

“Pasiones”, identidades colectivas y deliberación: los retos planteados por la democracia agonística¹

Marcos ENGELKEN-JORGE

Manuscrito original recibido: 26 de octubre de 2009.
Aceptado: 22 de abril de 2010.

RESUMEN

Se considera desde la democracia agonística que la aplicación del principio discursivo a la vida pública no toma suficientemente en serio el papel que en ella juegan las pasiones y las formas colectivas de identificación. El artículo reconstruye esta crítica según ha sido formulada por Chantal Mouffe y dilucida los puntos que la tornan estéril ante el modelo deliberativo. Se argüirá que lo que subyace a ella es un concepto de razón desatinado y un pesimismo antropológico que resulta, en último término, abstruso.

PALABRAS CLAVE

Democracia agonística, democracia deliberativa, Chantal Mouffe, Jürgen Habermas.

ABSTRACT

Theorists of agonistic democracy assume that the deliberative ideal fails to consider seriously enough the role of passions and collective identities in public

¹ Una versión anterior de este artículo fue presentada en el *IX Congreso de la Asociación Española de Ciencia Política y de la Administración* (Málaga, septiembre de 2009). El autor agradece sus críticas y comentarios a los participantes en el grupo de trabajo *Deliberación y Democracia*, así como las amables sugerencias y observaciones realizadas por los evaluadores anónimos de la revista *Foro Interno*. Finalmente, expresa su deuda con el Vicerrectorado de Investigación de la UPV/EHU por la concesión de una *Ayuda para la Especialización de Investigadores Doctores*, gracias a la cual ha sido posible este trabajo.

life. The aim of this paper is to reconstruct this critique as formulated by Chantal Mouffe, and clarify the drawbacks that make it ultimately futile. More precisely, it will be argued that such a critique presupposes an unsatisfactory notion of reason. Furthermore, it is built upon some anthropologically pessimistic assumptions that, in the final analysis, are theoretically abstruse.

KEY WORDS

Agonistic democracy, deliberative democracy, Chantal Mouffe, Jürgen Habermas.

La alabanza de lo múltiple, de la diferencia, de lo otro, pueden contar hoy con una buena dosis de aceptación; pero un estado de ánimo no constituye todavía argumentación alguna ni puede sustituirla.

Jürgen Habermas².

La imaginación postestructuralista gusta de resaltar el valor del pluralismo, los límites de la razón y el papel constitutivo de la contingencia y del poder en la realidad social. Pero como indicara ya la cita de Habermas, “un estado de ánimo no constituye todavía argumentación alguna ni puede sustituirla”³. En este sentido, el propósito de las siguientes líneas estriba en examinar con cierto detenimiento en qué medida la imaginación postestructuralista alcanza a formular *argumentos* convincentes en contra del modelo deliberativo de democracia. Es la politóloga belga Chantal Mouffe quien, dentro de aquella tradición, con mayor insistencia ha atacado el edificio teórico del filósofo alemán. La obra de Mouffe cuenta con varias virtudes. El denodado ahínco de su crítica nos ofrece, en primer lugar, un *corpus* argumentativo notable en cuanto a su extensión; rasgo que invita a pensar que nos encontramos ante una crítica elaborada, madurada con el tiempo y que se distancia

² Jürgen HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico* (1988), Taurus, Madrid, 1990, p. 173.

³ *Ibidem*.

de las apresuradas opiniones que Javier Muguerza calificara de “crítica solapada”⁴, es decir, la de aquéllos que sólo leen las solapas de los libros. La autora no sólo ejerce una considerable influencia sobre el debate académico actual⁵, sino que nos ofrece, además, un interesante argumento por el que suponer que, irónicamente, la creciente influencia de la democracia deliberativa se encuentra actualmente minando las bases mismas de la democracia. En concreto este modelo, que se nos presenta como vía para una pretendida *profundización* democrática, no estaría sino socavando los prerequisites “agonísticos” de toda praxis democrática. El sesgo intelectualista de aquel modelo —así sigue el argumento de Mouffe— impediría a sus defensores reconocer la dimensión pasional de esta praxis.

Un punto de desencuentro fundamental, que será el explorado por este artículo, radica en el tratamiento que ambos autores realizan de las identidades colectivas y de su papel en la vida democrática. Para Habermas, éstas contribuyen no sólo a cohesionar el *demos* y fomentar la solidaridad entre los ciudadanos, sino que, además, cree posible desprenderse casi por completo del peso de exclusión e insolidaridad anexo a las mismas. Mouffe, en cambio, considera que la democracia deliberativa no toma suficientemente en serio el papel de las identidades colectivas en la vida pública. El modelo habermasiano no sería así capaz de dar cuenta de las pasiones que las dinámicas de identificación colectiva despiertan ni del papel de los actores colectivos en la política. Ambos déficits no sólo constituyen —a su parecer— sendas ingenuidades, sino que, como se adelantó, conducen a las democracias occidentales al abismo. De acuerdo con Mouffe, reconocer esta dimensión pasional debería reconducir el modelo deliberativo hacia otro de corte “agonístico”.

Una lectura atenta de su crítica pondrá de relieve, no obstante, que las discrepancias con Habermas comienzan mucho antes. La politóloga opera con un concepto de razón que de ningún modo se aproxima al que subyace en la teoría

⁴ Javier MUGUERZA, “Prólogo: A modo de presentación”, en Juan Carlos VELASCO ARROYO, *La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas*, BOE, Madrid, 2000, p. XIV.

⁵ Característica que se traduce, entre otras cosas, en que se la incluya en los manuales académicos al uso, ya sea en España, en el mundo anglosajón o en el país de origen de Habermas. Marta LOIS, “Ernesto Laclau y Chantal Mouffe: hacia una teoría radical de la democracia”, en Ramón MAÍZ (comp.), *Teorías Políticas Contemporáneas*, Tirant lo Blanch, Valencia, 2001; David SCHLOSBERG, “The Pluralist Imagination”, en John S. DRYZEK, Bonnie HONIG y Anne PHILLIPS (eds.), *The Oxford Handbook of Political Theory*, Oxford University Press, Oxford, 2006; Urs STÄHEL, “Die politische Theorie der Hegemonie: Ernesto Laclau und Chantal Mouffe”, en André BRODOZ y Gary S. SCHAAL (eds.), *Politische Theorien der Gegenwart II*, Verlag Barbara Budrich, Opladen & Farmington Hills, 2006.

de la acción comunicativa. Dados estos puntos de partida —un concepto de razón construido sobre la idea de ilación, en el caso de Mouffe; sobre la lógica informal, en el de Habermas—, las imágenes que ambos autores nos ofrecen de la política no pueden ser sino divergentes. A este respecto, se señalarán también dos lacras que aquejan al modelo “agonístico” de Mouffe. Éste presupone, como se desarrollará más adelante, (i) un falaz “artificio de los significados precisos” (Paul Feyerabend) que, como corolario, (ii) conduce a la politóloga a no ver más que prácticas hegemónicas y relaciones de poder en la vida pública.

El segundo gran punto de discrepancia radica en las divergentes concepciones del ser humano que nos ofrecen Mouffe y Habermas. Se trata, en cualquier caso, de dos presupuestos antropológicos controvertidos, mejor fundados por el filósofo alemán que por la politóloga belga. Bien visto, la lectura de Mouffe no es en absoluto inútil. Alimenta nuestro escepticismo y desconfianza hacia la deliberación, insiste sobre elementos que, quizás, no adquieran la centralidad que merecen en la estructura teórica de la democracia deliberativa, pero como trataré de concluir, de ningún modo consigue refutar a Habermas; ni tampoco nos ofrece una alternativa teórica viable. En puridad, la politóloga logra con su crítica el que no abandonemos fácilmente ese “estado de ánimo” que conduce a “la alabanza de lo múltiple, de la diferencia, de lo otro”; pero el escepticismo que esto pueda propagar frente a la propuesta habermasiana no se sustenta —como se tratará de demostrar— sobre una argumentación convincente⁶.

⁶ Se puede argüir, ciertamente, que las obras de Mouffe y Habermas no agotan los campos de la “democracia deliberativa” y de la “democracia agonística”, como tampoco agotan el debate entablado entre ambos modelos. Cuestiones como si el consenso puede resultar opresivo para ciertas minorías, si el modelo deliberativo de democracia resulta incapaz de aprehender el “hondo pluralismo” (*deep pluralism*, William E. Connolly) de la realidad política o si la democracia deliberativa cuenta con una concepción demasiado simplificadora y hasta idealizada de los bienes e intereses con los que debe lidiar la política son cuestiones que, en efecto, caracterizan este debate. Iris Marion YOUNG, “Activist Challenges to Deliberative Democracy”: *Political Theory*, vol. 29, n.º 5 (2001), pp. 670-690; Lynn M. SANDERS, “Against Deliberation”: *Political Theory*, vol. 25, n.º 3 (1997), pp. 347-376; William E. CONNOLLY, *Democracy, Pluralism and Political Theory*, ed. por Samuel A. Chambers y Terrell Carver, Routledge, London & New York, 2008, pp. 131-146; Mark WARREN, “Democratic Theory and Self-Transformation”: *The American Political Science Review*, vol. 86, n.º 1, pp. 8-23. No obstante no se las tratará aquí, fundamentalmente, porque tales críticas tienden a verse contra algo así como la “democracia deliberativa”, entendida como un modelo teórico supuestamente compartido por autores como Habermas, John Rawls, James Fishkin, Joshua Cohen, Seyla Benhabib o Simone Chambers. En este sentido, argumentar contra la “democracia deliberativa” *en abstracto* no hace justicia —a mi parecer— a las idiosincrasias de cada autor. En cambio, entrar en un análisis pormenorizado de las críticas que cada autor “agonista” hace de sus homólogos “deliberacionistas” o de Habermas en concreto excedería el espacio de este artículo. Por este motivo se ha preferido, aquí, centrar el debate en dos autores, Habermas y Mouffe.

EL CONCEPTO DE IDENTIDAD COLECTIVA

Con "Beyond *Identity*", Rogers Brubaker y Frederick Cooper marcan un hito en el debate sobre las identidades colectivas. Ambos autores acusan en este artículo a las Ciencias Sociales y a las Humanidades de haberse "rendido" al concepto de identidad⁷. Dicha noción —escriben— "tiende a significar demasiado (cuando se la entiende en un sentido fuerte), demasiado poco (cuando es entendida en un sentido débil) o nada en absoluto (debido a su total ambigüedad)"⁸.

Por una parte, respaldan las conocidas críticas a las "comprensiones sustancialistas de los grupos [sociales]" y a las imágenes "esencialistas"⁹ de la identidad. Hasta aquí, nada nuevo. El giro de tuerca radica, sin embargo, en cuestionar *también* el aparentemente otro lado de la moneda, la concepción "suave" (*soft*) de la identidad. Cuando ésta es imaginada como "múltiple, maleable, fluida, etcétera", describen un fenómeno tan "infinitamente elástico" que resulta, a la postre, inservible para un "trabajo analítico serio"¹⁰. Dado este punto de partida, no resulta sorprendente la segunda objeción. Para Brubaker y Cooper, la noción de identidad adquiere, en muchos trabajos, un carácter meramente ornamental, carente de verdadera función analítica. Finalmente, su tercera crítica descansa en que el uso recurrente del término identidad borra las diferencias entre diversos tipos e intensidades de lazos sociales.

Así las cosas, conviene volver sobre el concepto de identidad, en especial, de identidad colectiva, para precisar a qué nos estamos refiriendo con este término y justificar su mera oportunidad. Será Klaus Eder¹¹ quien atienda expresamente a las objeciones de Brubaker y Cooper y nos ofrezca un concepto de identidad colectiva inmune a las precitadas críticas. Precisamente su "teoría

⁷ "The argument of this article is that the social sciences and humanities have surrendered to the word "identity". Rogers BRUBAKER y Frederick COOPER, "Beyond 'identity'": *Theory and Society*, vol. 29, n.º 1 (2000), p. 1.

⁸ "'Identity', we argue, tends to mean too much (when understood in a strong sense), too little (when understood in a weak sense), or nothing at all (because of its sheer ambiguity)". *Ibidem*.

⁹ Las expresiones originales son "substantialist understandings of groups" y "essentialist understandings of identity". *Ibid.*, p. 10

¹⁰ "... in their insistence that identities are multiple, malleable, fluid, and so on, soft identitarians leave us with a term so infinitely elastic as to be incapable of performing serious analytical work". *Ibid.*, p. 11.

¹¹ Klaus EDER, "Remembering National Memories Together. The Formation of a Transnational Identity in Europe", en Klaus EDER y Willfried SPOHN (eds.), *Collective Memory and European Identity. The Effects of Integration and Enlargement*, Ashgate, Aldershot, 2005, pp. 202-205.

minimalista de la identidad”¹² recoge aquello que Habermas y Mouffe comparten en el uso de este concepto. Para Eder, la identidad colectiva es “la ilusión de un espacio social compartido de comunicación, cuando ninguna interacción social tiene lugar”¹³; es decir, cuando no existe interacción cara a cara. La identidad colectiva hace referencia al vínculo social que se establece *entre ausentes*. Tal espacio social compartido se construye, además, sobre la presuposición de una frontera (*boundary*) cognitiva-afectiva entre *Nosotros* y *Ellos*¹⁴. Una frontera, por tanto, capaz de generar asimetrías en el establecimiento de solidaridades entre actores físicamente no co-presentes; relaciones más cálidas hacia el interior del *Nosotros*, más frías, incluso hostiles, hacia el *Ellos*. El fundamento último de tal frontera no sería otro que una narración que la justificase, es decir, capaz de hacerla plausible dentro de un determinado contexto.

El sociólogo alemán apunta, por tanto, a lo específico del concepto y consigue, de este modo, justificar su propia oportunidad. La noción de identidad no alude a *cualquier* tipo de lazo social, sino sólo a aquél que se da entre ausentes. En este sentido, el concepto resulta funcional para representar el sistema de relaciones sociales entre actores no co-presentes físicamente, pues —nos dirá Eder— las relaciones sociales indirectas, es decir, aquéllas mediadas burocráticamente, por textos escritos, interfaces de ordenador etc., requieren de la representación simbólica de su unidad¹⁵.

Podemos partir de la asunción, me parece, de que tanto Habermas como Mouffe comparten esta visión “mínima” (y pertinente) de la identidad colectiva. Como se verá, sin embargo, será muy diferente el lugar que este concepto ocupe en el pensamiento de cada autor.

LAS IDENTIDADES COLECTIVAS EN LA TEORÍA DISCURSIVA DE LA DEMOCRACIA

Las identidades colectivas desempeñan, para Habermas, un doble papel en la vida pública. De un lado, se nos presentan como *fronteras* simbólico-afectivas entre grupos sociales. “[R]eacciones etnocéntricas”, “problemas de solidaridad”,

¹² “A minimalist theory of identity”. Klaus EDER, “Europe’s Borders: The Narrative Constructions of the Boundaries of Europe”: *European Journal of Social Theory*, vol. 9, n.º 2 (2006), pp. 259-260.

¹³ “The added value of the notion of collective identity is that it provides an analytical means for understanding and grasping the necessary illusion of a shared social space of communication where no social interaction takes place”. EDER, “Remembering National Memories Together”, p. 204.

¹⁴ EDER, “Europe’s Borders”, pp. 259-260.

¹⁵ EDER, “Remembering National Memories Together”, p. 204.

“odio y...violencia contra los extranjeros”¹⁶ constituyen —para el filósofo alemán— algunas de sus manifestaciones contemporáneas. Del otro, hacia el interior del Nosotros, las identidades colectivas contribuyen a forjar un “tipo de sentimiento de pertenencia ciudadana” que se revela como fuente de “solidaridad abstracta”¹⁷ entre ausentes. Las identidades colectivas, típicamente en la forma de identidades nacionales, han coadyuvado históricamente a la “integración política de los ciudadanos en una sociedad de gran formato”¹⁸ y se espera que, reconfiguradas como identidades “posnacionales”, contribuyan a la aceptación por parte de los ciudadanos de decisiones políticas juzgadas como gravosas¹⁹. Para Habermas, las identidades colectivas no sólo suplementan la legitimidad procedimental de la democracia, sino que cree posible, además, conservar su carácter benéfico sin tener por ello que cargar con su reverso disfuncional. En otros términos, juzga viable la construcción de un Nosotros solidario que prescinda del carácter excluyente de la frontera Nosotros/Ellos. Comprender su tesis requiere antes de nada de un breve excurso.

“La imposición duradera de una norma” —argumenta el autor— “también depende [junto con la nuda imposición de la norma] de si en un contexto tradicional pueden aportarse razones que alcancen a hacer aparecer cuando menos como justificadas la pretensión de validez a los ojos de los destinatarios”²⁰. Y sentencia: “Aplicado a las sociedades modernas, significa: que no hay lealtad de masas si no hay legitimidad”²¹. El filósofo alemán hace depender, por tanto, la aceptación de un determinado sistema político y de sus decisiones y normas de una exigencia de tipo normativo. Aun considerando débil la fuerza motivacional de la moral, que necesita ser suplementada por la sanción del “derecho coercitivo y positivo”²², ve en ella un factor de legitimidad insustituible y, por tanto, también un elemento ineludible para la admisión por parte de la ciudadanía de un sistema y de sus decisiones; al menos en el largo plazo. Éste es el caso especialmente de la sociedad moderna, una vez se ha consumado ese proceso que

¹⁶ Jürgen HABERMAS, *La constelación posnacional. Ensayos políticos* (1998), Paidós, Barcelona, 2000, p. 98.

¹⁷ Jürgen HABERMAS, *El Occidente escindido. Pequeños escritos políticos* (2004), Trotta, Madrid, 2006, p. 60.

¹⁸ HABERMAS, *La constelación posnacional*, p. 97.

¹⁹ HABERMAS, *El Occidente escindido*, p. 60.

²⁰ Jürgen HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), Península, Barcelona, 1991, p. 82.

²¹ *Ibidem*.

²² Jürgen HABERMAS, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política* (1996), Paidós, Barcelona, 1999, p. 66.

Habermas concibe como "lingüístización de los sacro"²³. Desde la perspectiva de los participantes, ninguna norma o decisión se aceptaría sin razones que adujesen la legitimidad de la misma, lo que equivale a decir, su corrección normativa²⁴. Es esta reflexión la que se encuentra en la base misma de su concepción de una democracia deliberativa.

Recordemos que para adquirir plena legitimidad, según Habermas, el proceso democrático debe crear las condiciones para un espacio de discusión abierto, libre, simétrico e inclusivo, al que debe ser sensible el sistema político. En las sociedades modernas, donde se ha "desmoronado" el "consenso sustancial de fondo acerca de las normas morales básicas", los ciudadanos se ven remitidos "a la situación en cierto modo neutral de que todos ellos comparten *alguna* forma de vida comunicativa"²⁵; y dado que éstas participan de ciertos rasgos estructurales comunes, "los interesados pueden preguntarse si entre ellos no se ocultan contenidos normativos que ofrecen un fundamento para unas orientaciones comunes"²⁶. A partir de su consideración²⁷, Habermas defenderá que la vida comunicativa lingüísticamente estructurada encierra un contenido normativo que se manifiesta en las presuposiciones que, aun de modo contrafáctico —o precisamente por ser en muchos casos contrafácticas revelan su naturaleza normativa, es decir, exigible²⁸—, deben asumir los participantes en la interacción comunicativa. Pues ésta muestra una dimensión "performativa"²⁹. A saber, entraña el establecimiento de "relaciones de reconocimiento recíproco"³⁰ entre los participantes, que se comprometen a defender con razones los contenidos de sus enunciados. Será, en suma, a partir de esta reconstrucción del poso normativo ínsito a la práctica comunicativa que el filósofo alemán deduzca y estilice las condiciones que debe cumplir la deliberación pública y, por ende, la praxis democrática, para ser considerada legítima. Sólo bajo estas condiciones, las de una for-

²³ Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica de la razón funcionalista* (1981), Taurus, Madrid, 2003, pp. 64ss.

²⁴ Jürgen HABERMAS, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1994 (4. Aufl.; orig. 1992), pp. 351ss.

²⁵ HABERMAS, *La inclusión del otro*, p. 71.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Jürgen HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social* (1981), Taurus, Madrid, 2003, pp. 367ss.

²⁸ VELASCO ARROYO, *La teoría discursiva del derecho*, p. 49.

²⁹ Klaus EDER, "Cognitive Sociology and the Theory of Communicative Action. The Role of Communication and Language in the Making of the Social Bond": *European Journal of Social Theory*, vol. 10, n.º 10 (2007), p. 398.

³⁰ HABERMAS, *La inclusión del otro*, p. 71.

mación *discursiva* de la opinión pública, podrá el proceso democrático, en condiciones de creciente pluralidad cultural, "estabilizarse a partir de sus propios resultados" y "asegurar la solidaridad de los ciudadanos más allá de las tensiones desintegradoras"³¹.

Este último aspecto ya apunta, como se habrá deducido, a la posibilidad de una reconfiguración "posnacional" de las identidades colectivas. Hay que notar antes, sin embargo, que la práctica cotidiana de la deliberación rara vez culmina en un consenso. La decisión no fluye usualmente de la deliberación, sino que se nos presenta, por decirlo en los términos de Mouffe, "en el sentido fuerte de tener que tomar una decisión en un terreno de indecidibilidad"³². Las identidades colectivas, en este contexto, suplen la práctica deliberativa, en tanto proporcionan la fuente de solidaridad necesaria para la asunción de decisiones en "sentido fuerte". Es decir, que no reparten cargas y beneficios simétricamente, sino que resultan, por el contrario, más onerosas para unos que para otros.

Habermas cree posible conservar esta fuente de solidaridad sin cargar para ello con la dimensión excluyente de las identidades colectivas (en este caso, nacionales). Para él, la democracia *no* es la "realización de alguna particularidad nacional" sino que, por el contrario, posee el "sentido *inclusivo* de una *praxis* autolegislativa que incluye a todos los ciudadanos por igual"³³. La formación discursiva de una opinión pública, por su propia estructura, permite el entendimiento entre extraños, es decir, entre personas de procedencias culturales diversas. Lo cual es posible gracias a que (i) "las argumentaciones apuntan *per se* más allá de todas las formas de vida particulares"³⁴ y, (ii) al poso normativo insito a la práctica comunicativa, como se expuso más arriba. A juicio de Habermas, por tanto, la democracia deliberativa es capaz de "suplir las carencias de la integración social y...[de] articular una *común cultura política*"³⁵.

En todo caso, lo que plantea no es la simple identificación con principios universales abstractos, pues una identidad colectiva "nunca puede consistir sólo en orientaciones y características universales"³⁶, sino el anclaje de dicho contenido universalista "en las propias formas culturales de vida" y su interpretación a la

³¹ HABERMAS, *La constelación posnacional*, p. 103.

³² "...in the strong sense of having to make a decision on an undecidable terrain". Chantal MOUFFE, *Politics and Passions. The Stakes of Democracy*, Centre for the Study of Democracy, London, 2002, p. 5.

³³ HABERMAS, *La constelación posnacional*, p. 99.

³⁴ HABERMAS, *La inclusión del otro*, p. 72.

³⁵ HABERMAS, *La constelación posnacional*, p. 100; la cursiva es mía.

³⁶ Jürgen HABERMAS, *Identidades nacionales y postnacionales* (1987), Tecnos, Madrid, 2007, p. 115.

luz del “propio contexto histórico”³⁷. Nótese, además, que estas formas de identidad colectiva posconvencionales, es decir, informadas por principios, no son contempladas únicamente como posibilidad teórica. En lo que concierne específicamente a las identidades nacionales, considera el filósofo alemán que la evolución hacia una manifestación posconvencional, en este caso, posnacional, de las mismas ya está en marcha. “[H]oy los conflictos de intereses que surgen a propósito de la reforma de la sanidad o de la política de inmigración, o a propósito de cuestiones como la guerra de Irak o el servicio militar obligatorio se trat[a]n a la luz de principios de justicia, en lugar de apelar al ‘destino de la nación’”³⁸.

En suma, el modelo habermasiano de democracia deliberativa no sólo contempla las identidades colectivas como funcionales para sus propósitos, sino que cree posible, adicionalmente, atenuar sus efectos nocivos colaterales. La reelaboración de las identidades colectivas hacia su manifestación posconvencional no sólo es posible gracias a la estructura de la comunicación humana, sino que, de hecho, ya está en marcha. Desde la perspectiva de Mouffe, tal optimismo tiene su origen en el sesgo “racionalista” (*rationalistic*)³⁹ del filósofo alemán, incapaz de dar cuenta de las pasiones que animan al ser humano, y en su obstinación por contemplar la terquedad de ciertos fenómenos como residuos anacrónicos (p. ej., la hostilidad inter-grupos), en lugar de admitirlos como lo que realmente son: elementos constitutivos de “lo político”.

LAS IDENTIDADES COLECTIVAS COMO CONDICIÓN DE (IM)POSIBILIDAD DE LA DEMOCRACIA (DELIBERATIVA): EL ENFOQUE DE CHANTAL MOUFFE

La principal crítica que Mouffe dedica a Habermas es, precisamente, que la democracia deliberativa no toma suficientemente en serio el papel que desempeñan las pasiones y las formas colectivas de identificación en la vida pública⁴⁰. Para llegar a este punto, empero, la autora parte de una concepción “fuerte” del pluralismo⁴¹. En efecto, su pensamiento se autocomprende como un esfuerzo por sacar de esta realidad todas sus consecuencias, por incómodas que sean. Más

³⁷ Ibid., p. 118.

³⁸ HABERMAS, *El Occidente escindido*, p. 80.

³⁹ Chantal MOUFFE, “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism”: *Reihe Politikwissenschaft/ Political Science Series* (Institut für Höhere Studien, Wien/ Institute for Advanced Studies), n.º 72 (2000), p. 10.

⁴⁰ MOUFFE, “Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism”; MOUFFE, *Politics and Passions*.

⁴¹ Chantal MOUFFE, *La paradoja democrática* (2000), Gedisa, Barcelona, 2003, p. 36; SCHLOSBERG, “The Pluralist Imagination”.

aún, Mouffe imagina su obra como opuesta a modelos que, como el de la democracia deliberativa, se prohíben “pensar verdaderamente el pluralismo”⁴². Para la autora, éste no es un mero hecho, sino un elemento *definitorio* de la democracia moderna⁴³. Por tanto, no bastaría con admitir que la democracia moderna debe convivir con una realidad plural, como si este dato fuese una mera contingencia. Por el contrario, habría que asumir que es *constitutivo* de la democracia moderna; sustancialmente diferente, en este sentido, de la antigua. Citando a Claude Lefort, Mouffe concibe la primera como caracterizada, precisamente, por la “disolución de los marcadores de certidumbre”⁴⁴. Esto es, como un régimen político construido sobre una nueva forma de politeísmo.

Los límites del pluralismo no son sólo empíricos; también tienen que ver con el hecho de que ciertos modos de vida y ciertos valores son por definición incompatibles... Tenemos que tomar en serio la idea de Nietzsche de “guerra de los dioses”⁴⁵.

Si bien la autora aceptará la necesidad de poner límites a este pluralismo, lo novedoso de su pensamiento estriba, sobre todo, en elevarlo a “principio axiológico”⁴⁶. Para ella, su revalorización sería la forma de dar cuenta de las “huellas del poder y la exclusión”⁴⁷ que toda decisión, incluso la alcanzada deliberativamente, comportaría. Desde su perspectiva, entonces, toda forma de acuerdo o consenso y toda “armonía” aparente estarían teñidas de relaciones de poder y de exclusión. El pluralismo, en este contexto, se identificaría con la posibilidad de resistencia y de libertad⁴⁸.

Como se verá, tal concepción se liga indisolublemente a lo que Mouffe considera que son los límites de la razón, que, a su vez, explican la imposibilidad de acomodar el pluralismo dentro de un marco puramente procedimental. “El anhelo racionalista de una comunicación racional no distorsionada y de una unidad social basada en el consenso racional” —afirma la politóloga— es profunda-

⁴² Chantal MOUFFE, *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical* (1993), Paidós, Barcelona, 1999, p. 20.

⁴³ Chantal MOUFFE, “Religion, Liberal Democracy, and Citizenship”, en Hent DE VRIES and Lawrence E. SULLIVAN (ed.), *Political Theologies. Public Religions in a Post-Secular World*, Fordham University Press, New York, 2006, p. 319.

⁴⁴ MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 36.

⁴⁵ MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 174.

⁴⁶ MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 37.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 49.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 90.

mente deficiente, "porque la política indica los *límites* de la racionalidad"⁴⁹. Y añade, concretando algo más su crítica a Habermas, que el modelo discursivo de ningún modo "puede ser tan puramente procedimental como pretende"⁵⁰, pues —tomando este argumento de Rawls— concibe la legitimidad de un procedimiento como dependiente del resultado probable del mismo y del juicio *sustantivo* que de tal resultado nos hagamos⁵¹. Para Mouffe, el pluralismo moderno resultaría, en consecuencia, indeleble y reacio a todo (necesariamente vano) esfuerzo por domesticarlo mediante artificios racionales.

La politóloga identifica al menos dos límites de la razón. Por un lado, aunque éste es un punto más desarrollado por Laclau que por ella⁵², concibe toda estructura como atravesada por momentos de indecidibilidad. Esto es, para Laclau y Mouffe ninguna estructura se puede determinar a sí misma enteramente, sino que requiere, por el contrario, de *decisiones* en "sentido fuerte"⁵³ que privilegian unas opciones sobre otras. En pocas palabras, para la autora toda estructura depende de actos volitivos o juicios imposibles de reconducir completamente a las premisas de la estructura. Esto supone para la vida política que ningún sistema de normas, por consensuado que esté, puede quedar libre de la necesidad de tomar decisiones en "sentido fuerte". Cuál adoptar y cuáles no queda sujeto —de acuerdo a Mouffe— a las relaciones de fuerza preexistentes. En el espacio público, por tanto, las relaciones de poder siempre estarán presentes debido a esta inevitable necesidad "de tener que tomar una decisión en un terreno de indecidibilidad"⁵⁴. Para Mouffe (y Laclau), en suma, el poder es lógicamente consustancial a la regulación de la convivencia social.

El segundo límite que la autora atribuye a la razón, lógicamente ligado al primero, se vincula a la tesis de que todo consenso y todo acuerdo requieren de algún sustrato vital que los sostenga. Recurriendo a Ludwig Wittgenstein (1889-

⁴⁹ MOUFFE, *El retorno de lo político*, p. 160.

⁵⁰ MOUFFE, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism", p. 8.

⁵¹ John RAWLS, "Reply to Habermas", en John RAWLS, *Political Liberalism (expanded edition)*, Columbia University Press, New York, 2005, pp. 421-433.

⁵² Si bien se ha argumentado que existen agudas diferencias entre el pensamiento de Laclau y el de Mouffe (por ejemplo M. A. Wenman), no creo que, de ser cierta esta tesis, sea aplicable al punto que estamos abordando ahora. El concepto de "indecidibilidad" informa el modo de ver el mundo de Mouffe. Mark Anthony WENMAN, "Laclau or Mouffe? Splitting the difference": *Philosophy & Social Criticism*, vol. 29, n.º 5 (2003), pp. 581-606; MOUFFE, *El retorno de lo político*, pp. 15 y 205-206; Chantal MOUFFE, "Deconstrucción, pragmatismo y la política de la democracia", en Chantal MOUFFE (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo* (1996), Paidós, Barcelona, 1998, pp. 9-11.

⁵³ MOUFFE, *Politics and Passions*, p. 5.

⁵⁴ *Ibidem*.

1951), Mouffe defiende que un acuerdo no es, en primer lugar, resultado de la razón. Más bien, lo que requiere es una "forma común de vida", es decir, maneras comunes no sólo de definir los términos sino también de *usarlos*⁵⁵. Promover el consenso o siquiera el acuerdo sería, en consecuencia, un ejercicio no exento de etnocentrismo y de cierta violencia. Y si bien un acuerdo de mínimos sería ineludible para toda convivencia mínimamente satisfactoria, deberíamos admitir, siguiendo a Mouffe, que esto no se consigue mediante "sofisticados argumentos racionales"⁵⁶, sino a través de prácticas *a*-racionales, es decir, mediante la promoción de proyectos *hegemónicos*; esto es, ligados a juegos de poder.

El mundo que nos describe Mouffe se caracteriza, en fin, por un nuevo politismo. El objetivo de la autora es arengarnos a asumir que dicho pluralismo resulta imposible de acomodar racionalmente, es decir, procedimentalmente (i. e., deliberativamente), y demanda de nosotros, en consecuencia, que asumamos una visión de la política como inevitablemente entretejida por relaciones de poder. "El peligro de concebir la vida democrática como un diálogo es que podemos olvidar que su realidad principal sigue siendo la disputa"⁵⁷.

Contemplando la realidad política con las lentes que nos ofrece Mouffe, no podrá ser la razón, debido a sus límites, lo que determine el comportamiento humano; al menos no *en última instancia*. Lo harán, en el campo de "lo político", las "pasiones" y los actos de identificación, ambos entrelazados⁵⁸. La democracia deliberativa, de acuerdo a la autora, ignora estos extremos, de igual modo que desatiende el papel de los actores colectivos, constituidos precisamente a través de los actos de identificación precitados⁵⁹. Esto conlleva, para la politóloga, al menos dos consecuencias —(i), (ii)— trabadas entre sí.

Ad (i) El sesgo "racionalista" de la democracia deliberativa obliga a ésta a adoptar una visión ingenua de los actores sociales y la torna incapaz de dar cuenta de fenómenos sempiternos; a saber, de "la violencia y la hostilidad"⁶⁰. El

⁵⁵ MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 84; MOUFFE, *El retorno de lo político*, pp. 195-196; MOUFFE, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism", pp. 11-12. Habermas ha abordado expresamente argumentos similares. Acerca de la "habilidad práctica que precede a la razón práctica" y que "no está sometida a las reglas del discurso", puede consultarse: HABERMAS, *Conciencia moral y acción comunicativa*, pp. 129-130. Sobre la incommensurabilidad de las formas de vida: HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I, pp. 83-99.

⁵⁶ MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 84.

⁵⁷ Perry Anderson citado en Chantal MOUFFE, *En torno a lo político* (2005), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2007, p., 57.

⁵⁸ MOUFFE, *Politics and Passions*.

⁵⁹ MOUFFE, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism".

⁶⁰ MOUFFE, *En torno a lo político*, p. 10.

modelo deliberativo comparte —de acuerdo a este argumento— una premisa fundamental con buena parte de la “teoría democrática”; precisamente la de suponer una “visión idealizada de la sociabilidad humana”, inspirada por la “bondad interior y la inocencia original de los seres humanos”⁶¹. Para Mouffe, por el contrario, la propia dinámica *lógica* de constitución de identidades colectivas ya implica, necesariamente, el carácter perenne del antagonismo, es decir, del enfrentamiento entre grupos sociales. En este punto, la politóloga hace confluir dos ideas. De un lado, tomando un argumento propio de la lingüística, concibe las identidades colectivas como fenómenos relacionales. Esto implica, según ella⁶², que ningún *Nosotros* puede jamás existir sin un *Ellos* y, paralelamente, que dicho *Ellos* actúa como “exterior constitutivo”⁶³ de la identidad (i. e., del *Nosotros*). Esto en un doble sentido: permite la nuda existencia del No-(s)-otros (si recurrimos a una metáfora lingüística, el *Ellos* es la condición de posibilidad del *Nosotros* en tanto que *significante*) y coadyuva, además, a la atribución de contenido a la identidad colectiva (en cuanto que *significado*)⁶⁴. Con respecto a este último punto —y aquí se engarza la segunda idea que Mouffe trae a colación—, la autora belga recurre al trabajo de Derrida para defender que la diferencia *Nosotros/Ellos* sobre la que se construye la identidad suele adoptar la forma de una “jerarquía, por ejemplo entre forma y materia, blanco y negro, hombre y mujer, etc.”⁶⁵. Con esto, Mouffe está recuperando un argumento clásico de la psicología social. A saber, que a través de la comparación del *Nosotros* con un *outgroup* (infravalorado) las personas adquieren una imagen positiva de su grupo de pertenencia y, por extensión, de ellas mismas⁶⁶. De este modo, el carácter relacional de las identidades colectivas y sus dinámicas intrínsecas no empujarían hacia el consenso y el entendimiento, sino más bien hacia el polo opuesto, el antagonismo. Y esto, porque la conservación y el establecimiento de una diferencia (asimétrica) constituye la condición de posibilidad de estos mismos procesos de identificación colectiva. El modelo deliberativo, según su crítica, sería incapaz de atender a este extremo.

⁶¹ Ibidem.

⁶² Ibid., p. 22.

⁶³ El término ha sido tomado de MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 29. En MOUFFE, *En torno a lo político*, la traducción dice “exterioridad constitutiva”.

⁶⁴ STÄHELI, “Die politische Theorie der Hegemonie”, pp. 263-264.

⁶⁵ MOUFFE, *En torno a lo político*, p. 22.

⁶⁶ Henri TAJFEL y John C. TURNER, “The Social Identity Theory of Intergroup Behavior”, en Stephen WORCHEL y William G. AUSTIN (eds.), *Psychology of Intergroup Relations*, Nelson-Hall, Chicago, 1986.

Ad (ii) Sin embargo, perspectivas como la de Habermas no resultan simplemente ingenuas, sino que son incluso peligrosas. Es Laclau, más que Mouffe, quien con mayor concisión ha formulado este argumento. Para él existe "un rol *ontológico* de la construcción discursiva de la división social" que habría que diferenciar del "contenido *óntico* que, en ciertas circunstancias juega ese rol"⁶⁷. Si la confrontación desaparece, no significa esto que la *necesidad* de confrontación también desaparezca; simplemente adoptará otra expresión; es decir, otro "contenido *óntico*" le dará satisfacción⁶⁸. Para Mouffe la democracia deliberativa, en consonancia con la Tercer Vía⁶⁹, obstaculiza la contienda política. El resultado, sin embargo, "no es una sociedad armónica y más madura en la que no exist[a]n agudas divisiones, sino el auge de otro tipo de identidades colectivas agrupadas en torno a formas de identificación religiosa, nacionalista o étnica"⁷⁰. Formas de identidad colectiva, por otra parte, de difícil encaje en la vida democrática, cuando no directamente opuestas a la misma⁷¹. La ceguera del modelo deliberativo no sólo revela ingenuidad, sino que, según Mouffe, pone al propio sistema democrático en aprietos. La democracia deliberativa, en este sentido, resulta inviable.

Así las cosas, la politóloga belga nos propone un modelo alternativo de democracia, pensado justamente a partir de la necesidad de una expresión conflictiva del pluralismo y de la diferencia. Mouffe es consciente de que del pluralismo moderno no surge, automáticamente, ningún orden democrático. Para que esto suceda, cree necesario promocionar "formas democráticas de individualidad"⁷², que de ningún modo serán fomentadas mediante "sofisticados argumentos racionales"⁷³ *à la* Habermas, sino a través de un conjunto variado de "prácticas, discursos y juegos del lenguaje" que animen la "*identificación* con los valores democráticos"⁷⁴. Para la autora esto es así en tanto presupone que —como se expuso más arriba— todo acuerdo, como el que quiere promover en torno a los valores democráticos, no es resultado de la razón, sino ante todo, de una "forma común de vida".

⁶⁷ Ernesto LACLAU, *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2005, p. 115.

⁶⁸ Laclau aduce, como ejemplo, el traspaso de votos desde posiciones comunistas hacia el Frente Nacional francés. La posición anti-sistema se mantiene, pero a través de otra manifestación.

⁶⁹ MOUFFE, *Politics and Passions*, p. 3.

⁷⁰ MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 126.

⁷¹ MOUFFE, *En torno a lo político*, p. 78; MOUFFE, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism", p. 11.

⁷² MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 84.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

Promover las precitadas formas democráticas de individualidad requiere —a su juicio— manipular las “pasiones”, ligadas indisolublemente a la formación de identidades colectivas. El problema que se le plantea a Mouffe en este punto es alcanzar una suerte de equilibrio entre los siguientes elementos: un tipo de pluralismo que quiere conservar, incluso promocionar; unos principios democráticos que cree necesario defender; y alguna forma de cohesión social o de “comunalidad”⁷⁵ que garantice que la vida democrática no se disuelva en la pura entropía. Para describir el escenario en que estima posible este equilibrio la politóloga recurre a diferentes autores. De un lado, apoyándose en Michael Oakeshott, argumenta que un *demos* debe adoptar la forma que el filósofo británico concebía como *societas* o “asociación civil”. Es decir, la de un tipo de asociación cohesionada por un “compromiso de lealtad recíproca” y en la que rigen “consideraciones morales que especifican condiciones a satisfacer en la elección de comportamientos”⁷⁶. Desde la perspectiva del ciudadano, el *demos* como *societas* no estaría determinando las creencias, sino el “cómo creo lo que creo”⁷⁷. Y esto lo lograría mediante un juego de identidades superpuestas en el que la identidad de “demócrata” se “articulase”⁷⁸ con otras posiciones de sujeto, de modo tal que obligase a éstas a respetar los principios y formas de acción democráticos.

Mouffe es, sin embargo, más conocida por defender un modelo agonístico de democracia descrito más frecuentemente en términos distintos de los indicados. En él subyace, además, otra organización de las identidades colectivas, pensadas no tanto como un juego de niveles, sino según el concepto de “consenso conflictivo”⁷⁹. El *quid* del modelo “agonístico” estriba no sólo en reconocer que el conflicto es inevitable y que, por tanto, no cabe más opción que buscarle acomodo, sino también en la intuición de que el mismo tiene, si es organizado de determinado modo, un fuerte potencial integrador. El objetivo de la democracia agonística estriba en movilizar las pasiones para promover la lealtad a los valores democráticos. Un objetivo que se pretende alcanzar mediante la intensificación de las diferencias y las disputas *dentro* del campo de lo tolerable por la democracia. Según Mouffe en una esfera pública vibrante la atención, al igual

⁷⁵ Ibid., p. 69.

⁷⁶ Oakeshott citado en MOUFFE, *El retorno de lo político*, pp. 97-98.

⁷⁷ La expresión es de Rafael del Águila: Rafael DEL ÁGUILA, “Tolerancia y multiculturalismo: instrucciones de uso”: *Claves de Razón Práctica*, n.º 125 (2002), p. 14.

⁷⁸ Ernesto LACLAU y Chantal MOUFFE, *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia* (1985), Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 104.

⁷⁹ MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 116. El término ha sido posteriormente traducido como “consenso conflictual”. MOUFFE, *En torno a lo político*, pp. 58 y 129.

que las lealtades ciudadanas, se dirigirían hacia los actores democráticos⁸⁰, promoviéndose de este modo una mayor implicación política. Paralelamente, se evitarían derivas como la identificación con posiciones fundamentalistas o de extrema derecha. La alternativa de la autora consiste, entonces, en erigir la vida democrática en torno a un "consenso conflictivo", es decir, un tipo de conflicto que versa sobre la interpretación de principios compartidos, sobre su puesta en práctica y sobre las diferentes comprensiones que existen del bien común. En este modelo, por tanto, lo que se da es una lucha por hegemonizar unos "significantes tendencialmente vacíos"⁸¹ ("democracia", "bien común", "libertad", "igualdad" etc.). Compartirlos en tanto que *significantes* garantizaría la cohesión necesaria. Discrepar acerca del contenido preciso de los mismos, el campo necesario para la manifestación del conflicto y la disputa⁸².

HEGEMONÍA Y LA FALACIA DE LOS SIGNIFICADOS PRECISOS

Se han abordado las principales críticas que Mouffe vierte en contra de la democracia deliberativa, al menos en su versión habermasiana, articuladas todas ellas en torno a lo que la propia autora concibe como la debilidad central de ésta: desatender el papel de las "pasiones" y de las dinámicas que rigen la formación de identidades colectivas en la vida pública. Según la autora, es el pluralismo concebido como una nueva forma de politeísmo lo que caracteriza a la democracia moderna. Se trata, además, de un pluralismo que lo impregna todo y al que no escapa la razón. Nos encontramos, por tanto, en un mundo de diferencias y de elementos disímiles, muchas veces confrontados entre sí, para el que no existen arreglos *meramente* procedimentales que lo encaucen. Sólo nos resta, de acuerdo con Mouffe, reconocer esta situación y ser conscientes de que solamente proyectos *hegemónicos*, es decir, surgidos de determinaciones tomadas en contextos de indecidibilidad e impuestos por la fuerza, pueden encorsetar este pluralismo y

⁸⁰ MOUFFE, *En torno a lo político*, pp. 37-38.

⁸¹ Sobre el concepto de "significante vacío" o "significante tendencialmente vacío", una referencia ineludible es Ernesto LACLAU, "Why do empty signifiers matter to politics?" (1994), en *Emancipation(s)*, Verso, London, 1996. Desde una perspectiva menos "formalista" y más próxima al enfoque lacaniano: Ernesto LACLAU, *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo* (1990), Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, pp. 77-82.

⁸² Acerca de este modo de contemplar las "lógicas" de la identidad, véase: Jason GLYNOS y David HOWARTH, *Logics of Critical Explanation in Social and Political Theory*, Routledge, London, 2007, pp. 130-131.

limarlo lo suficiente; tanto al menos como para someterlo a reglas democráticas. No admitir este hecho constituye para nuestra autora no sólo una ingenuidad, sino que puede resultar, peor aún, fatal para la democracia. Y esto, en dos sentidos: empobrece la vida pública, pues la calidad de ésta no radica en el consenso, sino precisamente en la posibilidad real de discrepar; es decir, en la existencia de opciones en liza bien diferenciadas con las que identificarse. En segundo lugar, obstaculizar la expresión democrática del conflicto no conduce a la eliminación de las tensiones. Por el contrario, las empuja a asumir ropajes antidemocráticos. Hacia esto último nos llevaría la democracia deliberativa.

Conviene ahora hilar algo más fino. En el pensamiento de Mouffe se dan cita dos tipos de argumentos: unos de corte más logicista y otros que, ligados a los primeros, pero no enteramente reducibles a éstos, dibujan una determinada concepción del ser humano. Ambos contribuyen a definir "lo político". En lo que concierne a los primeros, el papel de éstos es fundamentalmente el de trazar las condiciones de posibilidad de los antagonismos; que sólo serán explicables, empero, en concurrencia con el segundo tipo de argumentos.

Con respecto a los primeros, late en ellos un concepto de razón diferente al que subyace en el modelo de democracia deliberativa. Para Mouffe, la razón aparece ligada a la idea de ilación, de modo que las consecuencias correctamente inferidas de premisas dadas pueden ser consideradas como "racionales" dentro del paradigma acotado por dichas premisas. Cualquier otro fenómeno —se lee entre líneas— resulta *a*-racional. Así se desprende, verbigracia, de la imagen que la autora nos ofrece del consenso⁸³. Mouffe no niega, evidentemente, que éste no pueda ser alcanzado, pero lo interpreta "más como una suerte de *conversión* que como un proceso de persuasión racional"⁸⁴. Esto es, como la sustitución de un paradigma por otro y, por tanto, de unos supuestos por otros. Dado este *salto* entre premisas, lo que obtenemos —según la autora— es una *conversión*, no un consenso *racional*.

En este punto, caben varias consideraciones. Mouffe no atiende al concepto de acción comunicativa de Habermas, sino que construye su modelo de democracia agonística a partir de la identificación y denuncia de los límites de *otro* concepto de razón, el que se acaba de esbozar, diferente del presupuesto por el modelo deliberativo. En efecto, para el filósofo alemán "[l]a lógica de la argumentación no se refiere, como la formal, a relaciones de inferencia entre unida-

⁸³ En rigor, Mouffe no emplea la palabra "consenso", sino las expresiones "*to accept the view of the adversary*" y "*cease to disagree*". MOUFFE, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism", p. 15.

⁸⁴ "To accept the view of the adversary is to undergo a radical change in political identity. It is more a sort of conversion than a process of rational persuasion". *Ibidem*.

des *semánticas* (oraciones), sino a relaciones internas...entre las unidades *pragmáticas* (actos de habla) de que se componen los argumentos”⁸⁵. Es evidente que el concepto de razón cuyos límites denuncia Mouffe no alude a la lógica informal, que es la que interesa a Habermas y la que informa a la democracia deliberativa. De este modo, el modelo agonístico se presenta falsamente como superación de un sesgo “racionalista” que no es, en absoluto, el de la democracia deliberativa. A este respecto, Mouffe yerra el objeto de su crítica.

Alternativamente, se podría interpretar que la negativa de la politóloga a discutir en detalle el concepto de racionalidad comunicativa puede leerse como un acto de coherencia. Dada su tesis acerca de la inconmensurabilidad de los discursos, Mouffe simplemente nos estaría ofreciendo otro paradigma, sin que cupiese argumentación alguna que dirimiese la controversia entre ambos, el agonístico y el deliberativo. En este punto surge, no obstante, un problema grave. Si lo que se opone es otro paradigma, debemos entonces considerar que el concepto de razón que avanza Mouffe es parte del mismo. Dicho concepto, sin embargo, resulta en última instancia desatinado y termina por contaminar y devaluar tal enfoque paradigmático⁸⁶. Es Paul Feyerabend quien ha puesto de relieve la debilidad de una visión como la de Mouffe. Cargando contra aquellas perspectivas que, como la de la autora belga, aprecian “inconmensurabilidades” entre discursos, culturas o lenguajes, por imaginar a las personas encerradas en mundos de sentido construidos sobre premisas que delimitan lo inteligible y racional para ellas, Feyerabend apunta al falaz “artificio de los significados precisos”⁸⁷ que subyace a estos puntos de vista. En contra de ello, “las palabras, las oraciones e incluso los principios son ambiguos y cambian con las situaciones en que se emplean”⁸⁸. De este modo para Feyerabend esta flexibilidad, y en cierto modo también cacofonía, de las palabras y los discursos es consustancial al empleo cotidiano del lenguaje. En esto, Mouffe comparte con el “objetivismo” la inclinación a postular “absurdos [i. e. el “artificio de los significados precisos”] siempre que las personas participan en formas interesantes, aunque a veces complejas de colaboración”⁸⁹.

⁸⁵ HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa, I*, p. 43; la cursiva es mía.

⁸⁶ En este trabajo no se discutirá el concepto de racionalidad comunicativa de Habermas. Me contentaré con demostrar —como espero hacer— que Mouffe no ofrece una mejor alternativa a la habermasiana.

⁸⁷ Paul FEYERABEND, “Contra la infabilidad cultural. Objetivismo, relativismo y otras quimeras”, en Salvador GINER y Riccardo SCARTEZZINI (eds.), *Universalidad y diferencia*, Alianza Universidad, Madrid, 1996, p. 39.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ibidem*.

Bien mirado, desde posiciones postestructuralistas, de las que bebe Mouffe, también se justifica esta tesis. Para Derrida⁹⁰, por ejemplo, el significado surge de un interminable juego de *différences*, es decir, de diferencias (/actos de diferenciación) que remiten a otras diferencias (/otros actos de diferenciación), sin que quepa fijar este juego de remisiones mutuas de una vez por todas. El significado *preciso* es, por definición, inalcanzable. De ahí que la *différence* sea, entre otras cosas, un *diferir* del significado. Ergo, el concepto de razón latente en los argumentos logicistas de Mouffe resulta, en tanto presupone la existencia de significados precisos, desatinado. Aquí sí nos encontramos con una imposibilidad conceptual, como gusta decir la propia Mouffe. O, cuando menos, con un concepto divorciado de la realidad; acaso sólo aplicable a lenguajes formalizados como el de las matemáticas.

Existe un problema adicional. Chantal Mouffe nos termina ofreciendo, debido a su estrecha concepción de la razón y a su insistencia en los límites de ésta, un escenario en el que sólo nos quedan discursos inconmensurables entre sí; ellos mismos, además, salpicados por puntos de indecidibilidad; y en el que sólo prácticas hegemónicas poseen la capacidad para franquear esos abismos infinitos entre discursos, entre formas de vida, y entre opciones en liza en el seno de discursos "dislocados". La autora tiende, con certeza, a reducir la política a disputa y voluntad de poder, esto es, a hegemonía⁹¹. En fin, si la virtud de su obra estriba en su capacidad para recalcar lo Otro de la razón, es decir, las relaciones de poder, el defecto de su pensamiento yace, por culpa del concepto de razón con el que opera, en que tiende a quedar ciego a lo Otro del poder⁹².

En lo que concierne, en suma, a los argumentos de corte logicista, Mouffe o bien yerra el tiro y construye, en parte, su modelo de democracia frente a los límites de una razón que no es la deliberativa, o nos ofrece un nuevo paradigma de lo político contaminado por un concepto de razón que resulta, bien mirado,

⁹⁰ Jacques DERRIDA, "La différence", en *Márgenes de la filosofía* (1968), Cátedra, Madrid, 1998; Georg W. BERTRAM, David LAUER, Jasper LIPTOW y Martin SEEL, *In der Welt der Sprache. Konsequenzen des semantischen Holismus*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 2008, pp. 210-242.

⁹¹ John S. BRADY, "No Contest? Assessing the Agonistic Critiques of Jürgen Habermas's Theory of the Public Sphere": *Philosophy & Social Criticism*, vol. 30, n.º 3 (2004), pp. 331-354.

⁹² A este respecto, Connolly ha criticado a Mouffe haber radicalizado tanto su crítica y concepción decisionista de la política que, a la postre, su propio pensamiento tiende a minar las bases de una democracia agonística. De manera similar, Barnett ha denunciado la pobreza con la que Mouffe concibe todo vínculo social, prácticamente reducido a relaciones de poder. William E. CONNOLLY, "Twilight of the Idols": *Philosophy & Social Criticism*, vol. 21, n.º 3 (1995), pp. 127-138; Clive BARNETT, "Deconstructing Radical Democracy: Articulation, Representation, and Being-With-Others": *Political Geography*, vol. 23, n.º 5 (2004), pp. 503-528.

insostenible. Esta misma visión en cierto modo hiperracionalista⁹³ le conduce, como contrapartida, a sobredimensionar el papel que desempeñan las relaciones de poder en la vida pública y a ignorar, paralelamente, “el rol que la racionalidad y la comunicación política no-estratégica juegan a la hora de dar forma al debate público”⁹⁴.

EL PESIMISMO ANTROPOLÓGICO DE CHANTAL MOUFFE

Cabe considerar, en todo caso, que los argumentos logicistas de Mouffe tienden a agotarse en la descripción de lo que podríamos llamar el contexto de posibilidad de los antagonismos. Escenarios caracterizados por discursos y “formas de vida” en liza, carentes de toda medida común, horadados por brechas que sólo prácticas hegemónicas, es decir, sustentadas sobre el nudo poder, son capaces de salvar, constituyen el caldo de cultivo de relaciones antagonicas que nunca podrán ser definitivamente eliminadas. Sin embargo, este contexto de posibilidad no crea *per se* dichas relaciones. “[E]n ciertas condiciones, existe siempre la posibilidad de que esta relación nosotros/ellos *se vuelva* antagonica”⁹⁵. Se requiere de la confluencia de argumentos ligados a una cierta concepción del ser humano, para terminar de comprender la imagen que de “lo político” nos ofrece Mouffe. “Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión”, nos dirá Mouffe, citando a Sigmund Freud (1856-1939)⁹⁶. Para la autora, en suma, el carácter relacional de las identidades colectivas, las pasiones que éstas movilizan y los límites de la razón que afirma detectar no llevan, *automáticamente*, a la formación de antagonismos. Se requiere de algo más; en este caso, de una preconcepción pesimista del ser humano.

El problema que se nos plantea en este punto es que ni Mouffe ni Habermas se encuentran en condiciones de ofrecer un argumento definitivo que zanje, de una vez por todas, el debate acerca de la bondad del ser humano ni de los grupos sociales que éste crea. Para el filósofo frankfurtiano, la imagen de lo político que se deriva de una antropología como la de Mouffe, construida en buena parte sobre la

⁹³ Richard RORTY, “Respuesta a Ernesto Laclau”, en MOUFFE (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*.

⁹⁴ “...the real role that rationality and non-strategic political communication play in shaping public debate”. BRADY, “No Contest?”, p. 341.

⁹⁵ MOUFFE, *En torno a lo político*, pp. 22-23; cursiva en el original.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 33.

obra de Carl Schmitt (1888-1985), resulta abstrusa⁹⁷. En realidad Schmitt “nunca ofreció una fundamentación filosófica de esta tesis”⁹⁸, la que sostiene, también en la línea de Mouffe, que todo intento por domesticar la violencia que emana de los actos de autoafirmación de identidades colectivas enfrentadas debe fracasar. La politóloga, de igual manera, nos hurta una discusión más sosegada de este punto y recurre, en su lugar, a tres estrategias complementarias. Alude, por una parte, a evidencias dispersas y no siempre incontestables. Así por ejemplo, el renacer de la extrema derecha en Europa y de identidades étnicas y religiosas de corte fundamentalista se debería, a su juicio, al “cada vez más de moda enfoque de la ‘democracia deliberativa’”⁹⁹, que identifica apresuradamente con proyectos políticos como el de la Tercera Vía¹⁰⁰. Por otro lado, la autora remite su concepción antropológica a un canon de autores —Schmitt, Freud, Jacques Lacan, Elias Canetti— sin mayores precisiones acerca del modo en que éstos pueden ser leídos conjuntamente y, por ende, sin aclarar si los mismos deben *fundamentar* su pesimismo antropológico o simplemente ilustrarlo (eclecticamente) y concederle cierta plausibilidad. La tercera estrategia de Mouffe, a la que dedica más espacio, es la que engloba lo que antes se denominó como argumentos logicistas. No sólo, como se sostuvo más arriba, éstos descansan sobre una suerte de hiperracionalismo¹⁰¹ cuyo contrapunto es, precisamente, sobredimensionar el campo de la hegemonía, es decir, de las nudas relaciones de poder; sino que no alcanzan a constituir las condiciones suficientes para la emergencia de antagonismos, proporcionando únicamente sus condiciones de posibilidad. Así las cosas, Mouffe se hace merecedora del mismo reproche que Habermas vertía contra el jurista alemán. El pesimismo antropológico de la politóloga puede, ciertamente, encontrar evidencias dispersas que le confieran plausibilidad, pero no deja de ser, a la luz del tratamiento que le concede la autora, una impresión “abstrusa”.

Por su parte, el filósofo frankfurtiano sí ha dedicado buena parte de su obra a “fundamentar” (a su pesar¹⁰²) la teoría de la acción comunicativa y, por exten-

⁹⁷ HABERMAS, *El Occidente escindido*, pp. 105 y 184-185.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁹⁹ MOUFFE, *La paradoja democrática*, p. 15.

¹⁰⁰ MOUFFE, *Politics and Passions*, p. 3. Habermas, por supuesto, no compartiría esta crítica. Para él, es la falta de “valor de uso” del estatus de ciudadano lo que explica la apatía política y, parcialmente, los movimientos de protesta. Pero esto no se liga a la práctica deliberativa, sino a un proceso de globalización que deja obsoletos los actuales resortes del poder político (el Estado-nación) y a la expansión del medio dinero a costa del medio poder. HABERMAS, *La constelación posnacional*, p. 103.

¹⁰¹ RORTY, “Respuesta a Ernesto Laclau”, *passim*.

¹⁰² VELASCO ARROYO, *La teoría discursiva del derecho*, p. 69.

sión, el modelo deliberativo de democracia que sobre ella construye. El hecho mismo de que Mouffe incurra en una contradicción performativa cuando desautoriza el concepto de acción comunicativa ofreciendo argumentos para ello, ya habla en favor del modelo habermasiano. No obstante, tal contradicción performativa no zanja el debate¹⁰³.

Resulta interesante observar que el filósofo alemán se ha visto en la necesidad de suplementar su reflexión con conceptos en cierto modo extraños a su enfoque cuando ha abordado la cuestión de una "sociedad mundial políticamente constituida"¹⁰⁴. Es en el ámbito de las relaciones internacionales que Habermas otorga mayor peso al fenómeno de la autoafirmación colectiva y en el que, consecuentemente, abandona la aspiración de que las acciones sean coordinadas deliberativamente, para conceder, en cambio, que lo sean mediante relaciones de *poder* e *influencia*. Una observación tal, pese a su marginalidad, ya apunta a que quizás las dinámicas que rigen a los actores colectivos y los procesos de identificación colectiva sean menos posconvencionales y más insidiosas de lo que requiere la deliberación. Por un lado, y como se avanzaba más arriba, es cierto que "cuestiones como la guerra de Irak" han sido abordadas "a la luz de principios de justicia"¹⁰⁵. Asimismo parece que, en efecto, expresiones como "un lugar bajo el sol" o "espacio vital"¹⁰⁶ hayan perdido todo poder motivador para muchas personas. La "orientación por la Constitución" ciertamente ha copado, en gran parte, el lugar de la "autoafirmación del colectivo hacia el exterior"¹⁰⁷. Y en lo que concierne a otros tipos de identidades colectivas (no nacionales) pareciera que la observación de Gilles Lipovetsky no estuviese enteramente exenta de verdad: "La socialización del posdeber libera de la obligación de consagrarse a los demás, pero refuerza lo que Rousseau llamaba 'piedad', la repugnancia a ver y a hacer sufrir a un semejante"¹⁰⁸. Quizás el progreso moral no posea carácter eminentemente reflexivo, pero sí se podría sostener, a la luz de esto, que Habermas no ha perdido todo contacto con la realidad cuando cree que procesos de aprendizaje colectivo son capaces, al menos, de limar los elementos más nocivos del alma humana. Sin embargo, por otro lado continúa siendo pertinente la pregunta lanzada por Scheuerman:

¹⁰³ Una breve pero contundente crítica del concepto de "contradicción performativa" puede encontrarse en: CONNOLLY, *Democracy, Pluralism and Political Theory*, p. 133.

¹⁰⁴ HABERMAS, *El Occidente escindido*, pp. 113ss.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 80.

¹⁰⁶ *Ibidem.*

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰⁸ Gilles LIPOVETSKY, *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (1992), Anagrama, Barcelona, 2005, p. 149.

¿Puede alguien realmente imaginarse a los Estados Unidos abandonando pacíficamente su posición militar dominante dentro del sistema internacional de Estados o, en el mismo sentido, a los países ricos privilegiados acceder a una redistribución sustantiva de los recursos económicos a escala global?¹⁰⁹.

Bien mirado, también la discriminación entre identidades no necesariamente nacionales, entre “establecidos” y “forasteros”¹¹⁰ por ejemplo, aún informada por la “piedad” que mencionaba Lipovetsky, no tiene visos de corregirse ni parece que vaya a dejar de distorsionar, mientras perdure, toda interacción comunicativa; ya sea menospreciando a ciertos interlocutores (los “forasteros”) u obstinándose en ocultar y racionalizar las fantasías de superioridad y “plenitud” que animan las dinámicas identitarias¹¹¹.

Lo que se quiere hacer notar con esto es que, efectivamente, la obra de Mouffe no carece de interés para el debate teórico actual. Apunta hacia ciertos aspectos ya incorporados al modelo deliberativo de democracia que acaso se encuentren insuficientemente atendidos. Las dinámicas que gobiernan la constitución de identidades colectivas son, quizás, más ambivalentes de lo que Habermas deja entrever y probablemente menos “posconvencionales” de lo que nos gustaría. Resulta razonable, por otro lado, desconfiar de la deliberación como instrumento con el que domesticar dimensiones del ser humano que el propio modelo habermasiano reconoce como indisociables de las personas. En otros términos, la relación de fuerzas entre la libertad comunicativa (*kommunikative Freiheit*), la libertad de arbitrio (*Willkürfreiheit des rational entscheidenden Aktors*) y la libertad ética (*Freiheit der ethisch entscheidenden Person*)¹¹² no tiene por qué decantarse a favor de la primera. De igual modo que carecemos de buenas razones que despejen toda desconfianza en que la libertad comunicativa sea capaz de gobernar otras facetas del ser humano no recogidas por la anterior tria-

¹⁰⁹ “Can anyone really imagine the United States peacefully surrendering its dominant military position within the international state system, or for that matter the privileged rich countries acceding to fundamental global redistribution of economic sources?”. William E. SCHEUERMAN, “Critical Theory Beyond Habermas”, en DRYZEK, HONIG y PHILLIPS (eds.), *The Oxford Handbook of Political Theory*, p. 95.

¹¹⁰ Norbert ELIAS, “Ensayo acerca de las relaciones entre establecidos y forasteros” (1976): *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n.º 104 (2003), pp. 219-251.

¹¹¹ Jason GLYNOS, “The Grip of Ideology: a Lacanian Approach to the Theory of Ideology”: *Journal of Political Ideologies*, vol. 6, n.º 2 (2001), pp. 191-214; Marcos ENGELKEN-JORGE, “La estructura (i-)lógica del discurso populista en la prensa tinerfeña”: *Comunicación e Ciudadanía*, n.º 2 (2008), pp. 193-220.

¹¹² HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, p. 665.

da. Concluían David Strecker y Gary S. Schaal¹¹³, en este sentido, que la interacción comunicativa orientada al entendimiento y regida por el principio del mejor argumento sólo acaece bajo condiciones ciertamente restrictivas, dependientes en gran medida de las personas que componen el grupo de hablantes. Y si de los *deliberative polls* de Fishkin se podría obtener una conclusión algo más esperanzadora, ellos también corroboran que sólo bajo condiciones específicas podríamos confiar en el correcto desarrollo de un proceso deliberativo¹¹⁴. Tai Mendelberg¹¹⁵, en un estudio de las dinámicas sociales en grupos pequeños, llega a una conclusión semejante. Y todo esto, quizás, porque en la comunicación humana haya mucho más en juego que la voluntad de llegar a un entendimiento; ya sea el deseo de ser aceptado por los interlocutores¹¹⁶ o, verbigracia, el de definir el rango que uno ocupa entre ellos¹¹⁷. La obra de Mouffe nos sugiere, finalmente, que podría resultar necesario diferenciar entre actores colectivos y actores individuales, pues es probable que las dinámicas que rijan sus respectivos comportamientos sean divergentes.

* * *

Sin embargo, juzgo que la politóloga sólo alcanza a inspirarnos acaso cierto escepticismo y distancia crítica frente a la deliberación. De ningún modo demuestra, como pretende, que sus insuficiencias sean "ontológicas"¹¹⁸. Menos aún se nos ofrece su obra como una alternativa preferible a la habermasiana; ni como modelo de análisis ni, por extensión, para la tarea de promover una determinada vida pública. El pesimismo antropológico de la autora resulta, en último término, absurdo y no se sigue directamente de su argumentación logicista. Ésta, por otro lado, está o bien dirigida contra un concepto de razón que no es el de la democracia deliberativa, o bien se nos presenta como paradigma alternativo al de la

¹¹³ David STRECKER y Gary S. SCHAAL, "Die politische Theorie der Deliberation: Jürgen Habermas", en BRODOCZ y SCHAAL (eds.), *Politische Theorien der Gegenwart II*, pp. 130-134.

¹¹⁴ Bruce ACKERMAN y James S. FISHKIN, *Deliberation Day*, Yale University Press, New Haven & London, 2004, pp. 44-65.

¹¹⁵ Tai MENDELBERG, "The Deliberative Citizen: Theory and Evidence", en Michael X. Delli CARPINI, Leonie HUDDY y Robert Y. SHAPIRO (eds.), *Political Decision Making, Deliberation and Participation: Research in Micropolitics*, vol. 6, Elsevier Science, New York, 2002.

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ Paul WATZLAWICK, Janet Beavin BAVELAS y Don D. JACKSON, *Teoría de la comunicación humana. Interacciones, patologías y paradojas* (1967), Herder, Barcelona, 1997.

¹¹⁸ MOUFFE, "Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism", p. 13.

deliberación. En el primer supuesto y sin perder de vista el carácter infundado de la preconcepción antropológica de Mouffe, no podríamos decir que la democracia agonística sea, en rigor, *superación* de la deliberativa, pues las críticas de la primera no alcanzan realmente a la segunda. En el segundo caso, nos veríamos forzados a admitir que la propuesta de Mouffe carga con un concepto de razón desatinado que, como contrapartida, sobredimensiona el campo de la hegemonía e invisibiliza cualquier otra forma de vínculo social. Como se sostuvo más arriba, la crítica de la autora alimenta un cierto “estado de ánimo”, aquél que lleva a “la alabanza de lo múltiple, de la diferencia, de lo otro”. Pero en lo que se refiere a la argumentación que trata de justificarlo, ésta resulta finalmente insatisfactoria.