



LA DEMOCRACIA RADICAL ¿Moderna o posmoderna?

Chantal MOUFFE

Qué significa hoy ser de izquierdas? ¿Tiene algún sentido invocar, en las postrimerías del siglo XX, los ideales de la Ilustración que informaron el proyecto de transformación de la sociedad? Sin duda estamos viviendo la crisis del ideario jacobino que ha caracterizado, de un modo u otro, la política revolucionaria de los dos últimos siglos. Es improbable que el marxismo llegue a recobrase de los reveses sufridos; y no sólo se trata del descrédito en que el análisis del totalitarismo ha hundido al modelo soviético, sino también del reto al reduccionismo de clases que plantea la emergencia de nuevos movimientos sociales. Pero el enemigo fraternal, el movimiento socialdemócrata, no está en mejor forma. Ha hecho patente su incapacidad para enfrentarse a las nuevas demandas de las últimas décadas, al tiempo que su mayor logro, el Estado de bienestar, ha salido malparado de la ofensiva conservadora, al no ser capaz de movilizar a aquellos que debieran tener interés en defender sus conquistas.

En lo tocante al socialismo, lo que parece estar en cuestión es la propia idea de progreso que va unida al proyecto de la modernidad. En

este aspecto, el debate sobre lo posmoderno, que hasta el momento se había centrado en la cultura, ha invadido el terreno político. Por desgracia, el debate no ha tardado en petrificarse en torno a un conjunto de posiciones simplistas y estériles. Mientras Habermas acusa de conservadurismo a todos los que critican el ideal universalista de la Ilustración (1), Lyotard declara con melancolía que después de Auschwitz el proyecto de la modernidad ha quedado eliminado (2). Richard Rorty señala con acierto que en ambos bandos se descubre una asimilación errónea entre el proyecto político de la Ilustración y sus aspectos epistemológicos. Por ese motivo Lyotard cree necesario abandonar el liberalismo político con objeto de no caer en una filosofía universalista, en tanto que Habermas, que aspira a defender el liberalismo, se aferraba, pese a todos sus problemas, a esa filosofía universalista (3). De hecho, Habermas cree que la emergencia de formas universalistas de moralidad y de legalidad es la expresión de un irreversible proceso colectivo de aprendizaje, y que rechazar esto supone negar la modernidad y socavar los cimientos de la existencia democrática. Rorty nos invita a considerar la distinción trazada por Blumenberg, en *The Legitimacy of the Modern Age*, entre dos aspectos de la Ilustración: la «autoafirmación», que puede identificarse con el proyecto político, y la «autofundación», que es el proyecto epistemológico. Una vez que se reconoce la inexistencia de una relación necesaria entre ambos aspectos, es posible defender el proyecto político de la Ilustración abandonando la idea de que debe estar basado en una forma específica de racionalidad.

Las ideas de Rorty, no obstante, resultan problemáticas, por cuanto identifican el proyecto político de la modernidad con un vago concepto de «liberalismo», en el que se incluyen tanto el capitalismo como la democracia. Sin embargo, es importante distinguir las dos tradiciones que están en la raíz del concepto de modernidad política, la liberal y la democrática, y comprender que, tal como ha demostrado Macpherson, ambas corrientes no se articularon hasta el siglo XIX y, en consecuencia, no están ligadas por una relación necesaria. Es más, sería un error confundir la «modernidad política» con la «modernidad social», esto es, el proceso de modernización desarrollado bajo la dominación creciente de las relaciones de producción capitalistas. Si no se establece esta distinción entre democracia y *liberalismo*, entre liberalismo político y económico; si, como en el caso de Rorty, se engloban todos estos conceptos dentro del término liberalismo, el resultado inevitable es verse abocado, so pretexto de defender la modernidad, a una simple apología de las «instituciones y prácticas de las democra-

(1) Jürgen Habermas, «Modernity - An Incomplete Project», en Hal Foster, comp. *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*, Port Townsend, 1983.

(2) Jean-François Lyotard, *Inmaterialität und Postmoderne*, Berlín, 1985.

(3) Richard Rorty, «Habermas and Lyotard on Postmodernity», en Richard J. Bernstein, (comp.), *Habermas and Modernity*, Oxford, 1985, pp. 161-175.

cias prósperas del Atlántico Norte» (4), sin dejar espacio para la crítica (ni siquiera para una crítica inmanente) que podría permitir transformarlas.

Frente a este «liberalismo burgués posmoderno» defendido por Rorty, querría mostrar cómo el proyecto de una «democracia radical y plural», concebida en los términos esbozados por Ernesto Laclau y por mí misma en el libro *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (5), propone una reformulación del proyecto socialista que evita las dificultades gemelas del socialismo marxista y de la socialdemocracia, al tiempo que proporciona a la izquierda un nuevo ideario, que apela a la tradición de las grandes luchas por la emancipación pero también tiene en cuenta recientes contribuciones teóricas del psicoanálisis y la filosofía. En efecto, un proyecto de tal índole podría definirse al tiempo como moderno y posmoderno. Aspira a realizar el «proyecto incumplido de la modernidad», pero, a diferencia de Habermas, creemos que en este proyecto ya no hay espacio para la perspectiva epistemológica de la Ilustración. Aunque esta perspectiva desempeñó un papel importante en la emergencia de la democracia, se ha convertido en un obstáculo en el camino de la comprensión de las formas políticas novedosas que caracterizan a las sociedades actuales y requieren ser abordadas desde una perspectiva no esencialista. De ahí la necesidad de emplear las herramientas teóricas elaboradas por las diferentes corrientes de lo que puede denominarse la filosofía posmoderna y apropiarse de su crítica del racionalismo y el subjetivismo (6).

La revolución democrática

Se han propuesto diferentes criterios para definir la modernidad, criterios que varían mucho en función de los niveles o rasgos concretos que pretenden destacarse. Por mi parte, creo que la modernidad debe definirse en el plano político, pues es en él donde se configuran y ordenan simbólicamente las relaciones sociales. En tanto en cuanto inaugura un nuevo tipo de sociedad, la modernidad puede verse como un punto de referencia decisivo. En este aspecto, la característica fundamental de la modernidad es sin duda el advenimiento de la revolución democrática. Tal como lo ha señalado Claude Lefort, esta revolu-

(4) Richard Rorty, «Postmodernist Bourgeois Liberalism», *Journal of Philosophy*, 80, octubre de 1983, p. 585.

(5) Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, 1985. [*Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización democrática*. Siglo XXI España, Madrid, 1987].

(6) No sólo me refiero al postestructuralismo, sino también a otras tendencias como el psicoanálisis, la hermeneútica post-heideggeriana y la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, todas las cuales convergen en la crítica al racionalismo y al subjetivismo.

ción democrática está en el origen de una nueva forma de institución de lo social, en la que el poder se torna un «lugar vacío». Por esta razón, la sociedad democrática moderna está constituida como «una sociedad donde el poder, la legalidad y el conocimiento están expuestos a una indeterminación radical, una sociedad que se ha convertido en escenario de una aventura incontrolable, de tal manera que aquello que se instituye no llega a establecerse, lo conocido queda sujeto a la indeterminación de lo desconocido y el presente resulta indefinible» (7). Al faltar un poder encarnado en la persona del príncipe y ligado a una autoridad trascendente, también desaparecen las garantías o fuentes de legitimación últimas; la sociedad ya no puede definirse como una sustancia con una identidad orgánica. Lo que queda es una sociedad sin fronteras claramente definidas, una estructura social imposible de describir desde la perspectiva de un punto de vista único o universal. En este sentido, la democracia se caracteriza por la «disolución de las señales de la certidumbre» (8). En mi opinión, un enfoque de este tipo es muy sugerente y útil por cuanto permite situar múltiples fenómenos de las sociedades modernas en una nueva perspectiva. De tal suerte, los efectos de la revolución democrática pueden analizarse en el ámbito de las artes, de la teoría y de las cuestiones culturales en general, y es posible reformular la relación entre la modernidad y la posmodernidad de una manera nueva y más fructífera. De hecho, partiendo de la concepción de revolución democrática de Lefort, que la considera el rasgo definitorio de la modernidad, resulta evidente que al hablar de la posmodernidad en el ámbito filosófico se está reconociendo la imposibilidad de dar un fundamento último o una legitimación definitiva constitutivos del propio advenimiento de la forma democrática de la sociedad y, por tanto, de la misma modernidad. Este reconocimiento es resultado del fracaso de múltiples intentos de sustituir los fundamentos tradicionales, que apelaban a Dios o a la Naturaleza, por unos fundamentos alternativos basados en el Hombre o la Razón. Dichos intentos estaban condenados al fracaso desde el principio, en razón de la indeterminación radical que caracteriza a la democracia moderna. Nietzsche así lo había comprendido cuando proclamó que la muerte de Dios era inseparable de la crisis del humanismo. (9)

En consecuencia, el reto del racionalismo y del humanismo no implica el rechazo de la modernidad, sino la crisis de un proyecto concreto de modernidad: el proyecto de autofundación de la Ilustración. Tampoco implica que debemos abandonar su proyecto político, es decir, la consecución de la igualdad y la libertad para todos. Con objeto

(7) Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society*, Oxford, 1986, p. 305.

(8) Claude Lefort, *Democracy and Political Theory*, Oxford, 1988, p. 19.

(9) Sobre este tema, véase el penetrante análisis de Gianni Vattimo, «La crisis dell "umanismo"», en *La fine della modernità*, Milán, 1985, cap. 2. [*El fin de la modernidad*. Gedisa, Barcelona, 1987].

de llevar a cabo y profundizar en este aspecto de la revolución democrática, debemos garantizar que el proyecto democrático tenga en cuenta las luchas democráticas de nuestros tiempos en toda su amplitud y especificidad. Es entonces cuando cobra verdadero sentido la contribución de la denominada crítica posmoderna.

En efecto, ¿cómo podemos aspirar a comprender la naturaleza de estos nuevos antagonismos si nos aferramos a una imagen del sujeto unitario como fuente última de la inteligibilidad de sus acciones? ¿Cómo podemos captar la multiplicidad de relaciones de subordinación que afectan a un individuo si concebimos a los actores sociales como entidades homogéneas y unificadas? Lo que caracteriza a las luchas de los nuevos movimientos sociales es precisamente la multiplicidad de posiciones del sujeto que constituyen un único actor, así como la posibilidad de que esa multiplicidad se convierta en el espacio de antagonismos y, de tal manera, se politice. De ahí 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 del último Wittgenstein y en la hermenéutica de Gadamer.

Para pensar en términos políticos hoy día, y para comprender la naturaleza de las nuevas luchas y la diversidad de relaciones sociales que la revolución democrática aún tendrá que abarcar, es indispensable desarrollar una teoría del sujeto como actor descentrado y destotalizado, un sujeto construido en el punto de intersección de una multiplicidad de posiciones del sujeto entre las que no existe una relación apriorística ni necesaria, y cuya articulación es el resultado de las prácticas hegemónicas. Así pues, ninguna identidad llega a establecerse de modo definitivo, pues siempre hay un cierto grado de apertura y ambigüedad en la manera en que se articulan las diferentes posiciones del sujeto. De aquí emergen perspectivas enteramente nuevas para la acción política, que ni el liberalismo, con su noción del individuo que sólo persigue su propio interés, ni el marxismo, con su reducción de todas las posiciones del sujeto a la clase, pueden sancionar, ni mucho menos imaginar.

Debe señalarse, por tanto, que esta nueva fase de la revolución democrática, al tiempo que es, a su manera, el resultado del universalismo de la Ilustración, también pone en cuestión algunos de sus presupuestos. Muchas de las nuevas luchas renuncian de hecho a toda pretensión de universalismo y revelan que en todo alegato de universalismo están implícitos la negación de lo particular y el rechazo de la especificidad. La crítica feminista desenmascara el particularismo oculto tras los ideales que se quieren universales y que, en realidad, siempre han sido mecanismos de exclusión. Carole Pateman, por ejemplo, ha puesto de manifiesto que las teorías clásicas de la democracia se basan en la exclusión de las mujeres: «La idea de la ciudada-

nía universal es específicamente moderna, y depende necesariamente de la emergencia de la idea de que todos los individuos nacen libres e iguales, o son libres e iguales en estado de naturaleza. Ningún individuo está naturalmente subordinado a otro y, en consecuencia, todos deben tener una posición pública en tanto que ciudadanos, en la que se sustenta su capacidad para gobernarse a sí mismos. La libertad individual y la igualdad suponen asimismo que el gobierno sólo surge mediante el acuerdo o el consenso. Nos enseñan que el “individuo” es una categoría universal que se aplica a todos y cada uno de nosotros, lo que, no obstante, no es cierto. “El individuo” es un hombre (10)».

La reformulación del proyecto democrático en los términos de la democracia radical requiere prescindir del universalismo abstracto de la Ilustración y de su concepción de una naturaleza humana no diferenciada. Aun cuando la emergencia de las primeras teorías sobre la democracia moderna y el individuo como depositario de derechos se hiciera posible gracias a estos conceptos, hoy se han tornado grandes obstáculos para la futura ampliación de la revolución democrática. Los nuevos derechos reclamados en la actualidad son expresión de diferencias a las que sólo ha comenzado a atribuirse importancia en los últimos tiempos, derechos que no pueden universalizarse. La democracia radical exige que reconozcamos las diferencias: lo particular, lo múltiple, lo heterogéneo, y, en efecto, todo aquello que ha sido excluido del concepto de hombre en abstracto. El universalismo no se rechaza, antes bien, se particulariza; y surge la necesidad de una articulación nueva entre lo universal y lo particular.

La razón práctica: Aristóteles *versus* Kant

La creciente insatisfacción con el universalismo abstracto de la Ilustración da cuenta de 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 distintivas de la comunidad, e implica la renuncia a toda pretensión de universalismo (11). Se trata de una racionalidad adecuada para el estudio de la *praxis* humana, que excluye toda posibilidad de una «ciencia» de la práctica y exige la existencia de una «razón práctica», una región que no se caracteriza por afirmaciones apodícticas y donde lo razonable prevalece sobre lo

(10) Carole Pateman, «Removing Obstacles to Democracy», ponencia presentada en el Congreso de la International Political Science Association, Ottawa, Canadá, octubre, 1986, materiales del congreso.

(11) Interpretaciones recientes de Aristóteles pretenden disociarlo de la tradición de la ley natural y subrayar las diferencias que lo separan de Platón en este aspecto. Véanse, por ejemplo, los comentarios de Hans-Georg Gadamer en *Truth and Method*, Nueva York, 1984, pp. 278-289. [*Verdad y método*, Sígueme, 1991].

demostrable. Kant postuló un concepto muy diferente de razón práctica, sustentado en la universalidad. Tal como observa Ricoeur: «Al elevar al rango de principio supremo la norma de la universalización, Kant inauguró una de las ideas más peligrosas y que ha prevalecido desde Fichte hasta Marx, a saber, que la esfera práctica estaba sujeta a un tipo de conocimiento científico comparable al conocimiento científico requerido en la esfera teórica.» (12) Gadamer también critica a Kant por haber abierto el camino al positivismo en las ciencias humanas y considera el concepto aristotélico de *phronesis* mucho más adecuado que el análisis kantiano de la razón cuando se trata de comprender 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 posempiricista converge con la hermenéutica en el reto al modelo positivista de racionalidad dominante en las ciencias. Teóricos como Thomas Kuhn y Mary Hesse han realizado una gran contribución a esta crítica al señalar la importancia de los elementos retóricos en la evolución de la ciencia. Hoy existe un acuerdo sobre la necesidad de ampliar el concepto de racionalidad para dar cabida a lo «razonable» y a lo «plausible» y reconocer la existencia de múltiples formas de racionalidad.

Este tipo de ideas son cruciales para el concepto de una democracia radical donde la razón desempeña un papel fundamental, que debe conceptualizarse apropiadamente con objeto de evitar los falsos dilemas entre la existencia de un criterio universal, por un lado, y el dominio de la arbitrariedad, por otro. El que una pregunta no encuentre respuesta científica o no alcance el estatus de verdad demostrable no comporta la imposibilidad de formarse una opinión razonable al respecto, ni tampoco la necesidad de negarle toda posibilidad de explicación racional. Hannah Arendt tenía mucha razón al insistir en que la esfera política es el dominio de la opinión, o «*doxa*», y no el de la verdad, y que cada esfera posee sus propios criterios de validez y legitimidad (14). No faltarán, no obstante, quienes argumenten que esta perspectiva está amenazada por el fantasma del relativismo. Pero esa acusación sólo tiene sentido cuando no se supera la tradicional problemática que no ofrece alternativa a la contraposición entre objetivismo y relativismo.

Afirmar que no se pueden aportar fundamentos racionales definitivos a un sistema de valores determinado no equivale a considerar que todas las perspectivas son equivalentes. Como Rorty señala, «el verdadero problema no es el que existe entre las personas que creen que todos los puntos de vista son igualmente válidos y las que no opinan de

(12) Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, París, 1986, pp. 248-251. [*El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1988].

(13) Gadamer, *Truth and Method*, pp. 33-39.

(14) Hannah Arendt, *Between Past and Future*, Nueva York, 1968.

ese modo. El problema real se plantea entre las personas para quienes nuestra cultura, nuestros objetivos e instituciones sólo pueden respaldarse mediante la palabra y las personas que todavía confían en darles otro tipo de apoyos (15).» Siempre es posible distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, pero sólo cabe hacerlo dentro de una tradición; de hecho, no existe un punto de vista externo a toda tradición desde el que pueda ofrecerse un juicio universal. Es más, la renuncia a la distinción entre lógica y retórica a que conduce la crítica posmoderna —y donde se separa de Aristóteles— no significa que «todo lo posible es bueno» o que haya que hundirse en el nihilismo. Aceptar con Foucault que no puede haber una separación absoluta entre validez y poder (por cuanto la validez siempre es relativa a un régimen específico de verdad, unido a un poder) no significa que, dentro de un régimen de verdad dado, no se puedan diferenciar aquellos aspectos que respetan la estrategia de la argumentación y sus reglas y aquellos que simplemente aspiran a imponer su poder.

Por último, la falta de fundamentos «deja todo como está», como diría Wittgenstein, y nos obliga a formularnos las mismas preguntas de otra manera. De ahí el error de un determinado tipo de posmodernismo apocalíptico que pretende llevarnos a creer que estamos en el umbral de una época radicalmente nueva, caracterizada por el desplazamiento, la diseminación y el juego incontrolable de las significaciones. Esa perspectiva sigue cautiva de la problemática racionalista, la misma que pretende criticar. Como se ha dicho: «El verdadero error del metafísico clásico no fue creer en la existencia de fundamentos metafísicos, sino creer que esos fundamentos eran de algún modo necesarios, pensar que lo que carece de fundamentos está perdido, amenazado, minado o simplemente en cuestión» (16).

La tradición y la política democrática

Debido a la importancia que atribuye a lo particular, a la existencia de diferentes formas de racionalidad y al papel de la tradición, el camino de la democracia radical se cruza, paradójicamente, con las corrientes principales del pensamiento conservador. El pensamiento conservador hace gran hincapié en la crítica del racionalismo y del universalismo de la Ilustración, una crítica que comparte con el pensamiento posmoderno; tal vez esta proximidad explique por qué algunos posmodernos han sido calificados de conservadores por Habermas. De hecho, no sólo se encuentran afinidades en el plano político sino en el hecho de que, a diferencia del liberalismo y del marxismo —doctrinas ambas de la reconciliación y del perfeccionamiento—, la filosofía

(15) Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982, p. 167.

(16) John R. Searle, «The Word Turned Upside Down», *The New York Review of Books*, 27 de octubre de 1983, p. 78.

conservadora se basa en la finitud, la imperfección y los límites de la naturaleza humana. Pero esta actitud no lleva inevitablemente a la defensa del *statu quo* y a una visión antidemocrática, por cuanto se presta a diversas formas de articulación.

El concepto de tradición, por ejemplo, debe distinguirse del de tradicionalismo. La tradición nos permite pensar en nuestra inserción en la historicidad, en el hecho de que nuestra construcción como sujetos se realizó mediante una serie de discursos preexistentes, y en que la misma tradición que nos conformó es el medio por el que se nos presenta el mundo y se hace posible toda acción política. Una concepción de la política como la de Michael Oakeshott, que atribuye un papel básico a las «tradiciones de la conducta» existentes y que entiende la acción política como «la persecución de un indicio», es muy útil y fructífera a la hora de formular una democracia radical. Tanto más cuanto para Oakeshott, «la política es la actividad que se ocupa de las disposiciones generales de un colectivo de personas que, en virtud de su aceptación compartida de una manera de ocuparse de tales disposiciones, componen una comunidad única (...) Esta actividad, por tanto, no surge ni de los deseos de un momento ni de los principios generales, sino de las mismas tradiciones de conducta existentes. En cuanto a la forma que adopta, y que no puede ser otra, consiste en la corrección de las disposiciones existentes mediante la exploración y la persecución de los indicios que ofrecen» (17). Si consideramos la tradición democrática liberal como la principal tradición de la conducta de nuestras sociedades, podremos explicar la ampliación de la revolución democrática y el desarrollo de las luchas por la igualdad y la libertad en todas las áreas de la vida social entendiéndolos como la expresión de esa persecución de los «indicios» presentes en el discurso democrático liberal. Oakeshott nos proporciona un buen ejemplo, sin advertir el potencial para el radicalismo de sus argumentos. Refiriéndose al estatus legal de las mujeres, declara que «las disposiciones que constituyen una sociedad capaz de desarrollar una actividad política, ya sean costumbres, instituciones, leyes o decisiones diplomáticas, son a un tiempo coherentes e incoherentes; componen un modelo y a la vez despiertan simpatía por algo que no está del todo presente. La actividad política es la exploración de esa simpatía; y, en consecuencia, serán razonamientos políticos pertinentes aquellos que expongan con convicción una simpatía, que está presente pero no ha sido desarrollada, y que demuestren inapelablemente que éste es el momento adecuado para reconocerla» (18). Oakeshott concluye diciendo que ésta es la manera de llegar a reconocer la igualdad legal de las mujeres. La utilidad de un razonamiento de esta índole para justificar la ampliación de los principios democráticos es obvia.

(17) Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics*, Londres, 1967, p. 123.

(18) *Ibid.*, p. 124.

La importancia concedida a la tradición también constituye uno de los temas básicos de la hermenéutica filosófica de Gadamer, la cual nos provee con herramientas muy útiles para pensar sobre la construcción del sujeto político. Siguiendo a Heidegger, Gadamer postula la existencia de una unidad fundamental entre el pensamiento, el lenguaje y el mundo. Mediante el lenguaje se constituye el horizonte de nuestro presente; el lenguaje conserva las señales del pasado; es la vida del pasado en el presente y, por ello, el movimiento de la tradición. El error de la Ilustración, según Gadamer, fue desacreditar los «prejuicios» y proponer un ideal de comprensión que requiere trascender el presente y liberarse de la inserción en la historia. Sin embargo, los prejuicios son precisamente los que defienden nuestra situación hermenéutica y constituyen la condición del conocimiento y de la apertura hacia el mundo. Gadamer rechaza asimismo la contraposición establecida por la Ilustración entre tradición y razón, ya que, para él, «la tradición es siempre un elemento de la libertad y de la propia historia. Incluso la más genuina y sólida de las tradiciones no perdura naturalmente, debido a la inercia de lo que ya existe. Antes bien, requiere ser afirmada, aceptada y cultivada. Es, en esencia, la conservación que actúa en todo cambio histórico. Ahora bien, conservar es un acto de la razón, aunque poco llamativo y, por ende, sólo lo nuevo o lo planeado parecer ser el resultado de la razón. Más esto es una ilusión. Aún cuando la vida cambia violentamente, como en las épocas revolucionarias, lo antiguo se conserva en la supuesta transformación general en una medida mucho mayor de lo que pueda suponerse, y se combina con lo nuevo para crear nuevos valores» (19).

Esta concepción de la tradición que encontramos en Gadamer se torna más específica y compleja al reformularla en términos de los «juegos del lenguaje» de Wittgenstein. Desde esta perspectiva, la tradición se convierte en el conjunto de juegos del lenguaje que conforman una comunidad dada. Puesto que para Wittgenstein los juegos del lenguaje son una unión indisoluble entre las normas lingüísticas, las situaciones objetivas y las formas de vida (20), la tradición sería el conjunto de discursos y prácticas que nos conforman como sujetos. De este modo, podemos concebir la política como la persecución de indicios, lo que, desde la perspectiva de Wittgenstein, podría entenderse como la creación de nuevas acepciones para los términos fundamentales de una tradición dada, así como su empleo en nuevos juegos de lenguaje que hacen posible nuevas formas de vida.

Con objeto de aplicar el concepto de tradición al análisis de la política de la democracia radical, es importante subrayar el carác-

(19) Gadamer, *Truth and Method*, p. 250.

(20) Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones Filosóficas*, Alianza, 1991.

ter compuesto, heterogéneo, abierto y, en última instancia, indeterminado de la tradición democrática. Siempre hay varias estrategias alternativas, no sólo porque cabe interpretar un mismo elemento de distintas maneras, sino también porque diferentes partes o aspectos de la tradición pueden oponerse a otros. Eso es lo que Gramsci —quizá el único marxista que comprendió el papel de la tradición— entendía como el proceso de desarticulación y rearticulación de los elementos característicos de las prácticas hegemónicas (21).

Los recientes intentos neoliberales y neoconservadores encaminados a redefinir conceptos tales como libertad e igualdad, y a desarticular las ideas de libertad y democracia, demuestran que es posible poner en práctica diferentes estrategias dentro de la tradición democrática liberal y, de ese modo, desarrollar indicios de distintos tipos. Enfrentados a la ofensiva desencadenada por aquellos que desean deshacer la articulación establecida en el siglo XIX entre liberalismo y democracia, y aspiran a redefinir la libertad como simple falta de coerción, el proyecto de la democracia radical debe pasar por la defensa de la democracia y la expansión de su esfera de aplicación a las nuevas relaciones sociales. Este proyecto se orienta a crear otro tipo de articulación entre los elementos de la tradición democrática liberal, donde los derechos no se conciben en un marco individualista sino como «derechos democráticos». De esta manera se creará una nueva hegemonía, que será el resultado de la articulación del mayor número posible de luchas democráticas.

Necesitamos que se implante la hegemonía de los valores democráticos, para lo cual las prácticas democráticas tendrán que multiplicarse e institucionalizarse dando lugar a relaciones sociales aún más diversas, de manera que mediante una matriz democrática puedan conformarse múltiples posiciones del sujeto. De este modo, y no pretendiendo dotarla de fundamentos racionales, podremos defender la democracia y además profundizar en ella. Una hegemonía de tal índole nunca llegará a completarse y, en cualquier caso, no es deseable que una sociedad sea gobernada por una única lógica democrática. Las relaciones de poder y autoridad no pueden desaparecer por completo, y, en este sentido, es importante abandonar el mito de una sociedad transparente y reconciliada consigo misma, por cuanto ese tipo de fantasía conduce al totalitarismo. El proyecto de una democracia radical y plural, por el contrario, precisa de la existencia de la multiplicidad, de la pluralidad y del conflicto, en los que ve la razón de ser de la política.

(21) Sobre este tema, véase mi artículo «Hegemony and Ideology in Gramsci», en Chantal Mouffe, comp., *Gramsci and Marxist Theory*, Londres, 1979, pp. 168-204.

La democracia radical, una nueva filosofía política

Si la tarea de la democracia radical es realmente la profundización en la revolución democrática y la vinculación de diversas luchas democráticas, una tarea de esa índole requiere que se creen nuevas posiciones del sujeto que permitan una articulación común de, pongamos por caso, el antirracismo, el antisexismo y el anticapitalismo. Puesto que estas luchas no convergen espontáneamente, para establecer equivalencias democráticas se requiere un nuevo «sentido común» que permita transformar la identidad de los diferentes grupos de manera que sus reivindicaciones puedan articularse entre sí de acuerdo con el principio de la equivalencia democrática. Pues no se trata de establecer una mera alianza entre determinados intereses, sino de modificar la propia identidad de esas fuerzas. Con objeto de que la defensa de los intereses de los trabajadores no se realice a costa de los derechos de las mujeres, los inmigrantes y los consumidores, es necesario establecer una equivalencia entre las distintas luchas. Sólo en esas circunstancias se vuelven verdaderamente democráticas las luchas contra el poder.

La filosofía política desempeñará un papel muy importante en la emergencia de un sentido común diferente y en la creación de las nuevas posiciones del sujeto, ya que proveerá la «definición de la realidad» que configurará la experiencia política y actuará como matriz en la construcción de un determinado tipo de sujeto. Algunos de los conceptos básicos del liberalismo, como los de libertad, ciudadanía y derechos, son reclamados hoy por el discurso del individualismo posesivo que se interpone en el camino del establecimiento de una cadena de equivalencias democráticas.

Ya me he referido a la necesidad de un concepto de derechos democráticos: derechos que, aun perteneciendo al individuo, sólo pueden ejercitarse colectivamente y presuponen la existencia de derechos equivalentes para los demás. Pero la democracia liberal también debe incorporar una idea de libertad que trascienda el falso dilema entre las concepciones antigua y moderna de la libertad y que nos permita conjugar la libertad individual con la libertad política. En este aspecto, la democracia radical comparte las preocupaciones de varios autores que quieren recuperar la tradición del republicanismo cívico. Esta tendencia, al ser bastante heterogénea, plantea la necesidad de indicar qué diferencias separan los denominados comunitaristas, quienes, aun compartiendo la crítica a la idea del individualismo liberal según la cual el sujeto existe antes que las relaciones sociales que lo conforman, muestran actitudes distintas hacia la modernidad. Por un lado están aquellos que, como Michael Sandel y Alasdair MacIntyre, acuden a Aristóteles como principal fuente de inspiración y rechazan el pluralismo liberal en nombre de una política del bien común y, por otro lado aquellos que, como Charles Taylor y Michael Walzer, critican los

supuestos epistemológicos del liberalismo al tiempo que procuran incorporar su contribución política en el área de los derechos y el pluralismo (22). Estos últimos mantienen una perspectiva más próxima a la democracia radical, en tanto que los primeros muestran una actitud extremadamente ambigua hacia el advenimiento de la democracia y tienden a defender las concepciones posmodernas de la política, sin establecer diferencias entre lo ético y lo político, entendiendo esto último como la expresión de los valores morales compartidos.

La doctrina de Maquiavelo es quizá la que mejor puede iluminar el republicanismo cívico y, en este sentido, la obra reciente de Quentin Skinner posee un interés muy especial. Skinner pone de manifiesto cómo en Maquiavelo hay una concepción de la libertad que, sin postular una noción objetiva de la vida correcta (y siendo, por tanto, según Isaiah Berlin, una concepción «negativa» de la libertad), incluye ideales relativos a la participación política y a la virtud cívica (los cuales, según Berlin, son típicos de una concepción «positiva» de la libertad). Skinner señala que la idea de libertad plasmada en los *Discursos* es la capacidad de los individuos para perseguir sus propios objetivos, sus «humores» (*humori*). Esto va unido a la afirmación de que, con objeto de garantizar las condiciones necesarias para evitar la coerción y la servidumbre, que imposibilitarían la práctica de la libertad, es indispensable que los individuos desempeñen determinadas funciones públicas y cultiven las virtudes que ello requiere. Para Maquiavelo, si se ha de practicar la virtud pública y servir al bien común, el objetivo no es otro que asegurarse un cierto grado de libertad personal que permita perseguir los propios objetivos (23). Aquí encontramos la articulación entre una concepción muy moderna de la libertad individual y una concepción antigua de la libertad política, lo cual es un requisito básico para el desarrollo de la filosofía política de la democracia radical.

Ahora bien, apelar a la tradición del republicanismo cívico, aun haciendo hincapié en su rama maquiavélica, no nos proporciona por completo el lenguaje político requerido para articular la multiplicidad de luchas democráticas actuales. En el mejor de los casos, nos ofrecerá los elementos necesarios para combatir los aspectos negativos del liberalismo individual, sin llegar a servirnos para entender la complejidad de la política actual. Nuestras sociedades se enfrentan a la proli-

(22) Me refiero a los siguientes estudios: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 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, comps., *Philosophy in History*, Cambridge, 1984. [*La filosofía en la historia*. Paidós Ibérica, 1990].

feración de espacios políticos radicalmente nuevos y diferentes, espacios que nos exigen abandonar la idea, característica tanto del liberalismo como del republicanismo cívico, de un único espacio conformador de lo político. Si la concepción liberal del «yo sin trabas» es deficiente, la alternativa presentada por los defensores comunitaristas del republicanismo cívico no es mejor. No se trata de trasladarse desde el «yo unitario y sin trabas» al «yo unitario situado en un contexto»; el problema está en la propia idea del sujeto unitario. Muchos comunitaristas parecen creer que pertenecemos sólo a una comunidad, definida empírica e incluso geográficamente, y que esa comunidad podría unificarse con la sola idea del bien común. La realidad es que somos sujetos múltiples y contradictorios, habitantes de una diversidad de comunidades (tantas, en realidad, como las relaciones sociales en las que participamos y como las posiciones del sujeto que éstas definen), construidas por una variedad de discursos, y ligadas temporal y precariamente en la intercesión de esas posiciones del sujeto. De ahí la importancia de la crítica posmoderna a la hora de desarrollar una filosofía política encaminada a hacer posible una nueva forma de individualidad que sea verdaderamente plural y democrática. Una filosofía de esta índole no presupone que la democracia posee fundamentos racionales, ni tampoco proporciona respuestas, a la manera de Leo Strauss, a las preguntas relativas a la naturaleza de los asuntos políticos y del mejor régimen posible. Por el contrario, propone permanecer en la incertidumbre y, tal como lo expresa Michael Walzer, «interpretar para nuestros compañeros de ciudadanía el mundo de significados que compartimos» (24). La tradición democrática liberal está abierta a muchas interpretaciones y la política de la democracia radical no es sino una de las estrategias posibles. Nada garantiza su éxito, pero este proyecto ya se ha puesto en marcha para llevar a la práctica y profundizar el proyecto democrático de la modernidad. Una estrategia de esta índole nos exige abandonar el universalismo abstracto de la Ilustración, la concepción esencialista de una totalidad social y el mito del sujeto unitario. En este aspecto, lejos de ver el desarrollo de la filosofía posmoderna como una amenaza, la democracia radical la acoge como instrumento indispensable para alcanzar sus objetivos.

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