisa

Liberalismo político

Para ilustrar las peligrosas consecuencias del enfoque racionalista y mostrar la superioridad del punto de vista que estoy perfilando aquí, he escogido el ejemplo del «liberalismo político» de John Rawls. En sus últimos trabajos, Rawls trata de dar una nueva solución al tradicional problema liberal de cómo establecer una pacífica coexistencia entre personas con distintas concepciones del bien. Durante mucho tiempo, los liberales han visto la solución a este problema en la creación de un *modus vivendi* o, siguiendo a Schumpeter, de un *modus procedendi* que regule el conflicto entre los diferentes puntos de vista. De ahí la perspectiva generalmente aceptada de la democracia como forma procedimental y neutral con respecto a cualquier particular conjunto de valores, como simple método para tomar las decisiones públicas.

Recientemente, liberales como Rawls –y de un modo ligeramente distinto, Charles Larmore– se han mostrado en desacuerdo con esta interpretación del principio liberal de neutralidad. Ambos autores sostienen que una sociedad liberal democrática necesita una forma de consenso más profunda que la de un simple *modus vivendi* basado en meros procedimientos. Su objetivo debería ser la creación de un consenso de tipo moral y no únicamente prudencial en torno a sus instituciones básicas. Su objetivo es proporcionar un consenso moral, aunque mínimo, sobre los fundamentos políticos. Su «liberalismo político» se propone definir un núcleo moral que especifique los términos en que las personas con diferentes concepciones de lo bueno puedan vivir juntas en asociación política. Es una forma de entender el liberalismo que es compatible con el hecho del pluralismo y con la existencia de un desacuerdo moral y religioso, y debe distinguirse de las perspectivas abarcadoras como las de Kant y Mill. Dado que es neutral respecto a los controvertidos puntos de vista de la vida buena, Rawls y Larmore creen que este tipo de liberalismo puede proporcionar los principios políticos que deberían ser aceptados por todos a pesar de sus diferencias.[3]

Según Rawls, el problema del liberalismo político puede formularse del siguiente modo: «¿Cómo es posible que pueda existir a lo

3. Para una crítica de este intento, realizado por Larmore y Rawls, de replantear la noción liberal de neutralidad, véase Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, capítulo 9, Barcelona, Paidós, 1999.

©gedisa

largo del tiempo una sociedad estable y justa de ciudadanos libres e iguales pero profundamente divididos por razonables doctrinas religiosas, filosóficas y morales?».[4] El problema, desde este punto de vista, es un problema de *justicia* política, y exige el establecimiento de términos de cooperación social justos entre ciudadanos considerados libres e iguales, aunque divididos por algún profundo conflicto doctrinal. Su solución, tal como queda reformulada en su libro *El liberalismo político*, pone un nuevo énfasis en la noción de «pluralismo razonable». Nos invita a distinguir entre lo que sería un mero reconocimiento empírico de los conceptos opuestos de lo bueno –el hecho del pluralismo «simple»– y lo que es el problema real al que han de enfrentarse los liberales: cómo abordar una pluralidad de doctrinas incompatibles aunque *razonables*. Rawls considera esa pluralidad como el normal resultado del ejercicio de la razón humana en el marco de un régimen constitucional democrático. Esta es la razón por la que un concepto de la justicia debe ser capaz de obtener el apoyo de todos los ciudadanos «razonables», a pesar de sus profundos desacuerdos doctrinales en otras cuestiones.

Examinemos su distinción entre el pluralismo «simple» y el pluralismo «razonable». Según declara explícitamente, se supone que dicha distinción garantiza el carácter moral de un consenso sobre la justicia que evite que se establezca un compromiso con los puntos de vista «no razonables», esto es, aquellos que se oponen a los principios básicos de la moralidad política. Pero en realidad, esta distinción le permite a Rawls presentar como exigencia moral lo que de hecho es una decisión política. Para Rawls, las personas razonables son las personas «que han tomado conciencia de sus dos potencias morales en un grado suficiente para ser ciudadanos libres e iguales en un régimen constitucional, y que tienen un sólido deseo de atenerse a unos justos términos de cooperación y de ser miembros plenamente cooperadores de la sociedad».[5]

¿Qué es esto sino una forma indirecta de afirmar que las personas razonables son aquellas que aceptan los fundamentos del liberalismo? En otras palabras, la distinción entre «razonable» y «no razonable» contribuye a trazar una frontera entre las doctrinas que aceptan los principios liberales y las que se oponen a ellos.

©gedisa

4. John Rawls, *Political Liberalism*, pág. xviii, Nueva York, 1993. [Trad. cast.: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996.]

5. *Ibíd.*, pág. 55.

Esto significa que su función es política y que su objetivo es distinguir entre un pluralismo permisible de conceptos religiosos, morales o filosóficos –con tal de que estas perspectivas puedan relegarse a la esfera de lo privado y satisfacer así los principios liberales–, y lo que sería un pluralismo inaceptable porque pondría en peligro el predominio de los principios liberales en la esfera pública.

Lo que Rawls señala en realidad con esta distinción es que no puede haber pluralismo en lo tocante a los principios de la asociación política, y que las concepciones que rechazan los principios del liberalismo deben excluirse. No tengo nada que objetarle en este aspecto. Pero esta afirmación es la expresión de una decisión eminentemente *política*, no un requisito moral. Decir que los antiliberales no son «razonables» es una forma de afirmar que este tipo de puntos de vista no pueden ser admitidos como legítimos en el marco de un régimen liberal democrático. Esto es ciertamente lo que ocurre, pero la razón de esta exclusión no es de tipo moral. La causa hay que buscarla en el hecho de que principios antagónicos de legitimidad no pueden coexistir en el seno de una misma asociación política sin poner en cuestión la realidad política del Estado. Sin embargo, para formularla adecuadamente, esta tesis reclama un marco teórico que afirma que lo político es siempre constitutivo, que es precisamente lo que el liberalismo niega.

Rawls trata de evitar el problema presentando su prioridad de lo justo sobre lo bueno como una distinción moral. Pero esto no resuelve el problema. En primer lugar, surge una cuestión que concierne al estatuto de su aserción de la prioridad de lo justo sobre lo bueno. Para ser coherente, Rawls no puede derivar su afirmación de ninguna doctrina general. Así pues, lo que todos compartimos, ¿es únicamente una «idea intuitiva»? Ciertamente los comunitaristas pondrían objeciones a este punto de vista. Por consiguiente, ¿de qué puede tratarse? La respuesta es, por supuesto, que esa es una de las principales características de la democracia liberal entendida como una forma política característica de sociedad, que es parte de la «gramática» de este tipo de «régimen». Sin embargo, Rawls no puede dar una respuesta acorde con estas directrices, porque en su teoría no hay sitio para este rol constitutivo de lo político. Esta es la razón de que no pueda proporcionar un argumento convincente para justificar los límites de su pluralismo, y de que tampoco pueda explicar por qué queda atrapado en una forma de argumentación circular: el liberalismo político puede proporcionar un consenso entre personas razonables que, *por definición*, son personas que aceptan los principios del liberalismo político.

©gedisa

El consenso entrecruzado o consenso constitucional

Otra consecuencia de la incapacidad de Rawls para aprehender el rol constitutivo de lo político se revela al examinar otro aspecto de su solución al problema liberal: la creación de un «consenso entrecruzado» de doctrinas generales razonables, cada una de las cuales respalda desde su propio punto de vista el concepto de lo político. Rawls declara que si una sociedad está bien ordenada, el consenso entrecruzado se establece en torno a los principios de su teoría de la justicia como equidad. Dado que dichos principios han sido escogidos mediante la estratagema de la posición original con su «velo de ignorancia», tales principios de términos de cooperación justos satisfacen el principio liberal de legitimidad que exige que sean respaldados por todos los ciudadanos en tanto que individuos libres e iguales –así como razonables y racionales–, y que vayan dirigidos a su razón pública. Desde el punto de vista del liberalismo político, estos principios han sido expresamente designados para obtener el apoyo razonado de ciudadanos que sostengan doctrinas generales razonables aunque en conflicto. De hecho, el propósito mismo del velo de ignorancia consiste en evitar que los ciudadanos conozcan sus conceptos generales de lo bueno y en forzarles a actuar partiendo de la base de las concepciones compartidas de la sociedad y de la persona que se requieren para aplicar los ideales y principios de la razón práctica.[6]

De un modo acorde con su proyecto de establecer el carácter moral de su «liberalismo político», Rawls encuentra dificultades para indicar que este consenso entrecruzado no debe confundirse con un simple *modus vivendi*. Rawls insiste en que lo que tiene un carácter moral no es meramente el consenso sobre un conjunto de disposiciones institucionales basadas en el interés propio, sino la afirmación sobre una base moral de unos principios de justicia que poseen en sí mismos dicho carácter moral. Más aún, el consenso entrecruzado también difiere de una forma de consenso constitucional que, desde su punto de vista, no es lo suficientemente am-

6. *Ibíd.*, pág. 141.

©gedisa

plio ni profundo como para garantizar la justicia y la estabilidad. En un consenso constitucional, Rawls sostiene lo siguiente:

> pese a que existe acuerdo respecto a ciertos derechos políticos y ciertas libertades básicas –acuerdo sobre el derecho al voto y sobre la libertad de expresión y de asociación política, así como sobre cualquier otra cosa que resulte necesaria para atender los procedimientos electorales y legislativos de la democracia–, hay desacuerdo entre quienes defienden los principios liberales como principios que establecen el más exacto contenido y límites de esos derechos y libertades, y también lo hay respecto a qué otros derechos y libertades han de considerarse básicos y merecer por tanto la protección legal cuando no constitucional.[7]

Rawls da por supuesto que un consenso constitucional es mejor que un *modus vivendi* porque el primero define una auténtica lealtad a los principios de una constitución liberal que garantiza determinados derechos y libertades básicos y que establezca procedimientos democráticos para moderar la rivalidad política. No obstante, dado que esos principios no están basados en unas determinadas ideas sobre la sociedad y la persona de una concepción política, subsisten desacuerdos relacionados con el estatuto y el contenido de esos derechos y libertades, creando de este modo inseguridad y hostilidad en la vida pública. De ahí, dice, la importancia de fijar su contenido *de una vez por todas*. Esto resulta posible gracias a un consenso entrecruzado sobre un concepto de la justicia entendida como equidad, que establece un consenso mucho más profundo que otro que se ciña únicamente a los elementos constitucionales esenciales. Pese a admitir que lo que más urge fijar son esos elementos constitucionales esenciales (a saber, los principios fundamentales que especifican la estructura general de gobierno y del proceso político, así como los derechos básicos y las libertades de ciudadanía),[8] Rawls considera que deben distinguirse de los principios que gobiernan las desigualdades económicas y sociales. El objetivo de la justicia como equidad es establecer un consenso respecto de la razón pública cuyo contenido venga dado por un concepto político de la justicia: «este contenido tiene dos partes: los principios sustantivos de justicia para la estructura básica (los valores políticos de la justicia); y las líneas maestras para la indagación y la concepción de la virtud que hacen posible la razón pública (los valores políticos de la razón pública)».[9]

Rawls parece creer que aun siendo imposible un acuerdo racional entre doctrinas generales de carácter moral, religioso y filosófico, es posible alcanzar dicho acuerdo en el ámbito político. Una vez que las doctrinas controvertidas han quedado relegadas a la esfera de lo privado, es posible, desde el punto de vista de Rawls, establecer en la esfera pública un tipo de consenso fundado en la razón (con sus dos caras: lo racional y lo razonable). Una vez alcanzado, este es un consenso que resultaría ilegítimo cuestionar, y la única posibilidad de desestabilización provendría de un ataque desde el exterior a manos de fuerzas «no razonables». Esto implica que si se ha logrado instaurar una sociedad bien ordenada, aquellos que participan del consenso entrecruzado no deberían tener derecho a cuestionar las disposiciones existentes, ya que encarnan los principios de justicia. Si alguien no está de acuerdo, tendrá que ser por «irracionalidad» o por una actitud «no razonable».

En este punto, la imagen de la sociedad bien ordenada de Rawls comienza a perfilarse con mayor nitidez y presenta un aspecto muy parecido al de una peligrosa utopía de reconciliación. Sin duda, Rawls reconoce que el consenso entrecruzado pleno podría no conseguirse nunca, y en el mejor de los casos tal vez sólo pueda obtenerse una aproximación a él. Es más probable, dice, que el punto en que se concentre el consenso entrecruzado sea el de una clase de conceptos liberales que actúan como rivales políticos.[10] No obstante, nos urge a esforzarnos en favor de una sociedad bien ordenada en la que, dado que ya no existirá conflicto entre los intereses políticos y económicos, esa rivalidad habrá quedado superada. Ese tipo de sociedad asistiría a la realización de la justicia como equidad, lo cual constituye la correcta y precisa interpretación del modo en que deberían ponerse en práctica los principios democráticos de igualdad y libertad en las instituciones básicas. Es algo independiente de cualquier interés, no representa forma alguna de compromiso, pero es en verdad la expresión de la razón pública democrática y libre.

La forma en que Rawls considera la naturaleza del consenso entrecruzado indica claramente que, para él, una sociedad bien or-

©gedisa

7. *Ibíd.*, pág. 159.
8. *Ibíd.*, pág. 227.

©gedisa

9. *Ibíd.*, pág. 253.
10. *Ibíd.*, pág. 164.

denada es una sociedad en la que se ha eliminado la política. El concepto de la justicia es algo que reconocen de forma compartida los ciudadanos razonables y racionales que actúan conforme a sus mandatos. Es probable que tengan conceptos muy diferentes e incluso conflictivos de lo bueno, pero esas cuestiones son estrictamente privadas y no interfieren con su vida pública. Los conflictos de interés sobre cuestiones económicas y sociales –caso de que aún sigan surgiendo– se resuelven de forma fluida mediante discusiones que se desarrollan en el marco de la razón pública, invocando los principios de justicia que todo el mundo respalda. Si resulta que una persona poco razonable o irracional se muestra en desacuerdo con el estado de cosas y trata de perturbar el agradable consenso, él o ella deberá ser obligado, mediante coerción, a someterse a los principios de justicia. Esa coerción, sin embargo, no tiene nada que ver con la opresión, ya que viene justificada por el ejercicio de la razón.

Lo que el concepto de sociedad bien ordenada de Rawls elimina es la lucha democrática entre «adversarios», esto es, entre quienes comparten lealtad hacia los principios liberales democráticos pero defienden interpretaciones distintas respecto a lo que deben significar la libertad y la igualdad, así como respecto al tipo de relaciones e instituciones sociales que deben aplicarse. Esta es la razón de que en tal «utopía liberal» el desacuerdo legítimo haya sido erradicado de la esfera pública. ¿Cómo ha llegado Rawls a defender semejante posición? ¿Por qué no deja su concepto de la democracia el menor espacio a la confrontación agonística entre interpretaciones polémicas de los principios liberales democráticos? En mi opinión, la respuesta reside en su defectuoso concepto de la política, que queda reducida a la mera actividad de asignar avenencias entre todos aquellos intereses en competencia que sean susceptibles de una solución racional. Esta es la razón de que Rawls piense que los conflictos políticos pueden ser eliminados merced a un concepto de la justicia que apele a la idea del beneficio racional de los individuos, dentro de las restricciones establecidas por lo razonable.

Según esta teoría, los ciudadanos necesitan, como personas libres e iguales, los mismos bienes, ya que sus conceptos de lo bueno, por muy distinto que sea su contenido, «requieren, para su promoción, aproximadamente los mismos bienes primarios, esto es, los mismos derechos básicos, las mismas libertades y oportunidades, y los mismos medios multiuso, como los ingresos y la riqueza, todo

©gedisa

ello completado por las mismas bases sociales de respeto propio».[11] Por consiguiente, una vez que se ha encontrado la justa respuesta al problema de la distribución de esos bienes primarios, la rivalidad que antes existía en el ámbito político desaparece.

El escenario definido por Rawls presupone que los actores políticos sólo están motivados por lo que consideran su propio beneficio racional. Las pasiones quedan borradas del campo de la política, que se ve reducida a un terreno neutral de intereses en competencia. En este enfoque, «lo político» desaparece por completo en cuanto a su dimensión de poder, antagonismo y relación de fuerzas. Lo que el «liberalismo político» tiene dificultades para eliminar es el elemento de «indeterminación» que se halla presente en las relaciones humanas. Este planteamiento nos ofrece un retablo de la sociedad bien ordenada en el que el antagonismo, la violencia, el poder y la represión –mediante un acuerdo racional sobre la justicia– han desaparecido. Pero esto se debe únicamente a que han sido convertidos en elementos invisibles mediante una astuta estratagema: la distinción entre el «pluralismo razonable» y el «pluralismo simple». De este modo, resulta posible negar que existan las mencionadas exclusiones, declarando que son el producto del «libre ejercicio de la razón práctica», y que ella es la que establece los límites del consenso posible. Cuando un punto de vista queda excluido se debe a que dicha exclusión es un requisito del ejercicio de la razón; por consiguiente, las fronteras entre lo que es legítimo y lo que no es legítimo aparecen como independientes de las relaciones de poder. Gracias a su juego de manos, la racionalidad y la moralidad proporcionan la clave para resolver la «paradoja del liberalismo»: cómo eliminar a sus adversarios y seguir siendo al mismo tiempo neutral.

Desgraciadamente, no basta con eliminar de una teoría lo político en su dimensión de antagonismo y exclusión para lograr que se desvanezca de la vida real. Siempre regresa, y lo hace para vengarse. Una vez que el enfoque liberal ha creado un marco en el que su dinámica no puede sostenerse, y en el que han desaparecido las instituciones y los discursos que podrían permitir que se manifestaran los antagonismos potenciales de acuerdo con el modo agonista, existe el peligro de que en vez de una lucha entre adversarios, lo que tenga lugar sea una guerra entre enemigos. Esta es la razón

©gedisa

11. *Ibíd.*, pág. 180.

de que, lejos de ser un enfoque conducente a una sociedad mejor reconciliada, acabe por poner en peligro la democracia.

Democracia e indeterminación

Al sacar a la luz las consecuencias potenciales del proyecto de Rawls, mi propósito ha sido revelar el peligro de postular que podría existir una solución racional definida para la cuestión de la justicia en una sociedad democrática. Esta idea conduce a la sutura del espacio que separa la justicia del derecho, un espacio que es constitutivo de la democracia moderna. Para evitar dicha sutura, debemos renunciar a la idea misma de que pueda existir algo semejante a un consenso político «racional»; a saber, un consenso que no esté basado en ninguna forma de exclusión. Presentar las instituciones de la democracia liberal como el resultado de una racionalidad puramente deliberativa es reificarlas y convertirlas en algo imposible de transformar. Es negar el hecho de que, al igual que cualquier otro régimen, la moderna democracia pluralista constituye un sistema de relaciones de poder, y hacer de la puesta en cuestión de estas formas de poder algo ilegítimo.

Considerar posible que pueda llegar a existir una resolución final de los conflictos, incluso en el caso de que la veamos como una aproximación asintótica a la idea regulativa de un consenso racional, lejos de proporcionarnos el horizonte necesario para el proyecto democrático es algo que lo pone en riesgo. De hecho, esa ilusión conlleva implícitamente el deseo de una sociedad reconciliada en la que el pluralismo haya sido superado. Cuando se la concibe de este modo, la democracia pluralista se convierte en un «ideal que se autorrefuta», ya que el propio momento de su realización debería coincidir con el de su desintegración.

Con su insistencia en la irreductible alteridad, que representa tanto una condición de posibilidad como una condición de imposibilidad de toda identidad, una perspectiva informada por el posestructuralismo proporciona un marco teórico mucho mejor que el de los enfoques racionalistas para aprehender la especificidad de la democracia moderna. La noción de un «exterior constitutivo» nos obliga a aceptar la idea de que el pluralismo implica la permanencia del conflicto y el antagonismo. De hecho, nos ayuda a comprender que el conflicto y la división no deben verse como perturbaciones que, desafortunadamente, no pueden ser eliminadas por completo, ni como impedimentos empíricos que hacen imposible la plena realización de un bien constituido por una armonía que no podemos alcanzar debido a que nunca seremos completamente capaces de coincidir con nuestro yo racional universal.

©gedisa

Gracias a las intuiciones del posestructuralismo, el proyecto de una democracia radical y plural se ha vuelto capaz de reconocer que la diferencia es la condición de posibilidad para constituir una unidad y una totalidad, y que, al mismo tiempo, esa noción de diferencia proporciona los límites esenciales de dicha unidad y totalidad. Desde este punto de vista, la pluralidad no puede eliminarse; se vuelve irreductible. Hemos de abandonar por tanto la idea misma de una completa reabsorción de la alteridad en la unidad y la armonía. Es una alteridad que no puede domesticarse, sino que, como indica Rodolphe Gasché, «socava permanentemente, aunque también lo hace posible, un sueño de autonomía logrado mediante el enroscamiento reflexivo sobre el yo, ya que indica la condición previa de ese estado deseado, una condición previa que representa el límite de aquella posibilidad».[12]

A diferencia de otros proyectos de democracia radical o participativa informados por un marco racionalista, la democracia radical y plural rechaza la propia posibilidad de una esfera pública de argumento racional no excluyente en la que fuera posible alcanzar un consenso no coercitivo. Al mostrar que dicho consenso es una imposibilidad *conceptual*, no pone en peligro el ideal democrático, como algunos querrían argumentar. Al contrario, protege a la democracia pluralista de cualquier intento de cierre. De hecho, este rechazo constituye una importante garantía de que se mantendrá viva la dinámica del proceso democrático.

En vez de tratar de borrar las huellas del poder y la exclusión, la política democrática nos exige que las pongamos en primer plano, de modo que sean visibles y puedan adentrarse en el terreno de la disputa. Y el hecho de que esto deba considerarse como un proceso sin fin no debería ser causa de desesperación, ya que el deseo de alcanzar un destino final sólo puede conducir a la eliminación de lo político y a la destrucción de la democracia. En una organización política democrática, los conflictos y las confrontaciones, lejos de

©gedisa

12. Rodolphe Gasché, *The Tain of the Mirror*, Cambridge, Massachusetts, 1986, pág. 105.

ser un signo de imperfección, indican que la democracia está viva y se encuentra habitada por el pluralismo.

Al modelo de democracia de inspiración kantiana que contempla su realización en forma de una comunidad ideal de comunicación, como una tarea concebida sin duda como de carácter infinito, pero que no obstante posee una forma clara y definida, opondremos un concepto de democracia que, lejos de buscar el consenso y la transparencia, sospecha de todo intento de imposición de un modelo unívoco de discusión democrática. Alertada de los peligros del racionalismo, esta es una perspectiva que no sueña con dominar o eliminar la indeterminación, ya que reconoce que esa es la propia condición de posibilidad de la decisión, y por tanto de la libertad y el pluralismo.

©gedisa

2

CARL SCHMITT Y LA PARADOJA DE LA DEMOCRACIA LIBERAL

En su introducción a la edición en rústica de *Political Liberalism*, John Rawls, refiriéndose a la crítica que hace Carl Schmitt de la democracia parlamentaria, sugiere que la caída del régimen constitucional de Weimar se debió en parte al hecho de que las élites alemanas ya no creían en la posibilidad de un régimen liberal parlamentario decente. Desde su punto de vista, esto debiera hacernos comprender la importancia de proporcionar argumentos convincentes en favor de una democracia constitucional justa y bien ordenada. «Los debates sobre las cuestiones filosóficas generales», dice, «no pueden ser la materia cotidiana de la política, pero eso no quiere decir que esas cuestiones carezcan de significado, ya que las que pensamos que pueden ser sus respuestas son las que habrán de configurar las actitudes subyacentes de la cultura pública y de la orientación de la política».[1]

Estoy de acuerdo con Rawls en el papel práctico que puede desempeñar la filosofía en cuanto a configurar la cultura pública y contribuir a la creación de las identidades políticas democráticas. Pero considero que los teóricos políticos, con el fin de proponer un concepto de sociedad liberal democrática capaz de obtener el apoyo activo de sus ciudadanos, han de estar dispuestos a entablar combate con los argumentos de quienes han desafiado los principios fundamentales del liberalismo. Esto significa enfrentarse a algunas cuestiones inquietantes, habitualmente evitadas tanto por los liberales como por los demócratas.

Mi intención en este capítulo es contribuir a ese proyecto mediante el examen de la crítica que hace Carl Schmitt de la democracia liberal. De hecho, estoy convencida de que una confrontación con su pensamiento nos permitirá reconocer –y, por consiguiente, estar en una mejor posición para tratar de abordarla– una importante para-

©gedisa

1. John Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, 1996, pág. lxi.

doja inscrita en la propia naturaleza de la democracia liberal. Para traer al primer plano la pertinencia y la actualidad de la crítica de Schmitt, organizaré mi argumentación en torno a dos asuntos que habitualmente son centrales en la teoría política: los límites de la ciudadanía y la naturaleza de un consenso liberal democrático.[2]

La democracia, la homogeneidad y los límites de la ciudadanía

Los límites de la ciudadanía han provocado recientemente mucha discusión. Varios autores han argumentado que en una era de globalización, la ciudadanía no puede quedar confinada en los límites de los Estados-nación; ha de volverse transnacional. David Held, por ejemplo, aboga por el advenimiento de una «ciudadanía cosmopolita», y afirma la necesidad de un derecho democrático cosmopolita al que puedan apelar los ciudadanos cuyos derechos hayan sido violados por sus propios Estados.[3] Richard Falk, por su parte, contempla el desarrollo de «ciudadanos peregrinos» cuyas lealtades estarían vinculadas a la invisible comunidad política de sus esperanzas y sueños.[4]

Otros teóricos, sin embargo, en particular aquellos que muestran un compromiso hacia un concepto de ciudadanía cívico y republicano, manifiestan una honda suspicacia respecto de estas perspectivas, que consideran peligrosas para las formas democráticas de gobierno. Sostienen que el Estado-nación es el *locus* necesario de la ciudadanía, y que hay algo inherentemente contradictorio en la propia idea de una ciudadanía cosmopolita. Considero que este debate es un ejemplo típico de los problemas que surgen del conflicto entre los requisitos democráticos y los liberales. En mi opinión,

2. Me había figurado que todo el mundo podría ser capaz de entender que es posible utilizar a Schmitt contra Schmitt –es decir, que es posible usar las intuiciones de su crítica del liberalismo para consolidar al propio liberalismo–, reconociendo al mismo tiempo que, por supuesto, no era ese su objetivo. Sin embargo, no parece ser ese el caso, ya que Bill Scheuermann, en *Between the Norm and the Exception* (Cambridge, Massachusetts, 1994, pág. 8), me critica por haber presentado a Schmitt ¡como a un teórico de la democracia pluralista radical!

3. David Held, *Democracy and the Global Order*, Cambridge, 1995. [Trad. cast.: *La democracia y el orden global*, Barcelona, Paidós, 1997.]

4. Richard Falk, *On Human Governance*, Cambridge, 1995.

©gedisa

Schmitt puede ayudarnos a aclarar qué es lo que está en juego en este asunto, ya que nos permite tomar conciencia de la tensión entre la democracia y el liberalismo.

Como punto de partida, tomemos su tesis de que la «homogeneidad» es una condición de posibilidad de la democracia. En el prefacio de la segunda edición de *The Crisis of Parliamentary Democracy* (1926), declara: «Toda democracia real descansa en el principio de que no sólo son iguales los iguales, sino en el de que no recibirán un trato igual los desiguales. Por consiguiente, la democracia exige, en primer lugar homogeneidad, y en segundo lugar –si surge la necesidad– la eliminación o la erradicación de la heterogeneidad».[5] No pretendo negar que esta afirmación, dada la ulterior evolución política de su autor, tiene un efecto escalofriante. No obstante, considero que sería miope descartar por esta razón el argumento de Schmitt sobre la necesidad de homogeneidad en una democracia. En mi opinión, esta provocativa tesis –interpretada de cierta manera– puede forzarnos a aceptar un aspecto de la política democrática que el liberalismo tiende a eliminar.

Lo primero que hay que hacer es comprender lo que Schmitt entiende por «homogeneidad». Este autor afirma que la homogeneidad se halla inscrita en el núcleo mismo del concepto democrático de igualdad, en la medida en que debe tratarse de una igualdad *sustantiva*. Su argumento consiste en que la democracia requiere un concepto de la igualdad como sustancia, y no puede contentarse con conceptos abstractos como el liberal, ya que «la igualdad sólo es interesante y de inestimable valor político en la medida en que tenga sustancia, y en que, por esta razón, contenga al menos la posibilidad y el riesgo de la desigualdad».[6] Con el fin de ser tratados como iguales, dice Schmitt, los ciudadanos deben compartir una sustancia común.

En consecuencia, Schmitt rechaza la idea de que la igualdad general de la humanidad pudiera servir como base para un Estado o para cualquier forma de gobierno. La idea de una igualdad humana –que proviene del individualismo liberal– es, según Schmitt, una forma de igualdad no política, ya que carece del correlato de una posible desigualdad desde la cual toda igualdad pueda recibir su significado específico. No proporciona ningún criterio con el que

5. Carl Schmitt, *The Crisis of Parliamentary Democracy*, traducción de Ellen Kennedy, Cambridge, Massachusetts, 1985, pág. 9.

6. *Ibíd.*

©gedisa

establecer las instituciones políticas: «La igualdad de todas las personas en tanto personas no es democracia sino una cierta forma de liberalismo, no es una forma estatal sino una ética individualista humanitaria y una *Weltanschauung*. La moderna democracia de masas descansa en la confusa mezcla de ambas cosas».[7]

Schmitt sostiene que existe una oposición insuperable entre el individualismo liberal, con su discurso moral centrado en torno al individuo, y el ideal democrático, que es esencialmente político y se propone crear una identidad basada en la homogeneidad. Schmitt sostiene que el liberalismo niega a la democracia y que la democracia niega al liberalismo, y añade que, por lo tanto, la democracia parlamentaria, debido a que consiste en la articulación entre democracia y liberalismo, es un régimen inviable.

Desde su punto de vista, cuando hablamos de igualdad debemos distinguir entre dos ideas muy diferentes: la liberal y la democrática. El concepto liberal de igualdad postula que toda persona es, como persona, automáticamente igual a toda otra persona. El concepto democrático, sin embargo, exige la posibilidad de distinguir quién pertenece al *demos* y quién es exterior a él; por esta razón, no puede existir sin el necesario correlato de desigualdad. A pesar de las pretensiones liberales, una democracia de la humanidad, en caso de que tuviera algún día probabilidad de darse, sería una pura abstracción, ya que la igualdad sólo puede existir en los específicos significados que adopta en las esferas concretas, es decir, como igualdad política, igualdad económica, etcétera. Pero todas estas igualdades específicas implican siempre, como su misma condición de posibilidad, alguna forma de desigualdad.

Esta es la razón de que Schmitt concluya que una igualdad humana absoluta sería una igualdad prácticamente carente de sentido, una igualdad indiferente.

Schmitt sostiene un importante argumento al subrayar que el concepto democrático de igualdad es un concepto *político* y que, por consiguiente, conlleva la posibilidad de una *distinción*. Tiene razón al decir que una democracia política no puede basarse en la totalidad del género humano, y que ha de asociarse a un pueblo concreto. En este contexto, vale la pena indicar que Schmitt –al contrario de lo sugerido por diversas interpretaciones tendenciosas– nunca postuló que esa pertenencia a un pueblo pudiera contemplarse

7. *Ibíd.* pág. 13.

©gedisa

únicamente en términos raciales. Al contrario, insistió en la multiplicidad de formas en que podría manifestarse la homogeneidad constitutiva de un *demos*. Schmitt dice, por ejemplo, que la sustancia de igualdad «puede hallarse en ciertas cualidades físicas y morales, por ejemplo, en la virtud cívica, en la *areté*, en la democracia clásica de la virtud [vertu]».[8] Al examinar esta cuestión desde un punto de vista histórico, señala también que «En la democracia de las sectas inglesas existentes en el siglo XVII, la igualdad se basaba en un consenso de convicciones religiosas. No obstante, desde el siglo XIX, se ha dado sobre todo como pertenencia a una particular nación, como homogeneidad nacional».[9]

Está claro que lo importante para Schmitt no es la naturaleza de aquello similar en que se basa la homogeneidad. Lo que importa es la posibilidad de trazar una línea divisoria entre quienes pertenecen al *demos* –y por tanto poseen derechos iguales– y quienes, en el ámbito político, no pueden tener los mismos derechos porque no forman parte del *demos*. Esa igualdad democrática –expresada hoy en día mediante la ciudadanía– es, para él, la base de todas las demás formas de igualdad. Es por la intermediación de su pertenencia al *demos* por lo que los ciudadanos de una democracia obtienen la garantía de unos derechos iguales, no porque participen de la idea abstracta de humanidad. Esta es la razón de que Schmitt declare que el concepto central de la democracia no es el de «humanidad», sino el concepto de «pueblo», y de que sostenga que nunca podrá haber una democracia del género humano. La democracia sólo existe para un pueblo. O en sus propias palabras:

> En el ámbito de lo político, las personas no se ponen una frente a la otra en calidad de abstracciones, sino como personas provistas de un interés político y políticamente determinadas, como ciudadanos, gobernantes o gobernados, como aliados o como oponentes políticos, en cualquier caso, por tanto, en función de categorías políticas. En la esfera de lo político, no puede abstraerse lo que es político y dejar únicamente la igualdad humana universal.[10]

Con el fin de aclarar este punto, Schmitt indica que incluso en los modernos Estados democráticos, en los que se ha establecido

8. *Ibíd.* pág. 9.
9. *Ibíd.*
10. *Ibíd.* pág. 11.

©gedisa

una igualdad humana universal, hay una categoría de personas que están excluidas en tanto que extranjeros o extraños, y que por consiguiente no existe una absoluta igualdad de las personas. También muestra que, en dichos Estados, el correlato de la igualdad entre la ciudadanía es un énfasis mucho mayor en la homogeneidad nacional, así como un énfasis en la línea divisoria entre aquellos que pertenecen al Estado y aquellos que se encuentran al margen de él. Esto, señala, es lo que ha de esperarse, y si no fuera este el caso, si un Estado tratara de realizar la igualdad universal de los individuos en el ámbito político sin preocuparse de la homogeneidad, ya fuera ésta nacional o de otro tipo, la consecuencia sería una completa devaluación de la igualdad política y de la política misma. Sin duda, esto no significaría en modo alguno la desaparición de las desigualdades sustantivas, sino que éstas, en palabras de Schmitt:

> pasarían a formar parte de otra esfera –de una esfera quizá separada de lo político y concentrada en lo económico– y abandonarían ese área para adquirir una nueva importancia, desproporcionadamente decisiva.
>
> En las condiciones de una igualdad política superficial, lo que domine la política será otra esfera, una esfera en la que prevalezcan las desigualdades sustanciales (por ejemplo, hoy en día, la esfera económica).[11]

Me parece que, pese a resultar incómodos para los oídos liberales, estos argumentos han de considerarse con cuidado. Son portadores de una importante advertencia para quienes creen que el proceso de globalización está sentando las bases para una democratización del mundo entero y para el establecimiento de una ciudadanía cosmopolita. También proporcionan un penetrante atisbo del actual dominio de lo económico sobre lo político. De hecho, deberíamos ser conscientes de que sin un *demos* al cual puedan pertenecer, esos ciudadanos cosmopolitas peregrinos habrían perdido en realidad la posibilidad de ejercer su derecho democrático de confeccionar leyes. Les quedarían, en el mejor de los casos, los derechos liberales de apelación a los tribunales transnacionales para defender sus derechos individuales en los casos en que éstos hubieran sido violados. Con toda probabilidad, esa democracia cosmopolita, si pudiera llegar a realizarse algún día, no sería más que un nombre vacío con el que disfrazar la efectiva desaparición de las formas democráticas de gobierno, y con el que señalar el triunfo de la forma liberal de la racionalidad gubernamental.

11. *Ibíd.* pág. 12.

©gedisa

La lógica democrática de la inclusión/exclusión

Es verdad que al interpretarlo de este modo estoy violentando la indagación de Schmitt, ya que su principal preocupación no es la participación democrática sino la *unidad política*. Schmitt considera que esa unidad es crucial, ya que sin ella el Estado no puede existir. Sin embargo, sus reflexiones son relevantes para la cuestión de la democracia, dado que él considera que en un Estado democrático los ciudadanos pueden ser tratados como iguales y ejercer sus derechos democráticos a través de su participación en esa unidad. La democracia, según Schmitt, consiste fundamentalmente en la identidad entre los gobernantes y los gobernados. Está unida al principio fundamental de la unidad del *demos* y de la soberanía de su voluntad. Pero si el pueblo ha de gobernar, es necesario determinar quién pertenece al pueblo. Si carecemos de criterio para determinar quiénes son los depositarios de los derechos democráticos, la voluntad del pueblo nunca podría tomar forma.

Desde luego, podría objetarse que este es un punto de vista de la democracia que entra en conflicto con el punto de vista liberal, y ciertamente algunos argumentarían que esto no debería llamarse democracia sino populismo. Sin duda, Schmitt no es demócrata en el sentido liberal del término, y no muestra sino desprecio hacia las restricciones impuestas por las instituciones liberales a la voluntad democrática de las personas. Pero la cuestión que plantea es crucial, incluso para quienes abogan por formas liberales democráticas. La lógica de la democracia implica por tanto un momento de cierre requerido por el propio proceso de constitución del «pueblo». Esto es algo que no puede evitarse, ni siquiera en un modelo liberal democrático; lo único que puede hacerse es negociarlo de modo diferente. Pero, a su vez, esto sólo puede hacerse si este cierre y la paradoja que implica son reconocidos.

Al subrayar que la identidad de una comunidad política democrática depende de la posibilidad de trazar una frontera entre «nosotros» y «ellos», Schmitt destaca el hecho de que la democra-

©gedisa

cia siempre implica relaciones de inclusión/exclusión. Este es un argumento penetrante y crucial que los demócratas harían muy mal en descuidar porque no les guste su autor. Uno de los principales problemas del liberalismo, y uno de los que pueden poner en peligro la democracia, es precisamente su incapacidad para concebir esa frontera. Tal como indica Schmitt, el concepto central del discurso liberal es el de «humanidad», el cual, como con razón señala, no es un concepto político y no corresponde a ninguna entidad política. La cuestión central de la constitución política del «pueblo» estriba en algo que la teoría liberal es incapaz de abordar adecuadamente, porque la necesidad de trazar esa «frontera» contradice su retórica universalista. Frente al énfasis liberal en la «humanidad», es importante subrayar que los conceptos clave de la democracia son el «*demos*» y el «pueblo».

Contrariamente a quienes creen en una necesaria armonía entre el liberalismo y la democracia, Schmitt nos hace ver de qué modo entran en conflicto, así como los peligros que puede suponer el predominio de la lógica liberal para el ejercicio de la democracia. No hay duda de que existe una oposición entre la «gramática» liberal de la igualdad –que postula la universalidad y la referencia a la «humanidad»– y la práctica de la igualdad democrática, que requiere el momento político de discriminación entre «nosotros» y «ellos». No obstante, creo que Schmitt se equivoca al presentar este conflicto como una contradicción que necesariamente ha de llevar a la democracia liberal a la autodestrucción. Podemos aceptar perfectamente esta idea, sin coincidir con las conclusiones que él extrae. Yo propongo reconocer la diferencia crucial entre los conceptos liberal y democrático de igualdad, pero considerando de otro modo su articulación y sus consecuencias. De hecho, esta articulación puede considerarse como el *locus* de una *tensión* que establece una dinámica muy importante, una dinámica constitutiva de la especificidad de la democracia liberal como nueva forma política de sociedad. La lógica democrática de constituir el pueblo y de inscribir los derechos y la igualdad en las prácticas, es necesaria para subvertir la tendencia al universalismo abstracto inherente al discurso liberal. Sin embargo, la articulación con la lógica liberal nos permite desafiar constantemente –mediante la referencia a la «humanidad» y al polémico uso de los «derechos humanos»– las formas de exclusión que se hallan necesariamente inscritas en la práctica política de establecer esos derechos y de definir el «pueblo» que ha de

©gedisa

gobernar.[12] A pesar de la naturaleza en último término contradictoria de las dos lógicas, su articulación tiene consecuencias muy positivas, y no hay razón para compartir el pesimista veredicto de Schmitt en cuanto a la democracia liberal. No obstante, tampoco debiéramos mostrarnos excesivamente optimistas respecto a sus perspectivas. Nunca es posible lograr una resolución o un equilibrio final entre esas dos lógicas en conflicto, y sólo pueden existir negociaciones temporales, pragmáticas, inestables y precarias de la tensión que se da entre ellas. La política liberal democrática consiste, de hecho, en el constante proceso de negociación y de renegociación –a través de distintas articulaciones hegemónicas– de su inherente paradoja.

La democracia deliberativa y sus carencias

Las reflexiones de Schmitt sobre el necesario momento de cierre que implica la lógica democrática tienen importantes consecuencias en otro debate, el que se ocupa de la naturaleza del consenso que puede obtenerse en una sociedad liberal democrática. Varias son las cuestiones que se dirimen en ese debate, y las examinaré una por una.

Una de las implicaciones del argumento presentado más arriba es la imposibilidad de establecer un consenso racional sin exclusión. Esto plantea varios problemas a un modelo de política democrática que ha venido recibiendo últimamente mucha atención y que se denomina «democracia deliberativa». Sin duda, el objetivo de los teóricos que abogan en favor de las diferentes versiones de este modelo es digno de elogio. Frente a un concepto de democracia basado en los intereses, inspirado en la economía y escéptico respecto de las virtudes de la participación política, los partidarios de la democracia deliberativa quieren introducir cuestiones de moralidad y justicia en la política, y consideran la cuestión de la ciudadanía democrática de modo diferente. Sin embargo, al proponer que se considere a la razón y a la argumentación racional, más que al interés y a la suma de preferencias, como la cuestión central de

©gedisa

12. He expuesto un argumento similar sobre la tensión existente entre la articulación de la lógica liberal de la diferencia y la lógica democrática de la equivalencia en mi examen de Schmitt en *El retorno de lo político*, capítulos 7 y 8.

la política, simplemente sustituyen el modelo económico por un modelo moral que, pese a hacerlo de manera diferente, también descuida la especificidad de lo político. En su intento de superar las limitaciones del pluralismo de los intereses de grupo, los demócratas deliberativos se constituyen en el vivo ejemplo del argumento que sostenía Schmitt y que venía a decir que «de un modo muy sistemático, el pensamiento liberal rehuye o ignora el Estado y la política y en cambio se desplaza de una forma característica y recurrente hacia la polaridad de dos esferas heterogéneas, a saber, la de la ética y la de la economía, la del intelecto y la del comercio, la de la educación y la de la propiedad».[13]

Dado que no puedo examinar aquí todas las distintas versiones de la democracia deliberativa, me concentraré en el modelo desarrollado por Habermas y sus seguidores. Sin duda, hay varias diferencias entre los abogados de este nuevo paradigma. Pero existe entre ellos la suficiente coincidencia como para afirmar que ninguno es capaz de abordar adecuadamente la paradoja de la política democrática.[14]

Según Seyla Benhabib, el principal reto al que se enfrenta la democracia es el de cómo reconciliar la racionalidad y la legitimidad o, para decirlo con otras palabras, la cuestión crucial que la democracia ha de abordar es la de cómo puede hacerse compatible la expresión del bien común con la soberanía del pueblo. La propia Benhabib expone la respuesta que ofrece el modelo deliberativo:

> por lo que respecta a los procesos de toma colectiva de decisiones en una forma de gobierno, la legitimidad y la racionalidad pueden alcanzarse si y sólo si las instituciones de esa forma de gobierno y su interconexión de relaciones están dispuestas de tal modo que aquello que se considera de interés común para todos sea resultado de unos procesos de deliberación colectiva efectuados de forma racional y justa entre individuos libres e iguales.[15]

13. Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, traducción de George Schwab, pág. 70, New Brunswick, 1976. [Trad. cas.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1999.]

14. Para una crítica del modelo de Rawls y un examen de su incapacidad para reconocer la naturaleza *política* de la discriminación que establece entre el pluralismo «simple» y el pluralismo «razonable», véase el capítulo 1 de la presente obra.

15. Seyla Benhabib, «Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy», *Constellations*, 1, 1, pág. 30, abril de 1994.

©gedisa

Desde este punto de vista, la base de la legitimidad de las instituciones democráticas deriva del hecho de que aquellos que reclaman un poder para obligar lo hacen desde la presunción de que sus decisiones representan un *punto de vista imparcial* que satisface *por igual el interés de todos*. Para que este presupuesto se cumpla, tales decisiones deben ser el resultado de procesos públicos de deliberación apropiados que siguen los procedimientos del modelo discursivo habermasiano. La idea básica que respalda este modelo sostiene que:

> sólo podrán considerarse válidas aquellas normas, esto es, aquellas reglas generales de la acción y las disposiciones institucionales, a las que hayan dado su consentimiento todos aquellos que puedan verse afectados por sus consecuencias, y en caso de que dicho consentimiento haya sido alcanzado tras un proceso de deliberación que presente las siguientes características:
>
> a) la participación en dicha deliberación ha de regirse por las normas de igualdad y simetría; todos tienen las mismas oportunidades de comenzar los actos de habla, así como de preguntar, indagar y abrir un debate:
>
> b) todos tienen derecho a poner en cuestión los temas de conversación previstos;
>
> c) todos tienen derecho a exponer argumentos reflexivos sobre las propias reglas del procedimiento discursivo y sobre el modo en que deban aplicarse o llevarse a cabo. No hay en principio ninguna regla que limite la agenda o la conversación, y tampoco hay ninguna regla que limite la identidad de los participantes, con tal de que toda persona o grupo excluido pueda justificar que se ve afectado de manera relevante por la norma que se está cuestionando.[16]

Examinemos de cerca este modelo de democracia deliberativa. En su intento de fundar la legitimidad en la *racionalidad*, estos teóricos han de distinguir entre el simple acuerdo y el consenso racional. Esta es la razón de que afirmen que el proceso de pública discusión ha de realizarse en las condiciones de un discurso ideal. Éste establece los valores del procedimiento, que son la imparcialidad y la igualdad, la apertura, la ausencia de coerción y la unanimidad. La com-

16. *Ibíd.* pág. 31.

©gedisa

binación de estos valores en la discusión garantiza que su resultado sea legítimo, ya que producirá unos intereses generalizables con los que todos los participantes puedan estar de acuerdo.

Los seguidores de Habermas no niegan que habrá, por supuesto, obstáculos a la realización del discurso ideal, pero esos obstáculos se conciben como obstáculos *empíricos*. Se deben al hecho de que es improbable, dadas las limitaciones prácticas y empíricas de la vida social, que lleguemos a ser completamente capaces de poner nuestros intereses particulares a un lado con el fin de coincidir con nuestro yo universal racional. Esta es la razón de que la situación discursiva ideal se presente como idea regulativa.

Sin embargo, si aceptamos la afirmación de Schmitt sobre las relaciones de inclusión/exclusión que se hallan necesariamente inscritas en la constitución política del «pueblo» –constitución requerida para el ejercicio de la democracia–, hemos de reconocer que los obstáculos para la realización de la situación discursiva ideal, y para el consenso sin exclusiones a que daría lugar, se inscriben en la propia lógica democrática. De hecho, la libre e irrestricta deliberación pública de todos en cuestiones de mutuo interés va en contra del requisito democrático que exige trazar una frontera entre «nosotros» y «ellos». Podríamos decir, utilizando esta vez la terminología derridiana, que las propias condiciones de posibilidad del ejercicio de la democracia constituyen al mismo tiempo las condiciones de imposibilidad de la legitimidad democrática tal como es concebida por la democracia deliberativa. En una sociedad liberal democrática el consenso es, y será siempre, la expresión de una hegemonía y la cristalización de unas relaciones de poder. La frontera que dicho consenso establece entre lo que es legítimo y lo que no lo es, es de naturaleza política, y por esa razón debería conservar su carácter discutible. Negar la existencia de ese momento de cierre, o presentar la frontera como algo dictado por la racionalidad o la moralidad es naturalizar lo que debería percibirse como una articulación contingente y temporalmente hegemónica del «pueblo» mediante un régimen particular de inclusión/exclusión. El resultado de esta operación es la reificación de la identidad del pueblo al reducirlo a una de sus muchas formas de identificación posibles.

©gedisa

El pluralismo y sus límites

Debido a que postula la posibilidad de disponer de un consenso sin exclusiones, el modelo de la democracia deliberativa es incapaz de representarse adecuadamente el pluralismo liberal democrático. De hecho, podríamos indicar que, tanto en Rawls como en Habermas –por fijarnos en los más célebres representantes de esta tendencia–, la condición misma para la creación de un consenso es la eliminación del pluralismo en la esfera pública.[17] De ahí la incapacidad de la democracia deliberativa para proporcionar una refutación convincente de la crítica que hace Schmitt del pluralismo liberal. Lo que ahora pasaré a considerar es justamente esta crítica, con el fin de ver cómo es posible responder a ella.

Sin duda, la tesis más conocida de Schmitt es la que sostiene que el criterio de lo político es la distinción amigo/enemigo. De hecho, para él, lo político «sólo puede entenderse en el contexto de la omnipresente posibilidad de realizar la división amigo/enemigo».[18] Debido a la forma en que se interpreta, por regla general, esta tesis, con frecuencia se le reprocha a Schmitt que descuida la vertiente del «amigo» en su dicotomía amigo/enemigo. En cualquier caso, en las observaciones que este autor hace a propósito de la homogeneidad, podemos encontrar muchas indicaciones de cómo habría que contemplar la práctica de esta división, lo cual tiene importantes implicaciones en relación con su crítica del pluralismo.

Volvamos a la idea de que la democracia requiere igualdad política, idea que brota de la convicción de que compartimos una sustancia común, esto es, como ya hemos visto, lo que Schmitt entiende por la necesidad de homogeneidad. Hasta ahora, he destacado la necesidad de trazar una frontera entre «nosotros» y «ellos». Pero también podemos examinar esta cuestión centrándonos en el «nosotros» y en la naturaleza del vínculo que une a los miembros de este «nosotros». Claramente, afirmar que la condición de posibilidad de un «nosotros» es la existencia de un «ellos» no agota la cuestión. Es posible establecer diferentes formas de unidad entre los compo-

©gedisa

17. Desde luego, esto se produce de forma diferente en ambos autores. Rawls relega el pluralismo a la esfera privada, mientras que Habermas lo elimina, por así decir, de la esfera pública mediante los procedimientos de la argumentación. En ambos casos, sin embargo, el resultado es la eliminación del pluralismo de la esfera pública.

18. Schmitt, *The Concept of the Political*, pág. 35.

nentes del «nosotros». Sin duda, no es esto lo que cree Schmitt, ya que, desde su punto de vista, la unidad sólo puede existir como identidad. Sin embargo, en este punto precisamente reside la dificultad que mina su concepto. Por consiguiente, es útil examinar tanto los puntos fuertes como los débiles de su argumento.

Al afirmar la necesidad de homogeneidad en una democracia, Schmitt nos está diciendo algo sobre el tipo de vínculo que se necesita para que exista una comunidad política democrática. En otras palabras, Schmitt analiza la naturaleza de la «amistad» que define al «nosotros» en una democracia. Desde luego, para él esta es una forma de mostrar su desacuerdo con el liberalismo en tanto que no reconoce la necesidad de esta forma de vínculo comunal y aboga por el pluralismo. Si pensamos que la diana de sus críticas es el modelo liberal del pluralismo basado en el interés de grupo, es decir, el modelo que postula que un acuerdo basado en meras cuestiones de procedimiento puede garantizar la cohesión de una sociedad liberal, no hay duda de que está en lo cierto. Tal visión de una sociedad pluralista es ciertamente inadecuada. El liberalismo simplemente transpone al ámbito público la diversidad de intereses que ya existe en la sociedad, y reduce el momento político al proceso de negociación entre intereses con independencia de su expresión política. En este modelo no hay sitio para una identidad común de los ciudadanos demócratas; la ciudadanía se reduce a una condición legal, y el momento de la constitución política del pueblo queda excluido. La crítica que hace Schmitt de este tipo de liberalismo resulta convincente, y es interesante observar que concuerda con lo que dice Rawls cuando rechaza el modelo de una democracia constitucional basada en el «*modus vivendi*» debido a que es muy inestable y se encuentra siempre expuesta a la disolución, declarando además que la unidad que genera es insuficiente.

Tras haber descartado el punto de vista que fundaba la democracia en una mera convergencia de intereses y en un conjunto neutral de procedimientos, ¿cómo podríamos contemplar la unidad de una sociedad pluralista? ¿Acaso no es incompatible cualquier otro tipo de unidad con el pluralismo defendido por las sociedades liberales? Sobre esta cuestión, la respuesta de Schmitt es, por supuesto, inequívoca: no hay sitio para el pluralismo en una comunidad política democrática. La democracia requiere la existencia de un demos homogéneo, y esto impide cualquier posibilidad de pluralismo. Tal es la razón de que, desde el punto de vista de Schmitt,

©gedisa

haya una insuperable contradicción entre el pluralismo liberal y la democracia. Para él, el único pluralismo posible y legítimo es un pluralismo de Estados. Al rechazar la idea liberal de un Estado mundial, Schmitt afirma que el mundo político es un «pluriverso», no un «universo». Para decirlo con sus propias palabras: «Por su propia naturaleza, la entidad política no puede ser universal en el sentido de abrazar toda la humanidad y el mundo entero».[19]

En *The Concept of the Political* –donde toma como blanco de sus críticas el tipo de pluralismo que defendía la escuela pluralista de Harold Laski y G. D. H. Cole–, Schmitt argumenta que el Estado no puede considerarse como una asociación más entre otras, una asociación situada al mismo nivel que la iglesia o una unión comercial. Contra la teoría liberal, cuyo propósito es transformar el Estado en una asociación voluntaria a través de la teoría del contrato social, Schmitt nos insta a reconocer que esta entidad política es algo distinto y más decisivo. Para él, negar esto es negar lo político: «Sólo mientras no se comprende o no se toma en consideración la esencia de lo político se hace posible colocar una asociación política, por su pluralismo, al mismo nivel que las asociaciones religiosas, culturales, económicas o de otra índole, y permitir que compita con ellas».[20]

Unos cuantos años más tarde, en su importante artículo «Ethic of State and Pluralistic State», criticando una vez más a Laski y a Cole, Schmitt señala que la realidad de su teoría pluralista proviene del hecho de que se corresponde con las condiciones empíricas existentes en la mayoría de las sociedades industriales. La situación vigente es una situación en la que «de hecho, el Estado aparece como una entidad en gran medida dependiente de los grupos sociales, dependencia que en unas ocasiones es un sacrificio impuesto por las negociaciones entre dichos grupos, y que en otras es el resultado de esas mismas negociaciones, es decir como un objeto de compromiso entre los grupos social y económicamente poderosos, una agregación de factores heterogéneos, partidos políticos, cárteles, uniones, iglesias, etcétera...».[21] El Estado queda por consiguiente debilitado

©gedisa

19. *Ibíd.* pág. 53.
20. *Ibíd.* pág. 45.
21. Carl Schmitt, «Staatsethik und pluralistischer Staat», *Kantstudien* 35, 1, 1930, traducido en Chantal Mouffe (comp.), *The Challenge of Carl Schmitt*, Londres, 1999, págs. 195-208.

y se convierte en una especie de agencia distribuidora, de árbitro entre facciones que compiten. Reducido a una función puramente instrumental, no puede ser objeto de ninguna lealtad; pierde su papel ético y su capacidad para representar la unidad política de un pueblo. Pese a deplorar semejante situación, Schmitt admite sin embargo que, por lo que al diagnóstico empírico se refiere, los pluralistas tienen razón. En su opinión, el interés de su teoría reside en la «apreciación del poder empírico concreto de los grupos sociales, así como en la valoración de esa situación empírica tal como viene determinada por la forma en que los individuos pertenecen a varios de esos grupos sociales».[22]

Schmitt, es preciso decirlo, no siempre considera la existencia de los partidos como algo absolutamente incompatible con la existencia de un Estado ético. En este mismo artículo, incluso parece dispuesto a admitir al menos la posibilidad de alguna forma de pluralismo que no niegue la unidad del Estado. Sin embargo, la rechaza rápidamente, declarando que conduciría inevitablemente al tipo de pluralismo que termina por disolver la unidad política:

> Si el Estado se convierte entonces en un Estado con una pluralidad de partidos, la unidad del Estado sólo podrá mantenerse en la medida en que dos o más partidos se muestren de acuerdo en reconocer premisas comunes. En tal caso, la unidad descansa de manera particular en la Constitución que todos los partidos reconocen y que debe ser respetada sin reservas como fundamento común. La ética del Estado equivale por tanto a una ética constitucional. En función de la sustantividad, carácter inequívoco y autoridad de la Constitución, es posible fundar en ella una unidad efectiva. Pero también puede suceder que la Constitución quede reducida a unas simples reglas de juego, que la ética del Estado se limite a la mera ética del juego limpio; y que, finalmente, por la disolución pluralista de la unidad del todo político, se llegue a un punto en que la unidad sea tan solo una aglomeración de tornadizas alianzas entre grupos heterogéneos. En tal caso, la ética constitucional mengua todavía más, hasta el punto de que la ética del Estado se ve reducida a la proposición *pacta sunt servanda*.[23]

22. *Ibíd.* págs. 195-208.
23. *Ibíd.*

©gedisa

El falso dilema de Schmitt

Creo que Schmitt tiene razón al subrayar las deficiencias del tipo de pluralismo que niega la especificidad de la asociación política, y coincido con su afirmación de que es necesario constituir *políticamente* el pueblo. Sin embargo, no creo que esto nos obligue a negar la posibilidad de toda forma de pluralismo en el seno de la asociación política. Sin duda, la teoría liberal ha sido incapaz de proporcionarnos hasta la fecha una solución convincente para este problema. No obstante, esto no significa que el problema sea insoluble. De hecho, Schmitt nos plantea un falso dilema: o bien hay unidad del pueblo, y eso requiere la expulsión de toda división y antagonismo al exterior del *demos* –un exterior que le resulta necesario si es que ha de establecer su unidad–; o bien se consideran legítimas algunas formas de división en el interior del *demos*, y esto lleva inexorablemente a un tipo de pluralismo que niega la unidad política y la propia existencia del pueblo. Tal como señala Jean-François Kervégan: «para Schmitt, o bien el Estado impone su orden y su racionalidad a una sociedad civil caracterizada por el pluralismo, la competencia y el desorden, o bien, como sucede en el caso de la democracia liberal, el pluralismo social vaciará a la entidad política de significado y la arrastrará de nuevo a su *otro*, el estado de naturaleza».[24]

Lo que lleva a Schmitt a formular semejante dilema es el modo en que concibe la unidad política. Para él, la unidad del Estado debe ser una unidad concreta, algo ya dado y, por consiguiente, estable. Esto es igualmente cierto del modo en que concibe la identidad del pueblo: también éste debe existir como algo dado. Debido a esto, la distinción que hace entre «nosotros» y «ellos» no es nada que haya sido construido realmente de forma política; es el mero reconocimiento de unos límites que ya existían. Pese a que rechaza la noción pluralista, Schmitt es no obstante incapaz de situarse en un terreno del todo diferente, ya que conserva un concepto de las identidades políticas y sociales como elementos empíricamente dados. De hecho, su posición es en último término contradictoria. Por un lado, parece considerar seriamente la posibilidad de que el pluralismo pudiese llevar aparejada la disolución de la unidad del

©gedisa

24. Jean-François Kervégan, *Carl Schmitt et Hegel. Le politique entre métaphysique et positivité*, París, 1992, pág. 259.

Estado. En cualquier caso, si tal disolución es una posibilidad característicamente *política*, también implicará que la existencia de dicha unidad sea a su vez un hecho contingente que requiere una construcción política. Sin embargo, por otro lado, la unidad se presenta como un *factum* cuya obviedad podría ignorar las condiciones políticas de su producción. Sólo como resultado de esta prestidigitación puede ser esta alternativa tan inexorable como Schmitt pretende sugerir.

Lo que más teme Schmitt es la pérdida de las premisas comunes y la consiguiente destrucción de la unidad política que él considera inherente al pluralismo que acompaña a la democracia de masas. Hay ciertamente un peligro de que esto ocurra, y su advertencia debe ser tomada en serio. Pero esto no es razón para excluir todas las formas de pluralismo. Yo propongo rechazar el dilema de Schmitt, reconociendo al mismo tiempo su argumento relativo a la necesidad de alguna forma de «homogeneidad» en una democracia. El problema al que hemos de enfrentarnos se convierte entonces en el de cómo imaginar de otro modo el elemento que Schmitt denomina «homogeneidad» pero que yo propongo llamar más bien –con el fin de subrayar las diferencias con su concepto– «comunalidad»; en el de cómo concebir una forma de comunalidad lo suficientemente fuerte para instaurar un «*demos*» siendo no obstante compatible con ciertas formas de pluralismo: con el pluralismo religioso, moral y cultural, y también con el pluralismo de los partidos políticos. Este es el reto que nos obliga a afrontar una consideración seria de la crítica de Schmitt. En realidad se trata de un reto crucial, ya que lo que está en juego es la propia formulación de un punto de vista pluralista de la ciudadanía democrática.

Es obvio que no pretendo proporcionar una solución a este asunto en los límites del presente capítulo, pero me gustaría sugerir algunas líneas de reflexión. Ofrecer una respuesta diferente, y que se aparte decididamente de lo propuesto por Schmitt, al problema de la compatibilidad entre el pluralismo y la democracia liberal exige, desde mi punto de vista, la puesta en cuestión de toda idea del «pueblo» como algo ya dado, como algo con una identidad sustantiva. Lo que debemos hacer es precisamente lo que no hace Schmitt: una vez que hemos reconocido que la unidad del pueblo es el resultado de una construcción política, debemos explorar todas las posibilidades lógicas que implica una articulación política. Una vez que la identidad del pueblo –o, más bien, sus múltiples identidades posibles– se considera según el modo de una articulación política, es importante subrayar que para que sea una auténtica articulación *política*, no el mero reconocimiento de unas diferencias empíricas, la identidad del pueblo debe ser vista como el *resultado* de un proceso político de articulación hegemónica. La política democrática no se reduce al momento en que un pueblo plenamente constituido ejerce sus reglas. El momento del gobierno no puede disociarse de la lucha misma por la definición del pueblo, por la constitución de su identidad. Esta identidad, sin embargo, nunca puede constituirse plenamente, y sólo puede existir mediante múltiples formas de *identificación* en competencia. La democracia liberal es precisamente el reconocimiento de esta distancia inherente entre el pueblo y sus diversas identificaciones. De ahí la importancia de dejar este espacio de impugnación permanentemente abierto, en vez de tratar de colmarlo mediante el establecimiento de un consenso supuestamente «racional».

©gedisa

Concebir de este modo la política liberal democrática es reconocer la intuición de Schmitt respecto de la distinción entre «nosotros» y «ellos», porque esta pugna por la constitución del pueblo siempre se desarrolla en un terreno conflictivo, y siempre implica la existencia de fuerzas que compiten. De hecho, no hay articulación hegemónica sin la determinación de una frontera, sin la definición de un «ellos». Pero en el caso de la política liberal-democrática esta frontera resulta ser una frontera interna, y el «ellos» no es un elemento permanentemente externo. Por consiguiente, podemos empezar a darnos cuenta de por qué un régimen democrático requiere el pluralismo. Sin una pluralidad de fuerzas que compitan en el esfuerzo de definir el bien común, que se propongan fijar la identidad de la comunidad, la articulación política del *demos* no podría producirse. Nos encontraríamos, bien en el terreno de la suma de intereses, bien en el de un proceso de deliberación que elimina el momento de la decisión. Es decir, estamos, como señalaba Schmitt, en el terreno de la economía o de la ética, pero no en el terreno de la política.

No obstante, al considerar la unidad tan sólo según el modo de la unidad sustantiva, y al negar la posibilidad del pluralismo en el interior de la asociación política, Schmitt se mostró incapaz de observar que a los liberales se les abría otra alternativa, una alternativa que podía hacer viable la articulación entre el liberalismo y la democracia. Debido a los límites de su problemática, lo que

©gedisa

Schmitt no podía concebir le parecía imposible. Dado que su objetivo era atacar al liberalismo, no puede sorprendernos esta actitud, pero ciertamente indica los límites de su reflexión teórica.

A pesar de estos defectos, la crítica de Schmitt al liberalismo es muy poderosa. Pone de manifiesto varias debilidades de la democracia liberal y pone en primer plano su punto ciego. No es posible ignorar estas deficiencias. Si hemos de elaborar un concepto de la sociedad democrática que sea convincente y digno de confianza, son deficiencias que debemos abordar. Schmitt es un adversario del que podemos aprender, ya que podemos inspirarnos en sus intuiciones. Al volver sus argumentos en su contra, deberemos usarlos para formular una mejor comprensión de la democracia liberal, una comprensión que reconozca su naturaleza paradójica. Sólo tras aceptar el doble movimiento de inclusión/exclusión que implica la política democrática podremos enfrentarnos al reto que nos plantea hoy en día el proceso de la globalización.

©gedisa

3

WITTGENSTEIN, LA TEORÍA POLÍTICA Y LA DEMOCRACIA

Las sociedades democráticas se enfrentan hoy a nuevos retos a los que apenas pueden responder debido a que son incapaces de comprender la naturaleza de lo político, y a que no logran aceptar la paradoja que se encuentra en el núcleo de la moderna democracia liberal. Una de las principales razones de esta incapacidad reside, desde mi punto de vista, en el marco racionalista que informa a las corrientes fundamentales de la teoría política. Ya va siendo hora, si queremos estar en condiciones de consolidar las instituciones democráticas y de profundizar en ellas, de que abandonemos ese marco y empecemos a pensar en la política de un modo distinto.

Mi argumentación en este capítulo sostendrá que Wittgenstein puede ayudarnos a impulsar este proyecto. De hecho, considero que encontramos en sus últimas obras muchas intuiciones que no sólo pueden servirnos para revelar las limitaciones del marco racionalista, sino también para superarlas. Con este objetivo en mente, examinaré una serie de cuestiones centrales en la teoría política con el fin de mostrar cómo un enfoque basado en Wittgenstein puede proporcionarnos una alternativa al enfoque racionalista. En cualquier caso, quiero indicar desde el principio que mi intención no consiste ni en extraer una teoría política de Wittgenstein ni en tratar de elaborarla basándome en sus escritos. Creo que la importancia de Wittgenstein radica en apuntar hacia un *nuevo modo de teorizar* sobre lo político, un modo que rompe con la fórmula universalizante y homogeneizadora que ha informado a la mayor parte de la teoría liberal desde Hobbes. Esto es lo que resulta urgentemente necesario, es decir, no un nuevo sistema, sino un profundo giro en la forma en que enfocamos las cuestiones políticas.

©gedisa

Al indagar la especificidad de este nuevo modo de teorizar basado en Wittgenstein, seguiré el trabajo pionero de Hanna Pitkin quien, en su libro *Wittgenstein and Justice*, argumenta de forma muy convincente que, mediante su énfasis en el caso particular, en la ne-

cesidad de aceptar la pluralidad y la contradicción, y también mediante su énfasis en el yo investigador y en el yo hablante, Wittgenstein resulta de particular ayuda para pensar sobre la democracia. Según esta autora, Wittgenstein, al igual que Marx, Nietzsche o Freud, es una figura clave para comprender nuestra condición moderna. En su examen del ardiente ansia de certidumbre, en el último Wittgenstein hay, según afirma Pitkin, «un intento de vivir y aceptar el hecho de una condición humana sin ilusiones, es decir, la relatividad, la duda y la ausencia de Dios».[1]

Por mi parte, me apoyaré también en James Tully, quien proporciona uno de los más interesantes ejemplos del tipo de enfoque que aquí defiendo. Por ejemplo, Tully ha utilizado las intuiciones de Wittgenstein para criticar una convención ampliamente difundida en el pensamiento político actual, esto es, la tesis de que «nuestro modo de vida sólo es libre y racional si se funda en una u otra forma de reflexión crítica».[2] Al examinar la imagen que brinda Jürgen Habermas de la reflexión crítica y la justificación, así como la noción de interpretación de Charles Taylor, y proceder a un examen detallado de sus distintas gramáticas, Tully pone en primer plano la existencia de una multiplicidad de lenguajes, de juegos de reflexión crítica, ninguno de los cuales podría pretender jugar el papel de fundamento de nuestra vida política. Además, en su libro *Strange Multiplicity*,[3] Tully ha mostrado que un enfoque de este tipo no sólo puede usarse para criticar la imperial y monológica forma de razonamiento que es inherente al constitucionalismo moderno, sino que puede contribuir también a desarrollar lo que él llama una filosofía y una práctica «posimperial» del constitucionalismo.

Universalismo contra contextualismo

Comencemos examinando el debate entre los contextualistas y los universalistas. En el centro de este debate se encuentra una de

1. Hanna Pitkin, *Wittgenstein and Justice*, Berkeley, 1972, pág. 337.
2. James Tully, «Wittgenstein and Political Philosophy», Political Theory nº 17, 2 de mayo de 1989, pág. 172.
3. James Tully, *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge, 1995.

©gedisa

las cuestiones más polémicas entre los teóricos políticos en los últimos años, y se trata de una cuestión crucial, ya que concierne a la propia naturaleza de la democracia liberal. ¿Debería considerarse que la democracia liberal es la solución racional para el problema político de cómo organizar la coexistencia humana? ¿Encarna por tanto este sistema la sociedad justa, la única que debiera ser universalmente aceptada por todos los individuos racionales y razonables? ¿O simplemente representa una de las formas del orden político entre otros posibles? Una forma política de coexistencia humana que, dadas ciertas condiciones, puede considerarse «justa», pero que debe ser considerada también como el producto de una historia particular con condiciones específicas de existencia histórica, cultural y geográfica.

Es de hecho una cuestión crucial ya que, si esta segunda perspectiva resulta ser la correcta, hemos de reconocer que podría haber otras formas políticas justas de sociedad, resultado de otros contextos. La democracia liberal debería por tanto renunciar a su pretensión de universalidad. Vale la pena subrayar que aquellos que argumentan en esta dirección insisten en que, contrariamente a lo que declaran los universalistas, su posición no implica necesariamente la aceptación de un relativismo que acabe justificando *cualquier* sistema político. Lo que requiere es considerar una *pluralidad* de respuestas legítimas a la cuestión de cuál es el orden político justo. Sin embargo, el juicio político no acabaría siendo irrelevante, ya que seguiría siendo posible distinguir los regímenes justos de los injustos.

Está claro que lo que está en juego en este debate es la propia naturaleza de la teoría política. Aquí se enfrentan dos posiciones diferentes. En un bando encontramos a los «racionalistas-universalistas» que sostienen –como Ronald Dworkin, el primer Rawls y Habermas– que el objetivo de la teoría política es establecer verdades universales, válidas para todos, con independencia del contexto histórico-cultural. Desde su punto de vista, por supuesto, sólo puede existir una respuesta a la pregunta sobre el «buen régimen», y muchos de sus esfuerzos consisten en probar que la democracia constitucional es el régimen que satisface tales requisitos.

Y justamente en íntima relación con este debate debemos abordar otra cuestión muy disputada, la que concierne a la elaboración de una teoría de la justicia. Sólo al situar este empeño en el contexto más amplio antes mencionado puede uno aprehender realmente,

©gedisa

por ejemplo, las implicaciones del punto de vista que expone un universalista como Dworkin al declarar que una teoría de la justicia debe basarse en principios generales y que su objetivo ha de ser «tratar de encontrar alguna fórmula incluyente que pueda utilizarse para medir la justicia social en cualquier sociedad».[4]

El enfoque universalista-racionalista es actualmente el dominante en la teoría política, pero topa con el desafío de otro que podríamos denominar «contextualista» y que resulta de particular interés para nosotros debido a que se encuentra claramente influenciado por Wittgenstein. Contextualistas como Michael Walzer y Richard Rorty niegan que sea posible disponer de un punto de vista que pueda situarse al margen de las prácticas y las instituciones de una cultura dada, desde la cual poder realizar juicios universales «independientes del contexto». Por este motivo, Walzer argumenta contra la idea de que los teóricos políticos deban tratar de adoptar una posición separada de todas las formas de lealtad particular con el fin de juzgar con imparcialidad y objetividad. Desde su punto de vista, el teórico debe «permanecer en la caverna» y asumir plenamente su estatuto como miembro de una comunidad particular; y este papel consiste en interpretar para sus conciudadanos el mundo de significados que comparten.[5]

Valiéndose de varias intuiciones wittgensteinianas, el enfoque contextualista problematiza el tipo de razonamiento liberal que aborda el marco común para la argumentación desde la perspectiva del modelo de un diálogo «neutral» o «racional». De hecho, los puntos de vista de Wittgenstein acaban socavando la base misma de esta forma de razonamiento, ya que, como se ha señalado, John Gray revela que:

> Todo lo que hay de contenido definido en la deliberación contractualista y en su resultado deriva de juicios particulares que nos inclinamos a hacer como practicantes de formas de vida específicas. Las formas de vida en las que nosotros mismos nos situamos se mantienen a su vez unidas por una red de acuerdos precontractuales sin los cuales no habría posibilidad de mutua comprensión ni, por tanto, de desacuerdo.[6]

4. Ronald Dworkin, *New York Review of Books*, 17 de abril de 1983.
5. Michael Walzer, *Spheres of Justice*, New York, 1983, pág. xiv.
6. John Gray, *Liberalisms: Essays in Political Philosophy*, Londres y Nueva York, 1989, pág. 252. [Trad. cast.: *Liberalismo*, Madrid, Alianza, 1994.]

©gedisa

Según el enfoque contextualista, las instituciones liberal democráticas deben considerarse como elementos que definen uno de los «juegos (políticos) del lenguaje» que, entre otros, resultan posibles. Dado que no proporcionan la solución racional al problema de la coexistencia humana, resulta fútil buscar argumentos en su favor que no sean «dependientes del contexto» con el fin de protegerlos frente a otros juegos políticos del lenguaje. Al considerar esta cuestión según la perspectiva de Wittgenstein, este enfoque pone en primer plano la inadecuación de todos los intentos de proporcionar un fundamento racional a los principios liberal democráticos argumentando que serían escogidos por individuos racionales en condiciones idealmente representadas como la del «velo de ignorancia» (Rawls) o la de la «situación de discurso ideal» (Habermas).

Tal como ha señalado Peter Winch, en referencia a Rawls, «El "velo de ignorancia" que caracteriza su posición choca con el punto de vista de Wittgenstein de que lo que es "razonable" no puede ser caracterizado con independencia del contenido de determinados "juicios" cruciales».[7]

Por su parte, Richard Rorty, que propone una lectura «neopragmática» de Wittgenstein, ha afirmado, contrariamente a Apel y Habermas, que no es posible extraer una filosofía moral universalista de la filosofía del lenguaje. Según él, no hay nada en la naturaleza del lenguaje que pudiera servir de base para justificar ante todas las audiencias posibles la superioridad de la democracia liberal. Rorty afirma lo siguiente: «Deberíamos abandonar la tarea sin esperanza de hallar premisas políticamente neutras, premisas que pudieran parecer justificadas a todo el mundo y de las cuales pudiera inferirse una obligación de avanzar en la política democrática».[8] Rorty sostiene que no resulta útil considerar los avances democráticos como algo vinculado al progreso de la racionalidad, y que deberíamos dejar de presentar las instituciones de las sociedades liberales occidentales como la solución que otras personas habrán de adoptar necesariamente cuando dejen de ser «irracionales» y se vuelvan «modernas». Siguiendo a Wittgenstein, Rorty no

7. Peter Winch, «Certainty and Authority», en A. Philipps Griffiths (comp.), *Wittgenstein Centenary Essays*, Cambridge, 1991, pág. 235.
8. Richard Rorty, «Sind Aussagen universelle Geltungsanspruche?», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 6, 1994, pág. 986.

©gedisa

considera que lo que está en juego sea una cuestión de racionalidad, sino una cuestión de creencias compartidas. En este contexto, llamar a alguien irracional, afirma, «no es decir que no esté haciendo un uso apropiado de sus facultades mentales. Es decir únicamente que no parece compartir con nosotros el suficiente número de creencias y deseos como para conversar fructíferamente con él sobre el punto en discusión».[9]

Abordar la acción democrática desde un punto de vista wittgensteiniano puede por tanto ayudarnos a plantear de otro modo la cuestión de la lealtad a la democracia. De hecho, nos vemos abocados a reconocer que la democracia no exige una teoría de la verdad ni nociones como la de validez incondicional y universal, sino más bien un puñado de prácticas y de iniciativas pragmáticas orientadas a persuadir a la gente para que amplíe la gama de sus compromisos hacia los demás, para que construya una comunidad más incluyente. Este cambio de perspectiva revela que, al hacer hincapié exclusivamente en los argumentos necesarios para garantizar la *legitimidad* de las instituciones liberales, los teóricos morales y políticos de los últimos tiempos han estado planteando una pregunta errónea. El verdadero problema no es el de encontrar argumentos para justificar la racionalidad o la universalidad de la democracia liberal, argumentos que sean aceptables para toda persona racional o razonable. Los principios liberal democráticos sólo pueden defenderse como elementos constitutivos de nuestra forma de vida, y no deberíamos tratar de fundar nuestro compromiso con ellos en algo supuestamente más seguro. Como indica Richard Flathman –otro teórico político influido por Wittgenstein–, los acuerdos que existen respecto a muchas de las características de la democracia liberal no necesitan estar sostenidos por ninguno de los sentidos filosóficos de la certidumbre. Desde este punto de vista, «Nuestros acuerdos respecto a esos juicios constituyen el lenguaje de nuestra política. Es un lenguaje al que hemos llegado y que continuamente modificamos mediante nada menos que una historia del discurso, una historia en la que hemos pensado sobre ese lenguaje al mismo tiempo que nos íbamos volviendo capaces de pensar en él».[10]

La apropiación de Wittgenstein por Rorty es muy útil para criticar las pretensiones de los filósofos de inspiración kantiana como Habermas, que quieren encontrar un punto de vista que se encuentre por encima de la política y desde el cual se pueda garantizar la superioridad de la democracia liberal. Sin embargo, creo que Rorty se aparta de Wittgenstein cuando considera el progreso moral y político en los términos de la universalización del modelo liberal democrático. De un modo francamente extraño, Rorty se aproxima mucho a Habermas en este punto. Sin duda, hay una importante diferencia entre ambos. Habermas cree que ese proceso de universalización deberá producirse mediante la argumentación racional, y también considera que exige la extracción de argumentos a partir de premisas transculturalmente válidas para justificar la superioridad del liberalismo occidental. Rorty, por su parte, considera que la universalización es una cuestión de persuasión y de progreso económico, e imagina que todo ello depende de que las personas tengan unas condiciones de existencia más seguras y compartan más creencias y deseos con otros. De ahí su convicción de que puede construirse un consenso universal en torno a las instituciones liberales mediante el crecimiento económico y un adecuado tipo de «educación sentimental». Lo que nunca cuestiona, sin embargo, es la propia creencia en la superioridad del modo de vida liberal, y a este respecto no se mantiene fiel a su inspiración wittgensteiniana. De hecho, podría hacérsele el reproche que hizo Wittgenstein a James George Frazer en sus «Remarks on Frazer's *Golden Bough*», al comentar que parecía que a Frazer le resultaba imposible comprender una forma de vida distinta de la de su tiempo.

La democracia como sustancia o como conjunto de procedimientos

Hay un segundo ámbito en la teoría política en el que un enfoque inspirado en el concepto wittgensteiniano de las prácticas y los juegos del lenguaje también podría contribuir a elaborar una alterna-

9. Richard Rorty, «Justice as a Larger Loyalty», artículo presentado en la VII Conferencia de Filósofos del Este y el Oeste, Universidad de Hawai, enero de 1995; publicada en *Justice and Democracy: Cross-Cultural Perspectives*, R. Botenkoe y M. Stepaniants (comps.), University of Hawaii Press, 1997, pág. 19.

10. Richard E. Flathman, *Towards a Liberalism*, Ithaca y Londres, 1989, pág. 63.

©gedisa

tiva al marco racionalista. Se trata del ámbito constituido por el conjunto de cuestiones relacionadas con la naturaleza de los procedimientos y su papel en la concepción moderna de la democracia.

La idea crucial que Wittgenstein proporciona en este terreno es la que expresa al afirmar que para que haya acuerdo en las opiniones primero ha de haber acuerdo en el lenguaje utilizado. Y también es crucial el hecho de que subraye que esos acuerdos en las opiniones son acuerdos en las formas de vida. Estas son sus palabras:

> Por consiguiente, usted está diciendo que el acuerdo humano decide lo que es cierto y lo que es falso. Es lo que los seres humanos *dicen* que es cierto y falso; y están de acuerdo en el lenguaje que usan. No es un acuerdo de opiniones, sino un acuerdo sobre formas de vida.[11]

Respecto a la cuestión de los «procedimientos», que es la cuestión que quiero destacar aquí, lo anterior señala la necesidad de que exista previamente un número considerable de «acuerdos en los juicios» en una sociedad para que un conjunto de procedimientos dado pueda resultar operativo. De hecho, según Wittgenstein, coincidir en la definición de un término no basta, y necesitamos ponernos de acuerdo en cuanto al modo en que lo usamos. Wittgenstein lo explica del siguiente modo: «si el lenguaje ha de ser un medio de comunicación no sólo tiene que existir acuerdo en las definiciones sino también (por extraño que pueda parecer) en los juicios».[12]

Esto revela que los procedimientos sólo existen como conjuntos complejos de prácticas. Dichas prácticas constituyen formas específicas de individualidad y de identidad, y hacen posible la confianza en los procedimientos. Los procedimientos se pueden seguir y pueden ser aceptados debido a que se hallan inscritos en formas compartidas de vida y en acuerdos sobre juicios. No pueden considerarse como reglas creadas sobre la base de unos principios y aplicadas luego a cada caso específico. Para Wittgenstein, las reglas son siempre formas abreviadas de las prácticas, son inseparables de las formas específicas de vida. La distinción entre lo que es de carácter procedimental y lo que es de carácter sustancial no puede estar por tanto tan clara como la mayoría de los teóricos liberales querrían. En el caso de la justicia, por ejemplo, significa que no es posible oponerse, como hacen tantos liberales, a la justicia procedimental y sustancial sin reconocer que la justicia procedimental presupone ya la aceptación de ciertos valores. Es el concepto *liberal* de la justicia el que postula la prioridad del derecho sobre el bien, pero esto es ya la expresión de un bien específico. La democracia no es sólo una cuestión centrada en establecer los procedimientos correctos con independencia de las prácticas que permitan las formas democráticas de la individualidad.

La cuestión de las condiciones de existencia de las formas democráticas de la individualidad y de las prácticas y los juegos del lenguaje en que quedan constituidas es una cuestión central incluso en una sociedad liberal democrática, que es un tipo de sociedad en la que los procedimientos desempeñan un papel central. Los procedimientos siempre implican compromisos éticos sustanciales. Por esta razón, no pueden operar adecuadamente si no se encuentran sustentados por una forma específica de *ethos*.

Este último punto es muy importante, ya que nos obliga a reconocer algo que el modelo liberal dominante es incapaz de reconocer, a saber, que el concepto liberal democrático de justicia y las instituciones liberal democráticas necesitan un *ethos* democrático para funcionar adecuadamente y ser preservadas. Esto es exactamente, por ejemplo, lo que la teoría discursiva de la democracia procedimental de Habermas es incapaz de aprehender debido a la nítida distinción que dicho autor quiere establecer entre los discursos prácticos morales y los discursos prácticos éticos. No basta con afirmar, como ahora hace, criticando a Apel, que una teoría discursiva de la democracia no puede basarse únicamente en las condiciones formales y pragmáticas de la comunicación, sino que también ha de tener en cuenta la argumentación legal, moral, ética y pragmática.

El consenso democrático y el pluralismo agonista

Mi argumento consiste en que, al proporcionar una explicación basada en la práctica de la racionalidad, Wittgenstein abre, en sus últimas obras, una vía mucho más prometedora que la sumi-

11. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I, 241, Oxford, 1953. [Trad. cast.: *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.]

12. *Ibíd.*, I, 242.

©gedisa

©gedisa

nistrada por el marco universalista racionalista para reflexionar sobre las cuestiones políticas y para abordar la tarea de una política democrática. En las circunstancias presentes, caracterizadas por un creciente desapego de la democracia, a pesar de su aparente triunfo, es vital comprender el modo en que puede establecerse una sólida adhesión a los valores y las instituciones democráticos, y también lo es comprender por qué el racionalismo constituye un obstáculo para dicha comprensión. Es necesario darse cuenta de que los valores democráticos no podrán fomentarse ofreciendo sofisticados argumentos racionales ni procediendo a realizar afirmaciones de verdad trascendentes al contexto sobre la superioridad de la democracia liberal. La creación de formas democráticas de individualidad es una cuestión de *identificación* con los valores democráticos, y esto constituye un complejo proceso que se desarrolla mediante un variado conjunto de prácticas, discursos y juegos del lenguaje.

Un enfoque wittgensteiniano de la teoría política podría desempeñar un importante papel en cuanto a fomentar los valores democráticos porque nos permite aprehender las condiciones de emergencia de un consenso democrático. Como dice Wittgenstein:

> [...] la fundamentación, la justificación de la evidencia tiene un límite; pero el límite no está en que ciertas proposiciones nos parezcan verdaderas de forma inmediata, como si fuera una especie de *ver* por nuestra parte; por el contrario, es nuestra *actuación* la que yace en el fondo del juego del lenguaje.[13]

Para Wittgenstein, el acuerdo no se establece sobre los significados (*Meinungen*), sino sobre las formas de vida (*Lebensform*). Consiste en una *Einstimmung*, una fusión de voces que se hace posible gracias a una forma común de vida, no en un *Einverstand*, un producto de la razón, como sucede en Habermas. Esto es, en mi opinión, de crucial importancia, y no sólo señala la naturaleza de todo consenso sino que revela también sus límites:

> 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*.[14]

13. Ludwig Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988, 204.

©gedisa

Considero que este énfasis en los límites de la actividad de dar razones constituye un importante punto de partida para la elaboración de una alternativa al vigente modelo de «democracia deliberativa», su concepto racionalista de la comunicación y su descaminada búsqueda de un consenso de carácter plenamente incluyente. En realidad, considero que el «pluralismo agonista» que he venido defendiendo[15] es una forma de teorizar inspirada en Wittgenstein y un intento de desarrollar lo que considero una de sus intuiciones fundamentales: la de aprehender qué significa seguir una regla.

En este punto de mi argumentación, es útil traer a colación la interpretación de Wittgenstein que propone James Tully, ya que coincide con mi propio enfoque. Tully está interesado en mostrar en qué sentido la filosofía de Wittgenstein representa una visión del mundo alternativa a la que informa al constitucionalismo moderno, de modo que sus preocupaciones no son exactamente las mismas que las mías. Sin embargo, hay varios puntos de contacto entre su posición y la mía, y muchas de sus reflexiones son directamente relevantes para mis objetivos. De particular importancia es su manera de examinar cómo aborda Wittgenstein, en las *Investigaciones filosóficas*, el modo correcto de la comprensión de los términos generales. Según Tully, podemos encontrar dos líneas argumentales. La primera consiste en mostrar que «la comprensión de un término general no es una actividad teórica consistente en interpretar y aplicar una teoría o una regla generales a los casos particulares».[16] Wittgenstein indica, utilizando ejemplos basados en los postes indicadores y en los mapas, que siempre resulta posible albergar dudas respecto al modo en que ha de interpretarse y seguirse una regla. Así, por ejemplo, dice:

> Una regla se planta ante nosotros como un poste indicador. ¿Muestra la dirección que debo tomar una vez que la haya rebasado? ¿Y qué debo pensar, que me indica que siga la dirección de la carretera, la de un sendero o la de una ruta alternativa campo a través? ¿Pero en qué

©gedisa

14. *Ibíd.*, 611-612.
15. A este respecto, véase Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*.
16. Tully, *Strange Multiplicity*, pág. 105.

lugar se dice de qué modo he de comprenderla, si en la dirección que señala o (por ejemplo) en la opuesta?[17]

La consecuencia es, como señala Tully, que una regla general no puede «explicar con precisión el fenómeno que asociamos con la idea de comprender el significado de un término general: la capacidad para utilizar un término general, así como la de cuestionar su uso aceptado, y esto en diversas circunstancias y sin ser objeto de dudas recursivas».[18] Esto debería llevarnos a abandonar la idea de que la regla y su interpretación «determinan el significado», y a reconocer que la comprensión de un término general no consiste en aprehender una teoría, sino que coincide con la capacidad de utilizarla en distintas circunstancias. Para Wittgenstein, «seguir una regla» es una práctica, y nuestra comprensión de las reglas consiste en el dominio de una técnica. La utilización de términos generales debe por tanto considerarse como una «práctica» o una «costumbre» intersubjetiva que no difiere demasiado de juegos como el ajedrez o el tenis. Esta es la razón de que Wittgenstein insista en que es un error considerar toda acción realizada según una regla como una «interpretación» y en que «existe un modo de aprehender una regla que *no* es una *interpretación*, sino que se presenta bajo el aspecto de lo que llamamos "seguir la regla" o "ir contra ella" en los casos reales».[19]

Tully considera que las amplias consecuencias de este planteamiento se pierden cuando uno afirma, como Peter Winch, que la gente que utiliza términos generales en sus actividades cotidianas también sigue reglas, aunque esas reglas sean una comprensión implícita o una comprensión de fondo compartida por todos los miembros de una cultura. Tully argumenta que esto equivale a sostener un punto de vista sobre las comunidades que las considera como totalidades homogéneas y pasar por alto el segundo argumento de Wittgenstein, que consiste en mostrar que «la multiplicidad de los usos es demasiado variada, enmarañada y creativa, y se encuentra además demasiado puesta en cuestión, como para estar gobernada por reglas».[20] Para Wittgenstein, en lugar de tratar de reducir todos los juegos a lo que *necesariamente* han de tener en

17. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I, 85.
18. *Ibíd.*
19. *Ibíd.*, pág. 201.
20. Tully, *Strange Multiplicity*, pág. 107.

©gedisa

común, deberíamos «mirar y ver si hay algo que sea común a todos»; de este modo veremos «semejanzas, relaciones, y toda una serie de cosas parecidas» cuyo resultado constituye «una intrincada red de semejanzas que se superponen y se entrecruzan», semejanzas que Wittgenstein denomina «parecidos de familia».[21]

Yo sostengo que esta es una intuición crucial que socava el objetivo mismo de quienes defienden que el actual enfoque «deliberativo» es el objetivo de la democracia, esto es, el establecimiento de un consenso racional basado en principios universales. Estos defensores de la democracia deliberativa creen que a través de una deliberación racional es posible llegar a un punto de vista imparcial, punto de vista desde el cual podrían tomarse decisiones que atendieran por igual al interés de todos.[22] Wittgenstein, por el contrario, sugiere otra perspectiva. Si seguimos su estela, deberemos reconocer y valorar la diversidad de formas en que puede jugarse el «juego democrático», abandonando el intento de reducir esta diversidad a un modelo uniforme de ciudadanía. Esto implicaría respaldar una pluralidad de formas de ser ciudadano democrático y de crear las instituciones que hicieran posible seguir las reglas democráticas de una diversidad de modos. Lo que Wittgenstein nos enseña es que no puede haber una única forma superior y más «racional» de seguir dichas reglas, y que es precisamente ese reconocimiento lo inherente a la democracia pluralista. «Seguir una regla», dice Wittgenstein, «es similar a obedecer una orden. Se nos entrena a hacerlo; reaccionamos a una orden de un modo particular. ¿Pero qué ocurre si una persona reacciona de un modo y otra reacciona de otro modo a la orden y al entrenamiento? ¿Cuál de las dos personas está haciendo lo correcto?».[23] Esta es de hecho una cuestión crucial para la teoría democrática. Y no puede ser resuelta, como dicen los racionalistas, afirmando que existe una comprensión correcta de la regla que toda persona racional debiera aceptar. Sin

21. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I, 66 y 67.
22. Hay muchas versiones del modelo de «democracia deliberativa», algunas más racionalistas que otras. Sin embargo, todas ellas comparten el punto de vista de que la forma occidental de democracia es la superior y de que sus instituciones poseen una validez que trasciende la cultura debido a su más elevado nivel de racionalidad. Para una versión habermasiana de este modelo, véase Seyla Benhabib, «Deliberative Rationality and Models of Democratic Legitimacy», *Constellations*, 1, 1, abril de 1994.
23. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, I, 206.

©gedisa

duda, hemos de poder distinguir entre «seguir la regla» e «ir contra ella». Pero es preciso dejar espacio para las muchas prácticas distintas en que puede inscribirse la obediencia a las reglas democráticas. Y esto no debería ser considerado como un arreglo temporal, como una etapa en el proceso que nos conduce a la realización del consenso racional, sino como una característica inherente a la sociedad democrática. La ciudadanía democrática puede adoptar muy diversas formas, y semejante diversidad, lejos de ser un peligro para la democracia, es de hecho su misma condición de existencia. Por supuesto, creará conflictos, y sería un error esperar que todas esas diferentes concepciones puedan coexistir sin colisión. Sin embargo, esta lucha no será una lucha entre «enemigos» sino entre «adversarios», ya que todos los participantes reconocerán como legítimas las posiciones que mantienen los otros en liza. Este tipo de concepción de la política democrática, que es precisamente lo que yo llamo «pluralismo agonista», es impensable en el seno de una problemática racionalista que, necesariamente, tiende a borrar la diversidad. Una perspectiva inspirada en Wittgenstein, por el contrario, puede ayudar a su formulación, y este es el motivo de que su contribución al pensamiento democrático sea de un valor incalculable.

Wittgenstein y la responsabilidad

Quisiera terminar, sin embargo, rompiendo una lanza por la prudencia. Son varias las vías que pueden recorrer juntos quienes comparten una concepción wittgensteiniana del carácter central de las prácticas y las formas de vida, y no todas tienen las mismas consecuencias para el pensamiento sobre la democracia. De hecho, incluso entre las filas de quienes coinciden en el significado de la última obra de Wittgenstein, existen notables divergencias que tienen implicaciones para la nueva forma de teorizar lo político que vengo proponiendo.

Considero, por ejemplo, que las críticas suscitadas por Stanley Cavell, críticas que se alzan contra la asimilación entre Wittgenstein y el pragmatismo, plantean importantes cuestiones en relación con la naturaleza del proyecto democrático. Para Cavell, cuando Wittgenstein dice: «Si he agotado las justificaciones, he alcanzado la roca firme y mi pala se ha doblado, me siento inclinado a decir: "Esto es simplemente lo que hago"»,[24] no está tomando una iniciativa típicamente pragmática y sosteniendo un punto de vista sobre el lenguaje según el cual la correspondencia entre las palabras y el mundo estaría basada en la acción. Desde la perspectiva de Cavell, «esta es menos una expresión de acción que de pasión, o de impotencia expresada como potencia».[25] Al discutir la lectura que hace Kripke de Wittgenstein, según la cual este último hace un descubrimiento escéptico al que da una solución escéptica, Cavell también argumenta que esto pasa por alto el hecho de que para Wittgenstein:

> el escepticismo no es ni verdadero ni falso, sino una continua amenaza humana contra lo humano; esta ausencia de vencedor contribuye a articular el hecho de que, en una democracia que encarne una justicia suficientemente buena, la conversación sobre hasta qué punto es buena su justicia ha de producirse y tampoco debe generar un vencedor, esto no se debe a que siempre pueda o deba alcanzarse un acuerdo sino a que ha de permitirse que el desacuerdo y la disparidad de pareceres reciban sus satisfacciones, satisfacciones obtenidas y expresadas de modos particulares.[26]

Esto tiene implicaciones de largo alcance para la política, ya que impide el tipo de comprensión autocomplaciente de la democracia liberal que ha hecho que, por ejemplo, muchos hayan criticado a pragmáticos como Richard Rorty. Una lectura radical de Wittgenstein debe enfatizar –al modo en que lo hace Cavell en su crítica de Rawls–[27] que zanjar una conversación es siempre cosa de una decisión personal, una *decisión* que no puede presentarse simplemente como una mera aplicación de procedimientos y justificarse como la única iniciativa que podríamos tener en esas circunstancias.

Valiéndose de las intuiciones de Wittgenstein, Cavell ha señalado de hecho que la explicación de Rawls sobre la justicia omite una dimensión muy importante de lo que ocurre cuando valoramos las

24. *Ibíd.*, pág. 217.
25. Stanley Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, Chicago, 1988, pág. 21.
26. *Ibíd.*, pág. 24.
27. Para esta crítica de Rawls por Cavell, véase el capítulo 3 de sus *Conditions Handsome and Unhandsome*.

©gedisa

demandas que se nos hacen, en nombre de la justicia, en situaciones en que lo que está en juego es el grado de conformidad de la sociedad con su ideal. Cavell se ha mostrado en desacuerdo con la afirmación de Rawls según la cual «Quienes expresan resentimiento deben estar dispuestos a mostrar por qué razón determinadas instituciones son injustas, o a mostrar de qué modo han sido ofendidos por otros».[28] Desde el punto de vista de Rawls, si no son capaces de hacerlo, podemos considerar que nuestra conducta está por encima de todo reproche y dar por zanjada la conversación. Pero, pregunta Cavell, «¿qué ocurre si se produce un grito de justicia que no expresa el sentimiento de haber perdido en una desigual, aunque justa, liza, sino el de haber sido dejado al margen desde el principio?».[29] Poniendo como ejemplo la situación de Nora en la obra de Ibsen, *Casa de muñecas*, Cavell muestra cómo la privación de voz en una conversación sobre la justicia puede ser efecto del propio consenso moral. Cavell argumenta, confiando plenamente aquí en su inspiración wittgensteiniana, que nunca debiéramos negar que nuestras decisiones sean responsabilidad nuestra mediante el recurso de invocar los imperativos de reglas o principios generales.

Yo considero que Cavell tiene razón al destacar que lo que la filosofía de Wittgenstein ejemplifica no es una búsqueda de la certidumbre sino una búsqueda de la responsabilidad, y que lo que Wittgenstein nos enseña es que pronunciar una reclamación es realizar un aserto, lo cual es algo que los hombres *hacen* y por lo que deben rendir cuentas. Este énfasis en el momento de *decisión* y en la *responsabilidad* nos permite considerar de modo diferente la política democrática, porque subvierte la omnipresente tentación que sienten las sociedades democráticas de disfrazar las formas de exclusión existentes con el velo de la racionalidad o con el de la moralidad. Al impedir la posibilidad de una completa reabsorción de la alteridad en «la unidad y la armonía», esta insistencia en la necesidad de dejar para siempre abierta la conversación sobre la justicia establece las bases de un proyecto de «democracia radical y plural».[30]

28. John Rawls, *A Theory of Justice*, pág. 533, Cambridge, Massachusetts, 1971. [Trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.]

29. Cavell, *Conditions Handsome and Unhandsome*, pág. xxxviii.

30. Esta noción de «democracia radical y plural» se elabora en Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista.*

©gedisa

Vale la pena subrayar que una lectura como la de Cavell saca a la luz muchos e importantes puntos de convergencia entre Wittgenstein y la noción de indecidibilidad y responsabilidad ética de Derrida.[31] Desde la perspectiva de la deconstrucción,

> lo indecidible permanece atrapado, alojado, casi como un fantasma –aunque como un fantasma esencial– en toda decisión, en todo acontecimiento de decisión. Su carácter fantasmal deconstruye desde dentro toda garantía de presencia, toda certeza de cualquier criteriología supuesta que pudiera garantizarnos la justicia de una decisión.[32]

Para Derrida, al igual que para Wittgenstein, la comprensión de la responsabilidad exige que abandonemos el sueño de control total y la fantasía de que seremos capaces de eludir nuestras humanas formas de vida. Cada una de esas formas nos proporciona un nuevo modo de pensar sobre la democracia que se aparta de modo fundamental del enfoque racionalista dominante. Un pensamiento democrático que incluya las intuiciones de ambos autores puede ser más receptivo a la multiplicidad de voces que contiene una sociedad pluralista y a la necesidad de permitir que esas voces tengan formas de expresión en lugar de luchar por la consecución de la armonía y el consenso. De hecho, este pensamiento reconoce que, para impedir que se cierre el espacio democrático, es necesario abandonar cualquier referencia a la idea de un consenso que, debido a que estará basado en la justicia y la racionalidad, no puede ser desestabilizado. El principal obstáculo que se opone a esta visión «radical, pluralista y democrática» viene dado por la descaminada búsqueda del consenso y la reconciliación, y esto es algo que Wittgenstein, con su insistencia en la necesidad de respetar las diferencias, pone muy especialmente de relieve.

31. La existencia de varios puntos de convergencia entre Wittgenstein y Derrida también se expone, desde un punto de vista diferente, en el muy interesante libro de Henry Staten, *Wittgenstein y Derrida*, Oxford, 1985.

32. Jacques Derrida, «Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"», en D. Cornell et al. (comps.), *Deconstruction and the Possibility of Justice*, Nueva York 1992, pág. 24.

©gedisa

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 Atenas del siglo V. Las maneras de imaginarse la deliberación así como el nú-

©gedisa

mero 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

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.]

©gedisa

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

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

©gedisa

agregación dominante, 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.

4. Véase por ejemplo Jürgen Habermas, «Three Normative Models of Democracy», en Seyla Benhabib (comp.), *Democracy and Difference*, Princeton, 1966, pág. 29.

©gedisa

Por supuesto, no niego 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]

Sus seguidores, Cohen y Benhabib, también subrayan la iniciativa conciliadora que se halla presente en el proyecto deliberativo.

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.]

©gedisa

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

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.

©gedisa

> 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.

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.

©gedisa

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 he-

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.

©gedisa

cho, esto es en 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, Habermas declara que su propio enfoque es

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* XXCII, 3, 1995, pág. 126.

©gedisa

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 de este modo a la formulación de unos

17. *Ibíd.*, pág. 131.

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

©gedisa

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,

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

©gedisa

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 central resida

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.

©gedisa

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.

21. Benhabib, «Toward a Deliberative Model», pág. 68.
22. Michael Oakeshort, *On Human Conduct*, Oxford, 1975, págs. 149-158.

©gedisa

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

©gedisa

tipo religioso, moral y étnico es, en mi opinión, la consecuencia directa del déficit democrático 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 creencia, 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.

©gedisa

©gedisa

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

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.

©gedisa

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 agregación como para el modelo deliberativo, una alternativa

©gedisa

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 prcibido como un enemigo a destruir y se conciba como un «adversario», es decir, como alguien cuyas ideas combatimos pero 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, podemos volver a formular nuestro proble-

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 demócrata, una autocomprensión capaz de subrayar la importancia del reconocimiento de su dimensión conflictiva. Por consiguiente, el pluralismo agonístico que yo defiendo 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.

31. Esta dimensión antagónica, 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.

©gedisa

©gedisa

ma 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

©gedisa

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 indecidible 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

©gedisa

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.

©gedisa

5

¿UNA POLÍTICA SIN ADVERSARIO?

Desde mediados de la década de los ochenta –y este es un proceso que desde luego se aceleró por el colapso del comunismo– hemos oído muchas cosas sobre la desaparición de la oposición entre la izquierda y la derecha, y estos comentarios han venido acompañados por un movimiento hacia el centro político por parte de la mayoría de los partidos socialistas. Desde que el nuevo partido laborista llegó al poder en Gran Bretaña, ese movimiento se presentó como la nueva forma de radicalismo, como la piedra angular de una política que acepta la «muerte del socialismo» y el «reto de la globalización». Tras promover la etiqueta de «centro izquierda», Blair y sus asesores intentan ahora evitar, por regla general, cualquier referencia al conjunto de la izquierda. Desde su victoria, el Nuevo Laborismo empezó a venderse a sí mismo como un movimiento radical, aunque de un tipo nuevo, como una tercera vía entre la socialdemocracia y el neoliberalismo. La tercera vía, vendida por Tony Blair como una «Nueva política para un nuevo siglo» en un Panfleto Fabiano, se considera como una política que ocupa una posición que al situarse *por encima* de la izquierda y la derecha, se las arregla para superar su antiguo antagonismo. A diferencia del centro tradicional, que está en medio del espectro político que separa a la derecha de la izquierda, esta tercera vía, se nos dice, es un «centro radical» que transciende la tradicional división entre la izquierda y la derecha mediante el expediente de articular temas y valores provenientes de ambos lados en una síntesis nueva.

Uno de los intentos realizados para teorizar este modelo supuestamente nuevo de la política progresista es el efectuado por Anthony Giddens en dos de sus libros: *Más allá de la izquierda y la derecha* y, más recientemente, *La tercera vía*.[1] El socialismo, argu-

©gedisa

1. Anthony Giddens, *Beyond Left and Right*, Cambridge 1994. [Trad. cast.: *Más allá de la izquierda y la derecha*, Barcelona, Crítica, 1996] y *The Third*

menta Giddens, está acabado, y esto no sólo es cierto en el caso de su versión comunista sino también en el de su tradicional versión socialdemócrata, cuyo objetivo consistía en hacer frente a las limitaciones del capitalismo con el fin de humanizarlo. Pero la socialdemocracia subestimó la capacidad del capitalismo para adaptarse e innovar. Además, se basaba en un «modelo cibernético» de la vida social que pudo haber tenido sentido en un mundo de «modernización simple», pero que ya no resulta adecuado en un orden social globalizado y postradicional que se caracteriza por la expansión de la capacidad de reflexión social. En el mundo actual, un mundo de «modernización reflexiva», necesitamos, dice Giddens, un nuevo tipo de política radical, porque la vida política es ahora más importante que las oportunidades vitales políticas. La alternativa a la acción estatal es una política «generativa» que proporcione un marco para las decisiones del individuo y que permita a las personas intervenir activamente en la ocurrencia de las cosas. La democracia debería volverse «dialógica» y, lejos de limitarse a la esfera política, ha de alcanzar las diferentes áreas de la vida personal, apuntando hacia una «democracia de las emociones». Esta nueva «vida» política supera la tradicional división entre la izquierda y la derecha, ya que, pese a inspirarse en el conservadurismo filosófico, preserva al mismo tiempo algunos de los valores centrales habitualmente asociados con el socialismo.

Merece la pena señalar que desde que escribió *Más allá de la izquierda y la derecha*, la posición de Giddens se ha modificado ligeramente. Parece haberse dado cuenta de que desechar por completo la tradición socialdemócrata no era una buena estrategia política, y su libro más reciente, *La tercera vía*, tiene como subtítulo «La renovación de la socialdemocracia». Esto representa sin duda un progreso, pero el problema es que la «renovación» propuesta consiste de hecho en vaciar al proyecto socialdemócrata de su componente anticapitalista. Esta iniciativa es desde luego compatible con su agenda principal, consagrada a trazar las grandes líneas de una «política ganadora» que vaya más allá del modelo del adversario mediante la promoción de soluciones que supuestamente beneficien a todo el mundo en la sociedad. Pero aquí es precisamente donde se encuentra el defecto fundamental de esta supuesta nueva forma de radicalismo.

©gedisa

Way, Cambridge, 1998. [Trad. cast.: *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Madrid, Taurus, 2000.]

Permítanme que deje claro desde el principio que el problema que veo en esta idea del centro radical no estriba en su rechazo de las soluciones de la izquierda tradicional. La crítica del estatismo y del productivismo está lejos de ser nueva y hace tiempo que muchas de las personas que aún se identifican con la izquierda son conscientes de las deficiencias de la socialdemocracia. El problema tampoco reside en el hecho de que la tercera vía haga suyos algunos de los temas conservadores. La crítica posmoderna de la epistemología de la Ilustración, de la cual encuentra Giddens grandes dificultades para disociarse, ya ha recalcado hace algún tiempo la posibilidad y la necesidad de separar el proyecto de la izquierda de sus premisas racionalistas. Varios de los intentos realizados con la intención de reformular los objetivos de la izquierda en los términos de una «democracia radical y plural» han señalado de qué modo, ayudándonos a problematizar la idea de progreso heredada de la Ilustración, algunos de los temas desarrollados por algunos filósofos conservadores tradicionales podrían contribuir a la elaboración de una política radical.

El verdadero problema con los defensores del «centro radical» estriba, en mi opinión, en su pretensión de que la división entre la izquierda y la derecha, un elemento heredado de la «modernización simple», ha dejado de ser relevante en los tiempos de la «modernización reflexiva». Al afirmar que en la actualidad una política radical debería trascender esta división y concebir la vida democrática como un diálogo, los defensores del centro radical quieren dar a entender que actualmente vivimos en una sociedad que ha dejado de estar estructurada por la división social. Hoy en día, la política opera supuestamente en un terreno neutral y existen soluciones que podrían satisfacer a todos. Las relaciones de poder y su papel constitutivo en la sociedad han sido eliminados, y los conflictos que conllevan han quedado reducidos a una simple competencia de intereses que es posible armonizar mediante el diálogo. Ésta es la típica perspectiva liberal, que considera que la democracia es una competencia entre élites, lo cual vuelve invisibles las fuerzas del adversario y reduce la política a un intercambio de argumentos y a la negociación de compromisos. Yo sostengo que llamar «radical» a esa perspectiva de la política es realmente engañoso, y que en vez de conducirnos hacia una mayor cantidad de democracia, el centrismo

©gedisa

radical que defiende el Nuevo Laborismo es de hecho una renuncia a los principios básicos de la política radical.

El defecto central del intento que llevan a cabo los teóricos de la tercera vía de modernizar la socialdemocracia reside en que se basa en la ilusión de que, al no definir a un adversario, resulta posible eludir los conflictos de intereses fundamentales. Los socialdemócratas nunca cometieron este error. Como señala Mike Rustin, la socialdemocracia, tanto en su variante de derechas como en su versión de izquierdas, siempre tuvo en el capitalismo a uno de sus antagonistas, y su tarea consistió en hacer frente de manera global a los problemas sistémicos de desigualdad e inestabilidad que generaba el capitalismo.[2] El enfoque de la tercera vía, por el contrario, es incapaz de aprehender las conexiones sistémicas que existen entre las fuerzas del mercado global y la diversidad de problemas –desde la exclusión hasta los riesgos medioambientales– a los que pretende enfrentarse.

De hecho, la principal deficiencia del análisis de Giddens consiste en que parece no ser consciente de las drásticas medidas que se requerirían para llevar a la práctica la mayoría de sus propuestas. Queda muy bien anunciar que no deberían existir «derechos sin responsabilidades» ni «autoridad sin democracia», pero ¿cómo van a llevarse esos programas a la práctica sin plantear un profundo desafío a las estructuras de poder y autoridad existentes? Sin apelar al tipo de total derrocamiento del capitalismo que algunos marxistas defienden, no hay duda de que puede reconocerse que, en una política radical dirigida a la democratización de la sociedad, no es posible eliminar alguna forma de lucha anticapitalista, y que sin la transformación de la configuración hegemónica dominante pocos cambios serán posibles.

Como ha señalado, entre otros, Alan Ryan, existe un verdadero agujero en el corazón de la política laborista, porque al haber abandonado la idea de que la propiedad de los medios de producción era una cuestión central en política, no han sido capaces de poner ninguna otra cosa en su lugar.[3] De ahí la superficialidad de su estrategia económica. Creen que establecer programas morales para volver a moralizar a los pobres y que preparar a la gente para la «flexibilidad» bastará para crear la buena sociedad inclu-

2. Mike Rustin, «Editorial», *Soundings*, nº 11, pág. 8, primavera de 1999.

3. Alan Ryan, «Britain: Recycling the Third Way», *Dissent*, pág. 79, primavera de 1999.

©gedisa

yente cuyos valores predican. De hecho, la declaración conjunta en la que Blair y Schröder perfilaron su punto de vista sobre la tercera vía en Europa, además de exponer un programa de desregulación y de reducción de impuestos atenuado por la intervención del Estado en todo lo referente a proporcionar educación y formación, subraya la necesidad de acabar con los conflictos en los lugares de trabajo y apela a un espíritu de comunidad y solidaridad con el fin de reforzar el diálogo entre todos los grupos de la sociedad.

No es de extrañar que en esa perspectiva no haya sitio para responder adecuadamente a las exigencias feministas pues, como ha mostrado Anna Coote, no encajan en la visión de Blair de una política indolora para Inglaterra.[4] Para que las mujeres incrementaran su poder político haría falta que los hombres cedieran algo del suyo. Pero, afirma Coote, el Nuevo Laborismo no está preparado para dar cabida a un juego de todo o nada; no quiere perdedores, especialmente entre los votantes ingleses. Además, está dirigido por un cerrado círculo de hombres blancos pertenecientes a la élite que disfrutan del poder y no quieren cederlo.

Conflicto y democracia moderna

El Nuevo Laborismo representa el ejemplo más claro de la «clintonización» de la socialdemocracia europea, pero, tal como atestigua la reciente declaración conjunta británico-alemana, las señales del virus de la tercera vía están presentes en todas partes y la enfermedad podría estar extendiéndose. Sus raíces han de encontrarse en el hecho de que la aceptación por parte de la izquierda de la importancia del pluralismo y las instituciones liberal democráticas se ha visto acompañada por la creencia errónea de que eso significaba abandonar cualquier intento de ofrecer una alternativa al actual orden hegemónico. De ahí la sacralización del consenso, el borramiento de la distinción entre la izquierda y la derecha y la urgencia que manifiestan actualmente muchos partidos de la izquierda por situarse en el centro.

Sin embargo, esto pasa por alto un punto crucial, un punto relacionado no sólo con la evidencia primaria de la lucha que se desarrolla en la vida social, sino también con el papel integrador que

4. Anna Coote, «It's lads on top at Number Ten», *The Guardian*, 11 de mayo de 1999.

©gedisa

desempeña el conflicto en la democracia moderna. Como ya he argumentado a lo largo de estos ensayos, el carácter específico de la democracia moderna reside en el reconocimiento y en la legitimación del conflicto, así como en la negativa a suprimirlo mediante la imposición de un orden autoritario. Una democracia que funcione correctamente exige una confrontación entre las posiciones políticas democráticas, y esto requiere un debate real sobre las posibles alternativas. De hecho, el consenso es necesario, pero debe ir acompañado del desacuerdo. No existe contradicción en el hecho de afirmar esto, como desearían algunos. El consenso es necesario en las instituciones que son constitutivas de la democracia. Pero siempre existirá un desacuerdo en lo que se refiere al modo en que debería llevarse a la práctica la justicia social en dichas instituciones. En una democracia pluralista, dicho desacuerdo debe considerarse legítimo y ser, de hecho, bien recibido. Podemos estar de acuerdo en la importancia de «la libertad y la igualdad para todos», pese a que estemos en franco desacuerdo respecto a lo que esto significa y respecto al modo en que ambas cosas, libertad e igualdad, deberían ponerse en práctica, con lo que ello implica en cuanto a las diferentes configuraciones de las relaciones de poder. Tal es precisamente el tipo de desacuerdo que constituye el meollo de la política democrática y sobre esto ha de versar la lucha entre la izquierda y la derecha. En consecuencia, en lugar de abandonarlas por anticuadas, es mejor redefinir esas categorías. Cuando las fronteras políticas se vuelven borrosas, la dinámica de la política resulta obstaculizada y se entorpece la constitución de las identidades políticas distintivas. Se instala el desinterés hacia los partidos políticos y se desincentiva la participación en el proceso político. Por desgracia, como ya hemos empezado a presenciar en muchos países, el resultado no es una sociedad armónica y más madura en la que no existen agudas divisiones, sino el auge de otro tipo de identidades colectivas agrupadas en torno a formas de identificación religiosa, nacionalista o étnica. En otras palabras, cuando la confrontación democrática desaparece, lo político en su dimensión antagónica se manifiesta a través de otros canales. Los antagonismos pueden adoptar muchas formas y es ilusorio creer que podrán llegar a ser eliminados algún día. Esta es la razón de que sea preferible darles una salida política dentro de un sistema democrático plural y «agonístico».

El deplorable espectáculo que da Estados Unidos con la trivialización de los envites políticos proporciona un buen ejemplo de la

©gedisa

degeneración de la esfera pública democrática. El culebrón sexual de Clinton fue una consecuencia directa de este nuevo tipo de mundo político homogeneizado e insulso que resulta de los efectos de su estrategia de triangulación. Ésta, sin duda, le permitió ganar un segundo mandato, ya que neutralizó a sus adversarios mediante una hábil utilización de las ideas republicanas que agradaban a los votantes y su combinación con políticas de izquierda en cuestiones relacionadas con el aborto y la educación. Sin embargo, el coste de tal estrategia fue el de empobrecer aún más la esfera de una política pública ya anteriormente debilitada. Deberíamos darnos cuenta de que una falta de controversia democrática en relación con las verdaderas alternativas políticas conduce a antagonismos que se manifiestan en formas que socavan la propia base de la esfera pública democrática. El desarrollo de un discurso moralista y la obsesiva revelación de escándalos en todos los ámbitos de la vida, así como el aumento de varios tipos de fundamentalismo religioso, son con demasiada frecuencia algunas de las consecuencias del vacío creado en la vida política por la ausencia de formas de identificación democrática informadas por valores políticos rivales.

Está claro que el problema no se limita a Estados Unidos. Una mirada a otros países en los que, debido a la existencia de tradiciones diferentes, la baza sexual no puede jugarse tal como se hace en el mundo angloamericano, muestra que la cruzada contra la corrupción y los pactos mezquinos pueden desempeñar un papel parecido en lo que se refiere a sustituir la ausencia de una línea de demarcación política entre los adversarios. En otras circunstancias, sin embargo, la frontera política podría trazarse en torno a las identidades religiosas o en torno a valores morales no negociables, como sucede en el caso del aborto, pero lo que esto revela, en todos los casos, es un déficit democrático creado por el desdibujamiento de la división entre la izquierda y la derecha así como por la trivialización del discurso político.

El creciente predominio del poder jurídico también debe entenderse en el contexto del debilitamiento de la esfera política democrática pública en la que debería tener lugar la confrontación agonística. Dada la creciente imposibilidad de concebir los problemas de la sociedad de una forma políticamente adecuada, existe una marcada tendencia a privilegiar el campo jurídico y a esperar que el derecho proporcione las soluciones a todos los tipos de conflictos. La esfera jurídica se está convirtiendo en el terreno en el que los

©gedisa

conflictos sociales encuentran su forma de expresión, y se considera que el sistema legal es responsable de organizar la coexistencia humana y de regular las relaciones sociales. Con el borramiento de la división entre la izquierda y la derecha, las sociedades liberal democráticas han perdido la capacidad de ordenar simbólicamente las relaciones sociales de forma política, e igualmente la capacidad de dar forma a las decisiones a las que han de hacer frente mediante discursos políticos.

La actual hegemonía del discurso jurídico encuentra defensa y concreción teórica en personas como Ronald Dworkin, que afirma la primacía de un poder judicial independiente, un poder que él considera el intérprete de la moralidad política de una comunidad. Según Dworkin, las cuestiones fundamentales a las que ha de enfrentarse una comunidad política en las áreas del desempleo, la educación, la censura, la libertad de asociación, etcétera, quedan mejor resueltas si los jueces intervienen, con tal de que interpreten la constitución haciendo referencia al principio de la igualdad política. Se le deja muy poco espacio al debate político.

Otra consecuencia, incluso más preocupante aún, del déficit democrático unido a la obsesión de la política centrista es el papel cada vez mayor que desempeñan los partidos de la derecha populista. De hecho, lo que yo planteo es que el aumento de este tipo de partidos debería entenderse en el contexto de una forma política marcada por el «consenso de centro», que permite a los partidos populistas desafiar el consenso dominante y aparecer como las únicas fuerzas antisistema capaces de representar la voluntad del pueblo. Merced a una hábil retórica populista, pueden articular muchas peticiones de los sectores populares tachados por las élites modernizadoras de retrógrados y presentarse como los únicos garantes de la soberanía del pueblo. Creo que esta situación no habría sido posible si se hubiera dispuesto de más opciones políticas reales dentro del espectro democrático tradicional.

La política y lo político

Por desgracia, el enfoque que prevalece en la teoría política, dominada como está por la perspectiva racionalista e individualista, es completamente incapaz de ayudarnos a comprender qué es lo que está pasando. Por esta razón, y contra los dos modelos dominantes de política democrática, el de «agregación», que la reduce a la negociación de intereses, y el «deliberativo» o «dialógico», que considera que las decisiones en materias de interés común deberían provenir de la libre e irrestricta deliberación pública de todos, he propuesto considerar la política democrática como una forma de «pluralismo agonístico», con el fin de subrayar que en la política democrática moderna el problema crucial estriba en cómo transformar el *antagonismo* en *agonismo*. Desde mi punto de vista, el objetivo de la política democrática debiera ser el de suministrar el marco en el cual los conflictos puedan adoptar la forma de una confrontación agonística entre adversarios en lugar de manifestarse como una lucha antagónica entre enemigos.

©gedisa

Considero que las carencias de la política de la tercera vía nos ayudan a comprender por qué la consideración de la democracia moderna como una forma de pluralismo agonista tiene consecuencias muy importantes para la política. Tan pronto como se ha reconocido que este tipo de confrontación agonística es lo específico de una democracia pluralista, podemos entender por qué este tipo de democracia requiere la creación de identidades colectivas en torno a posturas claramente diferenciadas, así como la posibilidad de escoger entre auténticas alternativas. Esa es precisamente la función de la distinción entre la izquierda y la derecha. La oposición entre la izquierda y la derecha es el modo en que recibe su forma y se institucionaliza el conflicto legítimo. Si este marco no existe o se ve debilitado, el proceso de transformación del antagonismo en agonismo es entorpecido, y esto puede tener graves consecuencias para la democracia. Esta es la razón de que los discursos sobre el «fin de la política» y sobre la irrelevancia de la distinción entre la izquierda y la derecha no sean motivo de regocijo sino de preocupación. Sin duda, es de una necesidad acuciante revisar el marco tradicional, y no se trata aquí de reiterar los viejos eslóganes y las certezas dogmáticas. Pero sería un error creer que es posible trascender esta distinción y que la política radical pueda existir sin necesidad de definir un adversario.

La problemática de la globalización

Quienes argumentan en favor de la necesidad de superar la derecha y la izquierda sostienen que en el tipo de sociedad globaliza-

dora y reflexiva en la que vivimos, ni el conservadurismo ni el socialismo pueden proporcionar soluciones adecuadas. No hay duda de que así es, precisamente. Además, también es cierto que en la práctica política, las categorías de izquierda y derecha se han ido difuminando cada vez más. Pero inferir de este hecho empírico una tesis relativa a la necesaria irrelevancia de esta distinción, o hacer un juicio de valor sobre lo deseable de su desaparición, es harina de otro costal. Esto podría resultar razonable desde la perspectiva de un enfoque liberal incapaz de reconocer el papel constitutivo de las relaciones de poder y la imposibilidad de erradicar el antagonismo; pero para quienes se proponen formular una política progresista es necesario reconocer la dimensión de lo que he propuesto llamar «lo político» y la imposibilidad de una sociedad completamente conciliada. Nuestra tarea debería ser la de redefinir la izquierda con el fin de reactivar la lucha democrática, no con el de proclamar su obsolescencia.

En las sociedades democráticas avanzadas existe una necesidad urgente de volver a establecer el carácter central de la política, y ello exige el trazado de nuevas fronteras políticas, de fronteras que sean capaces de dar un impulso real a la democracia. Uno de los desafíos cruciales para la política democrática es el de empezar a buscar una alternativa al neoliberalismo. La actual hegemonía indiscutida del discurso neoliberal es lo que explica por qué la izquierda se encuentra en este momento sin un proyecto creíble. Paradójicamente, pese a obtener cada vez más victorias en la arena política, dado que se encuentra en el poder en muchos países europeos, la izquierda sigue estando derrotada desde el punto de vista ideológico. Esta es la razón de que, a pesar de todas las exageraciones relacionadas con la «tercera vía», la izquierda siga siendo incapaz de tomar la iniciativa intelectual. En vez de tratar de edificar una nueva hegemonía, ha capitulado ante la hegemonía neoliberal. De ahí el «thatcherismo con rostro humano» que se ha convertido en el sello distintivo de los nuevos laboristas.

La justificación habitual del dogma de que «no hay alternativa» es la globalización. De hecho, el argumento que se aduce con mayor frecuencia contra las políticas redistributivas de tipo socialdemócrata es el de que las severas restricciones fiscales que abordan los gobiernos son las únicas posibilidades realistas en un mundo donde los votantes se niegan a pagar más impuestos y donde los mercados globales no permiten ninguna desviación de la ortodoxia neoliberal. Este tipo de argumento da por sentado el terreno ideológico que se ha establecido como resultado de años de hegemonía neoliberal, y transforma lo que es un estado de cosas circunstancial en una necesidad histórica. Aquí, como en muchos otros casos, el mantra de la globalización es invocado para justificar el *statu quo* y para reforzar el poder de las grandes corporaciones transnacionales.[5]

©gedisa

Cuando se presenta la globalización como un proceso guiado exclusivamente por la revolución del acceso y la distribución de la información, se la priva de su dimensión política y se la hace aparecer como un destino al que todos debemos rendirnos. Este es precisamente el punto por el que debe empezar nuestra crítica. Al examinar este concepto, André Gorz ha argumentado que, en vez de verlo como la consecuencia necesaria de una revolución tecnológica, el proceso de globalización debe ser entendido como una iniciativa del capital encaminada a proporcionar lo que fue una respuesta fundamentalmente política a la «crisis de gobernabilidad» de la década de los setenta. Desde su punto de vista, la crisis del modelo de desarrollo basado en la cadena Ford condujo a un divorcio entre los intereses del capital y los intereses de los Estados-nación.[6] El espacio de la política quedó disociado del espacio de la economía. Sin duda, este fenómeno de la globalización ha sido posible gracias a nuevas formas de tecnología. Sin embargo, esta revolución técnica exigió para su puesta en práctica una profunda transformación de las relaciones de poder entre los grupos sociales, así como entre las corporaciones capitalistas y el Estado. La iniciativa política fue crucial. El resultado es que hoy en día las corporaciones han obtenido una especie de extraterritorialidad. Se las han arreglado para emanciparse del poder político y aparecer como el auténtico *locus* de la soberanía. No es sorprendente que estén disminuyendo los recursos necesarios para financiar el Estado de bienestar, ya que los Estados no son capaces de cobrar impuestos a las corporaciones transnacionales.

Al revelar las estrategias de poder que han informado el proceso de globalización, el enfoque de Gorz nos permite ver la posi-

©gedisa

5. Un argumento similar plantea Doreen Massey en el editorial de *Soundings*, nº 7, otoño de 1997.

6. André Gorz, *Misères du présent, Richesse du possible*, Galilée, París, 1997. [Trad. cast.: *Miserias del presente, riqueza de lo posible*, Buenos Aires, Paidós, 2000.]

bilidad de una estrategia contraria. Por supuesto, resulta estéril negarse sin más a la globalización o tratar de resistirse a ella en el contexto del Estado-nación. Sólo al oponer al poder del capital transnacional otra globalización informada por un proyecto político diferente podremos tener una oportunidad de resistir con éxito al neoliberalismo e instaurar una nueva hegemonía.

No obstante, la propia idea de un centrismo radical que niega la existencia de los antagonismos, un centrismo que proclama que la «flexibilidad» es uno de los objetivos de la socialdemocracia moderna, imposibilita precisamente esta estrategia encaminada a contrarrestar la actual hegemonía. Creer que es posible acomodar los objetivos de las grandes corporaciones a los de los sectores más débiles es haber capitulado ya ante su poder. Es haber aceptado su globalización como la única posible y actuar dentro de los límites que el capital está imponiendo a los gobiernos nacionales. Quienes sostienen este punto de vista ven la política como un juego en el que todo el mundo puede ganar y en el que pueden satisfacerse las demandas de todos sin que nadie tenga que salir perdiendo. Para el centro radical, como hemos visto, no existe, desde luego, ni enemigo ni adversario. Todo el mundo forma parte «del pueblo». Los intereses de las acaudaladas corporaciones transnacionales pueden conciliarse felizmente con los de los desempleados, las madres solteras y los discapacitados. La cohesión social no ha de quedar garantizada mediante la igualdad, la solidaridad y un efectivo ejercicio de la ciudadanía, sino mediante unas familias sólidas, unos valores morales compartidos y el reconocimiento de las obligaciones.

Al no dejar ningún espacio para la discusión agonística entre adversarios de los valores compartidos, esta nueva política de la conducta, que Nikolas Rose llama «etopolítica», exacerba el autoritarismo y el conservadurismo social latente en el enfoque comunitarista.[7] No es de extrañar que el Nuevo Laborismo sea incapaz de tolerar la expresión de la disidencia, expresión que considera una amenaza para su propia existencia. Sin embargo, a esta política sin adversario le sale el tiro por la culata. Al pretender incluir a todo el mundo en «el pueblo», el Nuevo Laborismo contribuye a reproducir la subordinación del propio pueblo al que, supuestamente, representa y defiende.

7. Nikolas Rose, «Community, Citizenship and the Third Way», en D. Meredyth y J. Minson (comps.), *Citizenship and Cultural Policy*, Londres, 1999.

©gedisa

La izquierda y la igualdad

La política radical no puede situarse en el centro porque ser radical –como muy bien sabía Margaret Thatcher, a diferencia de Tony Blair– es proponerse una profunda transformación de las relaciones de poder. Esto no se puede llevar a cabo sin trazar fronteras políticas y sin definir un adversario o incluso un enemigo. Por supuesto, un proyecto radical no puede tener éxito sin ganarse a una amplia variedad de sectores. Todas las victorias significativas de la izquierda han sido siempre resultado de una alianza con importantes sectores de las clases medias, cuyos intereses habían sido articulados con los de los sectores populares. Hoy más que nunca, dicha alianza es vital para la formulación de un proyecto radical. Pero esto no significa que dicha alianza requiera permanecer en un terreno intermedio y exija tratar de establecer un compromiso entre el neoliberalismo y los grupos a los que oprime. Hay muchas cuestiones que conciernen a la provisión de unos servicios públicos decentes y a la creación de buenas condiciones de vida, condiciones sobre las que podría establecerse una vasta alianza. Sin embargo, esto no se puede producir sin la elaboración de un nuevo proyecto hegemónico que vuelva a incluir en la agenda la lucha por la igualdad que ha sido descartada por los abogados del neoliberalismo.

Quizá el signo más claro de la renuncia a su identidad de izquierdas por parte del Nuevo Laborismo sea el hecho de que haya abandonado esta lucha en favor de la igualdad. Con la pretensión de estar formulando un concepto de igualdad social democrática, los seguidores de Blair han evitado usar el lenguaje de la redistribución con el fin de hablar exclusivamente en términos de inclusión y exclusión. Desde su punto de vista, la mayoría del pueblo pertenece a las clases medias: las únicas excepciones son la pequeña élite de los muy ricos por un lado, y la de los «excluidos» por otro. Esta nueva estructura social es lo que proporciona la base para el «consenso de centro» que invocan. Vemos aquí, una vez más, que su principio fundamental es que la sociedad ya no está estructurada mediante relaciones de poder desiguales. Al redefinir las desigualdades estructurales sistemáticamente producidas por el sistema de mercado en términos de exclusión, eluden cualquier tipo de análisis estructural de sus causas y esquivan la fundamental cuestión de qué es lo que debe hacerse para abordarlas. ¡Como si la misma condición para la inclusión de los excluidos no exigiese como elemento

©gedisa

mínimo un nuevo modo de regulación del capitalismo que permita una drástica redistribución y la corrección de las profundas desigualdades que ha traído consigo la larga década neoliberal!

La actual evitación por parte del Nuevo Laborismo del tema de la igualdad y su creciente aceptación de las desigualdades es de hecho muy sintomática. Tal como nos recuerda Norberto Bobbio, la idea de igualdad representa la columna vertebral de la perspectiva de la izquierda, mientras que la derecha, en nombre de la libertad, ha permitido siempre diversas formas de desigualdad. El hecho de que un cierto tipo de ideología igualitaria haya sido utilizado para justificar las formas totalitarias de la política no nos obliga a abandonar en modo alguno la lucha por la igualdad. Lo que hoy en día exige un proyecto de izquierda es considerar esta lucha por la igualdad, que ha estado siempre en el centro de la socialdemocracia, de un modo capaz de tener en cuenta la multiplicidad de relaciones sociales en las que es necesario enfrentarse a la desigualdad.

No es mi intención defender aquí la socialdemocracia tradicional y pretender que proporcione la solución. Si el thatcherismo tuvo éxito se debió en parte a que fue capaz de volver a articular en su favor el resentimiento popular contra las carencias de la socialdemocracia. Las deficiencias de la socialdemocracia tradicional se debieron a su falta de comprensión de las formas de subordinación de naturaleza no principalmente económica. Esta es la razón de que el surgimiento de nuevos movimientos sociales resultara ser un momento decisivo en la crisis del modelo socialdemócrata. En muchos países esto ha favorecido a la derecha, que fue capaz de aprovechar las ventajas de esa crisis para movilizar un respaldo a la reacción neoliberal contra el Estado de bienestar. Por consiguiente, sería necio creer que la solución a nuestros actuales problemas pudiera ser el retorno a un modelo socialdemócrata keynesiano, incluso aplicándolo a nivel europeo. Lo que hoy en día necesitamos es alguna forma de «política postsocialdemócrata», a condición de que esto no signifique volver a *un punto anterior* a la socialdemocracia y llegar a un punto de vista liberal presocialdemócrata, sino, al contrario, avanzar hacia un tipo de democracia más radical y pluralista. Y sin embargo, este género de regresión parece ser precisamente el tipo de iniciativa que se encuentra tras la lógica de muchas de las políticas, como el bienestar para el trabajo, por las que aboga la tercera vía. Para abordar la multiplicidad de formas de subordinación que existen en las relaciones sociales –las relacionadas con el género, la raza, el entorno y la sexualidad–, la política postsocialdemócrata debe ser concebida en términos de «democracia radical y plural», como la extensión de la lucha por la igualdad y la libertad en una amplia gama de relaciones sociales.

©gedisa

John Gray, crítico de la socialdemocracia desde hace muchos años, elogia al Nuevo Laborismo por haber abandonado una idea redistributiva y socialdemócrata de la justicia, pero se preocupa de que no la hayan sustituido con nada. Gray insta al Nuevo Laborismo a reinventar una Gran Bretaña liberal abrazando el Nuevo Liberalismo que defendían en las primeras décadas del siglo XX L. T. Hobhouse y T. H. Green. Según este tipo de liberalismo, dice Gray, las desigualdades económicas no se consideraban injustas y la cuestión principal era la de conciliar las demandas de la elección individual con las necesidades de la cohesión social.

Considero que Gray establece una falsa dicotomía entre la igualdad y la libertad individual. Sin duda, siempre existirá una tensión entre ambos valores, y es inútil creer que podrían conciliarse a la perfección. Pero esto no significa que no debamos tratar de mejorar ambos y que tengamos que descartar uno para procurar obtener el otro. Para quienes aún se siguen identificando con la izquierda existen formas de considerar la justicia social que mantienen un compromiso tanto con el pluralismo como con la igualdad. Por ejemplo, en *Spheres of Justice*, Michael Walzer elabora este concepto, un concepto que él llama «igualdad compleja».[8] Walzer argumenta que si uno quiere hacer de la igualdad un objetivo central de una política que respete al mismo tiempo la libertad, es necesario abandonar la idea de una «igualdad simple», la que tiende a hacer a las personas tan iguales como sea posible en todas las áreas. Desde este punto de vista, la igualdad no es una relación simple entre personas, sino compleja, una relación mediada por una serie de bienes sociales, y no consiste en una identidad de posesión. Según la perspectiva de igualdad compleja que invoca Walzer, los bienes sociales no deberían distribuirse de manera uniforme sino en función de una variedad de criterios que reflejen la diversidad de dichos bienes sociales y el significado a ellos vinculado. Lo importante es no violar los principios de distribución propios de cada esfera e impedir que el éxito en una esfera implique la posibilidad de prevalecer en otras, como sucede ahora con la riqueza. Desde esta perspectiva

©gedisa

8. Michael Walzer, *Spheres of Justice*, Nueva York, 1983.

es esencial que ningún bien social se utilice como medio de dominio y que se evite la concentración de poder político, riqueza, honores y cargos en las mismas manos. El hecho de pensar según estas directrices podría permitir que el Nuevo Laborismo considerara la lucha contra la igualdad de un modo que respetase el pluralismo y profundizara en él en vez de sofocar la libertad individual.

Un nuevo proyecto de izquierdas

El problema central que tendrá que abordar una visión postsocialdemócrata informada por una perspectiva de igualdad compleja es el de la crucial transformación a que han de enfrentarse nuestras sociedades: la crisis del trabajo y el agotamiento de la sociedad salarial. En esta área, quizá más que en ninguna otra, es evidente que nos hemos adentrado en un mundo muy diferente, en el que ni el liberalismo del *laissez-faire* ni el keynesianismo son capaces de proporcionar una solución. El problema del desempleo exige de hecho un nuevo pensamiento radical. Si no nos damos cuenta de que no hay retorno al pleno empleo (si acaso llegó a existir alguna vez) y de que se necesita urgentemente un nuevo modelo de desarrollo económico, jamás podrá levantar el vuelo una alternativa al neoliberalismo. La americanización de Europa se producirá bajo la divisa liberal de la «flexibilización».

Un proyecto verdaderamente radical ha de comenzar reconociendo que, como consecuencia de la revolución de la información, se está produciendo una disociación creciente entre la producción de riqueza y la cantidad de trabajo empleado en producirla. Sin una drástica redistribución en la duración media efectiva del tiempo de trabajo, la sociedad se vería cada vez más polarizada entre quienes trabajan de forma estable, con empleos regulares, y el resto, que, o bien se encuentra desempleado o tiene trabajos a tiempo parcial, precarios y carentes de protección. Con el fin de luchar contra esta polarización, se han propuesto una serie de medidas que, *grosso modo*, pueden resumirse en tres cuestiones centrales:[9]

9. Este programa fue elaborado por el grupo que presentó la ponencia titulada «European Call for a Plural Citizenship and Plural Economy». Puede encontrarse una presentación de sus tesis principales en Guy Aznar, Alain Caillé y otros, *Vers une économie plurielle*, París, 1997.

©gedisa

1. Una significativa reducción de la duración legal y efectiva del tiempo empleado en el trabajo, reducción combinada con una política de redistribución activa entre los empleados asalariados.
2. Estimular el desarrollo masivo de muchas actividades no lucrativas realizadas por asociaciones, mediante la interacción tanto con las economías privadas como con las públicas, con el fin de promover el surgimiento de una economía verdaderamente pluralista en vez de una economía de puro mercado.
3. Terminar con el estigma impuesto a los sectores más pobres y excluidos de la sociedad mediante la estipulación de un ingreso mínimo incondicional (ingreso básico), bien para cualquier persona que no disfrute del mínimo nivel de recursos, bien, y sin prestar atención a otros ingresos, a cualquier persona en función de su edad, sexo o situación matrimonial. En ambos casos, este ingreso básico debería producirse como añadido (y no como sustitutivo) de otros recursos complementarios.

Este tipo de medidas fomentarían una economía plural en la que el sector asociativo desempeñaría un papel importante junto con el mercado y el sector estatal. Son muchas las actividades de crucial utilidad social, descartadas por la lógica del mercado, que podrían realizarse mediante la financiación pública en esta economía solidaria. Por supuesto, una de las condiciones para el éxito de este tipo de iniciativas radica en la tercera medida, es decir, en la puesta en práctica de alguna forma de ingreso ciudadano que garantice un mínimo decente para todo el mundo. Está claro que concebir las diferentes modalidades de este tipo de ingreso sería una forma mucho mejor de abordar la reforma del Estado del bienestar que su sustitución por un Estado encargado de la reconversión laboral de los trabajadores.

Llevados a la práctica de forma conjunta, estos tres paquetes de medidas podrían crear la base para una respuesta postsocialdemócrata al neoliberalismo. Por supuesto, esta respuesta sólo podría ponerse en práctica con éxito en un contexto europeo, y esta es la razón de que, hoy en día, sólo pueda haber un proyecto de izquierdas en Europa. En la actual época de globalización, la domesticación del capitalismo no puede efectuarse simplemente en el plano del Estado-nación. Sólo en el contexto de una Europa integrada en la que los distintos Estados unan sus fuerzas podría tener éxito el intento de hacer que el capital financiero se avenga más a rendir cuentas. Si los diferentes Estados europeos, en vez de com-

©gedisa

petir entre sí con el fin de ofrecer las condiciones más atractivas para las corporaciones transnacionales, se pusieran de acuerdo en las políticas comunes, sería posible otro tipo de globalización.

Que los conceptos tradicionales, tanto de izquierda como de derecha, son inadecuados para los problemas a los que nos enfrentamos en el umbral del nuevo milenio es un hecho que acepto de buena gana. Pero creer que los antagonismos que esas categorías evocan hayan desaparecido en nuestro mundo globalizado es ser víctima del discurso neoliberal hegemónico que dicta el fin de la política. Lejos de haber perdido su relevancia, las cuestiones a las que aluden la izquierda y la derecha son más pertinentes que nunca. La tarea que tenemos por delante consiste en proporcionar a ambas nociones un contenido que permita reorientar las pasiones políticas en la dirección de la lucha democrática agonística.

©gedisa

CONCLUSIÓN

LA ÉTICA DE LA DEMOCRACIA

I

La crítica del punto de vista del consenso elaborada en esta colección de ensayos no debería entenderse como un respaldo al punto de vista generalizado entre algunos pensadores «posmodernos», punto de vista que sostiene que la política democrática debería considerarse como una «interminable conversación» en la que cada interlocutor debería estar tratando constantemente de establecer relaciones dialógicas con el «Otro». Sin duda, quienes defienden esta perspectiva insisten habitualmente, como yo lo hago, en la necesidad de reconocer «diferencias» y en la imposibilidad de una completa reabsorción de la alteridad. Sin embargo, creo que al final, al igual que en el modelo deliberativo, son incapaces de aceptar «lo político» en su dimensión de antagonismo. Esto no supone subestimar sus importantes divergencias. Mientras que los demócratas deliberativos, con su énfasis en la imparcialidad y el consenso racional, tienden a formular los fines de la política democrática mediante el vocabulario del razonamiento moral kantiano, el segundo punto de vista evita el lenguaje de la moralidad universal y considera la democracia no como una cuestión deontológica sino como una empresa «ética», como la inacabable búsqueda del reconocimiento del Otro. Para decirlo de forma un poco más esquemática, podríamos hablar de la oposición entre el enfoque moral universalista y el enfoque ético-particularista. El vocabulario de quienes defienden la perspectiva «ética» proviene de una gran variedad de fuentes filosóficas: Levinas, Arendt, Heidegger o incluso Nietzsche, y hay entre ellas significativas diferencias. Sin embargo, lo que falta en todas ellas, como sucede con el enfoque deliberativo, es una adecuada reflexión del momento de «decisión» que caracteriza al campo de la política. Esto tiene graves consecuencias, ya que son precisamente estas decisiones, que siempre se toman en un terreno indecidible, las que es-

©gedisa

tructuran las relaciones hegemónicas. Son decisiones que implican un elemento de fuerza y de violencia que nunca se puede eliminar y que no es posible aprehender adecuadamente con el solo lenguaje de la ética y la moralidad. Necesitamos hacer una reflexión sobre lo que es propio de la política.

Seamos claros. No estoy diciendo que la política deba disociarse de las preocupaciones éticas o morales, sino que su relación debe plantearse de un modo diferente. Quisiera sugerir que es imposible hacerlo sin indagar la problemática de la naturaleza de la sociabilidad humana, que informa la mayor parte del pensamiento político democrático moderno. Para captar las carencias de la perspectiva dominante hemos de volver a sus orígenes, esto es, al período de la Ilustración. Una guía útil para esta investigación es la que nos proporciona Pierre Saint-Amand en *The Laws of Hostility*, un libro en el que propone una antropología política de la Ilustración.[1] Al examinar de cerca los escritos de Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot y Sade a la luz de la perspectiva desarrollada por René Girard, Saint-Amand pone en primer plano el papel clave desempeñado por la lógica de la *imitación* en el concepto que todos estos filósofos tienen de la sociabilidad, desvelando al mismo tiempo su dimensión reprimida. Saint-Amand muestra de qué modo, en su intento de fundar la política en la Razón y la Naturaleza, los Filósofos de la Ilustración se vieron abocados a presentar una visión optimista de la sociabilidad humana, considerando la violencia como un fenómeno arcaico que realmente no pertenece a la naturaleza humana. Según ellos, las formas de conducta antagonistas y violentas, todo lo que sea una manifestación de hostilidad, podía erradicarse gracias al progreso de los intercambios y el desarrollo de la sociabilidad. La suya es una perspectiva idealizada de la sociabilidad que sólo reconoce un lado de lo que constituye la dinámica de la imitación. Pierre Saint-Amand indica cómo, en la *Enciclopedia*, la reciprocidad humana se considera algo exclusivamente dirigido a la realización del bien. Esto es posible porque sólo se tienen en cuenta una parte de los afectos miméticos: aquellos que están vinculados a la empatía. Sin embargo, si uno reconoce la naturaleza ambivalente del concepto de imitación, su dimensión antagonista puede ser puesta en evidencia, y lo que tenemos entonces

1. Pierre Saint-Amand, *The Laws of Hostility: Politics, Violence and the Enlightenment*, Minneapolis, 1996.

©gedisa

es una imagen muy distinta de la sociabilidad. La importancia de Girard estriba en que revela la naturaleza conflictiva de la mímesis, el doble vínculo mediante el cual el propio movimiento que une a los seres humanos en su deseo común hacia los mismos objetos se encuentra también en el origen de su antagonismo. La rivalidad y la violencia, lejos de ser la parte exterior del intercambio, son por tanto su omnipresente posibilidad. La reciprocidad y la hostilidad no pueden disociarse, y hemos de darnos cuenta de que el orden social siempre se hallará sujeto a la amenaza de la violencia.

Al negarse a reconocer la dimensión antagonista de la imitación, los Filósofos no consiguieron comprender la compleja naturaleza de la reciprocidad humana. Negaron el lado negativo del intercambio, su impulso disociativo. Esta negación fue la condición misma para la ficción de un contrato social del que se habrían eliminado la violencia y la hostilidad, y en el que la reciprocidad podría adoptar la forma de una comunicación transparente entre los participantes. Pese a que en sus escritos muchos de ellos no podían eludir por completo las posibilidades negativas de la imitación, fueron incapaces de formular conceptualmente su carácter ambivalente. Es la naturaleza misma de su proyecto humanista, la ambición de fundar la autonomía de lo social y de garantizar la igualdad entre los seres humanos, la que les lleva a defender una visión idealizada de la sociabilidad humana.

No obstante, dice Saint-Amand, Sade revela el carácter ficticio de este punto de vista, ya que denunció la idea de un contrato social e hizo apología de la violencia. Sade puede ser considerado como una forma de «liberalismo aberrante» cuyo móvil podría ser el de que los vicios privados trabajen en favor del vicio general. Sade no puede separarse de Rousseau, cuya idea de una comunidad transparente es reproducida por Sade de forma perversa: la voluntad general se convierte en la voluntad voluptuosa, y la inmediatez de la comunicación se transforma en la inmediatez del libertinaje.

II

La principal lección que hemos de aprender de este breve viaje a los comienzos de nuestra perspectiva democrática moderna consiste en que, al contrario de lo que argumentan Habermas y sus seguidores, el aspecto epistemológico de la Ilustración no debe con-

©gedisa

siderarse como una condición previa de su aspecto político, es decir, del proyecto democrático. Lejos de constituir la base necesaria para la democracia, el punto de vista racionalista sobre la naturaleza humana, con su negación del aspecto negativo inherente a la sociabilidad, aparece como su punto más débil. Al excluir el reconocimiento de que no es posible erradicar la violencia, hace que la teoría democrática sea incapaz de aprehender la naturaleza de «lo político» en su dimensión de hostilidad y antagonismo.

Los liberales contemporáneos, lejos de ofrecer una perspectiva más adecuada de la política, están en cierto modo menos dispuestos aún que sus antecesores a reconocer su «lado oscuro». Como hemos visto, creen que el desarrollo de la sociedad moderna ha establecido definitivamente las condiciones para una «democracia deliberativa» en la que las decisiones sobre asuntos de mutuo interés resulten de la libre e irrestricta deliberación pública de todos. En una sociedad democrática bien ordenada, la política es, según ellos, el terreno en el que deberá establecerse un consenso racional mediante el libre ejercicio de la razón pública, como en Rawls, o mediante las condiciones establecidas por una comunicación sin distorsiones, como en Habermas. Como he mostrado en el capítulo 4, los partidarios de la democracia deliberativa conciben las cuestiones políticas como cuestiones de naturaleza moral, por tanto, como cuestiones susceptibles de recibir un tratamiento racional. El objetivo de la democracia es establecer procedimientos que garanticen la posibilidad de alcanzar un punto de vista imparcial.

Para empezar a pensar sobre la democracia de un modo distinto, ya es hora de comprender que la crítica de la epistemología de la Ilustración no constituye una amenaza para el proyecto democrático moderno. Deberíamos fijarnos en Hans Blumenberg, quien, en *The Legitimacy of the Modern Age*, distingue dos aspectos diferentes en la Ilustración, uno de «autoafirmación» y otro de «autofundamentación».[2] Blumenberg argumenta que ambos aspectos se han visto históricamente unidos, pero que no existe entre ellos ninguna relación necesaria y que es posible separarlos. Por consiguiente, es posible distinguir la idea de «autoafirmación», que es el aspecto auténticamente moderno de la Ilustración, de la idea de «autofundamentación», que es simplemente la «recuperación»

2. Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Massachusetts, 1985.

©gedisa

de un planteamiento medieval, esto es, un intento de dar una respuesta moderna a lo que no deja de ser una cuestión premoderna.

Al seguir la estela de Blumenberg nos resulta posible comprender que el racionalismo, lejos de ser esencial para la idea de autoafirmación, es en realidad un residuo de la problemática absolutista medieval. Las ilusiones de proveerse él mismo de sus propios fundamentos, ilusión que acompañó al trabajo de la liberación respecto de la teología, deberían ser abandonadas, y la razón moderna necesita reconocer sus límites. Sólo aceptando las radicales consecuencias del pluralismo de valores (en su versión fuerte, nietzscheana o weberiana) y las de la imposibilidad de una armonía completa podrá la razón moderna liberarse de su herencia premoderna.

III

Una perspectiva «ética» es, al menos en potencia, más conducente a la aprehensión de los límites de la razón y a la concepción de la pluralidad de valores, y, desde luego, me siento más próxima a los diferentes enfoques que mencionan cuestiones de «ética» en vez de asuntos de «moralidad». Sin embargo, el problema de estos enfoques consiste en que, pese a ser por regla general más receptivos al papel de la retórica y la persuasión, así como a la importancia de las «diferencias», adolecen del hecho de que bien evitan, bien no enfatizan suficientemente la necesidad de poner algunos límites al pluralismo, y además no reconocen la naturaleza hegemónica de todo consenso posible así como la violencia imposible de erradicar que ello implica.

No me estoy refiriendo aquí a lo que considero como una forma premoderna de discurso «ético», a la ética neoaristotélica del bien que invocan los comunitaristas. En *El retorno de lo político*, ya he destacado el hecho de que este discurso resulta inadecuado para una democracia pluralista moderna.[3] Lo que tengo en mente son los enfoques «éticos» posmodernos, enfoques que critican todo intento de reconciliación. Desde mi punto de vista, estos enfoques no consiguen aprehender la especificidad de lo político porque observan el ámbito de la política a través de la lente de otro juego del lenguaje: el de la ética. Esta es la razón de que su «ago-

3. Chantal Mouffe, *El retorno de lo político*, capítulo 2.

©gedisa

nismo» –a diferencia del que yo defiendo– haya eliminado la dimensión antagónica que es inherente a lo político. El tipo de pluralismo que aplauden implica la posibilidad de una pluralidad sin antagonismo, de un amigo sin enemigo, lo que representa un agonismo sin antagonismo. Razonan como si una vez que hubiéramos sido capaces de responsabilizarnos del otro y de comprometernos con su diferencia, la violencia y la exclusión pudieran desaparecer. Esto es imaginar que sería posible la existencia de un punto en el que la ética y la política pudieran coincidir a la perfección, que es precisamente lo que yo niego, porque significa borrar la violencia inherente a la sociabilidad, violencia que ningún contrato ni diálogo pueden eliminar, porque constituye una de sus dimensiones. Lo que yo sugiero es que no puede garantizarse ni desarrollarse la política democrática mediante este borramiento. Al contrario, sólo reconociendo finalmente las tendencias contradictorias puestas en marcha por el intercambio social y la fragilidad del orden democrático podremos aprehender lo que he presentado en forma razonada como la tarea a la que debe enfrentarse la democracia: la de cómo transformar en agonismo el antagonismo potencial que existe en las relaciones humanas.

IV

Para elaborar mis propuestas favorables a un «pluralismo agonístico» he recurrido, en los capítulos anteriores, a varios discursos teóricos. La deconstrucción me ha parecido de particular ayuda para criticar lo que el punto de vista del consenso –tanto el «deliberativo» como el de la «tercera vía»– presupone en todas sus variantes, esto es, la existencia de una esfera pública no excluyente en la que se pueda lograr un consenso no coercitivo. De hecho, como muestra Derrida, ese punto de vista imparcial resulta estructuralmente imposible por la indecidibilidad de lo que opera en la construcción de cualquier forma de objetividad. Ver la diferencia como la condición de posibilidad para la constitución de la unidad y la totalidad, y como el elemento que, al mismo tiempo, constituye su límite esencial, nos obliga a reconocer que la alteridad y la diferencia son irreductibles. El punto de vista deconstructivo revela que el vocabulario de la moralidad universalista kantiana, vocabulario en el que la universalidad de los imperativos morales se justifica en

©gedisa

virtud de su forma racional, es profundamente inadecuado para pensar sobre la ética y la política. Derrida ha insistido en repetidas ocasiones en que sin llevar a cabo una rigurosa investigación sobre la indecidibilidad es imposible pensar los conceptos de la decisión política y la responsabilidad ética.[4]

La indecidibilidad, indica Derrida, no es un momento que deba atravesarse o superarse, y los conflictos en materia de deber son interminables. Nunca podemos estar completamente satisfechos y seguros de haber realizado una buena elección, porque toda decisión en favor de una determinada alternativa se produce siempre en detrimento de otra. Si puede decirse que la deconstrucción es «hiperpolitizadora» es en este sentido. La politización es incesante, porque la indecidibilidad sigue habitando la decisión. Todo consenso se manifiesta como la estabilización de algo esencialmente inestable y caótico. El caos y la inestabilidad son irreductibles, pero esto es a un tiempo un riesgo y una oportunidad, ya que una continua estabilidad significaría el fin de la política y la ética.

No obstante, me gustaría expresar algunas reservas con el fin de diferenciar mi planteamiento de ciertas apropiaciones de la deconstrucción que tienden a tratar la idea de la «democracia futura» –que he apoyado– como si se tratase de una idea reguladora, cosa que embota su filo cortante. ¿Cómo debe interpretarse la deconstrucción para evitar esta posibilidad? Sugiero que debería entenderse en relación con lo que Derrida dice al examinar, en *The Politics of Friendship*, el enigma de la «verdadera amistad».[5] Tal como él indica, dos son las interpretaciones posibles: la primera concibe la verdadera amistad como una *arjé* o un *telos* en cuya dirección debe uno esforzarse pese a no alcanzarlo nunca. En este caso, la inaccesibilidad es meramente un distanciamiento que acaece en la inmensidad de un espacio homogéneo; una vía a recorrer. Sin embargo, dicha inaccesibilidad también puede pensarse de un segundo modo, esto es, en términos de la alteridad que hace que la verdadera o la perfecta amistad no sólo resulte inaccesible como *telos* concebible, sino inaccesible por ser inconcebible en su misma esencia, y por consiguiente, en su *telos*. De ahí que la inaccesibilidad

©gedisa

4. Véanse por ejemplo sus «Remarks on Deconstruction and Pragmatism», en Chantal Mouffe, (comp.), *Deconstruction and Pragmatism*, págs. 84-87, Londres, 1996.

5. Jacques Derrida, *The Politics of Friendship*, págs. 221-224, Londres, 1997. [Trad. cast.: *Politicas de la amistad*, Madrid, Trotta, 1998.]

adquiera el significado de un obstáculo inherente al propio concepto de amistad. Citando a Pierre Aubenque, Derrida afirma que en este caso podría decirse que la «perfecta amistad se destruye a sí misma». Por tanto, por un lado tenemos un *telos* que es posible concebir y determinar pese a que, de hecho, no pueda ser alcanzado, y por otro, el *telos* sigue siendo inaccesible debido a que se contradice a sí mismo en su propia esencia.[6]

El hecho de considerar el «futuro» de la democracia pluralista según un esquema similar puede ayudarnos a aprehender la diferencia entre el modo en que concibe la democracia un racionalista como Habermas y la forma agonística y problemática que yo defiendo. En el primer caso, el consenso democrático se concibe como una aproximación asintótica a la idea reguladora de una comunicación libre e irrestricta, y los obstáculos son percibidos como parte de su naturaleza *empírica*. En el segundo caso, se reconoce la imposibilidad *conceptual* de una democracia en la que se materialicen la justicia y la armonía. En realidad, la democracia perfecta se destruiría a sí misma. Esta es la razón de que deba concebirse como un bien que sólo existe en la medida en que no puede ser alcanzado.

V

Este énfasis en la imposibilidad *conceptual* de la reconciliación, ¿es suficiente para aceptar la imposibilidad de erradicar el antagonismo? ¿Nos proporciona el tipo de perspectiva ética que exige un concepto agonístico de la democracia? Varios autores han argumentado recientemente que la «ética del psicoanálisis», tal como ha sido elaborada por Jacques Lacan, es lo que nos proporciona el tipo de «ética de la disarmonía» que requiere la política democrática. Slavoj Žižek ha mostrado el papel que desempeña la teoría lacaniana en lo que se refiere a socavar las propias bases

6. Esta contradicción surge del hecho de que uno debe desear el mayor bien para un amigo, esto es, que él o ella se convierta en un dios. Sin embargo, no es posible desear esto por al menos tres razones: a) con un dios ya no es posible la relación de amistad; b) la amistad nos ordena amar al otro en la forma que le es propia, deseando que él o ella siga siendo como es, por lo que uno no puede deificar a un amigo; y c) la perfecta o verdadera amistad, la de la persona justa y virtuosa que desea ser como un dios, tiende a una autarquía divina que se las arregla fácilmente sin el otro y que no guarda relación con la amistad.

©gedisa

de una comunicación intersubjetiva libre de limitaciones y de violencia.[7] De hecho, Lacan revela el modo en que el propio discurso es autoritario en su estructura fundamental, debido a que, como consecuencia de la libre difusión de los marcadores de significantes, sólo mediante la intervención de un marcador de significantes que actúe como patrón puede surgir un campo de significado coherente. Para él, el estatuto del marcador de significante amo, es decir, del marcador de significante de la autoridad simbólica, cuyo fundamento reside únicamente en sí misma (en su propio acto de enunciación), es estrictamente trascendental: el gesto que «distorsiona» un campo simbólico, que «curva» su espacio mediante la introducción de una violencia infundada, es, en sentido estricto, correlativo a su propia fundación. Esto significa que si tuviéramos que sustraer la distorsión de un campo discursivo, el campo se desintegraría, se «destaparía».

Yannis Stavrakakis, por su parte, indica que, para Lacan, una de las iniciativas cruciales de Freud es la de negar el «bien en tanto tal», que ha constituido el eterno objeto de la búsqueda filosófica en el campo de la ética. Stavrakakis nos revela que: «Lo que se encuentra más allá de los sucesivos conceptos de lo bueno, más allá de los modos del pensamiento ético tradicional, es su fracaso último, su incapacidad para controlar la imposibilidad central, la carencia constitutiva en torno a la cual se organiza la experiencia humana».[8] Esta imposibilidad es lo que Stavrakakis denomina «lo Real», y la estrategia ética del psicoanálisis consiste en el reconocimiento simbólico de la irreductibilidad de lo Real. Rompiendo con la ética tradicional, la «ética del psicoanálisis» consiste en dislocar la propia idea del bien en lugar de proponer la consecución de la armonía merced a lo que en realidad no es sino otra concepción del bien.

De forma similar, John Rajchman destaca lo que él llama la «tercera revolución» que Freud introduce en el terreno de la ética, así como su ruptura tanto con la perspectiva de la ética antigua, en la que las normas del deber giraban en torno a los fines de la virtud, como con el enfoque kantiano, que hizo girar al bien en torno al principio supremo de la obligación. Según Rajchman Freud extrajo un nuevo tipo de preocupación ética y se pregunta

7. Véase por ejemplo Slavoj Žižek, *Enjoy Your Symptom!*, capítulo 3, apartado 2: «Identity and Authority», Londres, 1992.

8. Yannis Stavrakakis, *Lacan and the Political*, pág. 129, Londres, 1999.

©gedisa

> cómo podríamos reconciliarnos mediante una acción que no fuera únicamente la de la prudencia, el imperativo abstracto o el simple cálculo del interés, sino la de nuestra disposición a compartir la «estructura» de la represión o la ley que cada cual hace suya en función de las contingencias de su fortuna (la estructura del sujeto «descentrado» y su respuesta a lo real). ¿Qué tipo de comunidad podemos compartir en tanto que sujetos divididos?[9]

Tal como lo formula Lacan, el enfoque psicoanalítico abre una nueva serie de interrogantes tanto a la indagación ética como a la reflexión política, interrogantes que convergen con aquellos que se encuentran en el centro del pluralismo agonístico que estoy defendiendo. Es un enfoque que nos obliga, por ejemplo, a enfrentarnos a una importante cuestión relativa a la traslación de los efectos de lo Real al análisis sociopolítico. Si no se concibe lo Real como el *efecto* de un fundamento más profundo sino como aquello que opera en el propio terreno de la constitución de lo social, sus formas de aparición –el antagonismo, la dislocación– no pueden reducirse a un fundamento positivo que las explique. Esto es lo que se encuentra implícito en la idea, central en mi argumentación, de que la división social es de carácter intrínseco. De modo más general, este carácter constitutivo de lo Real implica un desplazamiento necesario en las categorías de la ontología clásica. Nuevos objetos y relaciones entre objetos se vuelven pensables, y esto tiene consecuencias cruciales para una comprensión no racionalista de lo político.

Al igual que una ética que se esforzase por crear entre nosotros una nueva forma de vínculo, un vínculo que nos reconociera como sujetos divididos, la psicoanalítica «ética de lo Real» (Žižek) es, desde mi punto de vista, particularmente adecuada para una democracia pluralista. No sueña con una imposible reconciliación, porque no sólo reconoce que la multiplicidad de las ideas de lo bueno es irreductible, sino también que el antagonismo y la violencia no se pueden erradicar. Qué hacer con esta violencia, cómo abordar este antagonismo, son las cuestiones éticas a las que una política pluralista democrática se verá eternamente confrontada y para las que jamás podrá existir una solución final.

Negarse a reducir el necesario hiato entre la ética y la política, reconociendo al mismo tiempo la irreductible tensión entre la igualdad y la libertad, entre la ética de los derechos humanos y la lógica política que implica el establecimiento de fronteras, con la violencia que implican, es reconocer que el campo de lo político no puede reducirse a un cálculo moral racional y que exige siempre la toma de decisiones. Descartar la ilusión de una posible reconciliación entre la ética y la política y aceptar la interminable puesta en cuestión de lo político por lo ético, es de hecho el único modo de reconocer la paradoja democrática.

9. John Rajchman, *Truth and Eros*, pág. 70, Nueva York, 1991.

©gedisa

©gedisa

ÍNDICE DE NOMBRES

Apel, K.-O., 83
Arendt, H., 115n31, 141
Aubenque, P., 148

Benhabib, S., 62, 87n22, 98, 99, 100n8, 101, 102n11, 108
Blair, T., 23, 31, 121, 124, 133
Blumenberg, H., 144, 145
Bobbio, N., 134

Cavell, S., 88-91
Clinton, B., 23, 126
Cohen, J., 98, 99, 100n7, 101, 104
Cole, G. D. H., 67
Connolly, W., 25n3, 115n31
Constant, B., 99
Coote, A., 125

Derrida, J., 28, 35n1, 38, 91, 146, 147, 148
Dewey, J., 35n1
Diderot, D., 142
Downs, A., 96
Dworkin, R., 77, 78, 128

Falk, R., 54
Flathman, R., 80, 81n10
Ford, G., 119
Forst, R., 103n14
Foucault, M., 35n1
Frazer, J. G., 81
Freud, S., 76, 149

Gadamer, H.-G., 35n1
Gasché, R., 49
Giddens, A., 31, 121-123
Girard, R., 142,143
Gorz, A., 131
Gray, J., 78,114n30,135
Green, T. H., 135

Habermas, J., 25, 35, 62, 65, 77, 83, 84, 98, 99, 100, 102 103, 104, 105, 106, 107, 109, 143, 144
Hayek, F. A., 21
Heidegger, M., 35n1, 141
Held, D., 54
Hobbes, T., 75
Hobhouse, L. T., 135
Honig, B., 115n31

Ibsen, H., 90

Kant, I., 40, 50, 81, 141, 146, 149
Kervégan, J.-F., 69
Keynes, J. M., 134, 136
Kripke, S., 89
Kuhn, T., 115

Lacan, J., 35n1, 149,150
Laclau, E., 15, 28n3, 38n2, 90n30, 112n29
Larmore, C., 40, 106
Laski, H., 67
Lefort, C., 19, 36
Levinas, E., 141

©gedisa

Locke, J., 99

MacPherson, C. B., 20
Marx, K., 76
Massey, D., 131n5
Mill, J. S., 40
Montesquieu, C., Barón de, 142

Nietzsche, F., 76, 115n3, 141, 145

Oakeshott, M., 108, 110

Pitkin, H., 75, 76

Rajchman, J., 149, 150n9
Rawls, J., 25, 30, 36, 40-50, 53, 62n14, 65, 66, 77, 79, 89, 90, 97, 98, 99, 100, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 144
Rorty, R., 26, 35n1, 78, 79, 80n9, 81, 89, 114n30
Rose, N., 132
Rousseau, J.-J., 99, 142, 143
Rustin, M., 124
Ryan, A., 124

Sade, D.-A.-F., Marqués de, 142, 143
Saint-Amand, P., 142, 143
Scheuermann, B., 54n2
Schmitt, C., 21, 26, 29, 30, 53-72, 106, 112
Schröder, G., 23, 124
Schumpeter, J., 96
Staten, H., 91n31
Stavrakakis, Y., 149

Taylor, C., 76
Thatcher, M., 133
Tully, J., 76, 85, 86

Voltaire, F. M. A., 142

Walzer, M., 78, 135
Weber, M., 116, 145
Wittgenstein, L., 22, 28, 35n1, 75-91, 110, 111
Winch, P., 79, 86

Žižek, S., 148, 150

©gedisa

El espíritu de nuestro tiempo se caracteriza por su empeño en negar el conflicto como lo esencial de toda política democrática. Lejos de ser un signo de progreso, buscar el consenso y promover una unanimidad social suave es un grave error que pone en peligro las instituciones democráticas. En muchos países, este "consenso centrista" está propiciando el auge de partidos de la derecha populista, que se presentan como las únicas fuerzas "contrarias al sistema", aspirando así a ocupar el espacio de la crítica abandonado por la izquierda.

Discutiendo las tesis de John Rawls y Jürgen Habermas, así como los dogmas de la "tercera vía" de Anthony Giddens practicados por Tony Blair, Chantal Mouffe argumenta que, pese a la supuesta desaparición de la distinción entre izquierda y derecha, la categoría del adversario sigue teniendo un papel central en la dinámica de la democracia de las sociedades posindustriales del presente.

Recurriendo a las ideas de Wittgenstein y Derrida, y a las provocadoras tesis de Carl Schmitt, la autora propone una nueva concepción del sistema democrático, al que define como un "pluralismo agonístico" que implica la imposibilidad de erradicar el antagonismo y de llegar a soluciones definitivas de los conflictos.

Chantal Mouffe es profesora de Teoría Política en la Universidad de Westminster (Londres), ha sido docente e investigadora en muchas universidades de Europa, Estados Unidos y Latinoamérica, y es miembro del Collège International de Philosophie de París. Es autora de *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (junto con Ernesto Laclau) y *El retorno de la política*.

gedisa
editorial

PUNTO CRÍTICO

ISBN 84-7432-881-0

9 788474 328813

306001