

C O N T R I B U C I O N E S

10

LA DEMOCRACIA DE FIN DE SIGLO.

CDE

E. Laclau y Ch. Mouffe

04.02/6
REF

CENTRO DE DOCUMENTACION Y ESTUDIOS

ASUNCION PARAGUAY

04.02/6
ref

MFU.31

C O N T R I B U C I O N E S

10

DICIEMBRE

1991

LA DEMOCRACIA DE FIN DE SIGLO

Ernesto Laclau - Chantal Mouffe

C. D. E.

CENTRO DE DOCUMENTACION Y ESTUDIOS
BIBLIOTECA

56

CDE

CENTRO DE DOCUMENTACION Y ESTUDIOS

ASUNCION - PARAGUAY

La publicación de este documento ha sido financiada con fondos de la Swedish Agency for Research Cooperation with Developing Countries (SAREC), Estocolmo, Suecia.

© CDE

Esta serie de *Contribuciones* es editada por el Centro de Documentación y Estudios (CDE), en Asunción, Paraguay. El CDE es una organización no gubernamental (ONG) sin fines de lucro, dedicada a la documentación, investigación e información en el campo de las ciencias sociales. Las opiniones, análisis e interpretaciones que se desarrollan en estos materiales son de responsabilidad exclusiva de sus autores, y no reflejan necesariamente los puntos de vista de la institución.



INDICE

PRESENTACION	4
1. Ernesto Laclau	
DEMOCRACIA Y REPRESENTACION	5
2. Chantal Mouffe	
CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA Y COMUNIDAD POLÍTICA	19
3. José Carlos Rodríguez	
ENTREVISTA CON ERNESTO LACLAU Y CHANTAL MOUFFE.....	31

23 JUL. 1992

PRESENTACION

El 26 de julio de 1991 se realizó en Asunción la conferencia internacional denominada "LA DEMOCRACIA DE FIN DE SIGLO". La conferencia estuvo auspiciada por el Centro de Documentación y Estudios (CDE) de Asunción y la Fundación Pablo Iglesias de Madrid, España.

En ella participaron dos expositores, la Dra. Chantal Mouffe de Bélgica y el Dr. Ernesto Laclau de Argentina. La Dra. Mouffe es profesora de filosofía y política en el College International de Philosophie de Paris. Ha publicado numerosos trabajos sobre sociología política, y es la compiladora de un importante volumen de ensayos sobre Gramsci titulado *Gramsci and Marxist Theory* (RKP, London, 1978). El Dr. Laclau enseña teoría política en el Departamento de Gobierno de la Universidad de Essex, Inglaterra, y dirige el Centro de Estudios Teóricos en Ciencias Humanas y Sociales de dicha universidad. Ha escrito diversos ensayos sobre teoría de la dependencia, el Estado, la democracia y el discurso político. Es autor de *Política e ideología en la teoría marxista* (Siglo XXI, México, 1978) y *New Reflections on the Revolution of Our Time* (Verso, London, 1990). Junto con la Dra. Mouffe publicó *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una teoría radical de la democracia* (Siglo XXI, Madrid, 1987).

La realización de estas conferencias ha sido posible gracias al apoyo de la Fundación Pablo Iglesias.

Benjamín Arditi
Centro de Documentación y Estudios

1. DEMOCRACIA Y REPRESENTACION

Ernesto Laclau

La temática de la democracia y la representación debe pensarse en relación con —y, como se verá más adelante, en oposición a— las reflexiones en torno a la modernidad, esto es, la época en la que la razón pasa a ocupar un papel central y desmesurado en la explicación de lo real.

La comunicación que sigue a continuación estará estructurada en torno a tres puntos. En primer término, trataré de mostrar la especificidad de este cambio propio de la modernidad respecto a algunas etapas anteriores en las cuales la razón aún no estaba llamada a cumplir ese rol; y, en segundo lugar, me referiré al tema de la posmodernidad democrática entendida precisamente como quiebre de esa lógica racionalista de la historia. Por último, a partir de esto, argumentaré cómo hay ciertas posibilidades democráticas que se abren una vez que la lógica racionalista entra en un proceso de crisis, y me referiré, en este sentido, a dos categorías básicas: la representación y el poder.

La idea de sujeto universal.

Unas breves referencias a la noción de sujeto privilegiado del cambio histórico servirán para iniciar la discusión.

En el pensamiento moderno, esta noción ha estado ligada a la idea de una clase universal, es decir, la creencia en que habría un cierto sector de la sociedad que tendría la función de representar la universalidad de la especie. Para Hegel, esta clase universal era la burocracia, mientras que para Marx lo era el proletariado.

A medida que entraba en crisis la centralidad que el marxismo clásico asignó a la clase obrera, comenzaba también el debate acerca de qué otro sector o sectores podrían cumplir esa función. En los años

60, por ejemplo, Marcuse se preguntaba si las mujeres, los estudiantes o las masas del tercer mundo serían los nuevos portadores de esta función de agentes privilegiados del cambio histórico.

Sin embargo, este debate fue planteado en términos erróneos, porque no es cuestión de reemplazar un agente por otro, sino poner en cuestión la noción misma de agente privilegiado como tal, de una clase iniversal que tiene una función de representación también universal. Para entenderlo, es importante estudiar el terreno en que esta noción de privilegio se ha constituido.

Concretamente, si se postula la existencia de un agente privilegiado del cambio —sea desde la perspectiva de Hegel, Marx o de otras teorías sociológicas—, es porque se considera que la propia estructura de la sociedad otorga ese rol a un cierto agente. Esto supondría que la estructura de la sociedad es un sistema racional, transparente y representable, y que, a partir de sí misma, es capaz de designar al agente del cambio al nivel del fundamento de la sociedad y de la historia. Es decir, la noción de agente fundamental del cambio no se planteaba dentro de la problemática contingente y pragmática de relaciones de poder precariamente constituidas; antes bien, suponía una autotransparencia de la sociedad respecto a sí misma, concebida como una representación racional del movimiento fundamental del cambio histórico.

Basta con abrir el "Prefacio" a la *Contribución a la crítica de la economía política* de Marx, para encontrar una reflexión de este tipo: una teoría del cambio histórico que encuentra su fundamento racional en la contradicción entre desarrollo ilimitado de las fuerzas productivas y distintos sistemas parciales de relaciones de producción. Esto es, la historia, en su fundamento, no sólo es representable, sino que además lo es racionalmente.

La modernidad y el nacimiento de la omnipotencia de la razón

Pero, si hay algo que ha hecho del marxismo algo del pasado, es fundamentalmente esta imagen, porque ella ubica al marxismo estrictamente dentro del campo de la modernidad. La modernidad fue un intento de presentar la sociedad, la historia y sus cambios recíprocos en términos de lógicas sociales e históricas perfectamente transparentes e inteligibles. La modernidad empieza exactamente en el momento en que este nuevo rol desmesurado es asignado a la razón.

La imagen de la razón como algo que explica el fundamento de la historia y de la sociedad no es algo que ha sido aceptado siempre. No caracterizó ni el pensamiento de la antigüedad clásica, ni tampoco de

la Edad Media; antes bien, es un producto específico, por motivos que trataré de aclarar, de los comienzos de los tiempos modernos.

Ernesto Laclau
Chantal Mouffe

¿Por qué la razón no estaba destinada a asumir esta función en el mundo clásico? Simplemente porque para los clásicos lo real no era considerado como algo total y absolutamente racional. Tanto Platón como Aristóteles hacían una distinción fundamental entre la *forma*, que era el principio de racionalidad en toda entidad existente, y la *materia*, que era aquello que no podía ser concebido y reducido por la razón.

Para aclarar esta idea, pensemos en una mesa cualquiera. Decimos: "esto es una mesa", pero la palabra "mesa" se aplica a más de un objeto; decimos que es marrón y rectangular, pero ello también se aplica a más de un objeto. Puesto de otro modo, todo lo que podamos decir racionalmente sobre una mesa concreta es universal, puesto que se aplica a una pluralidad de objetos. Esto es precisamente lo que los antiguos llamaban *forma*.

Pero, ¿qué pasa con lo "concreto", esto es, aquello que recibe todas estas predicaciones (marrón, rectangular, etc)? Si hay un algo concreto, como lo es la mesa del ejemplo citado, no puedo decir nada acerca de él, pues ello implica subsumirlo bajo una categoría aplicable a otros individuos. Es por ello que el pensamiento antiguo concluía que lo real, en el sentido estricto del término, es decir, el mundo de los objetos individuales, no puede ser comprendido y absovido por la razón: toda entidad que existe —no sólo la mesa, sino también otras como la sociedad y la política— tiene una cierta forma que es racional y un cierto borde de individualidad que escapa a toda posibilidad de conceptualización. En suma, para la antigüedad clásica no hay ninguna teoría acerca de la razón capturando el fundamento último del universo.

¿Cómo surgió por primera vez la idea que tiene que haber algo que explique todo? Básicamente, con el cristianismo. Sin embargo, para el cristianismo, este "algo" que explica al "todo", no es racional en absoluto: se refiere, simple y llanamente, a un Dios que, como creador de todo lo que existe, es absolutamente inescrutable. ¿Cómo es, pues que se liga razón con divinidad? Por ciertos cambios claves que se dieron en la Edad Media: en ella se introdujo, por primera vez, la idea que luego se desarrolla en el pensamiento moderno desde Descartes hasta Marx, a saber, que hay un fundamento último a partir del cual todo tiene que recibir una explicación.

En términos generales, la explicación que la Edad Media daba era relativamente sencilla. Entre la creación del mundo y el juicio final existe un encadenamiento de hechos, ninguno de los cuales debe entenderse como resultado de una lógica natural o racional sino como

consecuencia de la intervención de Dios. Como Dios es el origen y fundamento absoluto de todo, es evidente que todo fenómeno o evento particular tiene que ser representado en este esquema universal de la creación y la historia del mundo. Pero, ¿cómo es posible representar esa totalidad si, al mismo tiempo, la razón no interviene para nada? La respuesta consistía simplemente en decir que es a través de la *revelación*: Dios revela a los seres humanos la sucesión de los eventos que van a ocurrir, incluso si dicha sucesión no es racional.

Así, la revelación cumplía un papel central: era el puente que permitía salvar la distancia entre la representabilidad total de lo real (transparencia del mundo) y la necesaria inescrutabilidad de Dios (opacidad o duda). De esta manera se resolvía el impase entre la necesidad contar con un fundamento capaz de tornar transparente al mundo y la dificultad de penetrar la inescrutabilidad del ser supremo.

¿Qué es lo que ocurre a comienzos de los tiempos modernos, esto es, cuando Dios se eclipsa del panorama? Surgen dos opciones lógicas para pensar la representación. La primera consiste en mantener la idea de una representación global del mundo a partir de un fundamento, sólo que éste ya no puede ser considerado como algo divino, extra-social o trans-histórico, sino interno a este mundo. Es ahí cuando la razón, por primera vez, es llamada a cumplir una función absolutamente desmesurada: la racionalidad interna al mundo tiene que pasar a cumplir la función de Dios. Así, la secularización del pensamiento teológico de la Edad Media por parte de la modernidad rescata el principio de representabilidad total, sólo que hace que la concatenación entre los distintos eventos pase a depender exclusivamente de la razón y no de Dios.

La otra posibilidad lógica es la siguiente: se abandona el principio de representabilidad universal, en cuyo caso no hay más revelación y nos quedamos con una serie contingente de hechos que, en última instancia, no son representables. La característica central de la modernidad ha sido su opción por la primera lógica, mientras que lo que empezamos a llamar hoy en día *posmodernidad* se caracteriza por orientarse en dirección a la segunda alternativa. La revolución democrática está específicamente implícita en esta segunda alternativa.

Modernidad y posmodernidad

¿Cuáles son los ejes que caracterizan a la primera de las alternativas modernistas ya mencionadas? Primero, la afirmación de que todo lo real tiene que ser racional, porque si todo lo real va a ser representable dentro de un principio de racionalidad, realidad y racionalidad significan exactamente lo mismo. Esa es la famosa fórmula a la que

Hegel habría de llegar y que Marx retomaría casi sin ninguna modificación ¹.

Ernesto Laclau
Chantal Mouffe

Segundo, la absorción del sujeto por la estructura. Tal como Dios era un sujeto absoluto y omnipotente, ahora la razón es absoluta y omnipotente. Pero, si la razón se identifica con la totalidad de lo que existe, no hay una fuente de esto que existe exteriormente a la estructura como tal. Esa es la conclusión a la que va a llegar Spinoza y que luego Hegel y Marx van a desarrollar aproximadamente en la misma dirección. La tercera característica de la modernidad es lo que podemos llamar *la no transparencia de los procesos sociales* para los actores sociales: si todo lo real es racional, eso significa que incluso las cosas más espantosas que ocurren en el mundo tienen una justificación racional. Por ejemplo, si yo me enfrento con una realidad como la de Auschwitz o cualquier otro campo de concentración, crea que de alguna manera o algún motivo cumple una función de racionalidad en la historia.

Esto es lo que Hegel llamaba la astucia de la razón. Para él, la historia universal no era el terreno de la felicidad; los individuos creen sufrir terriblemente en la historia, sin darse cuenta que todos esos sufrimientos son en realidad el camino necesario a través del cual la razón marcha hacia sus propios objetivos. Marx y Engels dirán algo similar cuando afirman que la disolución de la sociedad comunista primitiva —en la cual no existían antagonismos— y el posterior pasaje a través de todo el infierno de las sociedades divididas en clases era racionalmente necesario para llegar, al final del proceso, a una forma más alta de sociedad, esto es, a la sociedad comunista.

Dicho de otro modo, la conciencia de los agentes sociales es necesariamente deformada. Esto es exactamente lo que Marx afirmaba en el *Prefacio*: si no podemos juzgar el carácter de una persona por las opiniones que ésta tiene acerca de sí misma, tampoco podemos juzgar el sentido objetivo de la acción de los sujetos en base al sentido que éstos dan a sus propias acciones. La idea stalinista de la existencia de un sentido objetivo que escapa a los actores sociales —por lo cual éstos tienen que ser forzados a cambiar— no es sino la prolongación por reducción al absurdo, la exageración de un tipo de lógica histórica que ya está implícita en Marx. Consecuentemente, los antagonismos, la lucha de clases y la forma en que los actores viven sus enfrentamientos tienen que ser, necesariamente, fenómenos propios de las superestructuras.

Ahora bien, ¿cómo se habría de llegar al fin de la historia? En el momento en que los actores sociales finalmente tuvieran conciencia del

1. Marx va a hacer sus inversiones, pero una realidad invertida sigue siendo la misma realidad.

significado de la totalidad del proceso. Para ello, en cierto punto deberá haber un agente privilegiado del cambio, uno para el cual el sentido de todas las historias pasadas se va a revelar plenamente y, por tanto, la historia y la sociedad van a pasar a ser absolutamente permanentes.

Spinoza no creía que era posible una conciencia al final del proceso; Hegel y Marx sí, es decir, creen que la necesidad de una universalidad del sujeto del cambio está dada por el carácter universal de la historia en una fórmula que combina la noción cristiana de una escatología con una noción racionalista de una escatología secularizada interna al mundo.

¿Cómo es que el marxismo resolvía el problema de la existencia de actores sociales limitados por una parte y, por otra, la creencia en un agente social particular capaz de representar la universalidad de la especie? Apelando a una hipótesis sociológica.

El argumento era doble. Por un lado, se afirmaba que, como el proletariado no tenía nada que perder, representaba una esencia humana pura que, liberándose a sí misma, liberaba a la totalidad de la especie. Por el otro, se agregaba la hipótesis sociológica de que, dada la lógica del capitalismo, el capesinado, las clases medias y los otros estratos tenían necesariamente que desaparecer hasta el punto en que la sociedad se homogeneizaría y, finalmente, todo se resolvería en una confrontación entre las vastas masas proletarizadas y la burguesía.

La posmodernidad, es decir, una cierta historia que deja de pensar la falta de transparencia como una etapa intermedia y comienza a reconocerla como inherente a la situación humana como tal, se produce en el momento que estas limitaciones de los agentes sociales son reconocidas como permanentes.

En otro trabajo ², hemos tratado de demostrar cómo dentro del marxismo todo este proceso se va a ligar a la progresiva sustitución de una visión que plantea la centralidad de la clase obrera —concebida sobre la base de la simplificación de la estructura social— por otra ligada al concepto de hegemonía. Esto es, tiende a ser sustituida por una visión que reconoce que los actores sociales no tienden a constituirse en clase universal simplemente por la acción de las leyes objetivas de la estructura. La perspectiva de la hegemonía da un peso cada vez mayor a la política, con lo cual toda centralidad va a ser siempre parcial y limitada y, por consiguiente, también va a estar ligada a un fenómeno de poder de tipo contingente.

Dentro de la tradición marxista, Gramsci representa probablemente el punto más elevado en esta transición de una lógica objetiva de la historia a una lógica política de las articulaciones hegemónicas. Pero, es evidente que hoy día podemos ir mucho más allá de Gramsci, porque partimos de una realidad del mundo contemporáneo en la cual la fragmentación de los agentes sociales es mucho más pronunciada. Es decir, de alguna manera el pleno reconocimiento de esta contingencia hoy está moviéndonos en la dirección de la otra opción que era posible a comienzos de la modernidad.

Conviene aclarar que no se habla de contingencia, limitaciones y fragmentación en el sentido de una aforanza por un pasado idílico. Por el contrario, es precisamente a través de estas lógicas de la imperfección, que hoy reconocemos como *lógicas de construcción del campo político*, que comienzan a abrirse nuevas posibilidades —aunque también peligros— de desarrollo humano que permiten avanzar en la dirección de una sociedad democrática.

Quisiera ilustrar este argumento con el análisis de los dos temas anunciados al comienzo de esta intervención: uno se refiera a la cuestión de la representación y otro a la cuestión del poder.

El tema de la representación

¿Qué es necesario para que se dé una relación de representación? Una *ficción jurídica* que distinga intereses e identidades por una parte y, por la otra, la existencia de un tercero con potestad para expresar esos intereses e identidades. Pensemos en dos niveles, el nivel "A" de constitución de la identidad del representado y el nivel "B" en el cual la representación es posible. La lógica de la representación aparentemente significa que los intereses plenamente constituidos en el nivel A tienen que ser transmitidos al —o proyectados en el— nivel B. Es decir, la relación de representación tiene que ser una relación transparente de manera tal de asumir que los intereses son realmente expresados.

Algunos podrán objetar esto diciendo que los representantes pueden ser deshonestos y traicionar los intereses del representado. Pero, para los que sostienen esta teoría de la representación, en la medida en que hay una representación correcta, el proceso va en una sola dirección y, por consiguiente, tiene una transparencia y una pureza que le son inherentes. Toda impureza u opacidad sólo podrían ser el resultado de deformaciones empíricas.

Sin embargo, hay algo más profundo que no funciona en la lógica de la representación. El argumento no tiene nada que ver con la

pretendida deshonestidad del representante, sino más bien con el hecho que la misma lógica de la representación va contra de la pretendida idea de transparencia: si A necesita ser representado en el nivel B, es simplemente porque hay algo *incompleto* en su identidad que requiere que se defina su identidad al nivel B. Es decir, si en el nivel B (de la representación) se pueden tomar decisiones que van a afectar al agente en el nivel A (el de la identidad), esto significa que la identidad de este agente no está totalmente constituida al nivel A, porque depende de efectos cuya causa de origen provienen del nivel B.

Si esto es así, entonces el agente social va a necesitar que el representante haga algo más que simplemente transmitir sus órdenes; por ejemplo, que el representante interprete la situación, que de alguna manera la haga inteligible a los agentes que actúan a nivel A. Si la identidad del agente A fuera totalmente constituida a este nivel, no habría ninguna necesidad de representación al nivel B, pero si el nivel B va a tomar decisiones que afectan la identidad de A, entonces la identidad de A va a ser parcialmente una identidad de tipo "AB".

En ese caso, lo que el representante hace no es simplemente representar, sino también *constituir* la identidad del representado, aunque sólo sea parcialmente. Es decir, hay algo en la lógica misma del proceso de representación que hace que el representante no pueda ser un elemento pasivo, que se le asigna un rol activo desde el comienzo. El grado de actividad del representante al nivel B, va a depender en buena medida de cómo esté constituida la identidad del actor al nivel original.

Pensemos en tres casos diferentes para ilustrarlo. Primero, si tuviéramos una comunidad campesina en un área que ha sido relativamente poco tocada por el cambio externo. Allí, el mundo está relativamente estructurado, y lo que hay que llenar es relativamente poco. La representación, si existe, tiene escasa incidencia en la construcción de la identidad de la comunidad.

Un segundo escenario podría estar dado por un grupo de empresarios con objetivos relativamente fijos y claros, que saben negociar por sí mismos con terceros. Sin embargo, se pueden presentar ocasiones en las que no puedan arreglárselas solos, sea por falta de información empírica o de saberes especializados como los que poseen abogados y consultores. Surge allí una carencia a nivel de la constitución de su identidad, un cierto hiato que tiene que ser llenado por la relación de representación. Estos empresarios se relacionan con sus representantes dándoles directivas súmamente concretas. Pero el representante no es totalmente pasivo tampoco, porque les pueden decir que tal o cual cosa no se puede conseguir en las presentes circunstancias y que, por ello,

aconseja la adopción de tal o cual estrategia. En ese caso, va a tener un rol de construcción de la identidad de los empresarios a ese otro nivel (esto es, el de la representación).

Ernesto Laclau
Chantal Mouffe

El tercer ejemplo sería el de masas marginales de desempleados que no tienen una inserción concreta en el proceso de producción. En este caso, el grupo carece de medios para calcular racionalmente su forma de proceder, puesto que tampoco tiene intereses en el sentido fuerte que veíamos en el caso de los empresarios. Por consiguiente, el rol del representante en la constitución de la identidad del grupo va a ser mucho más activo y decisivo.

Consideremos ahora un caso histórico concreto. Víctor Clarena ha estudiado en su libro *Las haciendas azucareras y los orígenes del APRA* la forma en que en el norte del Perú se produjo, a comienzos de siglo, un rápido proceso de monopolización de las haciendas azucareras. Esto desencadenó toda clase de dislocaciones a nivel de las comunidades indígenas y los circuitos de comercialización local: la destrucción de las pequeñas empresas agrícolas, de las pequeñas haciendas azucareras y, en general, un proceso de deterioro del nivel urbano. Para esta gente, que había sido lanzada fuera de los marcos sociales dentro de los cuales podían dar un sentido a su mundo, lo que se había producido era un estallido de las categorías desde las cuales podían pensar la situación. Por ende, entraba en crisis el nivel A de constitución de la identidad por sus propios medios.

Es allí donde se aprecia el rol del aprismo como agente del nivel B de la representación: el aprismo empieza ganar influencia en esta región —que más tarde se convertiría en uno de sus baluartes más sólidos— con un tipo de discurso a través del cual las demandas de distintos sectores por primera vez podían ser formuladas e inscriptas en un cierto lenguaje político. Es decir, este segundo nivel de la política, en el cual se daba la relación de representación, cumplía un papel mucho más fundamental en constituir la identidad primaria de esa gente. De hecho, el APRA organizaba todo, desde el club de fútbol hasta la actividad religiosa de estos grupos.

En este caso, no había una relación transparente, pura y directa, entre el nivel A de la identidad y el nivel B de la representación; por el contrario, la opacidad de la relación de representación —no simple expresión pasiva, sino constitución activa de identidad— era la condición de posibilidad de un proceso de intervención política por parte de las comunidades norteñas estudiadas por Clarena.

Si uno piensa en las situaciones de países industriales avanzados, éstas se acercan mucho más al caso del norte del Perú que a un nivel simple

de representación de intereses. Es decir, aquello que obliga a realizar constantes intervenciones por la vía articuladora—el nivel de la representación de los intereses— de alguna manera pasa a tener una importancia más central en la constitución de la identidad de los agentes sociales. Esto indica que estamos pasando a un tipo de sociedad en la cual las relaciones de representación entre una multiplicidad de niveles va a ser cada vez más importante. Sin embargo el elemento de opacidad en la construcción de las relaciones de representación va estar cada vez más presente.

Estas ambigüedades del proceso de la representación van a posibilitar un cierto cambio democrático. ¿Por qué la circulación específica entre grupos, característica de un proceso democrático, es favorecida por esta ambigüedad en los procesos de representación? Básicamente, por la creciente incapacidad de la estructura para generar la solución del proceso del cambio; existe un hiato entre cambio y agencia que no puede deducirse de la estructura pura y simple, por lo que se debe recurrir a una intervención hegemónica exterior. Pero el carácter de esta intervención es contingente, ya que pueden haber varios discursos, formas de articulación o de lectura de una situación que den una cierta coherencia a la experiencia.

Piénsese, por ejemplo, que a comienzos de los años 20 en Italia, poco después del triunfo del fascismo, la gente decía que los fascistas habían tenido éxito en la revolución en la cual los comunistas habían fracasado. Aparentemente, esto parecería un disparate, porque evidentemente la revolución comunista y la fascista eran de naturaleza completamente distinta. Entonces, ¿por qué a la gente le parecía que la frase tenía sentido? Porque en Italia, poco después de la Primera Guerra Mundial, había un sentimiento generalizado que había un desorden total en la sociedad ligado a todo régimen brotado del Risorgimento, y que, por consiguiente, sólo una nueva refundación del Estado nacional podía brindar cierta coherencia al tejido social.

En suma, si lo que se vive es una situación básica de desorden o desorganización, entonces el orden mismo, cualquiera sea el que se impone, es preferible o más aceptado que una situación de desorden. En la Italia de los años 20, la aceptación del fascismo se debía precisamente a esto: representaba una propuesta de orden concreto que todo el mundo sentía como necesidad primaria. En estas circunstancias, la posibilidad de comparar facismo y comunismo venía dada porque se los veía como órdenes alternativos frente a una situación de desorden. La historia humana es rica en ejemplos acerca de cómo, ante situaciones de crisis orgánica, de disolución del tejido social, la gente prefiere cualquier orden, en la medida en que sea un cierto tipo de orden ³.

3. La forma en que el régimen militar constituyó inicialmente su hegemonía sobre ciertos sectores de la sociedad argentina en los años 70 es similar a este tipo de experiencia.

De esta manera, si los contenidos concretos de ciertas formas de orden tienen la función de encarnar la idea general de orden, esta idea general puede transmigrar de un cierto tipo de organización a otro. Hay aquí una división inicial por el cual cada orden no se represente sólo a sí mismo, sino también a la idea general de un orden posible y la gente puede cambiar su opinión en términos de diferentes proyectos alternativos que se les están planteando.

En el caso del marxismo, había la idea originaria de la clase universal. Si pensamos en la idea del socialismo como gestión social del proceso de producción, encontramos que la noción de lo social en el marxismo adquiriría su sentido por oposición a lo individual, al capitalismo como régimen de producción fundado en la búsqueda de beneficios individuales. Por consiguiente, si lo social adquiere su contenido sólo por oposición a lo individual, entonces lo social es el principio mismo de la comunidad.

Si la forma general de la comunidad podía ser encarnada en un actor concreto, esto se debía a la creencia en un sector social privilegiado que está destinada a ser una clase universal. Si, por el contrario, este no es el caso, entonces a través de esta misma fragmentación que va creando una opacidad, que va a generar relaciones de representación, podemos ver que hay una circulación de esta idea general del orden, de lo que es aceptable como forma de la comunidad como tal, entre distintos grupos que en cierto momento avalen el trabajo, es decir, que en esta división inicial está la base de la posibilidad de una circulación democrática entre distintos grupos.

El pluralismo no es simplemente el pluralismo de la coexistencia de pluralidades, esta coexistencia de pluralidades va a cumplir siempre esta forma, o esta función de encarnación. Dicho de otro modo, la opacidad misma de la noción de representación genera posibilidades para la constitución de una práctica política democrática.

El tema del poder

En lo que respecta a la cuestión del poder, se plantea la siguiente pregunta: ¿en qué medida el poder es algo malo en sí? Tal era el argumento planteado por la tradición socialista, a saber, que el poder y la emancipación son términos opuestos: si la idea de emancipación equivale a eliminar radicalmente toda forma o relación de poder, entonces una sociedad emancipada es aquella en la cual el poder no existe. La idea de la abolición de la distinción entre Estado y sociedad civil estaba ligada precisamente a esa imagen.

Si empezamos a analizar esto detenidamente veremos que las relaciones de poder no sólo no son opuestas a la existencia de la libertad, sino que son una condición misma de ésta.

Tomemos el caso de una decisión libre. ¿Qué significa tomar una "decisión libre"? Supongamos que debemos decidir entre dos caminos u opciones alternativas, A y B, y que la solución del problema sea algorítmica. "Algoritmia" quiere decir que hay una —y sólo una— solución posible, como en el caso de una decisión al interior de una estructura matemática. Si la decisión es totalmente racional en el sentido algorítmico del término, es evidente que no es uno mismo quien toma la decisión, sino la estructura. Dicho de otra manera, si uno mismo es el origen de la decisión, la solución del problema (optar por A o por B) no puede ser algorítmica. Pero, si la solución no puede ser algorítmica, entonces no hay una racionalidad última que lleve a elegir una opción antes que otra; es decir, al tomar una decisión se está igualmente reprimiendo otras opciones que hubieran sido posibles.

Si la situación se plantea en el caso de grupos antes que individuos, entonces es perfectamente posible que un grupo prefiera la solución A y otro la solución B. Al no haber una racionalidad última en la elección, el hecho de que una u otra solución predomine implica, en última instancia, una relación de fuerza entre los grupos que deciden. Esto es, el poder va a ser inherente a las decisiones. Y, si las relaciones entre los grupos son relaciones de poder, entonces se debe concluir que las nociones de "poder" y "objetividad" social son equivalentes.

Esto no implica necesariamente el uso de la violencia en el sentido físico de la expresión. Una huelga u ocupación de una Universidad por parte de sus estudiantes son prácticas perfectamente legítimas en una sociedad democrática; buscan imponer soluciones no sólo a través de la argumentación racional, sino también ejerciendo fuerza sobre otros sectores que supuestamente serían impermeables a la propia racionalidad. Es decir, puede ser también la fuerza de una persuasión que no es estrictamente racional. Concebidas en este sentido general, todas las relaciones sociales son relaciones de poder y, por lo mismo, se debe concluir que *el poder es inerradicable*.

¿Qué significaría una sociedad en la cual todas las relaciones de poder hubieran sido eliminadas? Sería una sociedad absolutamente transparente a sí misma, en la que todas las decisiones sería algorítmicas. Pero, en una sociedad de ese tipo no habría libertad en ningún sentido del término, puesto que dentro de una estructura matemática no existe la libertad de elección. Es decir, la verdadera condición para que se pueda ser un agente libre —fuente creativa de sus actos— es que las decisiones no sean algorítmicas. Esto significa

que la construcción de la objetividad social va a implicar siempre relaciones de poder, es decir, que ni siquiera la más democrática de las sociedades puede eliminar el poder sin crear otro. Derrocar una cierta forma de poder —la dictadura de Stroessner en Paraguay, por ejemplo— implica siempre crear otra forma de poder, no ponerse totalmente afuera de la realidad del poder

Como el poder implica esta dimensión de opacidad fundamental de lo social, el momento final de una sociedad puramente transparente es una especie de horizonte que constantemente se expande, pero que sólo puede existir en la medida en que nunca sea alcanzado. En ese sentido, en una reseña de nuestro libro en Francia ⁴ se señalaba algo muy correcto, esto es, que nuestra posición está exactamente en las antípodas del marxismo clásico: para éste, la solución global o revolucionaria es la condición de solución de todos los problemas parciales, mientras que nuestra propuesta es que la solución de todo problema parcial siempre se va a dar sobre el transfondo de una imposibilidad última de lograr la pura transparencia.

Por las razones que he presentado, creo que esta imposibilidad última de completar a la sociedad, el carácter radicalmente incompleto de la sociedad, es el único terreno en el cual la democracia puede ser pensada.

4. Se refiere al ya citado *Hegemonía y estrategia socialista*.

**La democracia de
fin de siglo**

2. CIUDADANÍA DEMOCRÁTICA Y COMUNIDAD POLÍTICA

Chantal Mouffe

El objetivo de esta intervención es presentar algunas reflexiones en torno a la democracia y la política moderna por un lado y, por otro, la manera en que se podría concebir la ciudadanía y la comunidad política acorde con esa democracia moderna.

¿Qué significa “democracia moderna”?

Es importante aclarar que la expresión *democracia moderna* se distingue de su forma clásica por el papel que juega en ella el pluralismo. La democracia moderna es el resultado de la articulación de dos lógicas diferentes, a saber: la lógica de la *soberanía popular* por un lado y, por el otro, la lógica del liberalismo en el sentido de liberalismo político o, más precisamente, de *pluralismo*¹. Se habla “articulación” de dos lógicas por cuanto no es posible deducir el pluralismo de la noción de soberanía popular o concepción clásica de la democracia.

Es por ello que uno podría decir que la democracia moderna es fundamentalmente democracia liberal. Eso no debe confundirse con la tesis neoliberal, esto es, la creencia que “democracia moderna” y “capitalismo” son la misma cosa. No hay lazos necesarios o intrínsecos entre democracia moderna y democracia capitalista. Tal como existen democracias capitalistas, también es factible pensar la democracia moderna articulada con otro tipo de sistema económico. Eso es precisamente lo que sugieren pensadores liberales contemporáneos tales como John Rawls o Ronald Dworkin.

Por consiguiente, la palabra “liberal” sólo se usa para referirse al liberalismo político. Ello no implica, de ninguna manera, que ese

1. A lo largo de esta intervención se usará la palabra liberalismo sólo en este sentido, es decir, como sinónimo de pluralismo, tolerancia o respecto a la diferencia.

La democracia de fin de siglo

liberalismo político tenga una relación necesaria con el liberalismo económico u otras formas de pensar el liberalismo (el individualismo, el racionalismo o el universalismo, por ejemplo). La idea es tratar de desarrollar un liberalismo político que no esté ligado al liberalismo económico, al individualismo, al racionalismo y al universalismo. Eso no sólo es posible, sino que, además, constituye una tarea importante hoy en día.

Cari Schmitt y la crítica del pluralismo

El trabajo de Carl Schmitt puede servir para iniciar esta reflexión. Como pensador, tal vez haya sido el adversario más brillante e intransigente de la democracia pluralista; de hecho, consideraba que era un régimen inviable e inconsistente. Su utilidad no radica en aceptar sus conclusiones, sino en usarlo como *revelador* para hacer aparecer —por así decirlo— “en negativo” lo que realmente está en juego en la forma moderna de la democracia. Esto es, se usará a Schmitt en contra de Schmitt: por un lado, para indicar cuáles son los problemas de la democracia moderna y, por otro, para poder defenderla y entenderla mejor.

¿Qué podemos rescatar de Schmitt? Para los efectos de esta exposición, interesan dos cosas. Primero, que el criterio fundamental de lo político es la distinción entre amigo y enemigo; segundo, que su crítica del liberalismo sigue siendo pertinente en diversos aspectos.

El concepto de lo “político” y el eje amigo-enemigo

Lo político, dice, tiene como criterio central la discriminación entre amigo y enemigo, esto es, la creación de un “nosotros” opuesto a un “ellos”. Tiene que ver con el conflicto y el antagonismo, con la presencia de la negatividad y la hostilidad. Es por ello que el campo de lo político no puede ser entendido si se lo pretende reducir a una mera discusión orientada al consenso. Quien pretenda hacerlo termina desconociendo que siempre habrá un momento en el cual la decisión será inevitable. La propuesta schmittiana —desarrollada en los años 20 y 30— se contraponen a la de Habermas, quien sí pretende reducir la política a una discusión abierta al consenso.

No es que Schmitt niegue la discusión o caiga en una suerte de “voluntarismo de la decisión”; antes bien, nos recuerda que se puede discutir siempre y cuando no se pierda de vista que inevitablemente llegará el momento en el que se deberá decidir, adoptar una posición. La idea de que se puede llegar a resolver todos los conflictos racionalmente es, en esencia, una idea antipolítica. Para Schmitt, la política indica los límites

del consenso racional: La dimensión de lo político muestra cómo todo consenso se basa necesariamente en actos de exclusión.

Ernesto Laclau
Chantal Mouffe

Esto se debe explicar un poco mejor. La noción del “exterior constituyente” desarrollada por Jacques Derrida es muy similar a esto, en el sentido de que toda comunidad o “nosotros” se crea en función de un “ellos” que, de alguna manera, es exterior a “nosotros” puesto que es lo que está enfrente, más allá. Pero ese “ellos” es también una suerte de suplemento, puesto que sin él no existiría un “nosotros”. Por consiguiente, la presencia de un exterior constituyente (un “ellos”) es una condición de existencia del “nosotros”. Esto es algo importante para pensar la idea de comunidad política, pues demuestra la imposibilidad de una comunidad política completamente incluyente, esto es, la imposibilidad de crear una comunidad a menos que haya ese exterior constituyente.

El liberalismo, una doctrina antipolítica

Si el liberalismo es consecuente con su individualismo, dice Schmitt, no puede fundar una concepción específicamente política. El individualismo liberal requiere que se piense en términos individuales, que el individuo sea siempre el punto de partida y de llegada; es incapaz de comprender la formación de identidades colectivas y aprehender el aspecto colectivo de la vida social como algo constitutivo. Si la política es el terreno de grupos, comunidades o “nosotros”, es evidente que Schmitt concluya que el liberalismo se ve incapacitado para entender lo político como tal.

Por ello, señala Schmitt, cuando el liberalismo trata de pensar en lo político, termina reduciéndolo a lo económico o a lo ético, esto es, los dos polos entre los cuales piensa sus conceptos. Esto se debe a que la economía y la ética —a diferencia de la política— son campos que sí pueden ser entendidos en términos individualistas. Esto es particularmente evidente entre algunos pensadores liberales estadounidenses, quienes, al apelar a la idea del “mercado político”, intentan pensar la política a partir de modelos económicos.

Hoy se aprecia una reacción a este economicismo mediante una reivindicación del polo ético para pensar lo político. Tal es el caso del paradigma liberal que proponen teóricos como Rawls y Dworkin, también denominados “liberales kantianos” o “liberales ontológicos”. Pretenden pensar lo político reduciéndolo a lo ético, tal como ya lo señalaba Schmitt en los años 20.

Como se puede apreciar, Schmitt está en lo cierto al decir que, mientras el liberalismo se aferre a la problemática individualista, no

podrá comprender lo político. También es correcta su apreciación respecto a la inviabilidad de la idea liberal de que el interés general resulta del juego libre de los intereses privados, de que un consenso universal racional puede ser la consecuencia de la discusión libre. Lo político es otra cosa. Para citar a Schmitt:

“[lo político] puede ser entendido solamente en el contexto de la posibilidad siempre presente del agrupamiento en amigos y enemigos, independientemente de las consecuencias que eso pueda tener en el campo de la moralidad, de la estética y de la economía”.

El liberalismo se imagina que basta confinar todos los aspectos que son fuente de discordia a la esfera de lo privado para que un acuerdo sobre procedimientos sea suficiente para regular la pluralidad de intereses existentes en una sociedad. Esto también revela otra idea central en el liberalismo, a saber, que la democracia consiste básicamente en procedimientos neutros y un acuerdo sobre esos procedimientos.

Para Schmitt, esa tentativa liberal para aniquilar lo político no puede resultar; lo político no puede ser nunca domesticado o erradicado, puesto que puede derivar su energía de las actividades humanas más diversas. Para citarlo nuevamente:

“toda antítesis que sea de tipo religioso, moral, económico, ético u otro se transforma en político si es suficientemente fuerte para reagrupar los individuos de acuerdo con las discriminaciones entre amigo y enemigo”.

Es decir, antagonismos de clase o conflictos étnicos, religiosos u otros pueden llegar a convertirse en políticos en la medida en que se construyen sobre la base de agrupamientos del tipo amigo-enemigo.

Resulta claro que Schmitt tiene razón al indicar las deficiencias del individualismo liberal respecto a lo político. Actualmente, muchos de los problemas con que se enfrenta la política democrática en las democracias liberales proviene del hecho que la política ha sido reducida a una actividad instrumental, a la búsqueda egoísta de intereses privados. La limitación de la democracia a un simple conjunto de procedimientos neutros, la transformación de los ciudadanos en consumidores políticos y la insistencia liberal sobre una supuesta neutralidad del Estado, han vaciado la política de toda sustancia reduciéndola realmente a lo económico, a una visión instrumental. Esto ayuda a explicar la falta de interés en lo político, la falta de participación; uno constata cada vez más en Europa Occidental y en los Estados Unidos una desafección total, lo cual afecta también a la política democrática.

En *La crisis de democracia parlamentaria*, Schmitt que, para ser percibidas como legítimas, las instituciones políticas necesitan fundamentos intelectuales, esto es, un régimen político tiene que ser apoyado sobre lo que Montesquieu llamaba "principios políticos". La democracia, por ejemplo, no podría ser aceptada simplemente como la alternativa menos mala, puesto que ello no basta para crear adhesión y motivación. Se debe contar con esos principios políticos y fundamentos intelectuales para que haya una verdadera política democrática activa; en la actualidad, dice, a la democracia liberal le hace falta ese tipo de fundamentos.

Pero Schmitt cree que esos principios políticos no solamente no existen, sino que tampoco pueden existir debido a que la articulación entre democracia y liberalismo sería un híbrido de dos términos que se niegan mutuamente y, por consiguiente, debe ser abandonado como régimen político.

Esto es inaceptable. Al contrario de lo que afirma Schmitt, es preciso elaborar esos principios políticos que necesita la democracia pluralista para así revitalizar la política democrática. El no lo percibe por cuanto que su poderosa crítica del racionalismo, el universalismo y la metafísica liberal se articula a partir de una posición pre-moderna, pre-Iluminista.

Lo que a primera vista pareciera una afinidad entre la crítica schmittiana y la posmoderna sobre el racionalismo y el universalismo se disipa de inmediato cuando se constata que se articulan a partir de lugares completamente distintos —premodernidad en un caso y posmodernidad en el otro. Otra aparente semejanza con los posmodernos ocurre cuando Schmitt sigue a Hobbes diciendo que *auctoritas, non veritas facit legem* (es la autoridad y no la verdad quien hace las leyes). Sin embargo, Schmitt tiene en mente una autoridad absoluta, fruto de su catolicismo y conservadurismo.

Esto es determinante para comprender su oposición al liberalismo. Schmitt cree que en el corazón del liberalismo —en tanto sistema metafísico— se encuentra un principio doble, a saber, que la competencia producirá la armonía y que la verdad puede ser lograda a través de una confrontación de opiniones. Para citarlo: "el núcleo intelectual de ese pensamiento reside finalmente en su relación específica a la verdad, que llega a ser una simple función de la competición eterna entre opiniones". Es a esto que Schmitt se opone, no porque no exista la verdad, sino porque —contrariamente a lo que sostenía el racionalismo— es imposible llegar a ella mediante una

racionalidad argumentativa pura y simple. Schmitt considera que hay una verdad, y ésta es una *revelación*, cosa que el liberalismo pone en duda. Nuevamente se aprecia la diferencia entre la crítica schmittiana al racionalismo y la crítica antiesencialista de los posmodernos.

Lo que está en juego en el ataque schmittiano al liberalismo es el pluralismo, cosa que considera absolutamente inadmisibile. Su oposición al liberalismo procede fundamentalmente de su rechazo a la revolución democrática, entendida en el sentido que Claude Lefort le da al término, esto es, como disolución de los puntos de referencia de la certidumbre ². Dicho de otro modo, Schmitt no se opone tanto a la democracia como al liberalismo (en el sentido de "pluralismo").

Schmitt llega al extremo de afirmar que el bolchevismo y el fascismo son necesariamente antiliberales, pero no necesariamente antidemocráticos. ¿Es acaso correcto afirmar que estas ideologías son democráticas? Desde la óptica schmittiana, sí, pues él define a la democracia en el sentido clásico de identidad entre dirigentes y dirigidos (soberanía popular), cosa que considera incompatible con el pluralismo.

Pero lo que no satisface es su definición misma. Es cierto que, en el sentido clásico de la expresión, la democracia ateniense y rousseauiana eran entendidas como soberanía popular, que implicaba la idea de identidad entre dirigentes y dirigidos. Sin embargo, nosotros utilizamos la expresión en su sentido moderno, esto es, como democracia liberal que implica la articulación de soberanía popular y pluralismo. El nacimiento de esta noción moderna tiene fecha, espacio geográfico y contexto discursivo precisos; la democracia ateniense nunca planteó siquiera la idea de pluralismo como constitutiva de la democracia.

Es precisamente sobre ese punto que Schmitt sirve como revelador, como forma de hacer aparecer "en negativo" la especificidad de la democracia moderna: ésta surge cuando se entronca con el liberalismo político; se caracteriza por la desaparición de una concepción única y sustancial del bien común, que no es más que una forma diferente de designar el pluralismo. El pluralismo corresponde al surgimiento de la libertad individual, el principio de tolerancia, la distinción que se establece en la democracia moderna entre el Estado y la Iglesia, entre lo público y lo privado.

2. Personalmente, considero que la disolución de las certezas y el camino hacia el pluralismo está más ligada al momento en que se articula el liberalismo a la soberanía popular.

Si uno no reconoce esa concepción puede entonces considerar que movimientos tales como el fascismo y el bolchevismo son democráticos. Ese peligro no sólo se encuentra en autores autoritarios y conservadores como Schmitt, sino también en ciertas formas de democracia participativa del tipo que empezó a plantear la nueva izquierda de los años 60 y su proyecto de una democracia post-liberal. Se puede simpatizar con esta idea si "post-liberal" se entiende en el sentido de un sistema político democrático y pluralista que no esté articulado a un sistema económico capitalista; por el contrario, se torna peligroso si "post-liberal" designa una democracia que abandona las instituciones del liberalismo político para realizar una democracia de participación directa, pues ello es incompatible con el pluralismo.

El motivo de ello es muy sencillo: en una democracia moderna, que es esencialmente pluralista, acepta la división y considera el conflicto como algo legítimo, la lógica democrática por sí sola no garantiza la defensa de la libertad individual y el respeto de los derechos del individuo. Es sólo a través de su articulación con el liberalismo político y sus instituciones que la lógica de la soberanía popular puede evitar volverse tiránica en un mundo en el que mal se podría hablar "del" pueblo o "del" demos, como si se tratara de una entidad homogénea y unificada en una sola voluntad general.

La radicalización de la democracia

La lección que podemos sacar de la lectura de Schmitt es que sin la garantía de las instituciones del liberalismo político no se puede hablar de democracia pluralista. Esto no quiere decir que las formas de existencia actual de la democracia pluralista son las únicas posibles o las mejores. La "democracia liberal realmente existente" no es el fin de la historia, como Francis Fukuyama y otros teóricos neoliberales quisieran hacernos creer. De hecho, con Ernesto Laclau hemos escrito acerca de *la idea de la radicalización de la democracia, entendida como una profundización de la revolución democrática a través de la extensión de los principios de libertad e igualdad a un vasto mundo de relaciones sociales* ³.

El proyecto de democracia radical y plural no implica una ruptura con el régimen de la democracia liberal o pluralista ⁴; antes bien,

3. La autora se refiere al libro *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1987.

4. No uso la palabra en el sentido de "forma de gobierno", sino como política o "forma de convivencia de los seres humanos", un ordenamiento simbólico de las relaciones sociales que implica la presencia de valores y aspectos normativos en toda forma de asociación política.

implica una radicalización, una extensión de estos principios, no una revolución para crear otro tipo de sociedad completamente distinta. No hay nada malo con los principios de legitimidad de la democracia pluralista, esto es, la idea de que todos los hombres y mujeres son libres e iguales; basta con tomarlos en serio para aplicarlos, pues no están puestos en práctica. Lo que se debe hacer es profundizar y desarrollarlos, que las sociedades que se definen como democracias pluralistas pongan en práctica sus ideales. Esto es, no se requiere un nuevo tipo de régimen, sino una profundización de los principios de tolerancia al interior del régimen pluralista existente.

Siempre habrán distintas maneras de interpretar esos principios; se podrá estar de acuerdo en decir *libertad e igualdad para todos*, por ejemplo, pero en profundo desacuerdo respecto al significado de las palabras libertad, igualdad, etc. También puede haber desacuerdo respecto a cómo se van a institucionalizar, esto es, qué relaciones sociales se requieren para aplicar esos principios de libertad e igualdad para todos. En suma, una parte importante de la lucha política se sitúa precisamente al nivel de la interpretación de los principios: quién es el "todos", cómo se va a institucionalizar, en qué tipo de relaciones sociales se va a encarnar, etc.

Estas son cuestiones cruciales para la constitución de una *comunidad política*, para la creación de un cierto orden a través de la fijación de las relaciones sociales alrededor de puntos nodales. Los éxitos que se logren en ese campo —esto es, la aceptación de una interpretación dada— son siempre precarios y parciales, siempre pasibles de ser cuestionados y transformados. Jamás se puede lograr una "unidad final", definitiva, por lo cual un aspecto de la política consiste precisamente en tratar de crear la unidad en un contexto de diversidad y de conflictos. Lo político tiende a la creación de un "nosotros" pero, como ya se indicó, ello requiere la construcción de una frontera que define a un "otro", un exterior a ese "nosotros". En el campo político, eso implica la posibilidad siempre presente de un enemigo, de la discriminación entre amigo y enemigo.

Una vez más, se debe recordar, pues, que lo político está caracterizada por la división, el conflicto, las relaciones de poder y la presencia del antagonismo. Es por eso que se puede afirmar que una comunidad política acabada, completamente inclusiva, nunca puede ser realizada; siempre habrá un exterior constitutivo que es, en definitiva, una condición de existencia de la comunidad.

Por lo tanto, se podría decir que la tarea de la política consiste en buscar la constitución —en última instancia imposible— de la comunidad política. Por un lado, esa comunidad política no es un

referente empírico, sino más bien un espacio discursivo, una superficie de inscripción; por el otro, la política no tiene lugar "dentro" de la comunidad política, puesto que uno de sus objetivos centrales es precisamente constituir la comunidad política como tal. Es por eso que la comunidad política no puede ser entendida como un referente empírico.

Ciudadanía política democrática. El tema de la identidad y articulación de intereses

Se puede entrar ahora al tema de la ciudadanía. Ya se ha establecido con claridad que una parte importante de la lucha política democrática concierne la construcción de la comunidad política y las interpretaciones de los principios políticos del régimen liberal democrático. Ahora hay que establecer una relación entre esas afirmaciones y el proyecto de democracia radical y plural. Para ello, se puede pensar en dos preguntas: ¿Cuál es el tipo de comunidad política que es el objetivo de un proyecto de radicalización de la democracia? y ¿qué tipo de identidad política podría ser el vehículo para la construcción de esta comunidad?

El proyecto de radicalización de la democracia consiste en la extensión de la revolución democrática a áreas cada vez más numerosas de la vida social, a través de la articulación de la multiplicidad de luchas democráticas —de las mujeres, los obreros, campesinos, minorías étnicas, homosexuales y, en general, todas las luchas contra formas de subordinación.

Una tarea de ese tipo requiere la creación de un nuevo tipo de identidad política, un nuevo tipo de individualidad o, para usar un lenguaje más técnico, requiere la creación de nuevas posiciones de sujetos. Sin la creación de esas nuevas identidades no se pueden plantear las condiciones necesarias para la articulación de luchas cuya convergencia no es espontánea.

Conviene aclarar que la creación de una nueva identidad no debe confundirse con la idea de "coalición de fuerzas", de una simple alianza entre intereses ya existentes. Es necesario modificar la identidad misma de las fuerzas que van a entrar en el proyecto de democracia radical. De lo contrario, puede que la defensa de los intereses de los obreros termine haciéndose en detrimento de los derechos de las mujeres o los inmigrantes. Tal fue el caso del "thatcherismo" en Inglaterra: el gobierno de la entonces Primera Ministra Margaret Thatcher trató de ganar el apoyo de ciertos sectores de obreros calificados, blancos y de sexo masculino desplazando los costos sociales del ajuste económico hacia las mujeres y los inmigrantes.

Si uno quiere evitar ese desplazamiento de formas de dominación de un grupo a otro, es importante establecer una equivalencia entre esas luchas. Dicho de otro modo, se necesita *un nuevo sentido común* que transforme la identidad de los diferentes grupos de manera que las demandas de cada uno puedan ser articuladas con las de los demás. En este sentido, habría que encarar las luchas obreras de manera tal que incluyan también las luchas de las mujeres, los inmigrantes y otros sectores sociales. Sólo de esa manera se podrá crear una cadena de equivalencias democráticas e impedir que unas luchas neutralicen a otras.

¿Qué tipo de articulación debe existir entre las diferentes comunidades que se van a constituir en el "nosotros" de las fuerzas democráticas? ¿Cuál es el tipo de identificación alrededor del cual se constituirá ese "nosotros"? Básicamente, será en torno a la lógica ciudadana. Pero, no se trata de cualquier forma de entender la ciudadanía. La fórmula liberal no es muy productiva para este fin, puesto que concibe al ciudadano desde una perspectiva puramente jurídica: ciudadano es alguien que tiene derechos ante el Estado.

Desde la perspectiva de la radicalización de la democracia se requiere también una concepción radical democrática de la ciudadanía, esto es, concebir al ciudadano como alguien más activo, un actor que se inscribe dentro de una cierta idea de la comunidad política. Es un tipo de identidad política que se construye mediante la identificación del individuo con los principios políticos del régimen de la democracia pluralista. Para ser más precisos, es *una identificación con cierta interpretación de esos principios*, ya que éstos siempre están siendo interpretados y reinterpretados de manera distinta. La interpretación de los principios políticos es crucial para determinar el tipo de comunidad política y de identidad ciudadana que se quiere constituir.

Hay varios problemas importantes en relación a esta cuestión. Uno de ellos es la necesidad de un nuevo tipo de articulación entre lo universal y lo particular. Hoy, ya no es posible aceptar una concepción de la ciudadanía de tipo liberal, esto es, que implique una esfera de lo público basada en un universalismo abstracto, dado que ella reenvía las diferencias o particularidades a la esfera de lo privado

Lo público y lo privado. El aporte del feminismo

Al respecto, la contribución de las feministas ha sido importante. Varias teóricas feministas han mostrado cómo la esfera pública, correspondiente a la idea moderna de la ciudadanía, fue construida en base a la exclusión de las mujeres y a la negación de valores particulares

de los que ellas eran portadoras. Para los autores clásicos de la ciudadanía liberal, esa exclusión era considerada como algo indispensables para postular la generalidad y la universalidad de la esfera pública. Para las feministas, en cambio, la incorporación real de las mujeres a la ciudadanía requiere una transformación radical de la distinción entre lo público y lo privado ⁵.

A pesar del papel preponderante del universalismo en la primera formulación de la idea moderna de la ciudadanía, se puede reconocer que ello era necesario para romper con la problemática anterior de la negación de derechos para gran parte de la población. Pero, hoy en día el universalismo que tantos bríos dió a las luchas democráticas del pasado ha llegado a ser un obstáculo para el desarrollo de la revolución democrática y para la articulación de las nuevas luchas. Muchas de las luchas que se busca articular en un proyecto de democracia radical no se expresan en términos universales; los derechos que se reclaman ya no son derechos que puedan ser necesariamente universalizados. Antes bien, son derechos referentes al reconocimiento y la afirmación de diferencias. Son, para decirlo en una frase, reclamos por derechos específicos para comunidades particulares.

El tipo de ciudadanía adecuada para la articulación de esas demandas tiene que ser de naturaleza pluralista, para así permitir el reconocimiento de las diferencias; no puede ser una idea universal, abstracta de ciudadanía.

Este es un aporte sustantivo del feminismo. Pero, hay que ser cautos y reconocer que no todo lo que propone el pensamiento y movimiento feminista es necesariamente válido para un proyecto de democracia radical. Por ejemplo, en oposición a ciertas feministas que optan por abandonar la distinción entre lo público y lo privado por los motivos ya señalados, lo que corresponde hacer es rescatar esa distinción como elemento central del pluralismo. El motivo es muy sencillo: sin esa distinción no hay manera de fundamentar las diferencias de la vida individual. Lo que se debe hacer es reformular la distinción de manera tal de impedir que se haga la exclusión.

En la etapa actual de la crítica democrática, lo que ha sido puesto en cuestión es la idea y la realidad de un único espacio de constitución de lo político. Estamos frente a una politización mucho más radical que en el pasado: ella tiende a disolver la distinción entre público y privado, pero no en términos de una absorción de lo privado por lo público, sino de una proliferación de nuevos espacios políticos.

5. Pero no sólo las feministas. La exigencia de reconocer lo particular y las diferencias es una constante en las luchas de los nuevos movimientos sociales.

La idea de una ciudadanía radical democrática puede proveer un principio articulador de esos diferentes espacios políticos: uno basado en la interpretación radical democrática de los principios del régimen pluralista, es decir, que afirme la necesidad de la extensión de los principios de igualdad y de libertad a un vasto campo de relaciones sociales y que no se limite a la igualdad política tan sólo. Incluye la igualdad en el campo económico, entre los sexos, entre las distintas comunidades. Eso es lo que señala la especificidad de una interpretación radical democrática de los principios políticos del régimen de la democracia pluralista.

La distinción público-privado indica la existencia de una tensión entre el individuo con su libertad y el ciudadano con sus deberes. Pero esa distinción no corresponde a dos esferas tan distintas y separadas. No podemos decir, por ejemplo, "acá —en el sentido empírico de la expresión— termina mi libertad como individual y empieza mi deber como ciudadano". En la democracia pluralista esas dos identidades existen en una tensión permanente que nunca puede ser reconciliada; más aún, ni siquiera es deseable que sea reconciliada porque eso significaría realmente el fin de la democracia pluralista.

Así, la tensión que existe entre la identidad del individuo y el ciudadano es la misma que existe entre los principios de libertad e igualdad ⁶. Es también la tensión que existe entre la lógica democrática de la identidad dirigentes- dirigidos de la soberanía popular y la lógica liberal del pluralismo o la diferencia. Esa tensión constituye el carácter distintivo de la democracia pluralista moderna; todo intento de resolverla implica la destrucción de la democracia pluralista.

Esto se debe a una paradoja de la democracia pluralista: uno podría decir —tomando prestado una idea de la teoría psicoanalítica— que la democracia pluralista es un bien que existe como tal sólo en la medida en que no está realizado. La democracia deja de ser pluralista en el momento en que se realiza. Eso es algo que Schmitt de alguna manera intuía, pero lo veía como algo contradictorio antes que como rico en posibilidades.

6. No se puede negar que en ocasiones los principios también entran en una cierta tensión.

3. JOSE CARLOS RORIGUEZ.

ENTREVISTA CON ERNESTO LACLAU Y CHANTAL MOUFFE ¹

JCR: *Ernesto, ¿cómo definirías tu trabajo teórico, itinerario y tarea actual?*

EL: Lo que intento hacer es una crítica general de las categorías de la modernidad. De la metafísica de la presencia y, dentro de eso, estoy tratando de demostrar de qué manera lo "político" es el nivel fundante de la experiencia constitutiva de lo social.

JCR: *¿La crítica de la modernidad es una crítica a una manera de pensar el mundo a través de lo racional y pensar el mundo como inteligible?*

EL: Sí, es exactamente eso. La modernidad comienza en el momento en que se piensa que lo real es subsumible dentro de lo racional y, al mismo tiempo, que esto da un poder de dominio sobre lo real. Por ejemplo, la afirmación de Heidegger de que la tecnología moderna es el punto más alto de la metafísica clásica avanza exactamente en esa dirección. Ahora, en nuestro trabajo con Chantal hemos tratado de demostrar de qué manera hay una lógica de lo contingente, que se va abriendo paso dentro del firmamento político. Por ejemplo, en el marxismo, esto está ligado a la importancia que siempre ha ido adquiriendo la categoría de hegemonía frente a una explicación fundada en las leyes objetivas y necesarias de la historia.

JCR: *¿El hecho de que vos digas que lo político es fundante o fundacional de lo social no te remite de nuevo a un principio simple explicativo de todo, que en este caso sería lo político?*

EL: No, porque lo político es aquello que se funda en la división social, la exclusión, el antagonismo. Es político todo aquello que

1. Esta entrevista fue realizada por José Carlos Rodríguez en Asunción el 29 de julio de 1991. Las siglas JCR corresponden a José Carlos Rodríguez, EL a Ernesto Laclau y CM a Chantal Mouffe.

instituye lo social sobre la base de un sistema de exclusiones. Es decir, no hay un principio único que sería el fundamento de todo; los mismos actos de institución política ya están penetrados por lo que podemos llamar un "pensamiento de la diferencia".

JCR: *Chantal, contanos algo de tu trabajo e itinerario intelectual.*

CM: Mi proyecto consiste en desarrollar una reformulación del socialismo en términos de la radicalización de la democracia. En el libro que escribimos conjuntamente con Ernesto ², esto se denomina "estrategia socialista hacia una radicalización de la democracia". El trabajo que estoy haciendo actualmente es profundizar ese proyecto, tratando de ver lo que significa realmente el términos "democracia radical y plural", y cómo pensarlo en sus relaciones con la democracia liberal. Esto me ha llevado a preguntarme acerca de la naturaleza de la democracia moderna y la centralidad que en ella tiene el pluralismo.

JCR: *¿Cómo se liga esta crítica más radical a la modernidad o a los principios fundantes del pensamiento moderno con esta propuesta socialista? ¿De qué manera ustedes están planteando el socialismo? ¿Solamente en términos políticos, en términos de propuestas políticas? Tradicionalmente al menos, el socialismo incluía lo político, lo social y lo económico.*

CM: Es importante ver lo que uno puede rescatar de la idea socialista en términos de las instituciones económicas. Pero el proyecto socialista, tal como se elabora en el siglo XIX, es la extensión de los ideales democráticos modernos, es decir, la prolongación de las ideas de igualdad y libertad a la esfera económica. Esos ideales se expresaron, en primer lugar, en el nivel político, y después se extendieron, con el socialismo, al campo económico. Ahora, en lo que podría llamarse la tercera etapa de la revolución democrática, se busca extender esos ideales también a las relaciones entre los sexos, razas y diferentes grupos. Ese es el proyecto de radicalización de la democracia que proponemos.

Consideramos al socialismo como una parte de la revolución democrática que hoy en día debe ir más allá de la propuesta que le dio origen, pues uno no puede limitarse a extender los ideales de libertad e igualdad sólo al campo económico, sino también a muchas más relaciones sociales.

JCR: *Ernesto, ¿de qué manera es pertinente al quehacer político esta reflexión que hacés sobre "fundamentos" o "principios" de lo que es la sociedad, la política o la razón?*

EL: En el sentido que las teorías clásicas de la emancipación se basaban en tratar de crear un nuevo fundamento de lo social. Por ejemplo: la idea clásica de revolución afirma que existe un punto a partir del cual la totalidad de lo social puede ser reorganizado. La política es siempre un acto de institución primera y radical.

Hoy día estamos avanzando hacia una concepción más pragmática de lo político; lo político es un conjunto de reformas o transformaciones, que pueden ser incluso radicales, muy importantes, pero que tienen siempre lugar dentro de lo social. Por ejemplo: las transformaciones que han sido llamadas revoluciones no han sido revoluciones en el sentido estricto de la palabra, es decir, la creación de un fundamento nuevo, sino que han sido vastos procesos de sobredeterminación de reformas y transformaciones. Me parece que es muy importante la creación de un nuevo imaginario político de la izquierda, porque en la medida en que hay uno basado en la noción de fundamento de lo social, se afirma que hay un punto de lo social que es la base de la reorganización total de esta; un punto en que saber y poder confluyen. Mientras que, por el contrario, si hablamos de un conjunto de reformas plurales y pragmáticas, que tienen lugar al interior de lo social, se puede llegar a un imaginario político mucho más democrático.

JCR: *Cuando estás pensando en el fundamento te refieres a la sociedad y la democracia, aunque también al fundamento de tus propias opciones dentro de ese conjunto, ¿verdad?*

EL: Bueno, cuando hablaba de fundamento me refería a la idea de que hay una fuente única de lo social, es decir, que hay un principio explicativo de lo social al cual se reduce toda otra práctica y toda otra construcción política. Cuando en el *Prefacio a la contribución de la crítica a la economía política* Marx sostiene que la totalidad de la historia está fundada en la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción, está señalando dos cosas: por un lado, cuál es el principio que en última instancia explica lo social y, por otro, a qué nivel tiene que darse la intervención revolucionaria que ha de producir cambios dentro de lo social.

Lo que estamos tratando de afirmar con Chantal en nuestro libro es que no hay un punto privilegiado de lo social a partir del cual todo otro cambio debe continuarse. Por ejemplo, la teoría de la hegemonía, tal como ha sido formulada, es ciertamente la afirmación de que hay centros de poder que operan con fundamentos parciales alrededor de

los cuales ciertas relaciones se constituyen. Pero éstos, en primer lugar, constituyen una pluralidad de centros; y, en segundo lugar, tienen un grado de irradiación en torno a sí mismos, que son limitados. Yo diría que, en cierto sentido, el abandono de la idea de un único centro de poder hace posible pensar en la idea de centros de poder, o sea que estamos mucho más cerca de una concepción política del poder que lo que estamos en las concepciones del marxismo clásico.

JCR: Chantal, ¿en qué sentido estás desarrollando estos conceptos de democracia y de pluralismo?

CM: Cuando empecé a reflexionar sobre la democracia, me di cuenta de que cada vez que hablamos de democracia, en general, le damos un sentido particular, el de la democracia liberal. En la idea democrática, que tiene que identificarse con la soberanía popular, no está implícita la idea de los derechos humanos, del respeto a las minorías y, en general, de la defensa de la libertad individual, que es lo que yo llamo el pluralismo. Insisto en un aspecto que me parece muy importante: hay que distinguir la democracia "moderna" de la "democracia" antigua. La democracia moderna consiste en la articulación de dos lógicas que son completamente distintas, la democrática, o lógica de la *soberanía popular* y la del liberalismo político o lógica de la libertad individual, de la defensa de los derechos humanos, que es lo que llamo el *pluralismo*. Ese es un sentido muy específico de la democracia, pero puede haber otras formas de concebirla. Por ejemplo, hay formas que uno podría llamar "populistas". Pero no se puede decir que una democracia necesariamente tiene que incluir las instituciones del liberalismo político.

JCR: Para otras alternativas se piensa que la democracia también es un procedimiento e implica reglas de juego. ¿Qué opinas sobre eso en términos de tu trabajo?

CM: Es importante insistir sobre el aspecto de los procedimientos para la democracia. Evidentemente, la democracia liberal o pluralista debe tener una serie de reglas de juego, precisamente porque hay una idea central del pluralismo. Una vez que se admite que no hay una voluntad general única, una concepción del bien común que se pueda imponer a todo el mundo, se debe tener una serie de procedimientos para tomar decisiones. Por eso es que los procedimientos son absolutamente centrales en la democracia moderna.

Por otra parte, creo que es peligroso concebir a la democracia únicamente en términos de procedimientos y, sobre todo, decir que esos procedimientos son neutrales y que no hay ningún aspecto normativo en la democracia. Después de todo, ¿acaso la democracia liberal no

es la afirmación de ciertos principios políticos? Esta afirmación de la libertad y la igualdad no es en absoluto una concepción neutra; es la afirmación de ciertos valores.

Ernesto Laclau
Chantal Mouffe

Al insistir sobre procedimientos tan solo me parece que se deja de lado todo el aspecto normativo o ético-político que está presente en la política de la democracia moderna.

**CENTRO
DE DOCUMENTACION
Y ESTUDIOS**
casilla de correo 2558
fax n° 213246