



# LA RADICALIZACIÓN DE LA DEMOCRACIA

*Chantal MOUFFE*

**¿Q**ue significa ser de izquierda en el día de hoy? En los últimos años del siglo XX ¿tiene algún sentido invocar los ideales de la Ilustración que subyacen al proyecto de transformación de la sociedad? Vivimos sin duda alguna en medio de la crisis del imaginario (*imaginary*) jacobino que ha caracterizado en modos diversos la política revolucionaria de los últimos doscientos años.

Es improbable que el marxismo pueda recuperarse de los golpes que ha sufrido, no sólo por el descrédito que el análisis del totalitarismo ha hecho caer sobre el modelo soviético, sino también por la recusación del reduccionismo de clase que plantea la aparición de nuevos movimientos sociales. Pero el enemigo fraterno, el movimiento socialdemócrata, no está en mejores condiciones.

Se ha demostrado incapaz de enfrentar las nuevas exigencias de las últimas décadas, y su logro fundamental, el Estado benefactor, no ha sabido resistir bien los ataques de la derecha, porque ha sido incapaz de movilizar a los supuestamente interesados en la defensa de sus logros.

En cuanto al ideal del socialismo, lo que parece estar en cuestión es la idea misma de progreso ligada al proyecto de la modernidad. En este

sentido, la discusión del posmodernismo, centrada hasta ahora en la cultura, ha pasado a tomar un giro político. Desafortunadamente, el debate se petrificó con excesiva rapidez en torno a una serie de posiciones simplistas y estériles. Mientras Habermas acusa de conservadores a todos los que critican el ideal universalista de la Ilustración (1), Lyotard declara con vehemencia que, después de Auschwitz, el proyecto de la modernidad ha sido eliminado (2). Richard Rorty hace notar acertadamente que en ambos bandos puede percibirse una asimilación ilegítima del proyecto político de la Ilustración y de sus aspectos epistemológicos. Es por eso que Lyotard estima necesario abandonar el liberalismo político para no caer en una filosofía universalista, mientras Habermas, que quiere defender el liberalismo, sigue adhiriendo, a pesar de todos sus problemas, a esa filosofía universalista (3). Habermas cree en realidad que el surgimiento de formas de moralidad y de derecho universalistas es expresión de un proceso colectivo de aprendizaje irreversible, y que rechazar este punto significa rechazar la modernidad, socavando así los fundamentos mismos de la existencia de la democracia. Rorty nos propone considerar la distinción (hecha por Blumenberg en *The Legitimacy of the Modern Age*) entre dos aspectos de la Ilustración, el de la «autoafirmación» (que puede identificarse con el proyecto político) y el de la «autofundamentación», esto es, el proyecto epistemológico. Si podemos entender que no hay relación necesaria entre los dos aspectos, estaremos en condiciones de poder defender el proyecto político, abandonando al mismo tiempo la idea de que ese proyecto debe estar necesariamente basado en una forma específica de racionalidad.

La posición de Rorty es, sin embargo, problemática, debido a la identidad que establece entre el proyecto político de la modernidad y un vago concepto de «liberalismo» que incluye por igual al capitalismo y la democracia. Porque es importante distinguir, en el centro del concepto mismo de la modernidad política, la presencia de dos tradiciones, la liberal y la democrática, que, como ha mostrado Macpherson, vinieron a articularse sólo en el siglo XIX, y que no están por ello en modo alguno necesariamente relacionadas entre sí. Sería además erróneo confundir esta «modernidad política» con la «modernidad social», esto es, el proceso de modernización llevado a cabo bajo el dominio creciente de las relaciones capitalistas de producción. Si no se hace distinción entre democracia y liberalismo, entre liberalismo político y liberalismo económico; si, como lo hace Rorty, se funden todas estas nociones bajo el término de «liberalismo», se cae, so pretexto de defender la modernidad, en la apología pura y simple de las «instituciones y prácticas de las prósperas democracias noratlánticas» (4), apología que no da lugar a una crítica (ni siquiera a una crítica inmanente) que nos permitiera transformarlas.

Enfrentada a este «liberalismo postmodernista burgués» que defiende Rorty, quisiera mostrar de qué modo el proyecto de una «democracia radical y plural» (que Ernesto Laclau y yo hemos esbozado ya en nuestro libro *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic*

*Politics*) (5) propone una reformulación del proyecto socialista que evita los peligros gemelos del socialismo marxista y de la socialdemocracia, y ofrece al mismo tiempo a la izquierda un nuevo imaginario (*imaginary*), un imaginario que invoca a la tradición de las grandes luchas emancipatorias, pero que toma en cuenta también las contribuciones teóricas recientes del psicoanálisis y la filosofía. Se puede decir que este proyecto es moderno y posmoderno a la vez. Va en búsqueda del «proyecto irrealizado de la modernidad» pero, a diferencia de Habermas, cree que la perspectiva epistemológica de la Ilustración no tiene ya papel alguno que jugar en él. A pesar de que esa perspectiva desempeñó un papel importante en el surgimiento de la democracia, hoy día es un obstáculo que impide avanzar en la comprensión de esas nuevas formas políticas, características de las sociedades actuales, que exigen ser abordadas desde una perspectiva no esencialista. De ahí pues la necesidad de emplear las herramientas teóricas elaboradas por las diversas corrientes que constituyen lo que podría llamarse lo «posmoderno» en filosofía y de adueñarse de la crítica que éstas hacen al racionalismo y al subjetivismo (6).

### La revolución democrática

Diferentes criterios han sido propuestos para definir la modernidad. Esos criterios varían grandemente según los niveles o rasgos particulares que se busca destacar. Creo, por ejemplo, que la modernidad debe definirse en el nivel de lo político, porque es allí donde toman forma y se ordenan simbólicamente las relaciones sociales. La modernidad puede considerarse como un punto de referencia decisivo en la medida en que inaugura un nuevo tipo de sociedad. En tal sentido, la característica fundamental de la modernidad es incuestionablemente el advenimiento de la revolución democrática. Tal como ha mostrado Claude Lefort, la revolución democrática está en el origen de un nuevo tipo de institución de lo social, en la cual el poder se convierte en un «lugar vacío». Por tal razón, la sociedad democrática moderna se constituye como «una sociedad en la que el poder, el derecho y el conocimiento quedan expuestos a una indeterminación radical, una sociedad que ha llegado a convertirse en escenario de una aventura incontrolable, de modo tal que lo que está instituido nunca llega a estar establecido, lo conocido permanece indeterminado por lo desconocido, el presente demuestra ser indefinible» (7). La ausencia del poder encarnado en la persona del príncipe y vinculado a una autoridad trascendental impide la existencia de una garantía final o de una fuente de legitimación; la sociedad ya no puede definirse como una sustancia dotada de identidad orgánica. Lo que queda es una sociedad sin límites claramente definidos, una estructura social imposible de describir desde la perspectiva de un punto de vista único o universal. Es así como la democracia queda caracterizada por la «disolución de las marcas de la certeza» (8). Creo que este enfoque es extraordinariamente sugerente y fructífero, porque nos permite analizar muchos de los fenómenos de las sociedades modernas desde una nueva perspectiva.

Así pueden analizarse los efectos de la revolución democrática en las artes, la teoría y en todos los aspectos de la cultura en general, poniéndonos al mismo tiempo en condiciones de formular la pregunta acerca de la relación existente entre la modernidad y la posmodernidad de un modo nuevo y más productivo.

Si se acepta, en efecto, que la revolución democrática es, como dice Lefort, el rasgo distintivo de la modernidad, resulta claro entonces que cuando se habla de la «posmodernidad» en filosofía se está hablando del reconocimiento de la imposibilidad de todo fundamento último o de toda legitimación final, reconocimiento precisamente constitutivo del advenimiento mismo de la forma democrática de sociedad y, de ese modo, de la modernidad misma. Este reconocimiento sobreviene tras el fracaso de los diversos intentos por reemplazar el fundamento tradicional de Dios o la Naturaleza por un fundamento distinto que sería el Hombre y su Razón. Tales esfuerzos estuvieron desde un comienzo condenados al fracaso, debido a la indeterminación radical que es propia de la democracia moderna. Ya lo entendía así Nietzsche cuando proclamó que la muerte de Dios era inseparable de la crisis del humanismo (9).

De este modo, el cuestionamiento del racionalismo y del humanismo no significa el rechazo de la modernidad, sino sólo la crisis de un proyecto particular de la modernidad, a saber, el proyecto ilustrado de la «autofundamentación». No significa tampoco que debemos abandonar su proyecto político, esto es, la conquista de la igualdad y de la libertad para todos. Para avanzar y profundizar en este aspecto de la revolución democrática debemos cuidar que el proyecto democrático tome en consideración las luchas democráticas de nuestro tiempo en toda su amplitud y especificidad. Es aquí donde resulta más fructífera la contribución de la así llamada crítica «posmoderna».

¿Cómo, en efecto, podríamos llegar a entender la naturaleza de estos nuevos antagonismos si siguiéramos adhiriendo a la imagen del sujeto unitario como fuente de inteligibilidad última de sus acciones? ¿Cómo podríamos aprehender la multiplicidad de relaciones de subordinación que pueden afectar a un individuo si consideramos a los agentes sociales como entidades homogéneas y unificadas? Lo que caracteriza a las luchas de estos nuevos movimientos sociales es precisamente la multiplicidad de las posiciones-sujeto constitutivas de los agentes singulares y la posibilidad de que esta multiplicidad se convierta en el terreno de un antagonismo y que por ello mismo se politice.

De ahí pues la importancia de la crítica del concepto racionalista de sujeto unitario que se encuentra no sólo en el postestructuralismo, sino también en el psicoanálisis, en la filosofía del lenguaje de Wittgenstein en su etapa madura y en la hermenéutica de Gadamer.

Para pensar la política en el día de hoy, para entender la naturaleza de estas luchas nuevas y la diversidad de las relaciones sociales que la revo-

lución democrática tiene todavía que abarcar, es indispensable desarrollar una teoría del sujeto en cuanto agente descentrado y destotalizado, un sujeto construido en el punto de intersección de una multiplicidad de posiciones-sujeto entre las cuales no existe una relación *a priori* o necesaria y cuya articulación es resultado de prácticas hegemónicas.

Consecuentemente, no existe una identidad definitivamente establecida, puesto que siempre hay un determinado grado de apertura y ambigüedad en el modo en que se articulan las distintas posiciones-sujeto. Surgen así perspectivas de acción política enteramente nuevas que ni el liberalismo, con su idea de un individuo que persigue exclusivamente su propio interés, ni el marxismo, con su reducción de todas las posiciones-sujeto a la posición de clase, pueden sancionar ni mucho menos imaginar.

Debe tener presente, entonces, que esta nueva fase de la revolución democrática, junto con ser un resultado peculiar y específico del universalismo democrático de la Ilustración, pone al mismo tiempo en cuestión algunos de sus supuestos fundamentales. De hecho, muchas de estas luchas nuevas han depuesto toda pretensión de universalidad, mostrando que en toda afirmación de universalidad se esconde un repudio a lo particular y un rechazo de la especificidad. La crítica feminista desenmascara el particularismo oculto tras los pretendidos ideales universales que no han sido sino mecanismos de exclusión. Carole Pateman, por ejemplo, ha mostrado de qué modo las teorías clásicas de las democracias se basaban en la exclusión de las mujeres: «La idea de la ciudadanía universal es específicamente moderna, y depende necesariamente del surgimiento de la concepción de que todos los individuos nacen libres e iguales, o que son naturalmente libres e iguales entre sí. Ningún individuo está naturalmente subordinado a otro, y todos deben tener por ello la categoría pública de ciudadanos en que se sustenta su status de autogobierno. La libertad e igualdad individuales implican, asimismo, que el gobierno sólo puede nacer del acuerdo o del consenso. Nos han dicho desde siempre que el 'individuo' es una categoría universal que se aplica a todos o a cada uno, lo que no es cierto. 'El individuo' es un hombre» (10).

La reformulación del proyecto democrático en términos de la radicalización de la democracia exige el abandono del universalismo abstracto de la Ilustración respecto de una naturaleza humana indiferenciada. Incluso si el nacimiento de las primeras teorías de la democracia moderna y del individuo como portador de derechos fue posibilitado por ellos, estos mismos conceptos se han convertido hoy en serios obstáculos para la extensión futura de la revolución democrática. Los nuevos derechos que hoy día se reclaman son expresión de diferencias cuya importancia recién ahora se afirma, y no son más derechos que puedan universalizarse. La radicalización de la democracia exige que reconozcamos la diferencia, lo particular, lo múltiple, lo heterogéneo y, de hecho, todo lo que ha sido excluido en virtud del concepto de hombre en abstracto. El universalismo

no es rechazado, sino particularizado; lo que se necesita hoy es una nueva forma de articular lo universal y lo particular.

### La razón práctica: Aristóteles Versus Kant

Es esta creciente insatisfacción con el universalismo abstracto de la Ilustración lo que explica la rehabilitación del concepto aristotélico de *phronesis*. Este «conocimiento ético», distinto del conocimiento específico de las ciencias (*episteme*), depende del *ethos*, esto es, de las condiciones culturales e históricas presentes en la comunidad e implica renunciar a toda pretensión de universalidad (11). Se trata de un tipo de racionalidad adecuado al estudio de la praxis humana que excluye toda posibilidad de una «ciencia» de la práctica, pero que exige igualmente la existencia de una «razón práctica», una región no caracterizada por juicios apodícticos donde lo razonable prime sobre lo demostrable. Una noción muy diferente de razón práctica se hizo presente en Kant: la universalidad era allí de rigor. Como señala Ricoeur: «Al elevar al rango de principio supremo la regla de la universalización, Kant inauguró una de las ideas más peligrosas que habrían de prevalecer de Fichte a Marx, a saber, la de que la esfera práctica debería estar sujeta a un tipo de conocimiento científico comparable al conocimiento científico exigido en la esfera teórica» (12). De modo similar, Gadamer critica a Kant por haber abierto la vía al positivismo en las ciencias humanas, y considera que la noción aristotélica de *phronesis* es mucho más adecuada que el análisis del juicio kantiano para aprehender el tipo de relación existente entre lo universal y lo particular en la esfera de la acción humana (13).

El desarrollo de la filosofía de la ciencia postempirista viene a coincidir con la hermenéutica en el cuestionamiento del modelo positivista de racionalidad dominante en las ciencias. Grandes aportes a esta crítica han hecho teóricos como Thomas Kuhn y Mary Hesse al señalar la importancia de los elementos retóricos en la evolución de la ciencia. Hoy día se acepta en general que es necesario ampliar el concepto de racionalidad, de modo de dar cabida a lo «razonable» y lo «plausible» y de reconocer la existencia de múltiples formas de racionalidad.

Estas ideas son decisivas para el concepto de radicalización de la democracia. El juicio desempeña para ésta un papel fundamental que es imperativo conceptualizar de modo apropiado para evitar los falsos dilemas entre la existencia de un criterio universal, por un lado, y el imperio de la arbitrariedad, por otro. El que un problema no pueda ser resuelto por la ciencia o que no alcance el status de verdad demostrable no significa que uno no pueda formarse una opinión razonable sobre el punto o que el problema no pueda dar ocasión a una elección racional. Hannah Arendt tenía toda la razón al insistir en que en la esfera política uno se encuentra en el reino de la opinión, de la *doxa*, y no en el de la verdad, y en que cada esfera tiene sus propios criterios de validez y legitimidad (14). Habrá quienes sostengan, por cierto, que esa posición está amenazada por el es-

pectro del relativismo. Pero la acusación sólo tiene sentido si se sigue sometido a la problemática tradicional que obliga a escoger entre objetivismo y relativismo. Sostener que no se puede dar un fundamento racional último a todo sistema de valores no implica que se consideren todas las opiniones igualmente válidas. Tal como señala Rorty, «la verdadera discusión no está entre las personas que piensan que todas las opiniones son igualmente válidas y las que piensan de modo contrario. La discusión se establece entre las personas que piensan que nuestra cultura, nuestros objetivos o instituciones no pueden sustentarse más allá de la conversación y las personas que siguen esperando otras formas de sustentación» (15). Siempre es posible distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, pero eso sólo puede efectuarse desde el interior de una tradición dada: no hay en realidad ningún punto de vista exterior a toda tradición desde el cual pueda emitirse un juicio universal. Por otro lado, el abandono de la distinción entre la lógica y la retórica a que conduce la crítica posmoderna —donde se aparta por lo demás de Aristóteles— no significa aceptar que «la razón está en la fuerza», ni tampoco sumirse en el nihilismo. Aceptar, con Foucault, que no podría existir separación absoluta entre validez y poder (dado que la validez depende siempre de un régimen específico de verdad conectado al poder) no significa que no podamos distinguir dentro de un régimen determinado de verdad entre aquellos que respetan la estrategia de la argumentación y sus reglas y aquellos que buscan simplemente imponer su poder.

Por último, la ausencia de fundamentación «deja todo tal cual es», como diría Wittgenstein, y nos fuerza a plantearnos las mismas preguntas de un modo nuevo. De ahí pues el error de cierto tipo de postmodernismo apocalíptico que querría que creyéramos que estamos en el umbral de una época radicalmente nueva, caracterizada por la deriva, la diseminación y el juego incontrolable de las significaciones. Esa postura permanece cautiva de la problemática racionalista que busca atacar. Tal como Searle le ha señalado a Derrida: «El verdadero error del metafísico clásico no fue la creencia de que hubiera fundamentos metafísicos, sino más bien la creencia de que de uno u otro modo tales fundamentos eran necesarios, la creencia que si no hay fundamentos algo se pierde, o queda amenazado, o socavado o meramente cuestionado» (16).

### **La tradición y la política democrática**

Dada la importancia que concede a lo particular, a la existencia de diferentes formas de racionalidad y al papel desempeñado por la tradición, la radicalización de la democracia cruza paradójicamente en su camino algunas de las principales corrientes del pensamiento conservador. Uno de los principales énfasis del pensamiento conservador recae en efecto en la crítica, que comparte con el pensamiento posmoderno, al racionalismo y universalismo de la Ilustración: esta proximidad puede explicar por qué algunos posmodernos han sido catalogados de conservadores por Habermas. En realidad, las afinidades se encuentran menos en el nivel de lo político

que en el hecho de que, a diferencia del liberalismo y el marxismo, doctrinas ambas de la reconciliación y el dominio, la filosofía conservadora versa sobre la finitud, la imperfección y las limitaciones humanas. Esta visión no conduce inevitablemente a la defensa del statu quo ni a una posición antidemocrática, porque se la puede articular de diversas maneras.

Así, por ejemplo, hay que distinguir la noción de tradición de la de tradicionalismo. La tradición nos permite pensar el modo en que estamos insertos en la historicidad, el hecho de que estamos contruidos como sujetos en virtud de una serie de discursos preexistentes, y de que es mediante esa tradición que nos forma que se nos da el mundo y que se hace posible toda acción política. Sumamente fructífera y productiva para la formulación de la radicalización de la democracia es, en tal sentido, una concepción de la política como la de Michael Oakeshott, que concede un papel central a las «tradiciones de comportamiento» existentes, y que considera la acción política como «la búsqueda de una intimación».

Para Oakeshott la política es, en efecto, «la actividad de velar por los arreglos (*arrangements*) generales de un grupo de personas que, en virtud de su reconocimiento común de una manera de velar por sus arreglos, constituye una comunidad individual... Esta actividad no surge pues ni de deseos instantáneos ni de principios generales, sino de las tradiciones mismas de comportamiento existentes. Y la forma que adopta, porque no puede adoptar ninguna otra, es la corrección de los arreglos existentes mediante la exploración y búsqueda de lo que es intimado en ellos» (17). Si se considera que la tradición democrático-liberal es la principal tradición de comportamiento de nuestras sociedades, se pueden entender la extensión de la revolución democrática y el desarrollo de las luchas por la igualdad y la libertad en cada una de las áreas de la vida social como la búsqueda de aquellas «intimaciones» presentes en el discurso democrático-liberal. Aunque inconsciente del potencial radical de sus argumentos, Oakeshott nos da un buen ejemplo de su tesis: al discutir el status legal de las mujeres, declara que «los arreglos que hacen a una sociedad capaz de actividad política, trátense de costumbres, instituciones, leyes o decisiones diplomáticas, son coherentes e incoherentes a la vez; constituyen una forma e intiman al mismo tiempo una simpatía hacia algo que no parece completamente. La actividad política es la exploración de esa simpatía; y, consecuentemente, el razonamiento político pertinente será la exposición convincente de una simpatía, presente pero no buscada específicamente aún, y la demostración convincente de que éste es el momento preciso para reconocerla» (18), y concluye que de ese modo se hizo posible el reconocimiento de la igualdad legal de las mujeres. Es de inmediato visible el enorme servicio que este tipo de razonamiento puede prestar a la justificación de la extensión de los principios democráticos.

El reconocimiento de la importancia de la tradición es, de modo similar, uno de los principales temas de la hermenéutica filosófica de Gadamer, que nos proporciona varias importantes formas de pensar la construcción



de un sujeto político. Siguiendo a Heidegger, Gadamer afirma la existencia de una unidad fundamental entre pensamiento, lenguaje y mundo. Es en virtud del lenguaje que se constituye el horizonte de nuestro presente; este lenguaje lleva la marca del pasado: es la vida del pasado en el presente y constituye así el movimiento de la tradición. El error de la Ilustración consistió, según Gadamer, en desacreditar los «prejuicios» y en proponer un ideal de intelección que exige que uno trascienda el propio presente y se libere de su inserción en la historia. Pero son precisamente estos prejuicios los que definen nuestra situación hermenéutica, y son ellos los que constituyen la condición de nuestra comprensión y apertura frente al mundo. Gadamer rechaza igualmente la oposición entre tradición y razón establecida por la Ilustración, porque para él «la tradición es un elemento permanente de la libertad y la historia misma». Incluso la más genuina y más sólida de las tradiciones no perdura por la simple inercia de lo que alguna vez existió. Necesita ser afirmada, adoptada, cultivada. La tradición es esencialmente preservación, en cuanto activa en todo cambio histórico. Pero la preservación es un acto de la razón, sólo lo nuevo o lo planeado aparecen como resultado de la razón. Pero se trata de una ilusión. Incluso cuando la vida cambia violentamente, como en los períodos de revolución, muchísimo más de lo antiguo es preservado en la supuesta transformación de todo que lo que nadie sospecha, y se combina con lo nuevo para crear un nuevo valor (19).

Esta concepción de la tradición como transmisión a través del lenguaje que se encuentra en Gadamer puede hacerse más específica y compleja si se la reformula en los términos de los «juegos de lenguaje» de Wittgenstein. Vista desde esa óptica, la tradición pasa a ser el conjunto de juegos de lenguaje que constituyen una comunidad dada.

Puesto que para Wittgenstein los juegos de lenguaje son una unión indisoluble entre reglas lingüísticas, situaciones objetivas y formas de vida (20), la tradición es el conjunto de discursos y prácticas que nos forman en cuanto sujetos. Así podemos concebir la política como búsqueda de intimaciones, lo que en la perspectiva de Wittgenstein podría entenderse como la creación de nuevos usos para los términos decisivos de una tradición dada, y como su uso en nuevos juegos de lenguaje que harían posibles nuevas formas de vida.

Para pensar la política de la radicalización de la democracia, mediante la noción de tradición, es importante subrayar el carácter compuesto, heterogéneo, abierto y en última instancia indeterminado de la tradición democrática. Siempre hay varias estrategias posibles, no sólo en el sentido de las diferentes interpretaciones que pueden darse de un mismo elemento, sino también en virtud del modo en que algunas partes o aspectos de la tradición pueden enfrentarse con otros. Esto es lo que Gramsci, quizá el único marxista que haya entendido el papel de la tradición, concebía como el proceso de desarticulación y rearticulación de elementos que caracterizan a las prácticas hegemónicas (21).

Los intentos de redefinir conceptos tales como los de libertad e igualdad y de separar la idea de libertad de la de democracia en que se han embarcado recientemente neoliberales y neoconservadores, demuestran que pueden seguirse distintas estrategias dentro de la tradición democrático-liberal, concitando así distintos tipos de «intimación». Confrontado por esta ofensiva de parte de aquellos que quieren poner término a la articulación establecida en el siglo XIX entre liberalismo y democracia y que quieren igualmente redefinir la libertad como mera ausencia de coerción, el proyecto de radicalización de la democracia debe tratar de defender la democracia y de extender su esfera de aplicación a nuevas relaciones sociales. La profundización de la democracia se propone crear otro tipo de articulación entre los elementos de la tradición democrático-liberal, dejando de lado la consideración individualista de los derechos para pasar a considerarlos como «derechos democráticos». Esto creará una nueva hegemonía que será producto de la articulación del mayor número posible de luchas democráticas.

Lo que necesitamos es una hegemonía de los valores democráticos, y eso requiere de la multiplicación de las prácticas democráticas, de su institucionalización en relaciones sociales de diversidad cada vez mayor, de modo que la multiplicidad de las posiciones-sujeto pueda constituirse mediante una matriz democrática. Sólo de este modo —y no tratando de darle una fundamentación racional— estaremos en condiciones no sólo de defender la democracia sino también de profundizarla. Una hegemonía de esta índole no será jamás completa, y no es conveniente tampoco que una sociedad esté gobernada por una única lógica democrática: las relaciones de autoridad y poder no pueden desaparecer completamente, y es importante abandonar el mito de una sociedad transparente, reconciliada consigo misma, porque son las fantasías de ese orden las que llevan al totalitarismo. Un proyecto de democracia radical y plural requiere, por el contrario, de la existencia de la multiplicidad, de la pluralidad, del conflicto, y ve en ellos la *raison d'être* de la política.

### **La radicalización de la democracia, una nueva filosofía política**

Si la tarea de profundizar radicalmente la democracia es efectivamente la de profundizar la revolución democrática y establecer vínculos entre las diversas luchas democráticas, la realización de esa tarea exige la creación de nuevas posiciones-sujeto que permitan la articulación conjunta de, por ejemplo, el antirracismo, el antisexismo y el anticapitalismo. Estos movimientos no convergen espontáneamente y, a objeto de establecer equivalencias democráticas, se hace necesario un nuevo «sentido común» que permita transformar la identidad de los diferentes grupos, de modo que las exigencias de cada uno de ellos pueda articularse con las de los restantes según un principio de equivalencia democrática.

Porque no se trata de establecer una mera alianza entre intereses diversos, sino de modificar realmente la identidad misma de esas fuerzas. A

fin de que la defensa de los intereses de los trabajadores no proceda a expensas de los derechos de las mujeres, de los inmigrantes o de los consumidores, es necesario establecer una equivalencia entre estos distintos movimientos. Sólo bajo tales condiciones las diversas luchas contra el poder se vuelven verdaderamente democráticas.

La filosofía política tiene un papel sumamente importante en la constitución de este sentido común y en la creación de estas nuevas posiciones-sujeto, porque ella forjará la «definición de la realidad» que dará forma a la experiencia política y servirá de matriz para la construcción de un determinado tipo de sujeto.

El discurso del individualismo posesivo reclama un derecho exclusivo sobre algunos de los conceptos fundamentales del liberalismo (los conceptos de derechos, libertad y ciudadanía); esa pretensión representa un obstáculo para el establecimiento de una cadena de equivalencias democráticas.

Me referí ya a la necesidad de un concepto de los «derechos democráticos», derechos que, aunque pertenecientes al individuo, pueden ejercerse sólo colectivamente y que presuponen la existencia de derechos iguales para todos. Pero profundizar la democracia necesita también una concepción de la libertad que trascienda el falso dilema entre la libertad de la antigüedad y la libertad moderna y que nos permita pensar la libertad individual y la libertad política de manera conjunta. La radicalización de la democracia comparte respecto de este punto las preocupaciones de diversos pensadores que buscan rescatar la tradición del republicanismo cívico. Se trata de una tendencia totalmente heterogénea, que hace por ello necesario establecer distinciones entre los así llamados «comunitaristas» que, aunque comparten la crítica a la idea del individualismo liberal sobre un sujeto existente con anterioridad a las relaciones sociales que lo forman, asumen, sin embargo, posiciones dispares respecto de la modernidad. Están, por un lado, aquellos como Michael Sandel y Alasdair MacIntyre que, inspirándose principalmente en Aristóteles, rechazan el pluralismo liberal en nombre de una política del bien común; por otro, aquellos como Charles Taylor o Michael Walzer que, junto con criticar los presupuestos epistemológicos del liberalismo tratan de incorporar la contribución política de éste en el área de los derechos y del pluralismo (22). Estos últimos defienden una perspectiva más próxima a la radicalización de la democracia, mientras los primeros mantienen una actitud extraordinariamente ambigua respecto del advenimiento de la democracia, y tienden a defender concepciones premodernas de la política sin establecer distinciones entre lo ético y lo político, que ellos entienden como expresión de valores morales comunes. Es probablemente en la obra de Maquiavelo donde el republicanismo cívico tiene más que ofrecernos, y el trabajo reciente de Quentin Skinner es de particular interés a este respecto. Skinner muestra que en Maquiavelo hay una concepción de la libertad que, aun sin postular una

noción objetiva del bienestar del hombre (y que por tanto es, según Isaiah Berlin, una concepción «negativa» de la libertad), comprende, sin embargo, ideales de participación política y de virtud cívica (que, según Berlin, son características de la concepción «positiva» de la libertad). Skinner muestra que la idea de libertad es descrita en los *Discursos* como la capacidad de los hombres de perseguir sus propias metas, de seguir sus «humores» (*humori*). Esto se acompaña con la afirmación de que, a objeto de garantizar las condiciones necesarias que impidan la coerción y la servidumbre que harían imposible el ejercicio de esa libertad, es indispensable que los hombres cumplan ciertas funciones públicas y cultiven las virtudes correspondientes. Para Maquiavelo, el que uno ejerza la virtud cívica y sirva al fin común tiene por objeto garantizarse a sí mismo el determinado grado de libertad personal que le permita perseguir sus propios fines (23). Encontramos aquí, por lo tanto, una concepción sumamente moderna de la libertad política; esa articulación resulta fundamental para el desarrollo de una filosofía política de la radicalización de la democracia.

Pero el recurso a la tradición del republicanismo cívico, incluso privilegiando su vertiente maquiavélica, no puede proporcionarnos cabalmente el lenguaje político necesario para la articulación de la multiplicidad de las luchas democráticas del presente. Puede, a lo más, entregarnos algunos elementos para combatir los aspectos negativos del individualismo liberal, pero sigue siendo inadecuada para aprehender la complejidad de la política actual. Nuestras sociedades encaran la proliferación de espacios políticos radicalmente nuevos y diversos que exigen que abandonemos la idea de un espacio único constitutivo de la constitución de la política que es propio del liberalismo y del republicanismo cívico. Si la concepción liberal del «yo libre de trabas» es deficiente, no menos insatisfactoria es la alternativa que proponen los defensores comunitarios del republicanismo cívico. No es cuestión de pasar de un «yo unitario libre de trabas» a un «yo unitario en situación»; el problema reside en la idea misma de sujeto unitario. Muchos comunitarios parecer creer que pertenecemos a una sola comunidad, definida empíricamente e incluso geográficamente, y que esa comunidad podría unificarse por una sola idea del bien común. Cuando la verdad es que somos en realidad sujetos siempre múltiples y contradictorios, habitantes de una diversidad de comunidades (tantas, en efecto, como las relaciones sociales en que participamos y las posiciones-sujeto que ellas definen), contruidos por una variedad de discursos, precaria y temporalmente suturados en la intersección de esas posiciones-sujeto. De ahí la importancia que tiene la crítica postmoderna para el desarrollo de una filosofía política que intente hacer posible una nueva forma de individualidad, una nueva forma que sería verdaderamente plural y democrática. Una filosofía de esta índole no da por supuesta una fundamentación racional de la democracia, ni tampoco da respuesta, al modo de Leo Strauss, a las cuestiones concernientes a la naturaleza de los problemas políticos o al mejor régimen posible. Propone, por el contrario, permanecer dentro de la ca-

verna y, como dice Michael Walzer, «interpretar en beneficio de nuestros conciudadanos el mundo de significaciones que compartimos» (24). La tradición democrático-liberal está abierta a muchas interpretaciones, y la política de radicalizar la democracia es sólo una entre varias estrategias. Nada garantiza su éxito, pero este proyecto es el que se ha propuesto hacer avanzar y profundizar el proyecto democrático de la modernidad. Esa estrategia nos impone abandonar el universalismo abstracto de la Ilustración, la concepción esencialista de la totalidad social y el mito de un sujeto unitario. En este sentido, lejos de ver el desarrollo de la filosofía «posmoderna» como una amenaza, la radicalización de la democracia la acoge como un instrumento indispensable para alcanzar sus fines.

- 
- (1) Jürgen Habermas, «Modernity-An Incomplete Project», en *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, ed. Hal Foster (Port Townsend: Bay Press, 1985).
- (2) Jean-François Lyotard, *Inmaterialität und Postmoderne* (Berlín, 1985).
- (3) Richard Rorty, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», en *Habermas and Modernity*, ed. Richard J. Bernstein (Oxford, 1985).
- (4) Richard Rorty, «Postmodernist Bourgeois Liberalism», *The Journal of Philosophy*, Vol. LXXX, N. 10 (octubre, 1983), p. 585.
- (5) Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (Londres, 1985). Hay traducción castellana de este libro, hecha por la editorial Siglo XXI.
- (6) Me refiero no sólo al postestructuralismo, sino también a otras tendencias, como el psicoanálisis, la hermenéutica postheideggeriana y la filosofía del lenguaje del segundo período de Wittgenstein, que convergen todas en una crítica del racionalismo y del subjetivismo.
- (7) Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society* (Oxford, 1986), p. 305.
- (8) Claude Lefort, *Essais sur le Politique* (París, 1986), p. 29.
- (9) Sobre este punto véase el perspicaz análisis de Gianni Vattimo en *La fine della Modernità*, Capítulo 2, «La crisi dell 'umanismo'» (Milán, 1985).
- (10) Carole Pateman, «Removing Obstacles to Democracy», artículo mimeografiado presentado en la reunión de la Asociación Internacional de Ciencia Política en Ottawa (octubre 1986).
- (11) Interpretaciones recientes de Aristóteles tratan de disociarlo de la tradición de la ley natural y de destacar las diferencias entre él y Platón sobre el tema. Ver, por ejemplo, las observaciones de Gadamer en *Truth and Method* (New York, 1984), pp. 278-289.
- (12) Paul Ricoeur, *Du texte à l'action* (París, 1986), pp. 248-251.
- (13) Hans-Georg Gadamer, *op. cit.*, pp. 33-39.
- (14) Hannah Arendt, *Between past and future* (Nueva York, 1968).
- (15) Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis, 1982), p. 167.
- (16) John R. Searle, «The World Turned Upside Down», *The New York Review of Books* (27 de octubre de 1983), p. 78.
- (17) Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics* (Londres, 1967), p. 123.
- (18) *Ibid.*, p. 124.
- (19) Gadamer, *Truth and Method*, *op. cit.*, p. 250.
- (20) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1958).
- (21) Sobre este punto ver mi artículo «Hegemony and Ideology in Gramsci», en *Gramsci and Marxist Theory*, ed. Chantal Mouffe (Londres, 1979).
- (22) Me refiero aquí a los siguientes estudios: Michael Sandel, *Liberalism and the*

---

*Limits of Justice* (Cambridge, Mass., 1982); Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame, 1984); Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Philosophical Papers, 2 (Cambridge, 1985); Michael Walzer, *Spheres of Justice* (Nueva York, 1983).

(23) Quentin Skinner, «The Idea of Negative Liberty: Philosophical and Historical Perspectives», en R. Rorty, J. B. Schneewind y Q. Skinner, *Philosophy in History* (Cambridge, 1984).

(24) Michael Walzer, *Spheres of Justice*, *op. cit.*, p. XIV.

---