



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y  
HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

---

# Chantal Mouffe y el giro de la filosofía política moderna

“nuevos horizontes para pensar la política”

Informe Final para optar al grado de  
Licenciado en Humanidades con mención en Filosofía

**MATÍAS ALMARZA SILVA**

Profesor Guía: Carlos Ruiz Schneider

---

Santiago, Chile

2006

## **Agradecimientos**

*En primer lugar quisiera agradecer a mis padres por el apoyo que me han dado a lo largo de mi carrera, y sobre todo por la ayuda en la realización de este trabajo, cada uno de distinta forma.*

*También quisiera agradecer al seminario junto con todos sus integrantes, en especial al profesor Carlos Ruiz, por todo el apoyo teórico y bibliográfico, por las exposiciones, conversaciones y debates que se hicieron, ya que me han resultado valiosísimos para el desarrollo de este trabajo.*

*Por último quisiera agradecer especialmente a mis tíos Aurora y Alejandro, por permitirme trabajar en un buen ambiente y con tranquilidad, y a mi abuela Inés por haberme atendido tan bien durante el período de trabajo.*

# INDICE

<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
--------------------------	----------

## Capítulo I

### **Antecedentes del proyecto**

a) Chantal Mouffe y la filosofía contemporánea.....	<b>2</b>
b) Chantal Mouffe y la influencia de Jacques Derrida.....	<b>6</b>
c) El antiesencialismo: punto de convergencia de las corrientes posmodernas.....	<b>10</b>

## Capítulo II

### **Desarrollo**

a) Crítica del racionalismo universalista presente en la política.....	<b>14</b>
b) Exposición y crítica del modelo de democracia deliberativa.....	<b>19</b>
c) La crisis de las sociedades democráticas modernas y el surgimiento de la ciudadanía política radical.....	<b>28</b>
d) Democracia radical y pluralismo.....	<b>33</b>
e) Crítica de Chantal Mouffe a la participación ciudadana y una posible Hipótesis.....	<b>39</b>

## Capítulo III

### **Consideraciones finales y presentación de las conclusiones del proyecto**

a) Aporías y problemas de la visión política de Chantal Mouffe.....	<b>43</b>
b) Conclusiones finales y lo que quedaría por pensar en la política.....	<b>45</b>

## Referencias

<b>Bibliografía.....</b>	<b>48</b>
--------------------------	-----------

<b>Bibliografia Secundaria.....</b>	<b>49</b>
-------------------------------------	-----------

## Prefacio

Las democracias liberales se han visto progresivamente desprovistas de los principios Ilustrados que las formaron, imperando cada vez con mayor frecuencia una tendencia individualista y disgregadora de la comunidad civil. Los antiguos ideales políticos han sido reemplazados progresivamente por una ética utilitarista, ligada directamente a políticas mercantiles capitalistas, lo que trae como consecuencia una idea de la política se vista desde el ojo del beneficio propio, resultando ser la competencia entre diversos partidos políticos una competencia similar al como competirían distintas empresas para obtener la atención del consumidor, en este caso: el ciudadano. Generando de esta forma grandes desigualdades sociales y renegándose de la política, bajo el marco de una única razón instrumental, aspectos fundamentales de la sociedad como el sentimiento de comunidad y la soberanía del pueblo.

Frente a tal modelo democrático tecnicista, han surgido en la actualidad pensadores políticos que se empeñan en buscar una alternativa que supere las deficiencias de este sistema. Los teóricos de la democracia deliberativa, por ejemplo, han planteado como oposición a esta tendencia el resurgimiento de una nueva racionalidad que se manifieste a través del diálogo entre los distintos sectores políticos, a favor de una moralidad universal.

Pero Chantal Mouffe, siguiendo la línea de algunos filósofos contemporáneos, se opone a las formas de racionalidad presentes en la política, y develando (con el apoyo de algunas teorías de Carl Schmitt por ejemplo) las contradicciones existentes en la base de ésta. Fundando así una nueva visión de la política, que permita dar una perspectiva no normativa como respuesta al problema actual sobre el que nos vemos enfrentados -la crisis de la democracia moderna-, y estableciendo una crítica sólida a los distintos idealismos hegemónicos.

Es por esto que, a través de la inclusión de ideas propias de algunas tendencias posmodernas de la filosofía como el antiesencialismo o la irreductibilidad del otro, entre otras, la pensadora se hace cargo de una crítica que se dirige tanto contra la razón instrumental como contra la razón deliberativa llegando a formular finalmente una reinterpretación de la democracia liberal entendida como una “democracia radial y plural”.

En el presente trabajo, indagaremos sobre estos puntos y sobre los posibles problemas que puedan surgir desde esta nueva forma de pensamiento.

# Introducción

La principal motivación que tuve para entrar definitivamente en la obra de Chantal Mouffe, fue la impresión que me provocó el discurso dictado el segundo semestre del 2005, en el II Congreso Estudiantil de Derecho y Teoría Constitucional. Debido a mi afinidad hacia las tendencias de la filosofía llamadas posmodernas, afinidad que he tenido desde mi primer año en la universidad y mi preocupación por los problemas políticos y sociales, el pensamiento de Chantal Mouffe me pareció una acertada articulación de estas filosofías con la política, algo que no había encontrado antes en otro autor. El presente trabajo consiste en una indagación acerca de los puntos más relevantes del pensamiento de Chantal Mouffe -de una segunda etapa-, y de la relación entre su filosofía política y las tendencias posmodernas de la filosofía.

En la primera parte intento dar una breve exposición de estas tendencias filosóficas posmodernas y su relación con el pensamiento de Chantal Mouffe, para luego hacer una descripción de la relación entre su pensamiento y el de Jacques Derrida de quien -a mi juicio- extrae varias ideas importantes, resultando fundamental conocer el origen de estas, y para concluir intento abordar el tema del antiesencialismo y el énfasis que pone Mouffe en esta crítica de la metafísica, mostrando además -con apoyo del psicoanálisis-, la ruptura definitiva con el subjetivismo.

En la segunda parte, intento mostrar la crítica de Mouffe a las distintas perspectivas políticas racionalistas, y develar la actual crisis de las democracias modernas, destacando lo inadecuadas que son estas posturas para reflejar la paradoja que se esconde detrás de éstas. Además, intento dar una presentación general de proyecto democrático de la autora para pensar una democracia que sea pluralista y agonial. Y en el último capítulo planteo mi hipótesis en la que -tomando en consideración lo abordado en el trabajo-, intento buscar alternativas prácticas a este pensamiento, mostrando puntos de contacto y diferencias con ciertos proyectos democráticos que se empeñan en volver a los principios Ilustrados pero por un vía más práctica y participativa, para buscar de este modo relaciones concretas entre el pluralismo y la participación ciudadana.

Por último, pretendo incluir las dificultades tanto prácticas como teóricas que a mi juicio se encuentran en la base del pensamiento de Mouffe, empeñándome en la búsqueda de posibles soluciones. Y para finalizar con el trabajo, expongo las posibles respuestas a estos problemas junto con las conclusiones pertinentes pero dejando abierto el camino para seguir pensando la política e indicando los nuevos desafíos que se le presentarían a la filosofía política contemporánea, y a la democracia pluralista radical.

# Capítulo I

## Antecedentes del proyecto

### a) Chantal Mouffe<sup>1</sup> y la filosofía contemporánea

Chantal Mouffe, es considerada como una filósofa política contemporánea de la línea del pensamiento crítico posmarxista, originariamente discípula de Althusser y heredera de la escuela crítica de Frankfurt pero que posteriormente se desliga en cierta medida de esta línea acercándose hacia tendencias filosóficas contemporáneas de otra índole-algunas menos políticas- como los son las llamadas tendencias “post”, entre las que se incluye el postestructuralismo, posmodernismo y posmarxismo, y que resumidamente consisten en una crítica a la “razón moderna” universalista y en una oposición tanto a las líneas de pensamiento más positivistas o que se basen en una razón puramente instrumental como a las tendencias críticas de una línea filosófica más tradicional como lo serían las corrientes llamadas postkantianas y defensoras de un pensamiento universalista y racionalista. En cuanto a la teoría política, quienes son criticados con mayor esmero por Chantal Mouffe -bajo la influencia de estas corrientes “post”-, son Jürgen Habermas<sup>2</sup> y John Rawls<sup>3</sup>, los mayores exponentes de las líneas políticas llamadas “consensualistas”, corrientes que contraponen con su concepción antagonista de la política -teoría que presentaremos a lo largo de este trabajo-.

---

<sup>1</sup> Chantal Mouffe es profesora de Teoría Política en la Universidad de Westminster (Londres), ha sido docente e investigadora en muchas universidades de Europa, Norteamérica y Sudamérica y es miembro del Collège International de Philosophie de París.

<sup>2</sup> Jürgen Habermas(Dusseldorf 1929): Su educación discurre en las universidades de Gotinga, Zurich y Bonn, realizando su doctorado en Marburgo. Imparte clases de filosofía y sociología en la Universidad de Heidelberg y Frankfurt y a partir de la década de los años setenta fue director del Instituto Max Planck, cargo en que permaneció hasta 1980. En la década de los años cincuenta colaboró con Theodor Adorno. Su pensamiento está directamente relacionado con la escuela de Frankfurt. En su obra "Ciencia y Técnica como ideología" cuestiona la convivencia entre la sociedad industrial y la democracia. De su producción también cabe destacar "Teoría de la acción comunicativa", donde aplica sus conocimientos de filosofía social y del lenguaje y sociología. Su filosofía está influida por el pensamiento de Hegel, Marx, Husserl y Heidegger.

<sup>3</sup> John Rawls (1921-2002): Filósofo estadounidense nacido en Baltimore. Fue profesor en Harvard (desde 1962), caracterizado por rechazar el utilitarismo y otras fundamentaciones contemporáneas de la ética en busca de una *Teoría de la justicia* (1971) válida. Es uno de los más destacados teóricos del liberalismo. Autor de *Igualdad, libertad y derecho* (1994), *El liberalismo político* (1996), *Debate sobre el liberalismo político* (1998), entre otros títulos.

Pero esta crítica al consenso desde la perspectiva de Chantal Mouffe<sup>4</sup> no debería entenderse según ella como un respaldo a un punto de vista escéptico que se ha visto generalizado en la actualidad entre algunos pensadores de esta línea posmoderna, quienes piensan que la política democrática debería considerarse como una “interminable conversación” en la que cada interlocutor debería estar tratando constantemente de establecer relaciones dialógicas con el “Otro”<sup>5</sup>. Las tendencias post en general, comparten con la postura de Chantal Mouffe la necesidad de reconocer las “diferencias” existentes al interior de la democracia, junto con la imposibilidad que se presenta al pretenderse una completa reabsorción de la alteridad -del otro-.

Sin embargo, hay un punto en el que Mouffe discrepa de tales corrientes, este es que se manifiesta constantemente en ellos una negativa de aceptar “lo político” en su dimensión de antagonismo al igual que lo hacen los defensores del modelo deliberativo de democracia, modelo que explicaremos luego. Mouffe defiende al pensamiento posmoderno que evita usar un lenguaje universal para referirse a la moralidad, porque de esta forma-en la teoría política- se considera a la democracia como una empresa ética en vez de una cuestión deontológica<sup>6</sup>. Tal empresa ética sería la inacabable búsqueda del reconocimiento del Otro, constituyendo así un enfoque ético-particularista en oposición al modelo moral universalista kantiano.

A esta perspectiva, catalogada como “ética” por Chantal Mouffe, la podemos encontrar en varios pensadores contemporáneos tales como Emmanuel Levinas, Hannah Arendt, Martín Heidegger o Friedrich Nietzsche<sup>7</sup>. Estas líneas, a pesar de que mantienen grandes diferencias entre sus pensamientos, no poseen según Mouffe una adecuada reflexión del “momento de decisión” -momento de gran relevancia en el campo de la política-, y puesto que son estas

---

<sup>4</sup> Mouffe Chantal, “La paradoja democrática”; Editorial Gedisa Barcelona, Mayo 2003; Trad. De Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar; Conclusión: La ética de la democracia Cáp. I; pp. 139 a 151.

<sup>5</sup> Este “Otro” con mayúscula hace referencia a la idea de “Otro” propuesta por Emmanuel Levinas, fenomenólogo contemporáneo que parte de la premisa de que el Otro, ese que no soy yo, es irreductible a mis propias categorías, y por lo tanto siempre constituirá un infinito y un imposible, frente a esto Levinas sostiene que la posibilidad de la ética se funda en un movimiento fenomenológico trascendente, en una dirección hacia afuera y hacia arriba, es por esto que “Otro” aparece escrito con mayúscula. Es preciso advertir además que tal como lo señaló Gianni Vattimo en su última venida a Chile, Jacques Derrida utiliza el término “otro” con minúscula, para señalar que la relación no es de abajo hacia arriba sino que en un mismo plano ontológico.

<sup>6</sup> La diferencia entre ética y deontología se ve marcada principalmente porque la deontología intenta desligarse y ponerse por encima de los preceptos morales propios de la realidad espacio-temporal sobre la que se erige toda cultura.

<sup>7</sup> Todos los autores que aquí se mencionan, pertenecen a una línea filosófica similar, de hecho en muchas de sus obras están en constante diálogo entre ellos, todos ellos-exceptuando a Nietzsche- podrían ser considerados como filósofos post-nietzscheanos, herederos de un movimiento crítico de la metafísica tradicional y que se origina con la filosofía de la sospecha de Friedrich Nietzsche. Tanto Hannah Arendt como Emmanuel Levinas son ambos discípulos de Martín Heidegger pero que posteriormente toman caminos distintos.



decisiones -que siempre se toman, según Mouffe, en un terreno indecible<sup>8</sup>- las que definitivamente estructuran las relaciones hegemónicas de poder siempre presentes en la política, al no tomarse verdaderamente en cuenta causarían complicaciones para pensar adecuadamente la política. Tales decisiones implican siempre un elemento de violencia y fuerza que no puede ser eliminado ni aprehenderse adecuadamente mediante el lenguaje ético o moral -esto no implica que la política deba dejar de lado las preocupaciones éticas o morales, sino que la relación con tales preocupaciones debe ser re-fundada-. Es por esto que Mouffe pone especial énfasis en la necesidad de hacer una reflexión sobre lo que es más propio de la política<sup>9</sup>.

Respecto al sentido que Chantal Mouffe le da al término “posmodernidad”, al principio de la conferencia titulada *Por una política de identidad democrática*<sup>10</sup> sostenía que todas las tendencias filosóficas llamadas posmodernas convergen en una crítica al esencialismo, Mouffe ve en esta crítica a la metafísica tradicional, la posibilidad de reformular el proyecto democrático Ilustrado (radicalizándolo), para de esta forma abarcar con mayor completitud la naturaleza de lo político, enfatizando además que el marco racionalista y universalista sobre el que tal proyecto fue formulado se ha convertido en un obstáculo para una adecuada comprensión de la etapa actual de la política democrática, y que este marco podría dejarse de lado sin que necesariamente se atente contra la democracia liberal.

Como ejemplo de esto, la autora utiliza el aporte de Hans Blumenberg<sup>11</sup> quien afirma que no existe una relación necesaria entre las dos lógicas que operarían en la Ilustración: la de “autoafirmación” (política) y la de “autofundamentación” (epistemológica). Estas dos lógicas han estado históricamente articuladas pero podrían separarse sin problema la una de la otra, siendo la autoafirmación una preocupación realmente moderna, mientras que la autofundamentación una mera “reocupación” de una posición medieval, en otras palabras: un intento de dar una respuesta moderna a un asunto premoderno. El racionalismo, para

---

<sup>8</sup> El término “indecible” o “terreno indecible” al parecer es propio de Jacques Derrida, del que a menudo hace uso refiriéndose en política al momento de decisión momento en que sólo hay cabida para el acto y no para el pensamiento, este momento significa un paso existencial: estamos obligados a decidir, Chantal Mouffe lo rescata para explicar el conflicto siempre presente en la base de la decisión política a causa del choque de distintos proyectos políticos irreductibles. Al parecer, la autora hace uso de este término como crítica a los pensadores posmodernos citados anteriormente y no a Derrida, pero posteriormente veremos que tal discurso se usa incluso para criticar al mismo Derrida respecto de la amistad.

<sup>9</sup> Op. Cit. 142

<sup>10</sup> Mouffe, Chantal; *Por una política de identidad democrática*; Conferencia impartida por Chantal Mouffe dentro del seminario Globalización y diferenciación cultural, realizada el 19 y 20 de Marzo de 1999 en el museo contemporáneo de Barcelona (MACBA); NOTA: Esta conferencia fue extraída de internet.

<sup>11</sup> Cita extraída de: Blumenberg, Hans; *The Legitimacy of Modern Age*; Cambridge, Mass.:MIT Press, 1986; Conferencia completa.

Blumenberg, sería entonces un residuo de la problemática absolutista medieval, que para Mouffe debería dejarse de lado en la actualidad y la razón moderna reconocer definitivamente sus límites. Para poder desligarse entonces de su legado premoderno, deberá aceptar el pluralismo y la imposibilidad del control total.

Posmodernidad en este sentido sería un término inadecuado para hablar de la ruptura con la modernidad, ya que cuando se pensaba que la modernidad en la teoría política estaba constituida por el racionalismo y el universalismo abstracto, en realidad estos correspondían a una mera reocupación de cuestiones premodernas. Esto también explica el hecho de que una crítica al aspecto epistemológico de la Ilustración pueda ayudar a fortalecer el proyecto democrático Ilustrado, en lo siguiente veremos cómo Chantal Mouffe busca hacerse cargo de esta cuestión.

## **b) Chantal Mouffe y la influencia de Jacques Derrida**

En la obra de Chantal Mouffe encontramos varios puntos en los que se apoya del filósofo contemporáneo Jacques Derrida<sup>12</sup>, aparte de la ya mencionada “indecibilidad” y de la importancia en la política del momento de indecisión, encontramos en sus escritos enraizada profundamente la idea de “exterior constitutivo”, respecto a esta idea en “Por una política de identidad democrática”<sup>13</sup> encontramos la siguiente afirmación:

“Una de las principales tesis del libro -Hegemonía y estrategia socialista-, es que la objetividad social está constituida a través de los actos de poder. Esto significa que, en última instancia,

---

<sup>12</sup> Derrida, Jacques: Filósofo y crítico literario francés nacido en El-Biar, Argelia, en 1930. Fue profesor en la École Normale Supérieure de París (1965-1984) y más tarde de la École des Hautes Études, sus teorías han dado lugar a la corriente llamada «deconstruccionismo», cuya influencia ha cobrado gran importancia tanto en Europa como en Estados Unidos. «No hay fuera de texto» podría ser el polémico lema de su filosofía, cuyos argumentos tratan de desarticular la tradición filosófica occidental, mostrando el juego de conceptos implícitos que la sostiene y poniendo en tela de juicio distinciones fundamentales como la de «significante» y «significado» o sentido literal y sentido figurado. A pesar de su nombre, la «deconstrucción» no se propone una tarea meramente destructiva, sino que trata de apropiarse de esta estructura lingüística de la experiencia y utilizarla a su favor. Sus obras más importantes son *La escritura y la diferencia* y *De la grammatologie*, ambas publicadas en 1967. En 1983 fundó el Colegio Internacional de Filosofía. En 1984 fue jefe de estudios en la Escuela de Altos Estudios en ciencias sociales. En varias ocasiones, fue candidato al Premio Nobel de literatura sin llegar a ganarlo. Murió el 8 de octubre de 2004 en París, víctima de un cáncer pancreático.

<sup>13</sup> Mouffe, Chantal; *Por una política de identidad democrática*; Op. Cit.

cualquier objetividad social es política y tiene que mostrar los indicios de exclusión que gobierna su constitución: lo que, siguiendo a Derrida, denominamos su «exterior constitutivo».

El relación con esta idea de exterior constitutivo, en *De la democracia radicalizada a la democracia agonística*<sup>14</sup> parte de la premisa de que toda identidad implica una diferencia y que no puede haber consenso sin exclusión, conectándola directamente con esta idea de “exterior constitutivo”, idea que sostiene que en definitiva la condición de posibilidad para el consenso radica en un exterior que lo haga posible, y que se situaría por lo tanto a nivel ontológico, no metafísico<sup>15</sup>. Derrida sostiene que tal objetivo es poner de relieve el hecho de que la creación de cualquier identidad implica el establecimiento previo de una diferencia, que por lo general está establecida sobre la base de una jerarquía. Según esta idea de exterior constitutivo, toda identidad sería relacional, y la afirmación de toda diferencia correspondería a la condición previa para existencia de cualquier identidad.

Pero Mouffe no comparte totalmente la postura de Derrida, por ejemplo, en la lectura que hace de Carl Schmitt<sup>16</sup>, sostiene que Derrida respecto a la amistad intenta suplantar la relación de amigo-enemigo, que para ella es fundamental, buscando pensar una política que sea pura amistad, lo que a juicio de Mouffe es mesiánico. Derrida da a entender que existe la posibilidad de un momento de pura amistad completamente realizada, poniéndose en juego toda su reflexión teórica, ya que en este caso no podría existir aquel momento de “indecibilidad” propio de la política, y que consiste en decidir siempre a favor de algo, esto es posible de encontrar en *Políticas de la amistad*, cuando Derrida intenta pensar una amistad en la que ya no se dé lugar a la enemistad. En *La paradoja democrática*<sup>17</sup>, la autora dice que Derrida pone dos interpretaciones posibles de lo que es la amistad:

a) En primer lugar, la amistad considerada como un *arjé* (principio) o un *telos* (finalidad) hacia el cual se debe tender a pesar de la imposibilidad de alcanzarlo, en este caso, la inaccesibilidad

---

<sup>14</sup> *De la democracia radicalizada a la democracia agonística*, entrevista con Chantal Mouffe; Alejandra Castillo e Iván Trujillo; revista *actuelmarx* intervesignes N°4 Segundo semestre del 2005; pp. 211 a 218.

<sup>15</sup> En este punto es preciso aclarar la diferencia existente entre metafísica y ontología, ya que ambos términos tienden a confundirse. Entiendo por metafísica a todo lo relacionado con lo óntico, con el ente en tanto substancia, “en sí”. Mientras que ontológico tiene que ver con el ser y con la existencia, las consideraciones del ser no son metafísicas, el ser no posee una determinación esencial, sino que es él el que determina. Siguiendo esta idea, el consenso no estaría dado por determinaciones racionales que precedan al ser, no existiría un consenso “en sí” (metafísico) sino que este está determinado por el ser y la contingencia, este marco (determinado espacio-temporalmente) corresponde al exterior constitutivo sobre el que se sitúa una determinada realidad política.

<sup>16</sup> *Ibíd.* Pág. 214

<sup>17</sup> *Op. Cit.*; Conclusión: La ética de la democracia Cáp. V; pp. 146-148

sería un distanciamiento que ocurre en la inmensidad de un espacio homogéneo -un trayecto aún por recorrer-, pero dicha inaccesibilidad puede ser pensada además de otra forma, esto es, b) que la alteridad -que hace posible la perfecta o verdadera amistad- aparte de resultar inaccesible como un *telos* concebible, resulte inaccesible por ser inconcebible en su propia esencia, es decir: en su *telos*. Por esto que se puede llegar a pensar que la inaccesibilidad adquiriera un significado inherente a la amistad, es decir: amistad entendida como imposibilidad. La perfecta amistad, en este sentido, se desconstruiría a sí misma (esta es una cita que hace Derrida de Pierre Aubenque). Habrá entonces un *telos* determinable a pesar de no ser alcanzado (a), pero por otro lado, hay un *telos* que sigue siendo inaccesible puesto que se contradice a sí mismo en su propia esencia (b), respecto a esto último, el pie de página que se pone a continuación resulta explicativo: ...el desear el mayor bien para un amigo es considerarlo un Dios, esto significaría una contradicción, tanto por la imposibilidad de una perfecta amistad, como por la diferencias existentes entre un Dios y un hombre. Posteriormente, Mouffe -por razones similares a lo que ocurre con la amistad- concluye que una democracia perfecta, en la que se materialicen la armonía y la justicia como la que -como veremos- pretendería formular Habermas, se autodestruiría inevitablemente.

Respecto a la idea de indecibilidad, en *La paradoja democrática*<sup>18</sup>, contra las posturas a favor del consenso o consensuales y de la llamada “tercera vía” donde se pone de ejemplo a los dogmas de la tercera vía y de las políticas de centro de Anthony Giddens<sup>19</sup>, aplicados por Tony Blair<sup>20</sup> en Inglaterra, sostiene que tales políticas que pretenden situarse “más allá de las izquierdas y las derechas”, presupondrían la existencia de una esfera pública no-excluyente en la que sea posible lograr un consenso no coercitivo, Mouffe se apoya de la desconstrucción y argumenta siguiendo a Derrida que ese punto de vista imparcial resulta estructuralmente imposible debido a la “indecibilidad” de lo que opera en la construcción de cualquier forma de objetividad. Esta indecibilidad corresponde a una imposibilidad resultante del hecho de que la alteridad y la diferencia son irreductibles, debido a que la “diferencia” sería la condición de posibilidad para la constitución de cualquier unidad y totalidad ella misma es el límite esencial. Derrida argumenta que, sin llegar a profundizar demasiado en la investigación sobre la indecibilidad resulta imposible pensar los conceptos de la decisión política y la responsabilidad

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*

<sup>19</sup> Giddens, Anthony (Edmonton Londres Inglaterra, 18 de Enero de 1938): Sociólogo británico reconocido por su teoría de la estructuración. En el área de la sociología política precisó los postulados de la Tercera Vía, entre el capitalismo liberal y el socialismo. Esta teoría pretende recoger los mejores aspectos de ambos sistemas. Actualmente se desempeña como consejero de Tony Blair.

<sup>20</sup> Lynton, Anthony Charles-“Tony Blair”- (Edimburgo 6 de Mayo de 1953): Representante del partido Laborista, es desde 1997 el primer ministro del Reino Unido.

ética, la indecibilidad no es un momento que deba superarse, además sostiene que los conflictos en materia de deber son interminables, esto constituye para Mouffe una crítica al vocabulario universalista de la moralidad kantiana, vocabulario que se justifica en función de su forma racional. Las decisiones nunca son correctas o al menos no podemos estar nunca completamente seguros de haber hecho una decisión correcta, porque toda decisión a favor de una alternativa se produce irremediamente en detrimento de la otra. La politización es un movimiento incesante puesto que la indecibilidad se ubica en la base de la decisión, se concluye así que todo consenso se manifiesta como la estabilización de algo esencialmente inestable y caótico, y tanto la inestabilidad como el caos resultan ser irreductibles. Esto debe tomarse tanto como un riesgo como por una oportunidad, puesto que bajo estas consideraciones no podemos pensar una política y una ética completamente estables ya que ambas se anularían.

En *El retorno de lo político*<sup>21</sup>, Mouffe explica: “...una filosofía política que da lugar a la contingencia y a la indecibilidad está claramente en conflicto con el racionalismo liberal, cuya característica típica es suprimir sus propias condiciones de enunciación y negar su espacio histórico de inscripción...”

En relación a la democracia, Derrida utiliza constantemente el término “democracia por-venir”, ésta –dice- “siempre será por-venir”, mientras que una democracia realizada sería siempre la negación de esa democracia, cosa que Mouffe comparte<sup>22</sup>. Consecuente con esto, Derrida afirma que la amistad será siempre un por-venir, con democracia por-venir él destaca que es imposible pensar una democracia realizada o pensar el momento en que pueda decretarse que ella se ha realizado. Mouffe por su parte, afirma creer en un ideal regulador -al igual que en los primeros escritos de Habermas-, pero mientras que para Habermas los impedimentos resultan ser empíricos, por ejemplo: el abandonar completamente nuestras posiciones particulares o identificarnos racionalmente; para ella (siguiendo a Derrida), estos impedimentos son ontológicos, en cuanto no puede existir un consenso que no se base en alguna forma de exclusión, y por lo tanto, tampoco será posible el pensar una idea de un “nosotros” que no esté ligada a un “ellos”, es por esto que afirma luego que la realización perfecta de la democracia no será nunca posible porque nunca dejará de haber exterior, de acuerdo con la idea ya expuesta de “exterior constitutivo”.

---

<sup>21</sup> Mouffe, Chantal; “*El retorno de lo político*” *Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*; Ed. Paidós; Trad. De Marco Aurelio Galmarini, 1999(texto original 1993) ; Cáp. 9. La política y los límites del liberalismo, Pluralismo e indecibilidad pp. 195-199.

<sup>22</sup> “De la democracia radicalizada a la democracia agonística” (entrevista con Chantal Mouffe); Op. Cit. 215

Otra crítica a esa idea de democracia realizada es que habría una contradicción práctica en el momento en que una democracia, que crea las instituciones que la realizan, no sea capaz de ponerlas en cuestión. Finalmente nos dice que una democracia pluralista realizada se autodesconstruiría puesto que dejaría de ser pluralista, estos puntos serán aclarados con mayor detención con posterioridad.

Derrida proporciona importantes ideas que la autora posteriormente profundizará para delinear su pensamiento político, con el objetivo de re-fundar la noción común de la política. Es importante rescatar aquí que Chantal Mouffe es de las pocas pensadoras contemporáneas -sino la única-, que hace compatibilizar tendencias filosóficas de una índole tan actual con la teoría política liberal.

### **c) El antiesencialismo: punto de convergencia de las corrientes posmodernas y del psicoanálisis**

Para Mouffe, como ya dijimos, el antiesencialismo resulta ser el punto de convergencia de las llamadas corrientes “post”<sup>23</sup>, a pesar de insistir en que se ocupan de problemas modernos. Para ella, uno de los mayores avances en esta crítica del esencialismo es la ruptura con la “categoría de sujeto como unidad transparente y racional”, esto quiere decir que al ser él mismo el origen de sus propias acciones (como por ejemplo, en la filosofía de Descartes), sería capaz de transmitir un “significado homogéneo” en el campo total de su conducta, dicho en otras palabras: tendría la facultad de comportarse racionalmente y de acuerdo a un patrón de conducta invariable, cosa que para Chantal Mouffe resulta ser una concepción que con los aportes del psicoanálisis freudiano<sup>24</sup> quedó atrás hace varios años mediante la inclusión del inconsciente en la psicología, al postularse así que la personalidad en vez de estar organizada por la transparencia de un ego, está estructurada en varios niveles que no están precisamente supeditados por la conciencia ni por el sujeto racional, de esta forma los actos del hombre no estarían determinados por una voluntad racional y el autodomínio, por ejemplo, sería algo nunca alcanzado en su totalidad por el hombre, limitado en sus facultades.

---

<sup>23</sup> Mouffe, Chantal; *Por una política de identidad democrática*; Op. Cit.

<sup>24</sup> Freud, Sigmund (Freiberg Moravia 1856 - Londres 1939): psicoanalista Austraco creador del psicoanálisis, sin duda uno de sus mayores aportes fue la inclusión del inconsciente a la teoría psicológica.

Jacques Lacan<sup>25</sup> por su parte, siguiendo la línea freudiana amplió esta perspectiva: Poniendo de manifiesto una multiplicidad de registros como lo simbólico, lo real y lo imaginario<sup>26</sup>, registros que permean a toda identidad, y donde el sujeto (real) es entendido como el lugar de la carencia, que a pesar de estar representado en el lugar de la estructura<sup>27</sup>, correspondería a un lugar vacío que subvierte su condición, condición sobre la que se constituiría toda identidad. Según la perspectiva lacaniana, ningún centro de subjetividad presidiría a las identificaciones del sujeto, por lo que el sujeto estaría descentrado. Existe una dialéctica de fijación y no fijación de puntos nodales que se articulan de tal forma que fijan provisoriamente el sentido, estas son fijaciones parciales (no esenciales) que limitan el flujo del significado bajo el significante, conformando de esta forma la base de la identidad. Lacan afirma que la historia de un sujeto es en realidad la historia de sus identificaciones. El proceso de identificación se daría en un doble movimiento:

a) El de descentramiento, movimiento que impediría la fijación de un conjunto de posiciones en torno a un punto preconstituido.

b) La fijación de estos puntos nodales. El sujeto sería entonces en vez de una identidad centrada en sí misma, distintas posiciones de sujetos, esto valdría tanto para los individuos como para las identidades colectivas.

Aparte de los psicoanalistas, según Mouffe, podemos encontrar críticas a la concepción racionalista del sujeto en otros autores contemporáneos de diversas tendencias, como por ejemplo, en el segundo Wittgenstein<sup>28</sup> quien postula que el sujeto no puede ser el origen de

---

<sup>25</sup>Lacan, Jacques-Marie Èmile (Paris, 13 de Abril de 1901- id., 9 de Septiembre de 1981): Filósofo y psiquiatra francés. Estudió medicina en La Sorbona, su interés por el psicoanálisis le llevaría a ingresar en la Sociedad Psicoanalítica de París, aunque sus diferencias sobre la interpretación de Freud lo impulsaron a fundar, en 1964, la Escuela Freudiana de París. Propuso una reinterpretación de Freud en términos estructuralistas, que tuviera en cuenta la importancia del lenguaje. Así, afirmó que el sujeto estaba articulado en dos niveles: el consciente (lenguaje de la cultura) y el inconsciente (lenguaje del deseo), cuya relación era también de carácter lingüístico.

<sup>26</sup> Lo simbólico, lo real y lo imaginario son según Lacan los tres registros que constituyen el pensar humano, estos registros están relacionados entre sí como un nudo borromeo –un nudo formado por tres argollas unidas entre sí de tal forma de que si se corta una de las tres las otras dos se separarían-, de un modo semejante pero no idéntico. Según Lacan, todo pensar consta de una base real y una representación imaginaria. Lo real no debe confundirse con la realidad, puesto que la realidad está constituida de manera simbólica, lo real es un núcleo duro que no puede ser simbolizado (expresado en palabras) y no posee existencia positiva, sino que existe como una carencia, es el vacío que deja a la realidad incompleta e inconsistente. Lo simbólico nace con el lenguaje y es relacional, por lo que todas las relaciones humanas se dan mediante redes simbólicas, expresamos nuestra realidad a partir de símbolos. Y lo imaginario se encuentra en el nivel de la relación del sujeto consigo mismo, es la fantasía fundamental inaccesible a la experiencia, se relaciona directamente con los objetos de deseo. Lo imaginario nunca puede ser agarrado puesto que todo discurso sobre lo imaginario se sitúa siempre en lo simbólico.

<sup>27</sup> El lugar de la estructura serían las tres áreas ya mencionadas en donde se organiza la psiquis.

<sup>28</sup> Wittgenstein Ludwig (Viena 1889 – Cambridge 1951): Filósofo austraco de profesión ingeniero, que demuestra gran interés durante su primera etapa por conocer los principios matemáticos. Durante estos años, Russell y Frege se convierten en sus principales puntos de referencia. Wittgenstein es reconocido

significados lingüísticos ya que el mundo se nos revela por medio de la participación de distintos juegos de lenguaje, para Wittgenstein más allá de las razones está la persuasión y por lo tanto los acuerdos no se dan sobre significados aislados, sino sobre formas de vida e intereses particulares. En la hermenéutica filosófica de Gadamer habría un planteamiento similar, ya que se afirma que existiría una unidad fundamental entre el pensamiento, el lenguaje y el mundo, constituyéndose de esta forma lo que se denomina nuestro “horizonte de presente” al interior del lenguaje. Además de los nombrados, existen varios autores y corrientes que desde distintos enfoques tendrían la tendencia a salir de las categorías “modernas” del sujeto, es por esto que finalmente Mouffe dice que más que ser una propiedad del postestructuralismo o del posmodernismo, esta crítica al esencialismo correspondería al punto de convergencia de las corrientes filosóficas contemporáneas más importantes.

Para tener una visión más clara al respecto, antes que nada, debemos dar una definición de esencia en el sentido que es tomado aquí por Chantal Mouffe. En el diccionario de Filosofía de Walter Brugger<sup>29</sup>, encontramos una doble acepción de la palabra “esencia” y me parece que la segunda acepción nos da una pista de la idea de esencia criticada desde el antiesencialismo<sup>30</sup>, esta definición sería la siguiente:

“...el término esencia denota el fondo esencial interno de las cosas por oposición a su forma exterior. Aquí esencia es el ser propio o verdadero de aquellas, el cual produce, sustenta, y hace inteligible su forma aparente. Mientras la forma aparente está sujeta a la individualización, al cambio, y por lo tanto a la ausencia de la necesidad, la esencia aparece como algo superior a la individualización, algo permanente y necesario...”.

---

como: el “filósofo del lenguaje”. Su obra "Tractatus lógico-philosophicus" presenta al lenguaje como el medio más efectivo de expresión. En la búsqueda de su correcto uso el filósofo propone el empleo de la lógica a priori. En esta publicación su ideología aparece directamente influida por el neopositivismo del Círculo de Viena. Concluida la guerra se establece en Cambridge donde imparte clases en la universidad, sus alumnos recogieron su doctrina en los conocidos "Cuaderno azul" y "Cuaderno marrón". En su posterior obra ("Investigaciones Filosóficas") se aleja del positivismo que define su primera época y trabaja en la fundación de lo que será la filosofía del lenguaje, es de este segundo período de donde surge la filosofía que rescata Chantal Mouffe y sobre la que la autora pone un especial interés.

<sup>29</sup> Brugger, Walter; Diccionario de Filosofía: Ed. Herder Barcelona; 1958.

<sup>30</sup> La primera acepción (acepción que no se mencionó explícitamente), que se menciona, es la de esencia definida como lo opuesto a la existencia, visto desde este punto de vista, también puede ser criticada pero desde la política, que es (interpretando a Mouffe): puro cambio, conflicto e inestabilidad. Pero esencia en esta primera acepción correspondería a la *quidditas* latina (lo que es un ente), formular una crítica a esta idea sería una tarea más compleja, puesto que para hablar de una idea de democracia pluralista (por ejemplo) se deben trazar algunas definiciones, y pensamos en la “indecibilidad”, por ejemplo, sin duda que nos estamos refiriendo a algo, o si se critica al racionalismo se critica a ese algo que es racionalismo, me parece que lo que intenta de hacer Mouffe no es formular una crítica relativista o nihilista que niegue totalmente la realidad de la política, sino que más bien quiere criticar ciertas pretensiones hegemónicas que se acercarían más a la segunda definición de esencia.



De acuerdo con esta definición, la esencia sería el fondo real de las cosas, que de por cierto, siempre están sujetas a la contingencia y al cambio, un fondo invariable y aprehensible por una especie de intuición que puede como que no puede tener relación con la experiencia (dependiendo de la corriente filosófica), y que sería en definitiva una idea metafísica que determinaría la realidad, idea que Mouffe no comparte.

Si unimos la crítica del esencialismo con la idea de “exterior constitutivo” citada con anterioridad en relación al pensamiento de Derrida, podemos encontrar que ambas ideas son articulables en la concepción política de las “identidades colectivas” que sostiene la autora, al respecto encontramos en *Por una política de identidad democrática*<sup>31</sup> que las identidades políticas no están preconstituidas sobre una sustancia estática, sino que están siempre establecidas sobre un terreno “precario y vulnerable”, es por esto que la práctica política no se da entre identidades preconstituidas (o esencialistas), sino que se daría entre identidades relativamente inestables. Este es un punto que puede resultar a primera vista difícil de comprender, por lo que antes que nada es preciso tener claro que toda identidad política -y por lo tanto: colectiva-, se forma bajo la determinación de un “nosotros” en oposición a un “ellos”. Los límites que dividen al nosotros del ellos generalmente están dados por intereses y proyecciones acerca de un ideal político que pretende ser hegemónico -y en el caso de la política actual, se habla de “distintos proyectos democráticos liberales”-, tales identidades no estarían previamente constituidas, ya que no estarían determinadas metafísicamente por un principio universal, sino que serían mucho más vulnerables de lo que se piensa, o dicho de otra forma: no poseerían una esencia metafísica invariable que las predetermine, sino que tal esencia sería una convención y los factores que determinan las diferencias entre tales proyectos serían de otra naturaleza.

Para ver cómo Chantal Mouffe piensa la política y en qué consiste su concepción de democracia liberal, voy a partir exponiendo una crítica de una tendencia contemporánea de filosofía política de carácter universalista y racionalista, para conducirnos a partir de ahí, siguiendo el pensamiento de la autora, hacia nuevos horizontes para pensar la política.

## Capítulo II

### Desarrollo

---

<sup>31</sup> Op. Cit

## a) Crítica del racionalismo universalista presente en la teoría política

En el primer capítulo del *Retorno de lo político*<sup>32</sup>, se cita la idea ya esbozada en el presente trabajo de la doble lógica existente en el corazón del proyecto Ilustrado: la de autoafirmación (política), por un lado y la de autofundamentación (epistemológica) por otro. Como ya hemos visto en el punto a) de los antecedentes -“Chantal Mouffe y la filosofía contemporánea”-, ambas lógicas no están necesariamente unidas, por lo tanto, pueden pensarse por separado la una de la otra sin poner en peligro al proyecto Ilustrado. Respecto a esto, la autora se inclina por continuar el proyecto político Ilustrado (basado en los ideales de libertad e igualdad), pero criticando a la vez el enfoque llamado epistemológico (de autofundamentación) por ser en realidad una ocupación “premoderna”. Quien rescata estas distinciones que hace Blumenberg en “The legitimacy of modern age”, es Richard Rorty<sup>33</sup>, para Mouffe este aporte ha resultado ser un gran acierto en esta materia, pero el problema en el que cae Rorty -a su juicio-, es en presentar una idea vaga del liberalismo, que incluye tanto al capitalismo como a la democracia. Distinción que descubre C. B. Macpherson, sosteniendo que existen dos tradiciones en la modernidad política: la democrática y la liberal, y que ambas se articulan sólo en el siglo XX, tal distinción es fundamental para comprender la concepción conflictual de la democracia que tiene Mouffe. El problema de seguir al pie de la letra la posición de Rorty, es que podríamos llegar a justificar algunos tipos de democracias que no dejan espacio a ningún tipo de crítica, ya que no se daría cabida a las diferentes concepciones de democracia liberal, lo que es contrario a lo que la autora entiende por democracia.

Chantal Mouffe cuando formula su crítica a la “perspectiva racionalista hegemónica” tiene en la mira principalmente a dos pensadores que se enfocan en mostrar la existencia de una racionalidad no-positivista aunque, como veremos más adelante, también critica al positivismo político. Estos pensadores citados anteriormente son: Jürgen Habermas y John Rawls, Mouffe sostiene que Habermas cree en el surgimiento de formas universales de moral y de derecho, las que se verían realizadas de acuerdo a un “proceso colectivo irreversible de aprendizaje”,

---

<sup>32</sup> Op. Cit. Cáp. I “Democracia radical: ¿moderna o posmoderna?”; pp. 27-39.

<sup>33</sup> Rorty, Richard (Nueva York, 1931): Es considerado como uno de los filósofos norteamericanos más importantes y una de las figuras más relevantes de la filosofía mundial contemporánea. Continuator de la tradición pragmatista de James y Dewey, que enfatizaba el carácter democrático de la reflexión pública, ha dialogado con las grandes corrientes filosóficas contemporáneas, desde la filosofía analítica a la teoría crítica, y con sus grandes autores, desde Heidegger hasta Rawls, buscando que la filosofía, más allá de la ilusión de construir una sociedad racionalmente fundada, nos permita enfrentar la contingencia del mundo, y mediante la solidaridad disminuir el sufrimiento total. El pragmatismo de Richard Rorty ha contribuido, pues, en gran medida al resurgimiento del debate sobre el papel público de la filosofía.

creyendo que si se intenta negar esta postura necesariamente se estaría necesariamente negando a la modernidad, porque se atentaría en contra de los principios básicos de la democracia. Mouffe contra argumenta que la posición racionalista de Habermas es un asunto que corresponde al proyecto epistemológico de la política -el de autofundamentación-, que a pesar de que fue en algún momento histórico de suma importancia para el surgimiento de la democracia, en la actualidad ha resultado ser un obstáculo para comprender las nuevas formas de política que caracterizan a las nuevas sociedades pluralistas, argumentando además, que lo que necesitan estas sociedades es una idea de la política desde una aproximación no esencialista<sup>34</sup>, por esta razón, rescata el avance de las corrientes posmodernas ya citadas, junto con el pragmatismo, el desconstruccionismo y algunas corrientes psicoanalistas -entre otras-, en cuanto colaboran con esta crítica al racionalismo y al subjetivismo.

Mouffe insiste en que su desafío al racionalismo y al humanismo no implica el rechazo de la modernidad, sino que lo que hay es un diagnóstico de la crisis del proyecto político de autofundación, debido a la negativa de ciertas corrientes de abandonar el enfoque epistemológico.

La libertad y la igualdad para todos siguen siendo para ella los valores Ilustrados que deberían prevalecer en una nueva concepción de la política -tales valores, en lo que nos queda de la exposición cobrarán una importancia fundamental-. Además, respecto a las pretensiones de universalidad, Mouffe afirma que en toda afirmación de universalidad radica un desconocimiento de lo particular junto con un rechazo de la especificidad, argumentando que la reformulación del proyecto democrático en términos de democracia radical -proyecto que definiremos más adelante- implica el abandono del universalismo abstracto de la Ilustración referido a una naturaleza humana indiferenciada, ya que -como hemos mencionado-, a pesar de su gran utilidad en el pasado para la formación de las primeras teorías democráticas modernas y de haber dotado al individuo de derechos, en la actualidad se ha vuelto un impedimento al pluralismo y a lo que Mouffe llamará la “revolución democrática”. Continuando con la crítica al universalismo, sostiene que actualmente se reclaman nuevos derechos y que estos son la expresión de diferencias que hasta ahora no habían sido abarcadas satisfactoriamente por los pensadores políticos, tales derechos no son universalizables, y es por esto por lo que se intenta dar a conocer una nueva idea de democracia radical, idea que reconozca desde ya a las diferencias, a lo múltiple, a lo particular y a lo heterogéneo, todos ellos aspectos que se mantendrían obviados en un concepto abstracto del hombre. Sin embargo, enfatiza a continuación que tampoco se trata de rechazar tan tajantemente al universalismo, sino que de

---

<sup>34</sup> *Ibíd.* 29

particularizarlo, desconstruirlo o socavar algunas de sus bases con el fin de rearticular la relación entre lo universal y lo particular<sup>35</sup>.

Mouffe apuesta por un cuestionamiento constante de los distintos proyectos democráticos hegemónicos, con la intención de crear un proyecto democrático basado en una búsqueda de la forma en que tales proyectos puedan subsistir sin exclusiones que hagan peligrar ciertos ideales Ilustrados básicos, por esto se propone a tomar todas las medidas para radicalizar la democracia en tanto siga siendo pluralista, dejando abierta de esta forma la posibilidad de ser contestada, o que no se pueda decir jamás con total propiedad: “esta es la manera racional de hacer democracia”.

Si seguimos con *El retorno de lo político*, en el mismo capítulo encontramos un subtítulo titulado: “Razón práctica: Aristóteles versus Kant”<sup>36</sup>, este sub-capítulo me parece de suma importancia para aclarar cual es la idea de racionalidad que se critica. Aquí Mouffe confronta una interpretación del concepto de *phrónesis* o virtud (Aristotélico) con la razón práctica universalista de Kant. La *phrónesis* es, según Mouffe, un “conocimiento ético”, distinto del “conocimiento específico de las ciencias” (*episteme*), ya que el primero depende de las condiciones culturales e históricas que están presentes en toda comunidad, es decir, del *ethos*, estas condiciones son particulares, por lo que no puede nunca llegar a pensarse un *ethos* universal -tal concepción es propia del estudio de la praxis humana-. A pesar de reconocerse la realización de una razón práctica, esta razón no implica necesariamente un conocimiento científico de la práctica. La autora, citando a Paul Ricoeur<sup>37</sup>, dice que cuando Kant propuso una noción que requería la universalidad, sostenía que la esfera práctica debía someterse a un conocimiento científico similar al conocimiento que se aplicaría en la esfera teórica, lo que constituye (a su juicio) una idea en extremo peligrosa, y que se mantuvo desde Fichte hasta Marx. Gadamer en este punto, sostiene la autora, hace una crítica similar afirmando que Kant “abre el camino del positivismo en las ciencias humanas”, y argumentando luego que para poder aprehender la relación que existe entre lo universal y lo particular en la esfera de la acción humana, resulta mucho más aceptable la noción de *phrónesis* aristotélica que el análisis que hace Kant del juicio<sup>38</sup>.

---

<sup>35</sup> *Ibíd.* 33

<sup>36</sup> *Op. Cit.* P. 33

<sup>37</sup> La nota al pie hace referencia a: Paul Ricoeur, *Du texte a l'action*, París, 1986, págs. 248-251. ; *Ibíd.*

<sup>38</sup> La nota al pie hace referencia a: Gadamer, *Truth and Method*, págs. 33-39. ; *Ibíd.* 34

Si nos ponemos a pensar en la posibilidad de una cientificación del conocimiento de las relaciones humanas a la luz del positivismo o de una perspectiva racional universalista, sin considerar las particularidades sobre las que se establecen estas relaciones e intentando abarcarlas bajo un principio único, caemos en la idea de que en estos casos se intenta enmarcar a las relaciones humanas en concepciones totalizadoras y absolutas, de la que podrían resultar consecuencias prácticas nefastas para la subsistencia de algunos valores Ilustrados básicos que Mouffe defiende, como por ejemplo: la libertad. Sin embargo, se subraya luego que existen en la actualidad ciertas tendencias de algunas corrientes post empíricas de la ciencia de marcar un rumbo alternativo al modelo positivista-racionalista, como es el trabajo de Thomas Khun o de Paul Feyerabend, quienes ponen en la teoría científica ciertos elementos retóricos que operarían detrás del avance científico. Actualmente estos aportes han colaborado a ensanchar el concepto de racionalidad imperante en la ciencia, reconociendo distintas formas de racionalidad y no una única razón absoluta.

El juicio en la idea de democracia radical juega un rol fundamental, este permite mostrar una visión amplia de la racionalidad, que va más allá de la búsqueda de un criterio universal o de reencontrar un punto absoluto sobre el que todo argumento converja. A juicio de Mouffe, se debería tener siempre presente -siguiendo a Hannah Arendt-, a la doxa (opinión) como el terreno sobre el que se sostiene la filosofía política, en vez de la verdad absoluta, atribuyéndole así a cada esfera política su propio criterio de validez y de legitimidad<sup>39</sup>. No es lo mismo sostener, por un lado, que no exista un fundamento racional último para un sistema de valores y por el otro, considerar a todos los puntos de vista como iguales. No existe un punto de vista exterior a la tradición desde donde podamos tener un juicio universal porque no podemos salirnos de nuestra posición histórica y sociocultural, o de las relaciones de poder que ahí imperan, para mirar todo desde afuera como si tuviéramos un ojo absoluto omnipresente.

Estando dentro de una determinada tradición cultural siempre podemos hacer alguna distinción entre lo justo y lo injusto, lo legítimo e ilegítimo, o entre lo bueno y lo malo, etc... pero esto está determinado por varios factores. Siguiendo a Michel Foucault, Mouffe sostiene que hacer una distinción completa entre la validez y el poder resulta imposible, la validez está siempre ligada a una idea de verdad o régimen que está a su vez indisolublemente ligada a alguna forma de poder, esto no significa que no se pueda marcar la diferencia entre quienes pretenden imponer su poder a toda costa, y quienes respetan las reglas de la argumentación.

---

<sup>39</sup> Arendt, Hannah: *Between Past and Future*, Nueva York, 1968. ; *Ibíd.*

Entonces, si dejamos de lado el principio del juicio universal kantiano junto con una concepción positivista de la filosofía práctica, aceptando las diferentes relaciones de poder que operan detrás de las instituciones y determinaciones sociales, encontramos que no existe un fundamento sólido para la política, una mala interpretación de lo posmoderno afirmarían que hay una cierta tendencia nihilista o apocalíptica detrás de estas afirmaciones, sin embargo, Mouffe nos dice que semejante postura cae de nuevo en el juego de la problemática racionalista hegemónica que se pretende criticar. Finalmente, citando un artículo de John Seagle<sup>40</sup>, dice que el auténtico error del metafísico clásico no es el de haber supuesto la existencia de fundamentos metafísicos, sino que es el hecho de creer que esos fundamentos eran necesarios y que sin estos fundamentos algo se destruiría o faltaría, o en palabras de Wittgenstein: “la ausencia de fundamento -en definitiva- deja todo tal como es”.

### **b) Exposición y crítica del modelo de democracia deliberativa**

En el capítulo 4 de *La paradoja democrática*<sup>41</sup>, Mouffe expone su crítica a los dos principales pensadores políticos contemporáneos que siguen esta línea universalista kantiana, como ya hemos dicho, estos son: Jürgen Habermas -de quien ya hemos mostrado algunos puntos de conflicto con su teoría-, y John Rawls. Ambos pensadores-a pesar de mantener diferencias entre ellos- convergen en varios puntos que a juicio de Mouffe resultan ser más significativos que las diferencias, en lo que resta del capítulo expondremos ambos puntos de vista tanto los puntos de convergencia como el consensualismo, el modelo deliberativo de democracia y el racionalismo deliberativo, como algunas diferencias entre ambos y las respectivas críticas que se les hacen.

Mouffe sostiene que el punto central que ambos autores comparten es que ambos se proponen -a pesar de sus diferencias de método- a alcanzar una forma de consenso racional en vez de un “*simple modus vivendi*” o un “mero acuerdo”. Ambos confían en que si se brinda a la democracia liberal de bases sólidas que permitan establecer un consenso que a su vez permita garantizar la estabilidad de la institución liberal democrática<sup>42</sup>, se irán aproximando progresivamente a una especie de “democracia perfecta”.

---

<sup>40</sup> Seagle John, “The World Turned Upside Down”, *The New York Review of Books*, 27 de octubre de 1983, Pág. 78; Ibid. 35

<sup>41</sup> Op. Cit.; Cáp. 4 “Para un modelo agonístico de democracia”; pp. 93-118.

<sup>42</sup> Op. Cit.; Cáp. 4, “¿Qué lealtad a la democracia?”, Pág. 107.

Para comenzar con Habermas -de quien ya hemos comentado algunas de sus teorías-, Mouffe nos dice en *La paradoja democrática* que para él la estabilidad democrática radica en la legitimidad y en la percepción racional que se tenga de la democracia, sólo una forma de gobierno que integre una percepción racional de la legitimidad permitirá el buen funcionamiento y la estabilidad democrática. Esta “legitimidad” debe ser -como sostiene la habermasiana Seyla Benhabib<sup>43</sup>-: “el resultado de una deliberación pública, libre e irrestricta en materias de interés común”.

Rawls por su parte, considera a la justicia como el punto neurálgico, afirmando que el buen ordenamiento de una sociedad está directamente ligado a principios previamente establecidos por la “justicia compartida”, y que si los ciudadanos siguen este principio se daría cierta estabilidad a las instituciones democráticas. En “*El retorno de lo político*”<sup>44</sup>, la autora dice que Rawls mediante sus dos principios de justicia<sup>45</sup> tiene por objetivo la representación de los ciudadanos de una democracia constitucional como libres e iguales, para esto, los ciudadanos deberían tener las mismas oportunidades además de igualdad en las condiciones básicas de vida, y tener las mismas posibilidades de defenderse en caso de que sean víctimas de cualquier tipo de injusticia. Debe existir entonces, según Rawls, un acuerdo respecto de la distribución igualitaria de los bienes en favor de los más perjudicados, en esto consiste el principio de justicia distributiva. Esta concepción además reconoce que los ciudadanos deben respetar siempre el

---

<sup>43</sup> Esta frase es una cita extraída de: Seyla Benhabib, “Toward a Deliberative Model of Legitimacy”; en la comp. *Democracy and Difference*, Princeton, 1996, Pág. 68. ; *Ibíd.* Pág. 108. Mouffe, explica además que Benhabib (junto con Joshua Cohen, seguidor de John Rawls), es una seguidora de Habermas que cree en la iniciativa conciliadora que se haya en su proyecto deliberativo y en la posibilidad de fundar la autoridad y legitimidad en algunas formas de razonamiento público, además de creer en cierta forma de razón no instrumental que posea una dimensión normativa. Sin embargo, discrepa con Cohen en que, para ella, el modelo deliberativo puede trascender la dicotomía existente entre el énfasis liberal (y la afirmación de las libertades individuales) por un lado, y el democrático (y la formación de la voluntad colectiva) por el otro. Mientras que Cohen, de la línea Rawlsiana, dice que los elementos liberales y democráticos deben contemplarse como elementos de la democracia, y que las libertades de los modernos no son ajenas al proceso democrático -estas diferencias y similitudes derivan de las dos principales escuelas deliberativas-. ; *Ibíd.* “La democracia deliberativa: sus objetivos”, *Op. Cit.* Pág. 100.

<sup>44</sup> *Op. Cit.*; Cáp. 4, “Ciudadanía democrática y comunidad política”, *Liberalismo versus republicanismismo cívico*; pp. 90-93.

<sup>45</sup> Estos dos principios de justicia son: 1) el principio de la libertad “Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás.” (pág. 67), y 2) El principio de la diferencia: “Las desigualdades sociales y económicas habrán de disponerse de modo tal que sean tanto (a) para el mayor beneficio de los menos aventajados, como (b) ligadas con cargos y posiciones asequibles a todos en condiciones de justa igualdad de oportunidades” (pág. 88). Estos párrafos fueron extraídos de: Rawls, John (1971), *Teoría de la Justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

derecho de los otros, siendo este el único límite para que puedan ejercer sus derechos libremente.

El enfoque de la democracia liberal en el que ambos pensadores confluyen es el modelo de “democracia deliberativa” o modelo deliberativo de democracia liberal, que postula a grandes rasgos que en una sociedad y en una organización política democrática, las decisiones políticas deberían alcanzarse mediante la deliberación entre ciudadanos libres e iguales, esta es considerada como una característica propia de la democracia desde sus orígenes en la Grecia clásica.

En un contexto político histórico, este modelo de democracia deliberativa surgiría en oposición al modelo “de agregación”, modelo que ha dominado fuertemente a la segunda mitad del siglo XX y que cuyas bases teóricas fueron establecidas por Joseph Schumpeter (1883-1950) en su magna obra de 1947 llamada “*Capitalismo, socialismo y democracia*”. El modelo de agregación, es llamado así por ser un modelo de democracia que se centra en la agregación de las preferencias sobre los distintos partidos políticos que la gente pudiera elegir regularmente, definiendo de esta forma a la democracia como un sistema en cual los ciudadanos puedan optar por la mejor oferta política en un proceso electoral competitivo. Este modelo partidista dice tener una visión de la democracia “realista” en el sentido de ser fundamentado empíricamente, dotándosele así de un contenido puramente instrumental. Como explica David Held<sup>46</sup>, Schumpeter afirmaba que la vida democrática era una lucha entre líderes políticos rivales organizados en partidos. Defendiendo de este modo una concepción positivista de la política organizada en el marco de medios-fines. La siguiente cita de Held resulta aclaradora al respecto:

“la democracia puede servir para una multiplicidad de fines, sin embargo, no se deben confundir tales fines con la democracia misma. Las decisiones políticas que se tomasen por los representantes elegidos son independientes de las formas que adoptaran: las condiciones de legitimidad de facto de las decisiones y de los que las toman, como resultado de elecciones periódicas entre élites políticas rivales”<sup>47</sup>.

Es por esta razón que Held llama a este modelo de agregación: “modelo de democracia elitista competitiva”.

---

<sup>46</sup> Held, David; *Modelos de Democracia*; Ed. Alianza Ensayos, 2da. Edición, año 2001; Cáp. 5 “El elitismo competitivo y la visión tecnocrática”; pp. 181-225.

<sup>47</sup> *Ibíd.* 204



Posteriormente, Mouffe en *La paradoja democrática* dice que ciertos teóricos como Anthony Downs desarrollan el modelo de agregación hasta colocarlo en el primer lugar de lo que se denomina la “teoría política empírica”<sup>48</sup>, convirtiendo al anterior enfoque normativo de la política en un enfoque descriptivo, pasando de esta forma el pluralismo de intereses y de valores a un primer plano y dejándose de lado principios políticos como el del “bien común” y el de la “voluntad general”. Este cambio de las concepciones políticas resulta fundamental para comprender algunos aspectos del funcionamiento de la política representativa de partidos en la actualidad. Asumiéndose este modelo, el bien propio terminaría siendo más relevante que el bien común, y la participación popular resultaría un estorbo para el funcionamiento del sistema. Como lo hemos dicho, el enfoque normativo de la democracia se substituyó por este nuevo enfoque positivista y la democracia pasó a ser considerada desde un punto de vista puramente instrumental.

En oposición a este enfoque de agregación es como surgió un nuevo movimiento de orden normativo: el movimiento impulsado por Rawls, que se inició con la obra: “*Teoría de la Justicia*” (de 1974), es este movimiento -a juicio de Mouffe-, el que da el puntapié inicial a lo que posteriormente se conocerá como el modelo deliberativo.

Para este nuevo modelo deliberativo, este enfoque instrumentalista de la democracia es el principal problema que detona lo que llaman los habermasianos “crisis de la legitimidad”. Dicha crisis, que padecen las sociedades occidentales, es considerada como una consecuencia directa del modelo de agregación imperante -o modelo de elitismo competitivo según Held-, y de la creencia de que la política deba basarse en una racionalidad instrumental y positivista, muy similar al funcionamiento de la economía moderna: bajo una especie de ley de oferta y demanda. A pesar de que Rawls y los demócratas deliberativos no nieguen el pluralismo y las distintas perspectivas que puede haber del bien, optan por la reivindicación de la dimensión moral en la política a través de un consenso que vaya más allá de “un mero acuerdo sobre los procedimientos”<sup>49</sup>. Existiría entonces, una tendencia por parte de estas corrientes a creer que de alguno u otro modo se puede alcanzar un consenso moral en determinadas situaciones de decisión - idea que de por cierto tiene una base en Kant -. Este es el punto que Mouffe refuta.

Hemos visto hasta aquí que la democracia deliberativa opta por la reivindicación del enfoque normativo, reivindicación de una racionalidad alternativa al enfoque descriptivo-positivista de la agregación. Mouffe recalca que el objetivo de los demócratas deliberativos no es descartar por

---

<sup>48</sup> Op. Cit. Pág. 96

<sup>49</sup> *Ibíd.* 97

completo el liberalismo, sino que es el de recuperar su dimensión moral y lograr una adecuada consolidación de los valores liberales con la democracia -como ya hemos visto, esta última idea ella también será defendida por la autora-. Para este efecto, buscarán procesos que permitan una deliberación adecuada bajo una racionalidad que permita a la vez, la subsistencia de una mayor participación popular -de una legitimidad democrática-, junto con mantener los derechos liberales, con el argumento de que esta es la única forma en la que se puedan eliminar las contradicciones presentes entre estas dos líneas: la liberal y la democrática -bajo el supuesto de que esto sea una posibilidad real-. De entre las distintas maneras que tienen los demócratas deliberativos de alcanzar esto, está la postura de Habermas quien piensa que es posible encontrar un nivel de comunicación intersubjetiva que permita la libre comunicación y el libre debate entre las distintas partes, para así alcanzar un nivel de deliberación adecuado.

Como ya hemos visto anteriormente<sup>50</sup>, John Rawls y Jürgen Habermas son los grandes influyentes de las dos escuelas principales de democracias deliberativas, cuya principal similitud es que ambos niegan que se puedan separar la democracia del liberalismo, pero mientras que Rawls por su parte tiene como objetivo elaborar un liberalismo democrático que dé una respuesta consistente tanto a las exigencias de igualdad como de libertad, y de esta manera, reconciliar el antiguo debate entre la herencia de Locke (libertades de los modernos), y la de Rousseau (libertades de los antiguos)<sup>51</sup>. Habermas afirma por su parte que tanto la demanda de igualdad -soberanía popular-, como la de libertad -derechos individuales fundamentales-, tienen un origen común, puesto que el autogobierno serviría para proteger los derechos individuales, los que a su vez proporcionarían las condiciones necesarias para ejercer la soberanía popular<sup>52</sup>, retroalimentándose. Aunque ambos sostienen que es posible encontrar en la democracia liberal un contenido realizado de la racionalidad práctica, Rawls se enfoca en la idea de que una justicia entendida como equidad unida a los “fundamentos constitucionales” le daría una prioridad a los principios liberales básicos, estableciéndose así un marco para el ejercicio de una razón pública libre. Mientras que Habermas, postula la posibilidad de una libre deliberación sin límites a su contenido y alcance, entablado ciertas normas que pongan como única regla discursiva a la razón deliberativa, y evitando así cualquier regla que pueda impedir el ejercicio de una libre comunicación o la participación de algún sector excluido.

---

<sup>50</sup> Ver el pie de página N°33 del presente trabajo, ahí se da una visión resumida de estas dos escuelas.

<sup>51</sup> La nota al pie hace referencia al siguiente texto; John Rawls, *Political Liberalism*, New York, 1993, Pág. 5. ; *Ibíd.* 99. Esta diferenciación entre estos dos tipos de libertades (las de los modernos y las de los antiguos) es equivalente a la distinción entre igualdad y libertad, de aquí se deduce que el principio de igualdad en la política (Rousseau) es anterior al liberalismo político (Locke).

<sup>52</sup> La nota al pie hace referencia al siguiente texto; Jürgen Habermas, *Between Facts and norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Massachussets, 1996, pág. 127. ; Trad. Cast.: *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998. ; *Ibíd.*

Por otro lado, respecto a las críticas que se hacen mutuamente, Habermas critica a Rawls de pretender usar conceptos independientes de las opiniones globales, fallando en su intento de consolidar las posiciones filosóficas controvertidas. Rawls por otro lado, critica a Habermas de no ser tan puramente procedimental como pretende, dice que Habermas cree dejar abierta una mayor cantidad de cuestiones porque confía más en el proceso de opinión racional que en el de formación de la voluntad, pero a juicio de Mouffe, ninguno de los dos es capaz de separar lo público de lo privado y lo procedimental de lo sustancial tan profunda y distinguidamente como lo pretenden<sup>53</sup>. Habermas distingue entre la ética por un lado -un sector que permitiría la coexistencia de distintas posturas acerca de la vida buena-, y la moral por el otro -un ámbito en donde se pueda lograr la imparcialidad, llegando a prescindir de principios universales-, remitiendo así a la ética a un ámbito estrictamente privado y a la moral al ámbito público de la política.

La autora critica a ambos autores la creencia de que existiría en estas afirmaciones una presuposición de que las decisiones en un espacio de libre deliberación alcanzarían un nivel imparcial que busque atender por igual a los intereses de todos. La imparcialidad moral sería el objetivo final de estos procedimientos deliberativos, ya que creen que sólo de esta forma se podría llegar a sostener un consenso racional real, más allá del "*modus vivendi*" (o mero acuerdo) que mencionamos, no se busca llegar al consenso para tener un acuerdo sobre cosas particulares, sino que lo que hay detrás del consensualismo es una intención moral universalista. A pesar de que Habermas y sus seguidores reconozcan que existen ciertos obstáculos para la realización de un discurso en los términos en que se plantea -que no deja de ser ideal-, tales impedimentos son considerados como obstáculos empíricos, atribuyéndoselos a limitaciones prácticas, mientras que para Mouffe, resulta poco probable que se puedan dejar de lado por completo los intereses particulares y se pueda coincidir con un ser racional universal.

Para Habermas, las cuestiones políticas fundamentales son de la misma índole que las cuestiones morales, por lo que pueden decidirse de forma racional, entonces, el consenso racional es considerado como un tipo de acuerdo moral que resulta de un libre razonamiento entre iguales, y los resultados legítimos que vengan como consecuencia serán producto de los procedimientos deliberativos, que deben garantizar por sobre todo los valores de imparcialidad, igualdad, franqueza y ausencia de coacción. Cohen, sostiene Mouffe, resulta ser de gran ayuda para mostrar los puntos de unión entre ambos enfoques deliberativos en materias éticas. Él argumenta que la democracia no sólo exigiría a sus participantes que sean libres e iguales, sino

---

<sup>53</sup> *Ibíd.* 105

que también exige que sean razonables. Pero ligar tan determinantemente a la democracia con estos razonamientos es dar un paso ilegítimo, que le atribuiría a la democracia aspectos dudosos.

Además de lo dicho, Chantal Mouffe en contra del modelo deliberativo sostiene dos críticas importantes: en primer lugar, ambos pensadores remiten el pluralismo al ámbito de lo privado evitando de esta manera confrontar sus diferencias desde la política, y por lo tanto, obviar las consecuencias que tendría el aceptar la idea de un pluralismo, cosa que la autora no comparte. En segundo lugar, ambos tienden a obviar lo que Mouffe considera “la naturaleza paradójica de la democracia”, esta paradoja sería la tensión fundamental existente entre la lógica del liberalismo por un lado, y la lógica de la democracia por el otro, punto central en el planteamiento de Mouffe. Mientras que Rawls, como hemos visto, buscaba la manera de reconciliar las “libertades de los modernos” (liberalismo) con las “libertades de los antiguos” (democracia), negando de esta forma la tensión irreconciliable, Habermas planteaba la cooriginalidad de ambas lógicas, inclinándose por el aspecto democrático -como lo plantea Charles Larmore<sup>54</sup>-.

Posteriormente, Mouffe, sostiene que una de las deficiencias del enfoque deliberativo es que relega el poder de la esfera pública a favor de un consenso racional, no reconociendo la dimensión antagónica de la sociedad, además encontrar como alternativa posible al modelo agregativo la supuesta reducción de la política a la ética. Frente al desafío que surge de esta crítica la autora se ve forzada a buscar un nuevo modelo democrático<sup>55</sup>.

Como ya hemos dicho, en el *Retorno de lo político*<sup>56</sup> Mouffe afirma que las dos lógicas operantes en la democracia liberal -el liberalismo y la democracia- son irreconciliables, pero al contrario de lo que pensaba Carl Schmitt, el régimen democrático liberal no está condenado al fracaso, sino que las democracias liberales consistirían en distintas formas de abordar esta paradoja, buscando así posibles soluciones desde distintas perspectivas, la crítica de Mouffe a los partidarios de la democracia deliberativa sería de que ambos se empeñan en buscar una solución racional final que erradique al pluralismo de la política, quedando de esta forma el pluralismo de valores como un factor de la política que se debe combatir, restringiéndose su campo de acción. Esto no quiere decir que se tenga que aceptar un pluralismo total, de la forma

---

<sup>54</sup> En el pie de página se cita lo siguiente: Charles Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge, 1996, Pág. 217. ; *Ibíd.*106

<sup>55</sup> *Ibíd.* “Un modelo “agonístico” de democracia”; 112.

<sup>56</sup> *Op. Cit.*; Cáp.1 “Democracia radical: ¿moderna o posmoderna?” ; Pág. 28

en que lo plantean algunos posmodernos, sino que se intentarán poner algunos límites al tipo de confrontación que resulte de esta pluralidad, considerada como legítima en la esfera pública<sup>57</sup>.

Resumiendo, el objetivo de Habermas y de los demócratas deliberativos consiste entonces en crear un modelo alternativo al modelo de agregación de Schumpeter, que se base en una racionalidad no-instrumental, reemplazándola por una racionalidad considerada por ellos como más relevante, esta racionalidad es la que operaría en la llamada “acción comunicativa” y en la “libre razón pública”. Esto constituiría una sustitución de la racionalidad dominante “medios/fines” por otra forma de racionalidad: la “deliberativa”, lo que a Mouffe le parece inadecuado, puesto que para ella el problema no está en sustituir un tipo de razón por otra más apropiada, haciendo hincapié en que tanto la agregación como la perspectiva deliberativa -al ser ambas distintas formas de racionalidades-, relegan a un segundo plano a toda la esfera pasional y afectiva del hombre, aspecto fundamental si consideramos la importancia que tienen estos aspectos para la formación de identidades socio-culturales, además de su importancia en la formación del lenguaje y de las relaciones de poder, resultando de esta forma obviados y abstraídos por estos conceptos.

A pesar de que Mouffe comparte junto con los partidarios del modelo deliberativo la necesidad encontrar alternativas al modelo de agregación, critica –entre otras cosas- a la forma de proceder de estos demócratas deliberativos. Para ella, sólo es posible producir individuos democráticos multiplicando las instituciones, los discursos y las formas de vida que fomentan la pluralidad, junto con la recuperación de los valores democráticos Ilustrados, ampliando de esta forma sus fronteras en vez de dotar de una nueva racionalidad a los individuos. La crisis de la democracia moderna, producto de un excesivo individualismo y un abandono de los conceptos de ciudadanía lleva en la actualidad a los ciudadanos a buscar nuevas formas de identificación cívicas, formas que según la autora pueden llegar a ser en suma peligrosas, causando escisiones sociales que pongan en peligro el lazo cívico que une a los miembros de una sociedad democrática –esta es una postura que también comparten los teóricos deliberativos-, como ejemplo de esto está el surgimiento de distintos fundamentalismos morales, religiosos y étnicos que tienden a dividir fuertemente a la sociedad democrática. Sin embargo, para lograr que la ciudadanía vuelva a confiar en los valores democráticos y en sus instituciones no es necesaria una reformulación del tipo de razón utilizada o la búsqueda de un consenso racional, sino que debe haber conciencia de que detrás de todo consenso hay una exclusión, puesto que no se da cabida al pluralismo de ideas. Mouffe insiste en este sentido, que cuando existen dos posturas irreconciliables no existe una razón que determine cual de las dos posturas tiene la verdad, ni

---

<sup>57</sup> *Ibíd.* 107

tampoco un punto neutral entre ambas, sino que lo que existe, como lo afirma Wittgnestein<sup>58</sup>, es una intención persuasiva de cada una de las partes.

### **c) La crisis de las sociedades democráticas modernas y el surgimiento de la ciudadanía política radical**

Como vimos, la crisis de las sociedades democráticas modernas es considerada por Mouffe una consecuencia directa de la ausencia de una concepción del bien común sustancial junto con un abandono de ciertos principios democráticos a causa de un individualismo extremo. Al respecto, en *“El retorno de lo político”*<sup>59</sup> defiende la idea de Rawls de que los derechos individuales y los principios de justicia no deben privilegiar a una concepción particular de la vida buena, pero luego lo critica por su intención de extender el derecho por sobre el bien de forma absoluta, Mouffe se adhiere a la crítica de los comunitarios<sup>60</sup>, quienes sostienen que es imposible considerar esta prioridad del derecho, ya que la concepción del derecho y de la justicia dependen totalmente de la concepción que la sociedad tenga de ese bien. Michael Sandel<sup>61</sup> además, le critica a Rawls que su concepción sin trabas de la comunidad no deja espacio para una comunidad “constitutiva” -una comunidad que permitiría crear nuevas identidades-, la idea de Rawls sólo permitiría una comunidad “instrumental” en la que los individuos entran a perseguir intereses e identidades predefinidas<sup>62</sup>, afirmación incompatible con la perspectiva antiesencialista.

La ausencia de un único bien común sustancial junto con una separación entre el dominio moral y político, constituyen un avance enorme en materia de creación de libertades individuales, pero

---

<sup>58</sup> La nota al pie dice lo siguiente: Ludwig Wittgnestein, *Sobre la certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988, 611-612.

<sup>59</sup> Op. Cit. Cáp. 4 “Ciudadanía democrática y comunidad política”, *Democracia moderna y comunidad política*; pp. 93-96.

<sup>60</sup> Los “comunitarios” son un grupo contrario y a la vez crítico de los liberales kantianos (como John Rawls), estos apuestan por una vuelta del republicanismo cívico, defendiendo una noción del bien público anterior a los deseos e intereses individuales. Además, poseen una idea sustancial de bien común, realizado mediante una comunidad que se organice tras valores morales compartidos; *Ibíd. Liberalismo versus republicanismo cívico*; pp. 90-91. y *Democracia moderna y comunidad política*; Pág. 95

<sup>61</sup> Sandel, Michael: Actualmente profesor adjunto de Teoría Política de la Universidad de Harvard, es autor de *Democracy's Discontent* (1996) y compilador de *Liberalism and its Critics* (1984), ha publicado numerosos ensayos sobre teoría política y del derecho.

<sup>62</sup> El pie de página dice lo siguiente: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, 1982. ; *Ibíd.* 90.

por otro lado, puede tener consecuencias nefastas. Ya que -como ya se ha dicho-, esto detonaría la crisis de las democracias liberales al irse extirpando progresivamente a la política de su contenido ético, relegándose progresivamente los valores morales a un plano exclusivamente privado. Esto último, como ya se ha señalado, es consecuencia del régimen dominante, basado en el modelo de agregación, que exige bajos niveles de participación ciudadana y que sustenta una concepción instrumentalista centrada en el acuerdo de conveniencia de intereses previamente definidos. A causa de esto, la sociedad civil se ha visto disgregada de su cohesión originaria, perdiéndose además la cohesión de intereses comunes y provocando así el desmedro de los derechos democráticos. Esta crítica de los comunitarios es defendida por Mouffe, quien además le agrega la necesidad de incorporar ciertos aspectos de la concepción clásica de la política con el fin de restablecer un puente entre la ética y la política.

Existe una tendencia a aceptar una supuesta dicotomía entre los derechos y la libertad individual, o entre la actividad cívica y la comunidad política, cuya superación es un desafío que Mouffe acata. En *El retorno de lo político* sostiene que para este efecto, el objetivo de su proyecto de democracia radical y plural -proyecto que explicaré con mayor detención en el siguiente capítulo-, sería el de “formular el carácter ético de la ciudadanía moderna, de tal forma que sea compatible con el pluralismo moral o pluralismo de valores e intereses, respetando a vez la prioridad del derecho sobre el bien”<sup>63</sup>. La concepción sustancial del bien es sustituida por el intento de reestablecer un conjunto de principios políticos de la tradición democrática, principios liberales que permitan considerar finalmente a la ciudadanía como la forma de identificación política de un pluralismo con identidades que no están dadas previamente, reformulando el principio imperante -básicamente esencialista-.

Siguiendo con la indagación, nos queda ver qué entiende Mouffe por comunidad política y cómo sería posible el establecimiento de lo que ella llama “una ciudadanía democrática radical”<sup>64</sup>. Como hemos visto, la idea de “comunalidad” está bien presente en la concepción que tiene Mouffe de sociedad política, es por esto que la ahora se empeña por recuperar la naturaleza ética de la asociación política con el fin de que se pueda hablar realmente de una sociedad política, sin por ello aceptar la existencia de un bien común sustancial. Para ilustrar mejor cual es a su juicio la concepción adecuada de asociación civil, utiliza la distinción de

---

<sup>63</sup> *Ibíd.* 96

<sup>64</sup> Estos puntos corresponderían a lo expuesto en los últimos dos sub-capítulos del capítulo 4 del “Retorno de lo político”, capítulo que considero de gran importancia para entender la posición de Mouffe en estos temas, en lo que resta del capítulo entonces abordaré resumidamente los aportes de Mouffe para la comprensión de la sociedad civil y qué sería esta “ciudadanía democrática radical”.

Michael Oakeshott<sup>65</sup> entre dos formas de asociación comunitaria: *universitas* y *societas*, siendo esta última la que le sería más adecuada para definir la asociación política en las sociedades modernas, ya que la *universitas* sería un compromiso social de tal forma de que los distintos individuos se comporten como un solo agente con un interés común, este sería un compromiso en vistas a una finalidad sustancial, resultando ser esta finalidad última lo que cohesiona a la sociedad. Mientras que la *societas* (o asociación civil) sería un tipo de organización unida bajo un principio de “lealtad recíproca”, a través de un mutuo reconocimiento de ciertas reglas de acción, pero no en vistas a alcanzar una finalidad sustancial, puesto que aquí no se trata de un interés particular reflejado en un interés común unilateral, sino que existe una preocupación “común” o “pública” llamada por Oakeshott: *respública* (o “consideración de la *cives*”), que no alcanza a especificar comportamientos, sino, condiciones o reglas generales con consideraciones morales que permitan dejar espacio a la libertad individual<sup>66</sup>. Para Mouffe, es fundamental que no exista una asociación por finalidad o empresa (*universitas*), ya que de esta forma se crearía un espacio donde los individuos puedan perseguir sus propios fines, libremente y no depender de identidades predefinidas. La comunidad de la *societas* sería al contrario de la *universitas* un tipo de comunidad civil sin identidad definida que continuamente se estaría reactivando. Oakeshott además, pone un especial énfasis en el carácter moral de la *respública*, acentuando en que lo importante de la ley es su carácter “moral” y no instrumental -como lo sostendría la concepción liberal del Estado-, entendiéndose “moral” como lo: “ético-político”, y no como una perspectiva omnicompreensiva de la sociedad.

A pesar de que el uso que le da Oakeshott a esta división sea criticado por Mouffe como conservador, además de obviar la dimensión antagónica le da una nueva interpretación, con la finalidad de incorporarlo dentro de esta dimensión. Para Mouffe, la introducción de la idea de antagonismo en el modelo de Oakeshott depende en gran medida de que se reconozca que en la base de la *respública* hay una hegemonía, es decir, una expresión de ciertas relaciones de poder articuladas de determinada manera. Las identidades políticas reflejadas en la idea de un “nosotros” que no esté aislado y que tampoco pueda llegar a constituir la totalidad de la sociedad, sino que se encuentre indisolublemente en constante tensión con un “ellos”, sería la condición de posibilidad de toda identidad, y siguiendo a la idea de “exterior constitutivo” esto formaría una diferencia irreconciliable que impediría la creación de una comunidad política neutral y totalmente inclusiva. Estas diferencias antagónicas radican en la base de la política, y a pesar de que la autora reconozca que es posible llegar a formas de acuerdo -lo que una mala

---

<sup>65</sup> El texto de donde es extrae esta distinción es: “On Human Conduct”, Oxford, 1975; pp. 201 y 203. ; Op. Cit. “La sociedad política: ¿Universitas o societas?”, Pág. 97

<sup>66</sup>Ibíd. 98



interpretación de su postura quizás negaría -, estas serán siempre provisionales, ya que todo consenso por su naturaleza antagónica conlleva irremediabilmente a una exclusión.

La interpretación de Mouffe de la *república* entonces, aceptaría las distintas concepciones de bien y permitiría que cada individuo opte libremente por distintas empresas no esencialistas, a la vez que les mantenga una sociedad civil cohesionada por valores ético-políticos, la ciudadanía en este sentido no sería una identidad más, como el liberalismo por ejemplo, ni tampoco una identidad absoluta que se pretenda por encima de las otras identidades, como el republicanismo cívico, sino que sería un principio sobre el que se articulen distintas posiciones del agente social<sup>67</sup>. En la *república* los deseos, las elecciones y las decisiones son responsabilidades de cada individuo (privadas), pero las realizaciones son públicas ya que el momento de la decisión es indispensable para satisfacer sus condiciones de realización, como ya sabemos, las reglas que impone la *república* no prohíben ni garantizan enunciados o acciones sustanciales, ni tampoco establecen normativas de conducta, respetando así estos principios.

Una interpretación de la *república* en un plano democrático liberal, según Mouffe, pondrá a los principios de “igualdad y libertad” para todos como prioridad, pero estos principios ético-políticos, nos dice la autora en *De la democracia radicalizada a la democracia agonística*<sup>68</sup>, pueden tener diversas interpretaciones -por cierto legítimas, pero distintas entre ellas-, esta diferencia radical lleva a una confrontación de las distintas identidades que conforman los distintos proyectos democráticos.

Respecto a la idea de ciudadano, en una sociedad democrática radical este no debe ser considerado como un agente unitario, sino más bien, debe ser visto como dijimos en el capítulo anterior (punto c): bajo una concepción psicoanalítica del hombre. Una comunidad democrática radical no exige una única meta para todos los individuos que la conforman, pero mantiene la distinción público (*república*) – privado (libertad individual) al igual que la distinción individuo-ciudadano -a pesar de que estas dos esferas estén en una constante e irreconciliable tensión-. Las nociones de *república*, *societas* y comunidad política deben ser interpretadas, según la autora, desde una perspectiva no esencialista que nos permita dilucidar su inestabilidad presente tras toda identidad colectiva e individual, esta nueva concepción de la ciudadanía tiene en consideración a las posturas posmodernas vistas anteriormente, posturas que rechazan ciertas definiciones universalistas y abstractas.

---

<sup>67</sup> Ibíd. “Una ciudadanía democrática radical”; Pág. 101

<sup>68</sup> Op. Cit.

Finalmente, para que el proyecto de democracia radical y plural -un proyecto que permita la convivencia de distintos proyectos e identidades democráticas que están continuamente en una tensión irreconciliable, sin llegar por ello a su destrucción, exclusión o integración mutua-, se lleve a cabo, es preciso que esta confrontación “antagónica” y excluyente, se vuelva “agonística”, es decir, que “el otro” deje de considerarse un enemigo a destruir y pase a considerarse un “adversario”, este es el argumento central bajo el que podremos entender la concepción de la democracia radical pluralista. Pero antes de seguir, es preciso hacer un recuento de algunas ideas principales para finalmente definir con mayor precisión cómo entiende la autora a la “democracia plural y agonística”.

#### **d) Democracia radical y pluralismo agonístico**

En *La paradoja democrática*, Mouffe da una definición de lo que entiende por pluralismo agonístico: una alternativa tanto para el modelo de agregación como para el modelo deliberativo, que se caracteriza por reconocer que el carácter democrático de una sociedad proviene del hecho de aceptar que el poder radica en la base de lo social, y en cada identidad hegemónica, buscando así una forma de encauzar este poder de manera que pueda compatibilizar en mayor medida con los valores democráticos. Contrariando así la pretensión del enfoque deliberativo<sup>69</sup> de que a medida de que se vaya democratizando una sociedad, las relaciones sociales irán perdiendo progresivamente su poder. El pluralismo agonístico, por lo tanto, sería un reconocimiento de la dimensión conflictiva de la sociedad democrática pluralista.

El pluralismo agonístico no socava las bases de la democracia como cree Habermas, sino que por el contrario, posibilitaría la coexistencia de identidades sociales con distintos proyectos democráticos en una confrontación antagónica (concepto que analizaré más adelante), en donde la relación nosotros/ellos manifestada en términos políticos como una relación amigo/enemigo no tenga consecuencias nefastas para la sociedad civil.

Sobre estas distinciones de nosotros/ellos y de amigo/enemigo es preciso profundizar algunos aspectos con mayor detenimiento.

---

<sup>69</sup> Op. Cit. Cáp. 4 “Para un modelo agonístico de democracia”, *Un modelo agonístico de democracia*; Pág. 113.

Según Carl Schmitt<sup>70</sup>, la relación de amigo/enemigo resulta ser de tal relevancia en la política que ésta sólo puede entenderse desde esta distinción previa. Por otro lado, Chantal Mouffe, dice que para entender la distinción de nosotros/ellos- distinción sobre la que es necesario trazar fronteras-, podemos abordarla desde el “nosotros”. Si partimos de la premisa de que la condición de existencia de un “nosotros” radica en un “ellos”- siguiendo a la idea de exterior constitutivo -, estaremos aceptando que se produce un matiz, una diferencia. Pero también el nosotros -siempre plural- permitirá crear distintas formas de unidad entre sus componentes, sin embargo, Schmitt cree que sólo es posible que surja una forma de unidad como identidad. Schmitt, como sostiene la autora en *La paradoja democrática*<sup>71</sup>, parte de la idea de que la democracia requiere de igualdad política, idea que de por cierto proviene de la convicción previa de que cuando se está en democracia, se está conviviendo sobre una sustancia común. Esta sustancia común es entendida por Schmitt como una necesidad de “homogeneidad”. Con esta necesidad de homogeneidad que Schmitt ve en la democracia intentaría dar cuenta de los tipos de vínculos que existen, previos a la formación de una comunidad política democrática, analizando así la naturaleza de la “amistad”, que define al “nosotros” en una democracia. Para él, no es posible hacer converger la democracia con su ideal de homogeneidad, ya que bajo el ojo del pluralismo ambos conceptos son irreductibles, estos al excluirse mutuamente, conforman una insuperable contradicción. Resultando, desde su perspectiva, el único pluralismo legítimo el pluralismo de Estados, y rechazando de esta manera toda forma de pluralismo al interior de una democracia, y sosteniendo que negar esto sería equivalente a negar lo político. El Estado, desde esta concepción, aparece como una identidad totalmente dependiente de la gran variedad de agrupaciones humanas que conforman la sociedad, con los que se relaciona en constante tensión y mediante negociaciones, lo que lo debilita enormemente y convirtiéndose de esta forma en un árbitro entre fracciones en competencia, que finalmente opta por una en desmedro de otra, generando una nueva tensión. Entonces, la democracia no podría ser nunca una unidad bajo un sólo principio, sino que su naturaleza corresponde a una tensión constante entre distintos grupos en constante conflicto.

Esta idea es recogida por Mouffe, sin embargo, ella intenta ir más allá de esta aporía, en *El retorno de lo político*<sup>72</sup>, proponiendo una vuelta a los valores democráticos olvidados y usando como punto de partida este reconocimiento de que en el seno de la democracia radicalizada

---

<sup>70</sup> Schmitt, Carl (Plettenburg, Alemania, 1888 – id.1985): Jurista Alemán, fue profesor en Berlín desde 1934, su doctrina jurídica acerca del Estado se ha señalado como uno de los elementos ideológicos sobre los que se fundó el nacionalsocialismo, al que se adhirió en 1933. Dirigió una dura y constante crítica contra la democracia, y contra sus principios e instituciones.

<sup>71</sup> Op. Cit. Pág. 2 “Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal”, *El pluralismo y sus límites*; pp. 65-68.

<sup>72</sup> Op. Cit. Pág. 4 “Ciudadanía democrática y comunidad política”, *Una ciudadanía democrática radical*; pp. 101-105

existe una confrontación de carácter antagónica e irreconciliable, sostiene que el primer paso a dar en su proyecto democrático es el reconocimiento de la legitimidad del otro –en nuestro caso del “ellos”-, ya que en el caso de que esto no ocurra, no existiría un “espacio común simbólico” - como en la idea de Carl Schmitt -, sino que habría sólo una intención de las distintas identidades (esencialistas) de erradicar al otro. Este espacio común simbólico está determinado por la concepción de ciudadanía como *res pública* (ya revisada en el acápite anterior), si tenemos en cuenta los aspectos positivos de esta concepción, dejando de lado la idea sustancial de bien común y reformulando así las nociones de bien común y de comunidad política, estaríamos en condiciones de formular un proyecto democrático radical basado en una idea de ciudadanía radical. Pero para este efecto, es preciso que primero se desconstruyan las identidades esencialistas en virtud de la creación de nuevas identidades conformadas por ciudadanos democráticos radicales que se identifiquen colectivamente bajo los principios de libertad e igualdad, pero evitando tomar un punto de vista universal guiado por un principio racional, y tomando en cuenta a las distintas posiciones subjetivas y relaciones sociales que puedan resultar de esto.

Mouffe, en la *Paradoja democrática*<sup>73</sup>, formula una distinción que me parece preciso destacar, en relación al cómo se organizaría esta dimensión antagonista que plantea Schmitt en vistas a lograr un espacio cívico común, distinción entre lo que ella denomina “la política” por un lado, y “lo político” por otro. Con “lo político” pone énfasis en el antagonismo inherente a las relaciones humanas, esta dimensión antagónica puede tomar diversas formas y surgir en una gran variedad de relaciones sociales diferentes. Mientras que por “la política” se refiere explícitamente a un conjunto de prácticas, discursos e instituciones, que permitirían el establecimiento de cierto grado de orden y de organización humana potencialmente desestabilizable por este fondo inestable de “lo político”. “La política” entonces, estaría empeñada en domesticar y atenuar este antagonismo potencial existente en las relaciones humanas, esto se realizaría mediante algún grado de unidad en un contexto conflictual y diverso, estando de esta forma relacionada directamente con la formación de un “nosotros” mediante el reconocimiento de un “ellos”. Lo original de la política democrática estaría en poder establecer esta diferencia de un modo compatible con la democracia pluralista.

Esto sólo es posible si dejamos definitivamente de considerar el “ellos” como un enemigo a destruir, y lo empezamos a considerar como un “adversario” cuya legitimidad no pondremos en duda. Un adversario no sería idéntico al “enemigo” que plantea Schmitt, sería un enemigo, pero entendido ahora como un legítimo oponente. Si analizamos la sentencia de Schmitt de que el

---

<sup>73</sup> Op. Cit. Pág. 4 “Para un modelo agonístico de democracia”, *Un modelo “agonístico” de democracia*; Pág. 114

único pluralismo real es el pluralismo de Estados (bajo la relación amigo/enemigo), los demás Estados serían enemigos a destruir y se estaría justificando cualquier tipo de conflicto bélico entre Estados, de esta forma cualquier pluralismo real conllevaría a tal grado el conflicto que los distintos grupos antagonicos se anularían mutuamente. Pero Mouffe no se queda aquí, sino que busca incorporar a la relación antagonica en la política la concepción de “enemigos legítimos”, que sin dejar de ser enemigos se compartiría una base común, una base constituida por la adhesión a ciertos principios ético-políticos Ilustrados (los de libertad e igualdad)<sup>74</sup>.

Pero como hemos visto, la dimensión antagonista del conflicto consiste precisamente en que este nunca puede descartarse por completo, lo político no podrá jamás llegar a identificarse completamente con lo ético, como lo presuponen otros teóricos agonísticos de líneas cercanas a Hannah Arendt y a Nietzsche. Que esta dimensión antagonista no sea posible de erradicar no quiere decir, sin embargo, que los adversarios tengan que estar todo el tiempo en completo desacuerdo, Mouffe cree que los compromisos son posibles, pero se debe tener siempre presente el piso inestable -esta dimensión antagonica -, sobre el que se sustenta todo acuerdo, la política consistiría de esta manera en un flujo incesante que va del conflicto al acuerdo y de nuevo al conflicto, así *ad infinitum*.

La autora nos dice luego que no es suficiente con definir la pura categoría de adversario, puesto que para llevar a cabo su proyecto de una democracia agonística plural aún nos queda dar otro paso. Existen, sostiene la autora, dos tipos de antagonismo: el primer tipo es el que ya hemos mencionado (el conflicto irreductible), y el segundo tipo es lo que ella llama: *el agonismo*<sup>75</sup>.

Cuando se habla de una confrontación entre enemigos a la manera en que lo sostiene Carl Schmitt, como una lucha entre distintas identidades con distintos proyectos e intereses en donde lo que se busca es eliminar al enemigo, estamos refiriéndonos a la primera forma de antagonismo, este es el antagonismo propiamente dicho. Pero cuando el conflicto es entre adversarios -presuponiendo la existencia de la base común ya mencionada junto con la existencia de los principios básicos Ilustrados de libertad e igualdad-, estamos hablando de agonismo. Entonces, desde el punto de vista del pluralismo agonístico podemos afirmar que el objetivo de la política democrática es el de transformar el antagonismo en agonismo<sup>76</sup>.

---

<sup>74</sup> *Ibíd.* 115

<sup>75</sup> *Ibíd.*

<sup>76</sup> *Ibíd.* 116

Recién ahora estamos en condiciones de empezar a trazar las líneas centrales para definir este proyecto democrático. Chantal Mouffe -como ya hemos dicho-, enfatiza el hecho de que una democracia pluralista sólo podría existir bajo un cierto consenso no el todo absoluto acerca de ciertos valores ético-políticos básicos, sin embargo, bajo la idea de pluralismo agonístico existiría en una comunidad una diversidad de interpretaciones distintas acerca de estos principios, por lo que este consenso será inevitablemente conflictivo. Dentro de una sociedad democrática existirán, por lo tanto, distintas ideas de bien común y no una sola como lo pretenderían los comunitarios, ideas que darán pie a la formación de distintas identidades políticas interrelacionadas que buscarán a su vez distintas maneras de obtener hegemonía. Para transformar este antagonismo en agonismo, las pasiones deben encauzarse hacia fines democráticos de tal forma que la confrontación se realice entre adversarios.

Una democracia pluralista debe fomentar a las instituciones que permitan la permanencia del conflicto, para ello no debería existir una idea de orden tan estricta en una democracia de esta naturaleza, puesto que el establecimiento de un orden bajo un intento racional de inclusión no reconocería algo fundamental: la exclusión inevitable que se encuentra tras esta concepción. Una democracia plural agonística debe reconocer la naturaleza hegemónica que hay detrás de las identidades y relaciones sociales, por esto, para Mouffe, es una idea de democracia mucho más receptiva a la pluralidad que la que radica en las sociedades contemporáneas, y por lo tanto, mucho más tolerante a las distintas identidades política mientras adopten los principios Ilustrados mencionados anteriormente, si tenemos presentes estas consideraciones estaríamos encauzándonos en un proyecto de democracia agonística.

En *De la democracia radicalizada a la democracia agonística*<sup>77</sup>, Chantal Mouffe insiste en marcar una diferencia que hasta ahora no se había detallado con claridad pero que resulta ser fundamental para ella, esta es la diferencia entre la “democracia radicalizada” y la “democracia agonística”. La democracia radicalizada consistiría en un proyecto político enmarcado en una lucha agonística a causa de una diversidad de interpretaciones de la democracia pluralista, interpretaciones que se encauzan en proyectos democráticos distintos, que como ya hemos dicho, no pueden ser reconciliados racionalmente puesto que se acepta previamente que no existe una única respuesta correcta para la superación de estas contradicciones, al igual como no existiría una sola respuesta correcta para superar las diferencias entre igualdad y libertad o entre democracia y liberalismo. Es por esta razón, que esta lucha debe aceptar que tampoco hay una sola respuesta racional a lo que debería ser una política democrática justa y que todas las propuestas al respecto serían por lo tanto legítimas. Se dijo además que los “enemigos” pasarán

---

<sup>77</sup> Op. Cit.

a constituirse como “adversarios”, sin necesariamente abandonar su pretensión de hegemonía<sup>78</sup>, pero sin negar tampoco la legitimidad de los demás proyectos, de esta forma es como el pluralismo resulta ser la legitimación del conflicto antagónico, y no la respuesta definitiva.

Por último, en *De la democracia radicalizada a la democracia agonística*<sup>79</sup>, enfatiza respecto a la democracia radicalizada de que este tiene como objetivo el volverse un proyecto político y a la vez ético, es decir, que tome en cuenta ciertas presuposiciones éticas marcadas por los valores ilustrados de igualdad y libertad, a diferencia del nivel agonístico, que es sólo un diagnóstico de cómo funciona la sociedad democrática. La democracia radicalizada debe permitir que las diversas demandas se expresen a través del sistema, de lo contrario se expresarían fuera de él lo que sería nefasto, en la actualidad por ejemplo, la manifestación de diversas minorías a través de la violencia sería un reflejo de esto. Una democracia radicalizada por lo tanto, no es una determinación normativa -sino que pragmática<sup>80</sup>-, lo que permite la existencia de un pluralismo político bajo los principios básicos de libertad e igualdad, permitiendo así una realización más satisfactoria de la política. Es preciso aclarar que cuando nos referíamos hace un momento a la democracia radicalizada como un nivel político que considere ciertas presunciones éticas, no nos referíamos a la ética kantiana -de carácter normativo-, sino que nos referimos a una realización pragmática de los principios Ilustrados de libertad e igualdad para todos, los que están dotados de un fuerte contenido ético en cuanto contribuyen a superar el individualismo y la apatía política, fortaleciendo la reivindicación del sentimiento de comunidad entre los ciudadanos.

### **e) Crítica de Mouffe a la participación ciudadana y una posible hipótesis**

Con lo que hemos visto hasta aquí, podemos hacernos una idea más o menos clara del pensamiento político de Chantal Mouffe y de su proyecto democrático. El punto que me interesa tratar este capítulo es la hipótesis que propongo sobre un tema al que Chantal Mouffe se refiere

---

<sup>78</sup> Hegemonía es entendida en *La paradoja democrática* como “un punto de convergencia, o más bien, de mutua reducción entre la objetividad y el poder”, pero dice que ese poder no debe ser entendido como una relación externa a las identidades, sino como un aspecto constitutivo de ellas; Op. Cit. Pág. 112.

<sup>79</sup> Op. Cit.

<sup>80</sup> Por pragmática entiendo a una determinación de la verdad caracterizada por una insistencia en las consecuencias, la utilidad y a practicidad, es decir, que está estrechamente ligada a situaciones espacio-temporales concretas, y que se opone a la determinación normativa, formalista y racionalista, que establece ciertas normas a priori como reglas a seguir. La palabra pragmatismo se deriva del vocablo griego *praxis* que significa acción, de acuerdo a esta doctrina, los logros de un razonamiento se miden de acuerdo a sus consecuencias prácticas.

en pocas ocasiones y muy resumidamente dentro de su obra pero que a mi juicio resulta relevante de tomar en cuenta. Me parece importante dilucidar cuál es la posición de Chantal Mouffe frente a la participación ciudadana, y cuál es su opinión respecto de los distintos movimientos sociales que buscan la reivindicación de la igualdad de oportunidades y de la búsqueda de distintas formas de democratizar por decirlo así, a la democracia actual.

Ya hemos visto que su concepción política se opone tajantemente al modelo deliberativo por proponer un principio de razón que no compatibiliza con el antagonismo, también vimos que se oponía al modelo de agregación, modelo que por lo demás es bastante similar a lo que se entiende comúnmente por democracia liberal, por poseer una visión instrumental de la democracia y basarse en una manera positivista -carente de contenido-, de considerar a la política. Aunque la autora no se ha manifestado respecto a la representación, da a entender que no está en desacuerdo con un modelo representativo de democracia.

Respecto al modelo llamado de “democracia participativa”, en *De la democracia radicalizada a la democracia agonística*<sup>81</sup> le preguntan explícitamente que piensa acerca de este modelo de democracia participativa -que defiende teóricos como C.B.Macpherson y Carole Pateman-, modelo que se manifiesta a favor de una superación de las formas de representación política. A lo que responde que, a pesar de no estar en contra de este modelo, no cree que la solución esté en reemplazar la democracia representativa por una forma más participativa de democracia, ya que este modelo presupondría una idea consensualista de democracia, es decir, que el pueblo no esté dividido. Para Mouffe, la democracia participativa correspondería a una forma reduccionista de la política, este proyecto democrático(al igual que muchos otros), sería un intento de hegemonía de una tendencia política democrática por sobre una línea liberal. Lo que no compatibilizaría con el pluralismo al que nos hemos referido, en donde no habría reconciliación, sino que sólo existiría un conflicto ético, una armonía no reconciliada. La democracia perfecta (como ya hemos dicho), no sería nunca posible puesto que no existe consenso sin exclusión, y una idea consensual de la democracia como el modelo de democracia participativa no podría jamás llegar a realizarse, no por impedimentos prácticos sino que por impedimentos ontológicos. Este modelo resultaría contradictorio con la idea que Mouffe tiene de la democracia pluralista.

Pero en *La paradoja democrática*<sup>82</sup>, por otro lado, dice explícitamente que “un excesivo énfasis en el consenso, unido al rechazo de la confrontación, conduce a la apatía y al distanciamiento

---

<sup>81</sup> *Ibíd.*

<sup>82</sup> *Op. Cit.*



respecto de la participación política”, al parecer en esta pequeña frase está defendiendo algún grado de participación política no consensualista, Chantal Mouffe no está en contra de un distanciamiento de la sociedad civil respecto de la política, de hecho, como hemos visto en el punto c) de este acápite, la idea de “comunalidad” está bien presente en su concepción de la sociedad política, esto demuestra su empeño entonces, por recuperar la naturaleza ética de la asociación política, con la finalidad de darle algún tipo de cohesión a la sociedad civil. En otro capítulo de *La paradoja democrática*<sup>83</sup> critica al “modelo de agregación” por argumentar que la participación popular debería desincentivarse por tener consecuencias disfuncionales para la marcha del sistema. Es por esto, que a mi juicio, pareciera ser que su crítica no va directamente enfocada hacia un mayor grado de participación ciudadana, sino que la crítica en este caso apunta hacia el cómo se está formulando el modelo de democracia participativa y al énfasis que se pone en el consenso, resultando ser un modelo que persiga la idea de que es posible alcanzar la democracia perfecta y de que los ciudadanos pueden llegar a una especie de interés común. En este sentido, este modelo se adaptaría mucho mejor a un modelo deliberativo de democracia que pretenda una sociedad unilateral y no un pluralismo.

Para pasar ahora a mi hipótesis me voy a permitir dar un paso a primera vista ilícito en la presente indagación, ya que -a mi parecer- existe aquí una posibilidad que al parecer no se había considerado antes. Sostengo en primer lugar que una democracia radical y plural estaría a favor de una serie de reestructuraciones de las identidades político-sociales en vistas a desligarlas de sus contenidos esencialistas, y además, a favor de que se recobre la creencia en los principios Ilustrados de “igualdad y libertad” para todos, creencia que de por cierto se ha ido perdiendo con el actual modelo imperante, de carácter tecnicista, lo que ha permitido el desarrollo de una extrema confianza en identidades políticas predeterminadas, junto con cierta apatía política generalizada y un individualismo extremo. Pienso que una democracia radicalizada que acepte tales principios y los defienda, y que a la vez se muestre a favor el pluralismo democrático, estará también a favor de la inclusión de una mayor variedad de identidades políticas, siempre y cuando estas identidades, llámense partidos, colectividades u otro, asuman tales principios Ilustrados junto con aceptar previamente la dimensión de antagonismo presente en las relaciones sociales. Teniendo en cuenta además que la política no puede reducirse a un sector restringido de proyectos democráticos hegemónicos oficiales, consideramos que esta democracia agonística debe coincidir con un sistema que acepte las diversas demandas democráticas de los distintos sectores políticos socioculturales, ya que (como hemos dicho), de lo contrario se manifestarían fuera del sistema y esto generaría conflictos que atenten incluso contra la seguridad de la sociedad civil, puesto que en este caso dejaríamos de referirnos a adversarios

---

<sup>83</sup> *Ibíd.* Cáp. 4 “Para un modelo agonístico de democracia”; Pág. 97

legítimos y estaríamos hablando de enemigos a destruir. Es por esta razón que postulo que una democracia agonial debiera estar a favor de ciertos niveles de participación, por el hecho de que una idea pluralista de la política no debiera reducirse a unas cuantas identidades limitadas bajo un oficialismo restringido, sino que debiera ser de tal amplitud que permita la inclusión de la mayor diversidad de opiniones, junto con ser consecuente con los principios de igualdad y libertad (a pesar de la variedad de interpretaciones que estos tengan), cosa de evitar autoritarismos tanto de grupos mayoritarios como minoritarios.

De acuerdo a lo expuesto entonces, un mayor nivel de participación política -entendida no en cuanto a número sino que en cuanto a diversidad-, a través de reestructuraciones prácticas de ciertas instituciones democrático-liberales contribuiría a agudizar el antagonismo, proporcionando una mayor gama de interpretaciones acerca del bien común y de estos principios básicos, y acercando -a través de la inclusión de ciertas identidades no esencialistas pero que están en todo su derecho de volverse legítimas-, la política a la sociedad civil. Mi principal pretensión aquí es dotar un contenido teórico con un énfasis más práctico a la teoría crítica de Mouffe, poniendo en juego la inclusión de sectores políticos legítimos, pero excluidos del oficialismo, como una contribución a fomentar un mayor nivel de pluralismo. Es cierto que Chantal Mouffe se manifiesta a favor de una democratización a distintos niveles, no sólo políticos, sino que sociales y culturales, pero a mi juicio, no llega a plantear salidas prácticas para la realización de tales fines.

Para que el proyecto democrático radical resulte más fructífero, a mi juicio, una democracia pluralista radicalizada aparte de estar conformada de identidades no esencialistas, debería incluir una mayor diversidad de identidades -por ejemplo: a las minorías políticas-, puesto que la política en un sentido amplio no puede desenvolverse tan sólo entre tres o cuatro proyectos o identidades democráticas en conflicto, sino que debiera ser posible de ensanchar a sus propias fronteras con tal de que no haya ninguna forma de exclusión de parte de ciertas identidades oficiales, en desmedro de otras identidades no incluidas, consideradas como enemigas. Creo que este es un punto que Chantal Mouffe no ha profundizado debidamente -como si lo ha hecho, por ejemplo: Jacques Rancière-.

En todo caso, es preciso enfatizar que lo que pretendo hacer, no es defender a toda costa el modelo de democracia participativa, ya que como vimos, ya fue refutado por Mouffe. Lo que intento de hacer con esta hipótesis, es intentar justificar dentro del proyecto democrático radical un mayor nivel de participación ciudadana -insisto que no en términos de cantidad, sino que en cuanto a diversidad-, intentando anexas al proyecto político de Mouffe algunas consideraciones prácticas, lo que por ahora resulta ser sólo una posibilidad por pensar.

## Capítulo III

# Consideraciones finales y presentación de las conclusiones del proyecto

### a) Aporías y problemas de la visión política de Chantal Mouffe.

Chantal Mouffe, como hemos visto, nos muestra una filosofía política que se apoya en interpretaciones de varios filósofos, pensadores y científicos políticos de variadas corrientes. A partir de diversas críticas y aportes, entrega una visión coherente de un modelo de democracia que más que un modelo es un proyecto político que busca la subsistencia de diversos proyectos democráticos en conflicto, asumiendo desde un principio que estos son irreductibles. A continuación mostraré dos problemas que a mi juicio se nos pueden presentar tras revisar su obra a los que, en lo siguiente, trataremos de dar posibles soluciones, el primero de orden práctico y el segundo de un orden teórico:

1-El problema práctico que veo en esta innovadora visión de la política es que, a pesar de optar por una concepción ético-política de la democracia basada en dos grandes principios Ilustrados y de reconocer que ambos son irreconciliables, no alcanza a formular concretamente la manera de llegar a establecer un proyecto de esa índole en un terreno práctico, quedando toda la teoría impregnada de algunos sesgos de ambigüedad, por ejemplo: nos habla de que las identidades políticas deben asumir el carácter antagónico y sus pretensiones hegemónicas; pero no nos dice de que forma llegar a hacer esto posible ni que tipo de reformas o cambios se deben hacer dentro de las instituciones democráticas o dentro del modelo de agregación para posibilitar la realización práctica de este proyecto democrático. Sin embargo, podemos caer en la cuenta de que si estuviera intentando plantear soluciones prácticas como hacer modificaciones prácticas en el sistema o inventando instituciones que permitan con mayor facilidad la realización de un pluralismo al interior de la sociedad, quizás se estaría alejando de sus propias intenciones filosóficas, y pareciéndose más a una cientista política. Su proyecto democrático quizás no buscar llegar más allá de crear un suelo teórico que refleje la realidad política desde donde se manifieste libremente el antagonismo existente en toda relación política de forma agonística, y por lo tanto, permitir la coexistencia de distintos puntos de vista sin llegar a neutralizarse entre sí. Aún así, me parece que hace falta hacer algún tipo de consideración práctica y no me parece encontrar hasta ahora en la obra de Mouffe una propuesta consistente acerca del cómo llegar a eso, cómo a partir de la realidad política práctica se pueda pasar a un proyecto democrático agonial o cómo pasar de lo agonístico a lo agonial; si

consideramos que la violencia y el conflicto son inherentes a la política: ¿cómo lograr cambiar la visión del enemigo en adversario?, en el fondo, el problema práctico que planteo apunta siempre en la dirección procedimental del cómo.

2- Además de que el proyecto de Mouffe resulte ser un proyecto más bien abstracto, y que por lo tanto deje cosas inconclusas en un terreno práctico, veo en su planteamiento de la política otro problema, esta vez en un plano teórico. Creo que la autora no logra dejar muy claramente establecida su exposición acerca de la vuelta a los principios Ilustrados, ya que como ella misma sostiene: hay distintas interpretaciones posibles de esos principios y son las distintas interpretaciones acerca de la libertad, la igualdad y el bien común las que marcarían las diferencias entre las diversas identidades en un plano agonial. Pero si todas las identidades tienen distintas interpretaciones de estos principios, ¿cómo es posible hablar de una vuelta a tales principios?, o en otras palabras: ¿cómo podemos decir que existen tales principios si se acepta previamente que no existe un consenso básico acerca de en qué consisten estos principios?

Se me ocurre, para encontrar una solución a este segundo problema, que la autora aceptaría una idea general -no aprehensible en su totalidad- de tales principios, pero podría estar haciendo una especulación que podría contravenir a su planteamiento. De ser así -a pesar de las distintas interpretaciones que puedan surgir de ellos-, existiría entonces una idea muy general y ambigua acerca de la naturaleza de estos principios en las distintas identidades políticas. Entonces, si una comunidad política pluralista reconociera tales principios, no deberían existir identidades políticas que justifiquen la esclavitud y las desigualdades sociales -por ejemplo-, aunque sí podrían existir identidades legítimas que defiendan más la igualdad que la libertad, y a la inversa. Sin embargo, se puede llegar a pensar que afirmar esto sería estar de acuerdo con las posturas consensualistas y pretender la existencia de una idea universal de estos principios, capaz de ser abarcada de alguna forma por cualquier individuo. Me parece que tampoco es así, la misma autora de vez en cuando pareciera estar a favor de ciertas formas de consenso, pero definitivamente no de un consenso racional universalista, sino que de ciertas puestas de acuerdo pragmáticas acerca de cosas particulares, resultando la política un constante flujo de acuerdos y desacuerdos. Ella misma afirma que su posición no implica que se reniegue necesariamente el hecho de que puedan existir ideas compartidas o puntos de acuerdo entre posturas antagónicas, lo que ella afirma es que siempre hay que tener presente ciertos aspectos que subyacen a tales acuerdos, como la inestabilidad, la inerradicabilidad de la violencia, la irreductibilidad de la idea de bien común, o la indecibilidad del momento de decisión política -momento en que se debe

dar una especie de salto existencial puesto que toda decisión se daría en un plano indecible<sup>84</sup>. Si aceptamos entonces que Mouffe tolera ciertas formas de compromiso político y una afinidad frente a ciertos principios, bajo la condición de tener siempre presente la inestabilidad que subyacen en la base de la política, es decir: “lo político”, desligando a la vez a las identidades de sus principios esencialistas. De acuerdo a lo dicho hasta aquí entonces, la aporía que planteábamos acerca de la noción general que se debe tener de tales principios podría verse soslayada en cierta medida, aceptando previamente que exista en los ciudadanos cierta noción de los principios Ilustrados -a rasgos muy generales-, en la que las diversas interpretaciones varíen de tal forma de aceptar el conflicto sin hacer necesariamente que el pluralismo democrático corra peligro.

### **b) Conclusiones finales y lo quedaría por pensar en la política.**

Para fortalecer aún más la hipótesis de que en realidad Mouffe no estaría en contra de ciertos métodos que permitan lograr un mayor grado de participación ciudadana, sino que iría específicamente en contra del modelo de democracia participativa por no adscribirse a su concepción de lo político como aquel espacio de tensión en donde se da un antagonismo irreductible, y no aceptar que la violencia imposible de erradicar de la política junto con pretender que la sociedad tenga una única idea de bien común, voy a recalcar las siguientes razones -expuestas en el sub capítulo anterior-:

En primer lugar, a) sostengo que una democracia pluralista debería permitir la participación de todas las identidades que se subscriban a los principios democráticos, sin ningún tipo de exclusión oficialista ya que estas exclusiones sólo se podrían dar entre identidades esencialmente constituidas, idea refutada por Mouffe. Además, b) porque si estamos de acuerdo con el pluralismo agonial como el fundamento de las actuales democracias liberales, tomando en cuenta la paradoja que radica en su base y el antagonismo presente tras esta; también deberíamos estarlo frente a la integración de mecanismos prácticos en las instituciones democrático-liberales que permitan fomentar una mayor participación, entendiendo a la participación como un aspecto que promueva la diversidad de las identidades políticas -y no como lo diametralmente opuesto a la representatividad, porque a mi parecer, afirmar mayores grados de representatividad a escalas más bajas se inclinaría por la misma idea-. Para finalmente lograr, por ejemplo, la inclusión de ciertos grupos minoritarios marginados de la política, sin por ello llegar a tomar medidas de tipo normativo, sino que de tipo pragmático-siguiendo a Rorty-.

---

<sup>84</sup> Para tener una idea más clara acerca del momento de decisión, sería bueno revisar el apartado b) del primer capítulo: “Chantal Mouffe y la influencia de Jacques Derrida” en la Pág. 8 del presente texto, y ver los aportes de Derrida en esta materia.

Por lo tanto, siempre y cuando aceptemos esta dimensión antagónica -no esencialista- que hay detrás de toda identidad política hegemónica, fomentando la reivindicación de los principios democráticos Ilustrados en sus más variadas interpretaciones, y reconocamos la imposibilidad de una democracia perfecta, junto con la inerradicabilidad de la violencia, tomando en cuenta la importancia que tiene en la política la aceptación de la esfera pasional y la irracionalidad presente en la concepción del hombre; estaremos en condiciones de ponernos en un plano agonístico. Si a esto le añadimos como posible hipótesis la inclusión de mecanismos prácticos que generen un mayor nivel de participación con la finalidad de ampliar las fronteras de la política y preservar un pluralismo más real y menos restringido; estaremos más cerca de realizar efectivamente un proyecto político como el de Chantal Mouffe.

Es por esto que sostengo que ambos aspectos (el práctico participativo y el teórico agonístico) no se excluyen mutuamente, pero que debemos distinguir con anterioridad el hecho de que ambos se mueven en planos distintos, puesto que mientras la teoría de Mouffe está en un plano más bien teórico-abstracto, la búsqueda de mecanismos que permitan mayor participación se encuentra en un plano totalmente práctico.

Dejando trazadas estas directrices, nos queda por ver qué quedaría por pensar en la política. Me parece personalmente que la gran tarea que queda por hacer en la política a la luz del pensamiento de Chantal Mouffe, es pensar una reforma práctica del modelo imperante, creo que todas las dudas acerca del cómo revertir el modelo agregacionista constituyen una misión que todavía no se ha pensado desde esta filosofía, no así con las críticas y las bases filosóficas que ya están establecidas. Pero desligar a la política de su lógica epistemológica es algo que también debería tener consecuencias prácticas, pienso que la hipótesis que propongo -aún como lejana posibilidad-, va en la dirección de introducir la teoría de Mouffe en un plano práctico, fomentando por ejemplo, mayores niveles de pluralismo a través de la inclusión de nuevas identidades que representen grupos excluidos de la política, pero que están en todo su derecho de ser considerados como adversarios en vez de enemigos. Creo que todavía hay mucho por hacer, la filosofía política es un pensar acerca de la contingencia y el cambio, estando directamente ligada a los procesos históricos y a las determinaciones culturales, y me parece que el trabajo de Mouffe consiste en explicar de que manera funcionan las relaciones entre identidades políticas, consistiendo en un trabajo descriptivo-crítico más que normativo, de hecho, se critica la postura normativa de la filosofía política de renegar a la naturaleza humana y tratarla de definir dentro de parámetros absolutos. Creo que la vuelta a los principios democráticos liberales a pesar de sus distintas interpretaciones -que de por cierto están constantemente en tensión-, junto con todas las consideraciones que hemos hecho hasta aquí, es

a mi juicio una buen punto de partida para establecer un terreno desde donde podamos pensar la política bajo parámetros ético-políticos en conflicto fomentando un ideal de comunidad pluralista y sin dañar la convivencia humana.

Para finalizar, voy a recurrir a una cita explicativa de *La paradoja democrática*<sup>85</sup> acerca de la puerta que la autora deja abierta para una futura realización práctica de la política, esta dice lo siguiente: "...la psicoanalítica ética de lo real es, desde mi punto de vista, particularmente adecuada para una democracia pluralista. No sueña con una imposible reconciliación, porque no sólo reconoce que la multiplicidad de ideas de lo bueno es irreductible, sino también que el antagonismo y la violencia no se pueden erradicar. Qué hacer con esta violencia, cómo abordar este antagonismo, son las cuestiones éticas a las que una política pluralista democrática se verá eternamente confrontada y para las que jamás podrá existir una solución final..."

## Referencias

### **Bibliografía**<sup>86</sup>

**Brugger, Walter; *Diccionario de Filosofía*; Ed. Herder Barcelona; 1958.**

**Held, David; *Modelos de Democracia*; Ed. Alianza Ensayos, 2da. Edición, año 2001.**

***De la democracia radicalizada a la democracia agonística*; entrevista con Chantal Mouffe; Alejandra Castillo e Iván Trujillo; revista Actuel Marx/Intervenciones N°4 Segundo semestre del 2005; pp. 211 a 218.**

**Mouffe, Chantal; *El retorno de lo político*; Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical; Ed. Paidós; Trad. De Marco Aurelio Galmarini, 1999(texto original 1993).**

**Mouffe Chantal; *La paradoja democrática*; Ed. Gedisa Barcelona, Mayo 2003; Trad. De Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar.**

---

<sup>85</sup> *Ibíd.* Cáp. Conclusión "La ética de la democracia" Sub-cáp. V; Pág. 150

<sup>86</sup> Aquí sólo consideraremos la bibliografía oficial y no las referencias que hace la autora a textos de otros autores.

**Mouffe, Chantal**; *Por una política de identidad democrática*; Conferencia impartida por Chantal Mouffe dentro del seminario Globalización y diferenciación cultural, realizada el 19 y 20 de Marzo de 1999 en el museo contemporáneo de Barcelona (MACBA). Conferencia extraída de internet.

**Rawls, John**; *Teoría de la Justicia*; Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1997(texto original 1971).

### **Bibliografía Secundaria**<sup>87</sup>

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

**Benhabib, Seyla**; *Toward a Deliberative Model of Legitimacy*; en la comp. Democracy and Difference; Princeton, 1996.

**Blumenberg, Hans**; *The Legitimacy of Modern Age*; Cambridge, Mass.:MIT Press, 1986; Conferencia completa.

**Gadamer, George**; *Truth and Method*.

**Habermas, Jürgen**; *Between Facts and norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Massachusetts, 1996; Trad. Cast.: Facticidad y validez; Ed. Trotta, Madrid, 1998.

**Larmore, Charles**; *The Morals of Modernity*; Cambridge, 1996.

**Oakeshott, Michael**; *On Human Conduct*; Oxford, 1975.

**Rawls, John**; *Political Liberalism*; New York, 1993.

**Ricoeur, Paul**; *Du texte a l'action* ; París, 1986.

---

<sup>87</sup> Con bibliografía secundaria nos referimos a la bibliografía citada por la autora en las partes que hacemos uso de estas citas dentro el trabajo.



**Sandel, Michael; *Liberalism and the Limits of Justice*; Cambridge, 1982.**

**Seagle, John; “*The World Turned Upside Down*”, *The New York Review of Books*; 27  
de octubre de 1983.**

**Wittgenstein, Ludwig; *Sobre la certeza*; Ed. Gedisa, Barcelona, 1988.**