

# Chantal Mouffe

## El retorno de lo político



**PAIDÓS Estado y Sociedad**

# Chantal Mouffe

---

## El retorno de lo político

Comunidad, ciudadanía, pluralismo,  
democracia radical

Traducción de Marco Aurelio Galmarini

**PAIDÓS Estado y Sociedad**

Título original: *The Return of the Political*, de Chantal Mouffe  
Publicado originalmente en inglés por Verso, Londres y Nueva York

1.ª edición, 1999

1.ª edición en esta presentación, abril de 2021

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal). Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com) o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© Verso (sello de New Left Books), 1993

© de la traducción, Marco Aurelio Galmarini, 1999

© de todas las ediciones en castellano,

Editorial Planeta, S. A., 2021

Paidós es un sello editorial de Editorial Planeta, S. A.

Avda. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona, España

[www.paidos.com](http://www.paidos.com)

[www.planetadelibros.com](http://www.planetadelibros.com)

ISBN 978-84-493-3728-4

Fotocomposición: gama, sl

Depósito legal: B. 3.166-2021

El papel utilizado para la impresión de este libro está calificado como papel ecológico y procede de bosques gestionados de manera sostenible

Impreso en España – *Printed in Spain*

## SUMARIO

---

Prefacio .....	11
Introducción: Por un pluralismo agonístico.....	13
El liberalismo y la evasión de lo político.....	15
Antagonismo y agonismo.....	20
Democracia radical y plural: un nuevo imaginario político .....	26
1. Democracia radical: ¿moderna o posmoderna? .....	33
La revolución democrática.....	36
Razón práctica: Aristóteles <i>versus</i> Kant.....	41
Tradición y política democrática.....	44
Democracia radical, una nueva filosofía política .....	49
2. Liberalismo norteamericano y su crítica comunitaria ....	55
Un nuevo paradigma liberal.....	59
El individualismo liberal en tela de juicio.....	64
¿Política de derechos o política del bien común?.....	67
Moral y política .....	70
Justicia y pluralismo .....	73
¿Aristóteles o Maquiavelo?.....	76
¿Libertad de los antiguos o libertad de los modernos?...	78
3. Rawls: filosofía política sin política .....	83
La teoría de la justicia en Rawls.....	85
Prioridad del derecho sobre el bien.....	90
La justicia y lo político.....	95
Justicia y hegemonía .....	102

	Filosofía política sin fundamentos.....	106
4.	Ciudadanía democrática y comunidad política .....	113
	Liberalismo <i>versus</i> republicanismo cívico .....	114
	Democracia moderna y comunidad política .....	118
	La comunidad política: ¿ <i>universitas</i> o <i>societas</i> ? .....	122
	Una ciudadanía democrática radical .....	128
5.	Feminismo, ciudadanía y política democrática radical...	135
	El problema de la identidad y el feminismo.....	137
	Ciudadanía y política feminista .....	143
	Una concepción democrática radical de ciudadanía.....	150
	Política feminista y democracia radical .....	156
6.	Socialismo liberal y pluralismo: ¿qué ciudadanía?.....	161
	Norberto Bobbio y el socialismo liberal .....	162
	La concepción de la democracia en Bobbio .....	165
	Pluralismo e individualismo .....	169
	Ciudadanía y pluralismo .....	174
	Ciudadanía y comunidad política.....	176
7.	De la articulación entre liberalismo y democracia.....	181
	Carl Schmitt sobre la democracia parlamentaria .....	186
	El liberalismo y lo político .....	192
	Hacia una filosofía política liberal-democrática radical .....	197
8.	Pluralismo y democracia moderna: en torno a Carl Schmitt .....	205
	La naturaleza de la democracia moderna .....	209
	Liberalismo y política.....	213
	La cuestión de la neutralidad del Estado .....	217
	¿Democracia como sustancia o como procedimiento? ..	223
	Los límites del pluralismo.....	227
9.	La política y los límites del liberalismo .....	233
	Liberalismo político .....	235
	El liberalismo y la negación de «lo político» .....	241

Racionalidad y neutralidad .....	244
Pluralismo e indecidibilidad .....	248
Moralidad, unanimidad e imparcialidad.....	254
¿Qué tipo de consenso? .....	258
Fuentes.....	265

## Capítulo 1

# DEMOCRACIA RADICAL: ¿MODERNA O POSMODERNA?

---

¿Qué significa hoy ser de izquierda? ¿Tiene algún sentido, en los años postreros del siglo xx, invocar los ideales de la Ilustración que subyacen al proyecto de la transformación de la sociedad? No cabe duda de que estamos atravesando la crisis del imaginario jacobino, que, de diferentes maneras, ha caracterizado la política revolucionaria de los últimos doscientos años. No es probable que el marxismo se recupere de los golpes recibidos, que no se limitan al descrédito que para el modelo soviético supuso el análisis del totalitarismo, sino que incluyen también el desafío al reduccionismo de clase que el surgimiento de nuevos movimientos sociales ha planteado. Pero la situación no es en absoluto mejor para el enemigo fraterno, el movimiento socialdemócrata. Se ha revelado incapaz de abordar las nuevas exigencias de las últimas décadas, y su logro fundamental, el Estado del bienestar, apenas se sostiene tras los golpes que le ha asestado la derecha, porque no ha tenido la habilidad necesaria para movilizar a quienes tenían interés en defender sus logros.

Lo mismo que en lo concerniente al ideal del socialismo, lo que parece estar en cuestión es la idea misma de progreso inherente al proyecto de modernidad. A este respecto, la discusión de lo posmoderno, que hasta ahora se había centrado en la cultura, ha adoptado un giro político. Y he aquí el debate petrificado casi de inmediato en un conjunto simplista de posiciones estériles. Mientras Habermas acusa de conservadurismo a todos

los que critican el ideal universalista de la Ilustración,<sup>1</sup> Lyotard declara de modo apasionado que después de Auschwitz el proyecto de modernidad ha quedado eliminado.<sup>2</sup> Richard Rorty observa con acierto que a ambos lados se descubre una asimilación ilegítima del proyecto de la Ilustración y de sus aspectos epistemológicos. Por esta razón cree necesario Lyotard abandonar el liberalismo político a fin de evitar una filosofía universalista, mientras que Habermas, que aspira a defender el liberalismo, se adhiere, a pesar de sus problemas, a esta filosofía universalista.<sup>3</sup> Habermas cree en verdad que el surgimiento de formas universales de moral y de derecho es la expresión de un proceso colectivo irreversible de aprendizaje, y que negar esto implica negar la modernidad, minar los fundamentos mismos de la existencia de la democracia. Rorty nos invita a considerar la distinción que Blumenberg hace en *The Legitimacy of the Modern Age* entre dos aspectos de la Ilustración: el de la «autoafirmación» (que puede identificarse con el proyecto político) y el de la «autofundación» (el proyecto epistemológico). Una vez que sabemos que no hay relación forzosa entre estos dos aspectos, estamos en condiciones de defender el proyecto político a pesar de haber renunciado a la exigencia de una forma específica de racionalidad como su fundamento.

Sin embargo, la posición de Rorty es problemática a causa de su identificación del proyecto político de modernidad con un vago concepto de «liberalismo» que incluye tanto el capitalismo como la democracia. Pues es importante distinguir dos tradicio-

---

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, *Immaterialität und Postmoderne*, Berlín, 1985.

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

nes en el corazón del concepto mismo de modernidad política: la liberal y la democrática, que, como ha mostrado Macpherson, solo se articulan en el siglo XIX y, por tanto, carecen en absoluto de relación necesaria entre sí. Además, sería un error confundir esta «modernidad política» con la «modernidad social», esto es, el proceso de modernización que se ha producido bajo la creciente dominación de las relaciones de producción capitalista. Si se omite esta distinción entre democracia y liberalismo, entre liberalismo político y liberalismo económico; si, como hace Rorty, se reúnen todas estas nociones bajo el término de *liberalismo*, no hay más remedio que desembocar, so pretexto de defender la modernidad, en una lisa y llana apología de las «instituciones y prácticas de las democracias ricas del Atlántico Norte»,<sup>4</sup> que no dejan espacio para una crítica (ni siquiera para una crítica inmanente) que nos capacitara para transformarlas.

Enfrentada a este «liberalismo burgués posmodernista» que Rorty defiende, quisiera mostrar de qué manera el proyecto de una «democracia radical y plural», que Ernesto Laclau y yo hemos esbozado ya en nuestro libro *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*,<sup>5</sup> propone una reformulación del proyecto socialista de tal modo que evite las trampas gemelas del socialismo marxista y de la democracia social, pero que dote a la izquierda de un nuevo imaginario, un imaginario que recoja la tradición de las grandes luchas por la emancipación y que tenga también en cuenta las contribuciones recientes del psicoanálisis y la filosofía. En efecto, ese proyecto podría definirse como moderno y al mismo tiempo como posmoderno. Persigue el «proyecto

---

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

5. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, 1985.

no realizado de modernidad», pero, a diferencia de Habermas, creemos que la perspectiva epistemológica de la Ilustración ya no tiene nada que hacer en este proyecto. Aunque esta perspectiva desempeñó un papel importante en el surgimiento de la democracia, ha terminado por ser un obstáculo en el camino a la comprensión de las nuevas formas de política características de nuestras sociedades actuales, que exigen una aproximación no esencialista. De aquí la necesidad de emplear los instrumentos teóricos elaborados por las diferentes corrientes de lo que en filosofía se ha dado en llamar posmoderno y de apropiarse de su crítica del racionalismo y el subjetivismo.<sup>6</sup>

## LA REVOLUCIÓN DEMOCRÁTICA

Se han sugerido diferentes criterios para definir la modernidad. Varían mucho de acuerdo con los niveles o rasgos particulares que se quiera enfatizar. Personalmente pienso que la modernidad debería definirse en el nivel político, pues es allí donde las relaciones sociales toman forma y se ordenan simbólicamente. En la medida en que inaugura un nuevo tipo de sociedad, es posible ver en la modernidad un punto decisivo de referencia. A este respecto, la característica fundamental de la modernidad es, sin duda, el advenimiento de la revolución democrática. Como ha mostrado Claude Lefort, esta revolución democrática es originariamente un nuevo tipo de institución de lo social en el que el poder se convierte en un «espacio vacío». Por esta razón, la sociedad democrática moderna está constituida como «una so-

---

6. No me refiero solamente al postestructuralismo, sino también a otras tendencias, como el psicoanálisis, la hermenéutica postheideggeriana y la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein, todo lo cual converge en una crítica al racionalismo y al subjetivismo.

ciudad en la que el poder, el derecho y el conocimiento están expuestos a una indeterminación radical, una sociedad que se ha convertido en teatro de una aventura incontrolable, de modo que lo instituido nunca llega a ser lo establecido, lo conocido permanece indeterminado por lo desconocido y el presente se resiste a toda definición».<sup>7</sup> La ausencia de poder encarnado en la persona del príncipe y ligada a la autoridad trascendental impide la existencia de una garantía o fuente de legitimación última; ya es imposible definir la sociedad como una sustancia con identidad orgánica. Lo que queda es una sociedad sin fundamentos claramente definidos, una estructura social imposible de describir desde un punto de vista único o universal. Es así como la democracia se caracteriza por la «disolución de las marcas de certeza».<sup>8</sup> Pienso que este enfoque es extremadamente sugestivo y útil, porque nos permite contemplar con una nueva perspectiva los fenómenos de las sociedades modernas. De esta suerte, se pueden analizar los efectos de la revolución democrática en las artes, la teoría y todos los aspectos de la cultura en general, lo cual permite formular la cuestión de la relación entre modernidad y posmodernidad de una manera nueva y más productiva. En verdad, si se comparte la descripción de revolución democrática que ofrece Lefort como rasgo distintivo de la modernidad, resulta claro que la referencia a la posmodernidad en filosofía quiere ser un reconocimiento de la imposibilidad de cualquier fundación última o legitimación final constitutiva del advenimiento de la forma democrática de sociedad y, por ende, de la modernidad misma. Este reconocimiento se produce después del fracaso de distintos intentos de reemplazar el fundamento tradicional que descansa en Dios o la Naturaleza por un funda-

---

7. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Theory*, Oxford, 1986, pág. 305.

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

mento alternativo que se apoye en el hombre y su razón. Estos intentos estaban desde el primer momento condenados al fracaso debido a la indeterminación radical que caracteriza a la democracia moderna. Nietzsche ya había comprendido esto cuando proclamó que la muerte de Dios era inseparable de la crisis del humanismo.<sup>9</sup>

En consecuencia, el desafío al racionalismo y al humanismo no implica el rechazo de la modernidad, sino solo la crisis de un proyecto particular dentro de la modernidad, el proyecto de auto-fundación de la Ilustración. Tampoco implica que tengamos que abandonar su proyecto político, que es el logro de la igualdad y la libertad para todos. A fin de perseguir y profundizar este aspecto de la revolución democrática, hemos de asegurar que el proyecto democrático tenga en cuenta toda la especificidad de las luchas democráticas de nuestro tiempo. Es aquí donde la contribución de la crítica que se conoce como posmoderna muestra su verdadero valor.

En efecto, ¿cómo podemos esperar entender la naturaleza de estos nuevos antagonismos si nos atenemos a la imagen del sujeto unitario como la fuente última de inteligibilidad de sus acciones? ¿Cómo podemos captar la multiplicidad de relaciones de subordinación que pueden afectar a un individuo si vemos en los agentes sociales entidades homogéneas y unificadas? Lo que caracteriza las luchas de estos nuevos movimientos sociales es justamente la multiplicidad de posiciones subjetivas que constituyen un único agente y la posibilidad de que esta multiplicidad se convierta en sede de un antagonismo y que, por tanto, se politice. De aquí la importancia de la crítica del concepto racionalista de sujeto unitario, que no solo se encuentra en el postestructuralismo, sino

---

9. Sobre este problema, véase el penetrante análisis de Gianni Vattimo, «La crisi dell'“umanismo”», en *La fine della modernità*, Milán, 1985, cap. 2.

también en el psicoanálisis, en la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein y en la hermenéutica de Gadamer.

Para poder pensar hoy la política y comprender la naturaleza de estas nuevas luchas y la diversidad de las relaciones sociales que la revolución democrática ya ha desplegado, es indispensable desarrollar una teoría del sujeto como agente descentrado, destotalizado, de un sujeto construido en el punto de intersección de una multiplicidad de posiciones subjetivas entre las que no hay ninguna relación *a priori* o necesaria y cuya articulación es consecuencia de prácticas hegemónicas. En consecuencia, nunca hay una identidad definitivamente establecida, sino siempre un cierto grado de apertura y de ambigüedad en la manera de articularse las diferentes posiciones subjetivas. Lo que surge son perspectivas completamente nuevas para la acción política, que ni el liberalismo, con su idea de que el individuo solo persigue su interés propio, ni el marxismo, con su reducción de todas las posiciones subjetivas a la de clase, no solo no pueden aprobar, sino ni siquiera imaginar.

En consecuencia, debería observarse que esta nueva fase de la revolución democrática, aunque a su manera sea resultado del universalismo democrático de la Ilustración, también cuestiona algunas de sus afirmaciones. Muchas de estas nuevas luchas renuncian de hecho a toda pretensión de universalidad. Muestran que en toda afirmación de universalidad yace un desconocimiento de lo particular y un rechazo de la especificidad. La crítica feminista desenmascara el particularismo que se oculta detrás de los llamados ideales universales que, en realidad, siempre han sido mecanismos de exclusión. Carole Pateman, por ejemplo, ha mostrado de qué manera las teorías clásicas de democracia se basaban en la exclusión de las mujeres: «La idea de ciudadanía universal es específicamente moderna y depende por fuerza del surgimiento de la idea de que todos los individuos son libres e iguales de na-

cimiento, o de que son naturalmente libres e iguales entre sí. Ningún individuo está naturalmente subordinado a otro, y todos deben ser públicamente reconocidos en tanto ciudadanos, lo que implica su condición de autodeterminación. También es inherente a la libertad individual y la igualdad el hecho de que el gobierno solo pueda deberse a acuerdo o consenso. A todos nos han enseñado que “individuo” es una categoría universal que se aplica a cualquiera o a todas las personas, pero en realidad no es así. “El individuo” es un varón». <sup>10</sup>

La reformulación del proyecto democrático en términos de democracia radical requiere el abandono del universalismo abstracto de la Ilustración, que se refería a una naturaleza humana indiferenciada. Aun cuando la emergencia de las primeras teorías de democracia moderna y del individuo como portador de derechos fue posible merced a estos conceptos, hoy en día son un gran obstáculo para la futura extensión de la revolución democrática. Los nuevos derechos que se reclaman hoy son la expresión de diferencias cuya importancia no se había afirmado hasta ahora y que ya no son derechos universalizables. En efecto, la democracia radical exige que reconozcamos la diferencia —lo particular, lo múltiple, lo heterogéneo—, o sea todo aquello que el concepto abstracto de hombre excluía. No se rechaza el universalismo, se lo particulariza; lo que hace falta es un nuevo tipo de articulación entre lo universal y lo particular.

---

10. Carole Pateman, «Removing Obstacles to Democracy», ponencia presentada en el encuentro de la International Political Science Association, Ottawa, Canadá, octubre de 1986, mimeografiada.

## RAZÓN PRÁCTICA: ARISTÓTELES VERSUS KANT

Esta creciente insatisfacción con el universalismo abstracto de la Ilustración explica la rehabilitación del concepto aristotélico de *phrónesis*. Este «conocimiento ético», distinto del conocimiento específico de las ciencias (*episteme*), depende del *ethos*, esto es, de las condiciones culturales e históricas presentes en la comunidad, e implica la renuncia a toda pertenencia a la universalidad.<sup>11</sup> Es una clase de racionalidad propia del estudio de la praxis humana, que excluye toda posibilidad de una «ciencia» de la práctica, pero supone la existencia de una «razón práctica», una región cuya seña de distinción no son los juicios apodícticos, sino el predominio de lo razonable sobre lo demostrable. Kant propuso una noción completamente diferente de razón práctica, pues requería la universalidad. Como observa Ricoeur: «Al elevar la regla de la universalización al rango de principio supremo, Kant inaugura una de las ideas más peligrosas que habrían de prevalecer desde Fichte hasta Marx: la de que la esfera práctica debía estar sometida a un tipo de conocimiento científico comparable al conocimiento científico que se requiere en la esfera teórica».<sup>12</sup> También Gadamer critica a Kant por haber abierto el camino al positivismo en las ciencias humanas y considera que, para aprehender el tipo de relación existente entre lo universal y lo particular en la esfera de la acción humana, la noción aristotélica de *phrónesis* es mucho más adecuada que el análisis kantiano del juicio.<sup>13</sup>

---

11. Recientes interpretaciones de Aristóteles tratan de disociarlo de la tradición del derecho natural y de destacar las diferencias entre él y Platón sobre esta cuestión. Véanse, por ejemplo, las observaciones de Hans-Georg Gadamer en *Truth and Method*, Nueva York, 1984, págs. 278-289.

12. Paul Ricoeur, *Du texte à l'action*, París, 1986, págs. 248-251.

13. Gadamer, *Truth and Method*, págs. 33-39.

El desarrollo de la filosofía postempírica de la ciencia converge con la hermenéutica para desafiar el modelo positivista de racionalidad dominante en las ciencias. Teóricos como Thomas Kuhn y Mary Hesse han contribuido mucho a esta crítica señalando la importancia de los elementos retóricos en la evolución de la ciencia. En la actualidad hay acuerdo en que necesitamos ensanchar el concepto de racionalidad para dar cabida en él a lo «razonable» y lo «plausible» y reconocer la existencia de múltiples formas de racionalidad.

Esas ideas son cruciales para el concepto de democracia radical, según el cual el juicio desempeña un papel fundamental, que ha de ser adecuadamente conceptualizado para evitar los falsos dilemas entre, por un lado, la existencia de un criterio universal y, por otro lado, la regla de la arbitrariedad. Que una pregunta no tenga respuesta para la ciencia o que la respuesta no revista la condición de verdad demostrable no significa que sea imposible hacerse una opinión razonable sobre ella ni que sea imposible una oportunidad de opción racional. Hannah Arendt tenía toda la razón en insistir en que en la esfera política nos hallamos en el dominio de la opinión, de la *doxa*, no en el de la verdad, y que cada esfera tiene sus criterios propios de validez y de legitimidad.<sup>14</sup> Por supuesto, habrá quienes argumenten que esa posición está obsesionada por el espectro del relativismo. Pero semejante acusación solo tiene sentido si se mantiene el sometimiento a la problemática tradicional, que no ofrece alternativa entre objetivismo y relativismo.

Afirmar que es imposible ofrecer un fundamento racional último para un sistema de valores, cualquiera que sea, no implica considerar iguales todos los puntos de vista. Como dice Rorty, «la verdadera división no se da entre quienes piensan que un

---

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

punto de vista vale tanto como cualquier otro y quienes no piensan de esta manera, sino entre quienes piensan que nuestra cultura, nuestra finalidad o nuestras instituciones solo admiten un sostén de tipo conversacional y quienes aún alientan la esperanza de otra clase de sostén». <sup>15</sup> Siempre es posible distinguir entre lo justo y lo injusto, lo legítimo y lo ilegítimo, pero a condición de permanecer en el interior de una tradición dada, con ayuda de las pautas que esa tradición proporciona; en realidad, no hay punto de vista exterior a toda tradición desde el cual se pueda ofrecer un juicio universal. Además, renunciar a la distinción entre lógica y retórica a la que conduce la crítica posmoderna —cosa que comparte con Aristóteles— no significa que «la fuerza sea el derecho» ni que haya que hundirse en el nihilismo. Aceptar, con Foucault, que es imposible una distinción absoluta entre la validez y el poder (puesto que la validez es siempre relativa a un régimen o una verdad específicos en conexión con el poder) no significa que, en el interior de un régimen dado de verdad, no podamos distinguir entre quienes respetan la estrategia de la argumentación y sus reglas y quienes simplemente desean imponer su poder.

Por último, la ausencia de fundamento «deja todo tal como es», como diría Wittgenstein, y nos obliga a formular de otra manera las mismas preguntas. De aquí el error de un cierto tipo de posmodernismo apocalíptico que quisiera hacernos creer que nos hallamos en los umbrales de una época radicalmente nueva, caracterizada por la deriva, la diseminación y el juego incontrolable de las significaciones. Semejante visión sigue estando cautiva de la problemática racionalista que pretende criticar. Como se ha dicho: «El auténtico error del metafísico clásico no fue la creencia de que había fundamentos metafísicos, sino más bien la creencia de

---

15. Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minneapolis, 1982, pág. 167.

que, de una u otra manera, esos fundamentos eran necesarios, de que, a menos que haya fundamentos, algo se pierde, es amenazado, minado o cuestionado». <sup>16</sup>

## TRADICIÓN Y POLÍTICA DEMOCRÁTICA

Debido a la importancia que se otorga a lo particular, a la existencia de diferentes formas de racionalidad y al papel de la tradición, el camino de la democracia radical, paradójicamente, coincide con algunas de las corrientes principales del pensamiento conservador. Uno de los puntos en que el pensamiento conservador insiste con más énfasis es su crítica al racionalismo y el universalismo de la Ilustración, crítica que comparte con el pensamiento posmodernista; esta proximidad explicaría por qué Habermas ha tildado de conservadores a ciertos posmodernistas. En realidad, las afinidades no se encuentran en el nivel de lo político, sino en el hecho de que, a diferencia del liberalismo y el marxismo, ambas doctrinas de reconciliación y dominio, la filosofía conservadora se basa en la finitud, la imperfección y los límites del ser humano. Esto no lleva inevitablemente a la defensa del *statu quo* ni a una visión antidemocrática, pues se presta a diversos tipos de articulación.

Por ejemplo, hay que distinguir la noción de tradición de la de tradicionalismo. La tradición nos permite pensar en nuestra inserción en la historicidad, en el hecho de estar contruidos como sujetos a través de una serie de discursos ya existentes, y de que precisamente a través de esa tradición que nos constituye nos es dado el mundo y es posible toda acción política. Una concep-

---

16. John Seagle, «The Word Turned Upside Down», *The New York Review of Books*, 27 de octubre de 1983, pág. 78.

ción de la política como la de Michael Oakeshott, que atribuye un papel central a las «tradiciones de conducta» existentes y que ve en la acción política «la persecución de una sugerencia», es muy útil y productiva para la formulación de la democracia radical. En verdad, para Oakeshott, «la política es la actividad que se ocupa de los ordenamientos generales de un conjunto de personas que, con respecto a su reconocimiento común de una manera de ocuparse de sus ordenamientos, componen una comunidad única [...] Esta actividad, por tanto, no brota de deseos instantáneos ni de principios generales, sino de las tradiciones de conducta existentes. Y la forma que adopte, puesto que no puede adoptar otra, es la enmienda a los ordenamientos existentes mediante la exploración y la persecución de lo que en ellos se insinúa».<sup>17</sup> Si uno considera que la tradición liberal democrática es la principal tradición de conducta de nuestras sociedades, puede concebir la extensión de la revolución democrática y el desarrollo de luchas por la igualdad y la libertad en todos los terrenos de la vida social como persecución de estas «sugerencias» o «insinuaciones», presentes en el discurso democrático liberal. Oakeshott nos ofrece un buen ejemplo, a pesar de no ser consciente de la potencialidad radical de sus argumentos. Al discutir el estatus legal de las mujeres, declara que «los ordenamientos que constituyen una sociedad capaz de actividad política, ya se trate de costumbres, instituciones, leyes o decisiones diplomáticas, son al mismo tiempo coherentes e incoherentes; forman un dibujo y al mismo tiempo sugieren simpatía por lo que no aparece del todo en este. La actividad política es la exploración de esa simpatía; y, en consecuencia, el razonamiento político pertinente será exposición convincente de una simpatía, presente pero aún sin seguimiento, y demostración convincente de que

---

17. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics*, Londres, 1967, pág. 123.

este es el momento adecuado para reconocerlo». <sup>18</sup> Concluye que de esta manera es uno capaz de reconocer la igualdad legal de las mujeres. Se advierte de inmediato la utilidad de este tipo de razonamiento para la justificación de la extensión de los principios democráticos.

La importancia de la tradición es también uno de los principales temas de la hermenéutica filosófica de Gadamer, que nos ofrece una cantidad de maneras importantes de pensar acerca de la construcción del sujeto político. De acuerdo con Heidegger, Gadamer afirma la existencia de una unidad fundamental entre el pensamiento, el lenguaje y el mundo. El horizonte de nuestro presente se construye a través del lenguaje; este lenguaje lleva la marca del pasado; es la vida del pasado en el presente y así constituye el movimiento de la tradición. El error de la Ilustración, según Gadamer, fue desacreditar los «prejuicios» y proponer un ideal de comprensión que pide al sujeto que trascienda su presente y se libere de su inserción en la historia. Pero son precisamente estos prejuicios los que definen nuestra situación hermenéutica y los que condicionan nuestra comprensión y nuestra apertura al mundo. Gadamer también rechaza la oposición que presenta la Ilustración entre tradición y razón, porque para él la «tradición es constantemente un elemento de libertad y de historia. Ni siquiera la tradición más auténtica y más sólida persiste naturalmente solo por la inercia de lo que una vez existió. Necesita ser afirmada, abrazada, cultivada. En lo esencial es preservación, tal como es activa en todo cambio histórico. Pero la preservación es un acto de razón, aunque sin relevancia. Para esta razón, solo lo nuevo o lo planificado son resultado de razón. Pero esa es una ilusión. Incluso cuando la vida cambia violentamente, como en épocas de revolución, mucho más de lo que nadie sospecha se

---

18. *Ibíd.*, pág. 124.

preserva en las supuestas transformaciones de todo y se combina con lo nuevo para crear un nuevo valor». <sup>19</sup>

Esta concepción de la tradición que se encuentra en Gadamer puede llegar a ser más específica y compleja si se la reformula en los términos wittgensteinianos de «juegos de lenguaje». Así iluminada, la tradición se convierte en el conjunto de juegos de lenguaje que constituye una comunidad dada. Puesto que para Wittgenstein los juegos de lenguaje son una unión indisoluble entre reglas lingüísticas, situaciones objetivas y formas de vida, <sup>20</sup> la tradición es el conjunto de discursos y de prácticas que nos forman como sujetos. De esta suerte, somos capaces de pensar la política como la persecución de las sugerencias, lo que en una perspectiva wittgensteiniana puede entenderse como creación de nuevos usos para términos clave de una tradición dada, y en su utilización en nuevos juegos de lenguaje que hacen posibles nuevas formas de vida.

Para estar en condiciones de pensar la política de la democracia radical a través de la noción de tradición es importante cargar el acento en el carácter compuesto, heterogéneo, abierto y en última instancia indeterminado de la tradición democrática. Siempre se tienen a mano varias estrategias posibles, no solo en el sentido de las diferentes interpretaciones que se pueden hacer del mismo elemento, sino también a causa del modo en que es posible poner unas contra otras algunas partes o aspectos de la tradición. Esto es lo que Gramsci, tal vez el único marxista que comprendió el papel de la tradición, vio como proceso de desarticulación y de rearticulación de elementos característicos de las prácticas hegemónicas. <sup>21</sup>

---

19. Gadamer, *Truth and Method*, pág. 250.

20. Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, Oxford, 1953.

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

Los recientes intentos de los neoliberales y de los neoconservadores de redefinir conceptos tales como libertad e igualdad y de desarticular la idea de libertad de la de democracia, demuestran que dentro de la tradición democrática liberal se pueden perseguir distintas estrategias y hacer posibles diferentes tipos de sugerencias. Enfrentado a esta ofensiva de quienes desean poner fin a la articulación que se estableció en el siglo XIX entre liberalismo y democracia y que desea redefinir la libertad como mera ausencia de coerción, el proyecto de democracia radical debe tratar de defender la democracia y de expandir su esfera de aplicabilidad a las nuevas relaciones sociales. Su objetivo es crear otra clase de articulación entre elementos de la tradición democrática liberal, no ya con vistas a los derechos en un marco individualista, sino concibiendo más bien los «derechos democráticos». Esto creará una nueva hegemonía, que será el resultado de la articulación del mayor número posible de luchas democráticas.

Lo que necesitamos es una hegemonía de valores democráticos y esto requiere una multiplicación de prácticas democráticas, institucionalizándolas en relaciones sociales todavía más variadas, de modo que pueda formarse una multiplicidad de posiciones subjetivas a través de una matriz democrática. De esta manera —y no tratando de proporcionarle un fundamento racional— no solo estaremos en condiciones de defender la democracia, sino también de profundizarla. Esa hegemonía nunca será completa y, en cualquier caso, no es deseable que una sociedad sea gobernada por una única lógica democrática. Las relaciones de autoridad y de poder no pueden desaparecer por completo y es importante abandonar el mito de una sociedad transparente, reconciliada consigo misma, pues esta clase de fantasía conduce al totalitarismo. Un proyecto de democracia radical y plural, por el contrario, requiere la existencia de multiplicidad, de pluralidad y de conflicto, y ve en ellos la razón de ser de la política.

## DEMOCRACIA RADICAL, UNA NUEVA FILOSOFÍA POLÍTICA

Si la tarea de la democracia radical es en verdad la de profundizar la revolución democrática y conectar las distintas luchas democráticas, esa tarea requiere la creación de nuevas posiciones subjetivas que permitan la articulación común de, por ejemplo, antirracismo, antisexismo y anticapitalismo. Estas luchas no convergen espontáneamente, y a fin de establecer las equivalencias democráticas se necesita un nuevo «sentido común» que transforme la identidad de diferentes grupos, de tal manera que se puedan articular las exigencias de cada uno de ellos con las de otros, de acuerdo con el principio de equivalencia democrática. Pues no se trata de establecer una mera alianza entre intereses dados, sino de modificar realmente la identidad misma de estas fuerzas. Para que la defensa de los intereses de los trabajadores no se persiga a expensas de los derechos de las mujeres, los inmigrantes o los consumidores, es necesario establecer una equivalencia entre estas luchas diferentes. Solo en estas circunstancias las luchas contra el poder se convierten de verdad en luchas democráticas.

La filosofía política tiene un papel verdaderamente importante que desempeñar en la emergencia de este sentido común y en la creación de estas nuevas posiciones subjetivas, pues moldeará la «definición de realidad» que suministrará la forma de la experiencia política y servirá como matriz para la construcción de una cierta clase de sujeto. Algunos de los conceptos clave del liberalismo, como derechos, libertad y ciudadanía, son hoy proclamados por el discurso del individualismo posesivo, lo cual impide el establecimiento de una cadena de equivalencias democráticas.

Ya me he referido a la necesidad de un concepto de derechos democráticos: derechos que, aunque pertenecen al individuo, solo pueden ser ejercidos de manera colectiva y presuponen la

existencia de los mismos derechos para otros. Pero la democracia radical también necesita una idea de libertad que trascienda el falso dilema entre la libertad de los antiguos y de los modernos y nos permita pensar conjuntamente la libertad individual y la libertad política. A este respecto, la democracia radical comparte las preocupaciones de varios escritores que desean redimir la tradición del republicanismo cívico. Esta tendencia es muy heterogénea y, por tanto, es menester distinguir entre los llamados comunitaristas, que, a pesar de compartir la crítica de la idea liberal de individualismo según la cual el sujeto preexiste a las relaciones sociales que lo forman, tienen diferentes actitudes en lo tocante a la modernidad. Por un lado, están quienes, como Michael Sandel y Alasdair MacIntyre, inspirándose sobre todo en Aristóteles, rechazan el pluralismo liberal en nombre de una política del bien común, y por otro lado quienes, como Charles Taylor y Michael Walzer, critican los presupuestos epistemológicos del liberalismo, tratan de incorporar su contribución política en el campo de los derechos y el pluralismo.<sup>22</sup> Los últimos sostienen una perspectiva más próxima a la de la democracia radical, mientras que los primeros mantienen una actitud extremadamente ambigua en relación con el advenimiento de la democracia y tienden a defender las concepciones premodernas de la política, que entienden como expresión de valores morales compartidos.

Probablemente sea en la obra de Maquiavelo donde el republicanismo cívico tiene más para ofrecernos, y a este respecto es particularmente interesante la obra reciente de Quentin Skinner. Skinner muestra que en Maquiavelo se encuentra una con-

---

22. Me refiero aquí 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.

cepción de libertad que, aunque no postula una noción objetiva de vida buena (y por tanto, según Isaiah Berlin, es una concepción «negativa» de la libertad), incluye ideales de participación política y virtud cívica (lo que, según Berlin, es típico de una concepción «positiva» de la libertad). Skinner muestra que en los *Discourses* se describe la idea de libertad como la capacidad de los individuos para perseguir sus propias metas, sus «humores» (*humori*). Esto se da conjuntamente con la afirmación de que con el fin de asegurar las condiciones necesarias para evitar la coerción y la servidumbre, haciendo así posible el uso de esta libertad, es indispensable que los individuos cumplan ciertas funciones públicas y cultiven unas determinadas virtudes. Para Maquiavelo, si uno ejerce la virtud cívica y sirve al bien común, lo hace con el fin de garantizarse un cierto grado de libertad personal que le permita perseguir sus fines propios.<sup>23</sup> Nos encontramos aquí con una concepción muy moderna de la libertad individual articulada en una vieja concepción de libertad política, fundamental para el desarrollo de una filosofía política de democracia radical.

Pero este recurso a una tradición de republicanismo cívico, aun en el marco restringido de su rama maquiaveliana, no nos puede suministrar la totalidad del lenguaje político necesario para una articulación de la multiplicidad de las luchas democráticas de hoy en día. Lo máximo que puede hacer es darnos elementos para luchar contra los aspectos negativos del individualismo liberal, aunque siga siendo inadecuado para aprehender la complejidad de la política de hoy. Nuestras sociedades se enfrentan a la proliferación de espacios políticos radicalmente

---

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.

nuevos y diferentes que nos exigen el abandono de la idea de un espacio constitutivo único de lo político, propia del liberalismo y el republicanismo cívico. Si la concepción liberal del «yo sin trabas» es deficiente, la alternativa que presentan los defensores comunitarios del republicanismo cívico también es insatisfactoria. No se trata de pasar de un «yo unitario sin trabas» a un «yo unitario situado»; el problema reside en la idea misma del sujeto unitario. Muchos comunitaristas parecen creer que pertenecemos a una sola comunidad, definida empírica e incluso geográficamente, y que esta comunidad podría ser unificada por una sola idea del bien común. Pero en realidad siempre somos sujetos múltiples y contradictorios, habitantes de una diversidad de comunidades (como, por lo demás, muchas de las relaciones sociales en las que participamos y las posiciones subjetivas que definen) construidas por una variedad de discursos, y precaria y temporalmente suturadas en la intersección de esas posiciones subjetivas. De aquí la importancia de la crítica posmoderna para desarrollar una filosofía política que haga posible una nueva forma de individualidad verdaderamente plural y democrática. Una filosofía de esta clase no supone un fundamento racional de la democracia, ni da respuestas, a la manera de Leo Strauss, a las preguntas relativas a la naturaleza de los asuntos políticos y del mejor régimen. Por el contrario, propone permanecer en la cueva y, como dice Michael Walzer, «interpretar para los conciudadanos el mundo de los sentidos que compartimos».<sup>24</sup> La tradición democrática liberal está abierta a muchas interpretaciones y la política de democracia radical es solo una estrategia entre otras. Nada garantiza su éxito, pero este proyecto ha comenzado a perseguir y profundizar el proyecto democrático de modernidad. Esta estrategia nos obliga a abando-

---

24. Walzer, *Spheres of Justice*, pág. XIV.

nar el universalismo abstracto de la Ilustración, la concepción esencialista de la totalidad social y el mito de un sujeto unitario. A este respecto, lejos de ver el desarrollo de la filosofía posmoderna como amenaza, la democracia radical le da una buena acogida en tanto instrumento indispensable para el logro de sus objetivos.