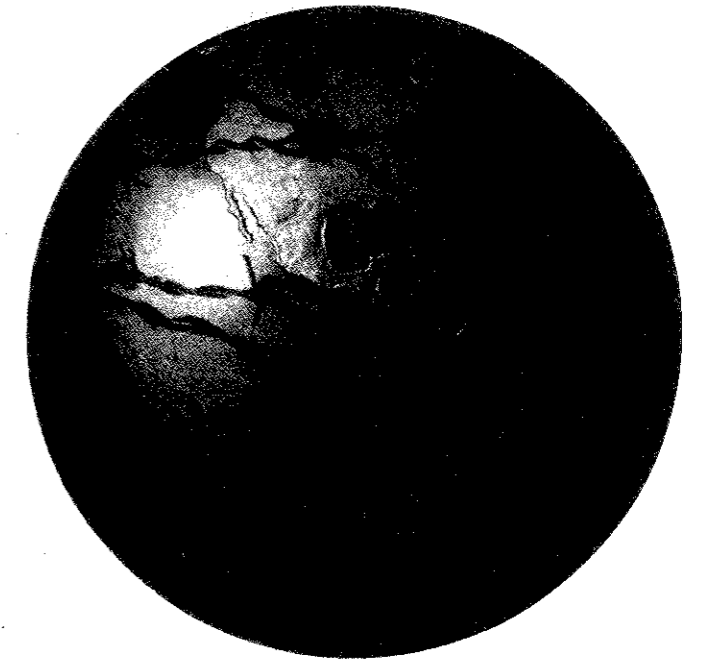


En torno a lo político

CHANTAL MOUFFE



propósito de lograr movilizar las pasiones hacia fines democráticos, la política democrática debe tener un carácter partisano. Ésta es efectivamente la función de la distinción entre izquierda y derecha, y deberíamos resistir el llamamiento de los teóricos pospolíticos a pensar "más allá de la izquierda y la derecha".

Existe una última enseñanza que podemos extraer de una reflexión en torno a "lo político". Si la posibilidad de alcanzar un orden "más allá de la hegemonía" queda excluida, ¿qué implica esto para el proyecto cosmopolita? ¿puede ser algo más que el establecimiento de la hegemonía mundial de un poder que habría logrado ocultar su dominación mediante la identificación de sus intereses con los de la humanidad? Contrariamente a numerosos teóricos que perciben el fin del sistema bipolar como una esperanza para el logro de una democracia cosmopolita, voy a sostener que los riesgos que implica el actual mundo unipolar sólo pueden ser evitados mediante la implementación de un mundo multipolar, con un equilibrio entre varios polos regionales, que permita una pluralidad de poderes hegemónicos. Ésta es la única manera de evitar la hegemonía de un hiperpoder único.

En el dominio de "lo político", aún vale la pena meditar acerca de la idea crucial de Maquiavelo: "En cada ciudad podemos hallar estos dos deseos diferentes [...] el hombre del pueblo odia recibir órdenes y ser oprimido por aquellos más poderosos que él. Y a los poderosos les gusta impartir órdenes y oprimir al pueblo". Lo que define la perspectiva pospolítica es la afirmación de que hemos ingresado en una nueva era en la cual este antagonismo potencial ha desaparecido. Y es por esto por lo que puede poner en riesgo el futuro de la política democrática.

II. LA POLÍTICA Y LO POLÍTICO

Este capítulo delinearé el marco teórico que inspira mi crítica al actual *Zeitgeist* "pospolítico". Sus principios más importantes han sido desarrollados en varios de mis trabajos previos,¹ por lo que aquí voy a limitarme a los aspectos que considero relevantes para el argumento presentado en este libro. El más importante se refiere a la distinción que propongo establecer entre "la política" y "lo político". Sin duda, en el lenguaje ordinario, no es muy común hablar de "lo político", pero pienso que tal distinción abre nuevos senderos para la reflexión, y, por cierto, muchos teóricos políticos la han introducido. La dificultad, sin embargo, es que entre ellos no existe acuerdo con respecto al significado atribuido a estos términos respectivos, y eso puede causar cierta confusión. No obstante, existen similitudes que pueden brindar algunos puntos de orientación. Por ejemplo, hacer esta distinción sugiere una diferencia entre dos tipos de aproximación: la ciencia política que trata el campo empírico de "la política", y la teoría política que pertenece al ámbito de los filósofos, que no se preguntan por los hechos de "la política" sino por la esencia de "lo político". Si quisiéramos expresar dicha distinción de un modo filosófico, podríamos decir, tomando el vocabulario de Heidegger, que "la política" se refiere al nivel "óntico", mientras que "lo político" tiene que ver con el nivel "ontológico". Esto significa que lo óntico tiene que ver con la multitud de

¹ Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Londres, Verso, 1985 [trad. esp.: *Hegemonía y Estrategia Socialista*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2004]; Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Londres, Verso, 1993 [trad. esp.: *El retorno de lo político*, Barcelona, Paidós, 1999]; *The Democratic Paradox*, Londres, Verso, 2000 [trad. esp.: *La paradoja democrática*, Barcelona, Gedisa, 2003].

prácticas de la política convencional, mientras que lo ontológico tiene que ver con el modo mismo en que se instituye la sociedad.

Pero esto deja aún la posibilidad de un desacuerdo considerable con respecto a lo que constituye "lo político". Algunos teóricos como Hannah Arendt perciben lo político como un espacio de libertad y deliberación pública, mientras que otros lo consideran como un espacio de poder, conflicto y antagonismo. Mi visión de "lo político" pertenece claramente a la segunda perspectiva. Para ser más precisa, ésta es la manera en que distingo entre "lo político" y "la política": concibo "lo político" como la dimensión de antagonismo que considero constitutiva de las sociedades humanas, mientras que entiendo a "la política" como el conjunto de prácticas e instituciones a través de las cuales se crea un determinado orden, organizando la coexistencia humana en el contexto de la conflictividad derivada de lo político.

Mi campo principal de análisis en este libro está dado por las prácticas actuales de la política democrática, situándose por lo tanto en el nivel "óntico". Pero considero que es la falta de comprensión de "lo político" en su dimensión ontológica lo que origina nuestra actual incapacidad para pensar de un modo político. Aunque una parte importante de mi argumentación es de naturaleza teórica, mi objetivo central es político. Estoy convencida de que lo que está en juego en la discusión acerca de la naturaleza de "lo político" es el futuro mismo de la democracia. Mi intención es demostrar cómo el enfoque racionalista dominante en las teorías democráticas nos impide plantear cuestiones que son cruciales para la política democrática. Es por eso que necesitamos con urgencia un enfoque alternativo que nos permita comprender los desafíos a los cuales se enfrenta la política democrática en la actualidad.

LO POLÍTICO COMO ANTAGONISMO

El punto de partida de mi análisis es nuestra actual incapacidad para percibir de un modo *político* los problemas que enfrentan nues-

tras sociedades. Lo que quiero decir con esto es que las cuestiones políticas no son meros asuntos técnicos destinados a ser resueltos por expertos. Las cuestiones propiamente políticas siempre implican decisiones que requieren que optemos entre alternativas en conflicto. Considero que esta incapacidad para pensar políticamente se debe en gran medida a la hegemonía indiscutida del liberalismo, y gran parte de mi reflexión va a estar dedicada a examinar el impacto de las ideas liberales en las ciencias humanas y en la política. Mi objetivo es señalar la deficiencia central del liberalismo en el campo político: su negación del carácter inerradicable del antagonismo. El "liberalismo", del modo en que lo entiendo en el presente contexto, se refiere a un discurso filosófico con numerosas variantes, unidas no por una esencia común, sino por una multiplicidad de lo que Wittgenstein denomina "parecidos de familia". Sin duda existen diversos liberalismos, algunos más progresistas que otros, pero, con algunas excepciones (Isaiah Berlin, Joseph Raz, John Gray, Michael Walzer entre otros), la tendencia dominante en el pensamiento liberal se caracteriza por un enfoque racionalista e individualista que impide reconocer la naturaleza de las identidades colectivas. Este tipo de liberalismo es incapaz de comprender en forma adecuada la naturaleza pluralista del mundo social, con los conflictos que ese pluralismo acarrea; conflictos para los cuales no podría existir nunca una solución racional. La típica comprensión liberal del pluralismo afirma que vivimos en un mundo en el cual existen, de hecho, diversos valores y perspectivas que —debido a limitaciones empíricas— nunca podremos adoptar en su totalidad, pero que en su vinculación constituyen un conjunto armónico y no conflictivo. Es por eso que este tipo de liberalismo se ve obligado a negar lo político en su dimensión antagónica.

El desafío más radical al liberalismo así entendido lo encontramos en el trabajo de Carl Schmitt, cuya provocativa crítica utilizaré para confrontarla con los supuestos liberales. En *El concepto de lo político*, Schmitt declara sin rodeos que el principio puro y riguroso del liberalismo no puede dar origen a una concepción específicamente polí-

tica. Todo individualismo consistente debe —según su visión— negar lo político, en tanto requiere que el individuo permanezca como el punto de referencia fundamental. Afirma lo siguiente:

De un modo por demás sistemático, el pensamiento liberal evade o ignora al Estado y la política, y se mueve en cambio en una típica polaridad recurrente de dos esferas heterogéneas, a saber ética y economía, intelecto y comercio, educación y propiedad. La desconfianza crítica hacia el Estado y la política se explica fácilmente por los principios de un sistema a través del cual el individuo debe permanecer *terminus a quo* y *terminus ad quem*.²

El individualismo metodológico que caracteriza al pensamiento liberal excluye la comprensión de la naturaleza de las identidades colectivas. Sin embargo, para Schmitt, el criterio de lo político, su *differentia specifica*, es la discriminación amigo/enemigo. Tiene que ver con la formación de un “nosotros” como opuesto a un “ellos”, y se trata siempre de formas colectivas de identificación; tiene que ver con el conflicto y el antagonismo, y constituye por lo tanto una esfera de decisión, no de libre discusión. Lo político, según sus palabras, “puede entenderse sólo en el contexto de la agrupación amigo/enemigo, más allá de los aspectos que esta posibilidad implica para la moralidad, la estética y la economía”.³

Un punto clave en el enfoque de Schmitt es que, al mostrar que todo consenso se basa en actos de exclusión, nos demuestra la imposibilidad de un consenso “racional” totalmente inclusivo. Ahora bien, como ya señalé, junto al individualismo, el otro rasgo central de gran parte del pensamiento liberal es la creencia racionalista en la posibilidad de un consenso universal basado en la razón. No hay duda entonces de que lo político constituye su punto ciego. Lo político no puede ser comprendido por el racionalismo liberal, por la

² Carl Schmitt, *The Concept of the Political*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1976, p. 70 [trad. esp.: *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza, 1998].

³ *Ibid.*, p. 35.

sencilla razón de que todo racionalismo consistente necesita negar la irreductibilidad del antagonismo. El liberalismo debe negar el antagonismo, ya que al destacar el momento ineludible de la decisión —en el sentido profundo de tener que decidir en un terreno indecible—, lo que el antagonismo revela es el límite mismo de todo consenso racional. En tanto el pensamiento liberal adhiere al individualismo y al racionalismo, su negación de lo político en su dimensión antagonica no es entonces una mera omisión empírica, sino una omisión constitutiva.

Schmitt señala que

existe una política liberal en la forma de una antítesis polémica contra el Estado, la Iglesia u otras instituciones que limitan la libertad individual. Existe una política liberal comercial, eclesástica y educacional, pero absolutamente ninguna política liberal en sí misma, tan sólo una crítica liberal de la política. La teoría sistemática del liberalismo trata casi únicamente la lucha política interna contra el poder del Estado.⁴

Sin embargo, el propósito liberal de aniquilar lo político —afirma— está destinado al fracaso. Lo político nunca puede ser erradicado porque puede obtener su energía de las más diversas empresas humanas: “toda antítesis religiosa, moral, económica, ética o de cualquier otra índole, adquiere un carácter político si es lo suficientemente fuerte como para agrupar eficazmente a los seres humanos en términos de amigo/enemigo”.⁵

El concepto de lo político se publicó originalmente en 1932, pero la crítica de Schmitt es en la actualidad más relevante que nunca. Si examinamos la evolución del pensamiento liberal desde entonces,

⁴ *Ibid.*, p. 70.

⁵ La contraposición en inglés entre *policy* y *politics* no tiene traducción al español, traducéndose como “política” en ambos casos. En esta cita (4) en la versión original en inglés se utiliza *policy* en los dos primeros casos y *politics* en los siguientes [N. de la T.].

⁵ *Ibid.*, p. 37.

comprobamos que efectivamente se ha movido entre la economía y la ética. En términos generales, podemos distinguir en la actualidad dos paradigmas liberales principales. El primero de ellos, denominado en ocasiones "agregativo", concibe a la política como el establecimiento de un compromiso entre diferentes fuerzas en conflicto en la sociedad. Los individuos son descritos como seres racionales, guiados por la maximización de sus propios intereses y que actúan en el mundo político de una manera básicamente instrumental. Es la idea del mercado aplicada al campo de la política, la cual es aprehendida a partir de conceptos tomados de la economía. El otro paradigma, el "deliberativo", desarrollado como reacción a este modelo instrumentalista, aspira a crear un vínculo entre la moralidad y la política. Sus defensores quieren reemplazar la racionalidad instrumental por la racionalidad comunicativa. Presentan el debate político como un campo específico de aplicación de la moralidad y piensan que es posible crear en el campo de la política un consenso moral racional mediante la libre discusión. En este caso la política es aprehendida no mediante la economía sino mediante la ética o la moralidad.

El desafío que plantea Schmitt a la concepción racional de lo político es reconocido claramente por Jürgen Habermas, uno de los principales defensores del modelo deliberativo, quien intenta exorcizarlo afirmando que aquellos que cuestionan la posibilidad de tal consenso racional y sostienen que la política constituye un terreno en el cual uno siempre puede esperar que exista discordia, socavan la posibilidad misma de la democracia. Asegura que

si las cuestiones de justicia no pueden trascender la autoconcepción ética de formas de vida enfrentadas, y si los valores, conflictos y oposiciones existencialmente relevantes deben introducirse en todas las cuestiones controversiales, entonces en un análisis final terminaremos en algo semejante a la concepción de la política de Carl Schmitt.⁶

⁶ Jürgen Habermas, "Reply to Symposium Participants", en *Cardozo Law Review*, vol. XVII, núm. 4-5, marzo de 1996, p. 1943.

A diferencia de Habermas y de todos aquellos que afirman que tal interpretación de lo político es contraria al proyecto democrático, considero que el énfasis de Schmitt en la posibilidad siempre presente de la distinción amigo/enemigo y en la naturaleza conflictual de la política, constituye el punto de partida necesario para concebir los objetivos de la política democrática. Esta cuestión, a diferencia de lo que opinan los teóricos liberales, no consiste en cómo negociar un compromiso entre intereses en conflicto, ni tampoco en cómo alcanzar un consenso "racional", es decir, totalmente inclusivo, sin ninguna exclusión. A pesar de lo que muchos liberales desean que creamos, la especificidad de la política democrática no es la superación de la oposición nosotros/ellos, sino el modo diferente en el que ella se establece. Lo que requiere la democracia es trazar la distinción nosotros/ellos de modo que sea compatible con el reconocimiento del pluralismo, que es constitutivo de la democracia moderna.

EL PLURALISMO Y LA RELACIÓN AMIGO/ENEMIGO

En este punto, por supuesto, debemos tomar distancia de Schmitt, quien era inflexible en su concepción de que no hay lugar para el pluralismo dentro de una comunidad política democrática. La democracia, según la entendía, requiere de la existencia de un *demos* homogéneo, y esto excluye toda posibilidad de pluralismo. Es por esto que veía una contradicción insalvable entre el pluralismo liberal y la democracia. Para él, el único pluralismo posible y legítimo es un pluralismo de Estados. Lo que propongo entonces es pensar "con Schmitt contra Schmitt", utilizando su crítica al individualismo y pluralismo liberales para proponer una nueva interpretación de la política democrática liberal, en lugar de seguir a Schmitt en su rechazo de esta última.

Desde mi punto de vista, una de las ideas centrales de Schmitt es su tesis según la cual las identidades políticas consisten en un cier-

Walter Derrida: ¿qué es una identidad política? ¿qué es lo político?

to tipo de relación nosotros/ellos, la relación amigo/enemigo, que puede surgir a partir de formas muy diversas de relaciones sociales. Al destacar la naturaleza relacional de las identidades políticas, anticipa varias corrientes de pensamiento, como el postestructuralismo, que posteriormente harán hincapié en el carácter relacional de todas las identidades. En la actualidad, gracias a esos desarrollos teóricos posteriores, estamos en situación de elaborar mejor lo que Schmitt afirmó taxativamente, pero dejó sin teorizar. Nuestro desafío es desarrollar sus ideas en una dirección diferente y visualizar otras interpretaciones de la distinción amigo/enemigo, interpretaciones compatibles con el pluralismo democrático.

Me ha resultado particularmente útil para tal proyecto la noción de "exterioridad constitutiva", ya que revela lo que está en juego en la constitución de la identidad. Este término fue propuesto por Henry Staten⁷ para referirse a una serie de temas desarrollados por Jacques Derrida en torno a nociones como "suplemento", "huella" y "différance". El objetivo es destacar el hecho de que la creación de una identidad implica el establecimiento de una diferencia, diferencia construida a menudo sobre la base de una jerarquía, por ejemplo entre forma y materia, blanco y negro, hombre y mujer, etc. Una vez que hemos comprendido que toda identidad es relacional y que la afirmación de una diferencia es una precondition de la existencia de tal identidad, es decir, la percepción de un "otro" que constituye su "exterioridad", pienso que estamos en una posición más adecuada para entender el argumento de Schmitt acerca de la posibilidad siempre presente del antagonismo y para comprender cómo una relación social puede convertirse en un terreno fértil para el antagonismo.

En el campo de las identidades colectivas, se trata siempre de la creación de un "nosotros" que sólo puede existir por la demarcación de un "ellos". Esto, por supuesto, no significa que tal relación sea necesariamente de amigo/enemigo, es decir, una relación antagónica. Pero deberíamos admitir que, en ciertas condiciones, existe siempre la po-

⁷ Henry Staten, *Wittgenstein and Derrida*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.

Identidad política: ¿qué es una...

sibilidad de que esta relación nosotros/ellos se vuelva antagónica, esto es, que se pueda convertir en una relación de amigo/enemigo. Esto ocurre cuando se percibe al "ellos" cuestionando la identidad del "nosotros" y como una amenaza a su existencia. A partir de ese momento, como lo testimonia el caso de la desintegración de Yugoslavia, toda forma de relación nosotros/ellos, ya sea religiosa, étnica, económica, o de otro tipo, se convierte en el *locus* de un antagonismo.

Según Schmitt, para que esta relación nosotros/ellos fuera política debía, por supuesto, tomar la forma antagónica de una relación amigo/enemigo. Es por esto que no podía aceptar su presencia dentro de la asociación política. Y sin duda tenía razón al advertir contra los peligros que implica un pluralismo antagónico para la permanencia de la asociación política. Sin embargo, como argumentaré en un momento, la distinción amigo/enemigo puede ser considerada como tan sólo una de las formas de expresión posibles de esa dimensión antagónica que es constitutiva de lo político. También podemos, si bien admitiendo la posibilidad siempre presente del antagonismo, imaginar otros modos políticos de construcción del nosotros/ellos. Si tomamos este camino, nos daremos cuenta de que el desafío para la política democrática consiste en intentar impedir el surgimiento del antagonismo mediante un modo diferente de establecer la relación nosotros/ellos.

Antes de continuar desarrollando este punto, extraeremos una primera conclusión teórica de las reflexiones previas. A esta altura podemos afirmar que la distinción nosotros/ellos, que es condición de la posibilidad de formación de las identidades políticas, puede convertirse siempre en el *locus* de un antagonismo. Puesto que todas las formas de la identidad política implican una distinción nosotros/ellos, la posibilidad de emergencia de un antagonismo nunca puede ser eliminada. Por tanto, sería una ilusión creer en el advenimiento de una sociedad en la cual pudiera haberse erradicado el antagonismo. El antagonismo, como afirma Schmitt, es una posibilidad siempre presente; lo político pertenece a nuestra condición ontológica.

¿qué es una... locus...

Hegemonía

Algunos argumentos en torno a lo político

LA POLÍTICA COMO HEGEMONÍA

Junto al antagonismo, el concepto de hegemonía constituye la noción clave para tratar la cuestión de "lo político". El hecho de considerar "lo político" como la posibilidad siempre presente del antagonismo requiere aceptar la ausencia de un fundamento último y reconocer la dimensión de indecidibilidad que domina todo orden. En otras palabras, requiere admitir la naturaleza hegemónica de todos los tipos de orden social y el hecho de que toda sociedad es el producto de una serie de prácticas que intentan establecer orden en un contexto de contingencia. Como indica Ernesto Laclau: "Los dos rasgos centrales de una intervención hegemónica son, en este sentido, el carácter 'contingente' de las articulaciones hegemónicas y su carácter 'constitutivo', en el sentido de que instituyen relaciones sociales en un sentido primario, sin depender de ninguna racionalidad social a priori".⁸ Lo político se vincula a los actos de institución hegemónica. Es en este sentido que debemos diferenciar lo social de lo político. Lo social se refiere al campo de las prácticas sedimentadas, esto es, prácticas que ocultan los actos originales de su institución política contingente, y que se dan por sentadas, como si se fundamentaran a sí mismas. Las prácticas sociales sedimentadas son una parte constitutiva de toda sociedad posible; no todos los vínculos sociales son cuestionados al mismo tiempo. Lo social y lo político tienen entonces el estatus de lo que Heidegger denominó "existenciales", es decir, las dimensiones necesarias de toda vida social. Si lo político -entendido en su sentido hegemónico- implica la visibilidad de los actos de institución social, resulta imposible determinar a priori lo que es social y lo que es político independientemente de alguna referencia contextual. La sociedad no debe ser percibida como el despliegue de una lógica exterior a sí misma, cualquiera fuera la fuente de esta lógica: las fuerzas de producción, el desarrollo de lo que Hegel denominó

⁸ Ernesto Laclau, *Emancipation(s)*, Londres, Verso, p. 90 [trad. esp.: *Emancipación y diferencia*, Buenos Aires, Ariel, 1996].

Algunos argumentos en torno a lo político

Subjetividad

Espíritu Absoluto, las leyes de la historia, etc. Todo orden es la articulación temporaria y precaria de prácticas contingentes. La frontera entre lo social y lo político es esencialmente inestable, y requiere desplazamientos y renegociaciones constantes entre los actores sociales. Las cosas siempre podrían ser de otra manera, y por lo tanto todo orden está basado en la exclusión de otras posibilidades. Es en ese sentido que puede denominarse "político", ya que es la expresión de una estructura particular de relaciones de poder. El poder es constitutivo de lo social porque lo social no podría existir sin las relaciones de poder mediante las cuales se le da forma. Aquello que en un momento dado es considerado como el orden "natural" -junto al "sentido común" que lo acompaña- es el resultado de prácticas sedimentadas; no es nunca la manifestación de una objetividad más profunda, externa a las prácticas que lo originan.

En resumen: todo orden es político y está basado en alguna forma de exclusión. Siempre existen otras posibilidades que han sido reprimidas y que pueden reactivarse. Las prácticas articulatorias a través de las cuales se establece un determinado orden y se fija el sentido de las instituciones sociales son "prácticas hegemónicas". Todo orden hegemónico es susceptible de ser desafiado por prácticas contrahegemónicas, es decir, prácticas que van a intentar desarticular el orden existente para instaurar otra forma de hegemonía.

En lo que a las identidades colectivas se refiere, nos encontramos en una situación similar. Ya hemos visto que las identidades son en realidad el resultado de procesos de identificación, y que jamás pueden ser completamente estables. Nunca nos enfrentamos a oposiciones "nosotros/ellos" que expresen identidades esencialistas preexistentes al proceso de identificación. Además, como ya he señalado, el "ellos" representa la condición de posibilidad del "nosotros", su "exterioridad constitutiva". Esto significa que la constitución de un "nosotros" específico depende siempre del tipo de "ellos" del cual se diferencia. Este punto es crucial, ya que nos permite concebir la posibilidad de diferentes tipos de relación nosotros/ellos de acuerdo al modo en que el "ellos" es construido.

Prácticas institucionales y prácticas hegemónicas

Quiero destacar estos puntos teóricos porque constituyen el marco necesario para el enfoque alternativo de la política democrática que estoy defendiendo. Al postular la imposibilidad de erradicar el antagonismo, y afirmar al mismo tiempo la posibilidad de un pluralismo democrático, uno debe sostener *contra* Schmitt que esas dos afirmaciones no se niegan la una a la otra. El punto decisivo aquí es mostrar cómo el antagonismo puede ser transformado de tal manera que posibilite una forma de oposición nosotros/ellos que sea compatible con la democracia pluralista. Sin tal posibilidad nos quedan las siguientes alternativas: o bien sostener con Schmitt la naturaleza contradictoria de la democracia liberal, o creer junto a los liberales en la eliminación del modelo adversarial como un paso hacia la democracia. En el primer caso se reconoce lo político pero se excluye la posibilidad de un orden democrático pluralista; en el segundo se postula una visión antipolítica y completamente inadecuada de la democracia liberal, cuyas consecuencias negativas consideraremos en los capítulos siguientes.

¿QUÉ TIPO DE NOSOTROS/ELLOS PARA LA POLÍTICA DEMOCRÁTICA?

De acuerdo con nuestro análisis previo, pareciera que una de las tareas principales para la política democrática consiste en distender el antagonismo potencial que existe en las relaciones sociales. Si aceptamos que esto no es posible trascendiendo la relación nosotros/ellos, sino sólo mediante su construcción de un modo diferente, surgen entonces los siguientes interrogantes: ¿en qué consistiría una relación de antagonismo "domesticada"? ¿Qué forma de nosotros/ellos implicaría? El conflicto, para ser aceptado como legítimo, debe adoptar una forma que no destruya la asociación política. Esto significa que debe existir algún tipo de vínculo común entre las partes en conflicto, de manera que no traten a sus oponentes como enemigos a ser erradicados, percibiendo sus demandas como ilegítimas —que es precisamente lo que ocurre con la relación antagonica

amigo/enemigo—. Sin embargo, los oponentes no pueden ser considerados estrictamente como competidores cuyos intereses pueden tratarse mediante la mera negociación, o reconciliarse a través de la deliberación, porque en ese caso el elemento antagonico simplemente habría sido eliminado. Si queremos sostener, por un lado, la permanencia de la dimensión antagonica del conflicto, aceptando por el otro la posibilidad de su "domesticación", debemos considerar un tercer tipo de relación. Este es el tipo de relación que he propuesto denominar agonismo.⁹ Mientras que el antagonismo constituye una relación nosotros/ellos en la cual las dos partes son enemigos que no comparten ninguna base común, el agonismo establece una relación nosotros/ellos en la que las partes en conflicto, si bien admitiendo que no existe una solución racional a su conflicto, reconocen sin embargo la legitimidad de sus oponentes. Esto significa que, aunque en conflicto, se perciben a sí mismos como pertenecientes a la misma asociación política, compartiendo un espacio simbólico común dentro del cual tiene lugar el conflicto. Podríamos decir que la tarea de la democracia es transformar el antagonismo en agonismo.

Es por eso que "el adversario" constituye una categoría crucial para la política democrática. El modelo adversarial debe considerarse como constitutivo de la democracia porque permite a la política democrática transformar el antagonismo en agonismo. En otras palabras, nos ayuda a concebir cómo puede "domesticarse" la dimensión antagonica, gracias al establecimiento de instituciones y prácticas a través de las cuales el antagonismo potencial pueda desarrollarse de un modo agonista. Como sostendré en varios puntos de este libro, es menos probable que surjan conflictos antagonicos en tanto exis-

⁹ Esta idea de "agonismo" está desarrollada en mi libro *La paradoja democrática*, cap. 4. Sin duda no soy la única que utiliza este término, actualmente hay varios teóricos "agonistas". Sin embargo, generalmente conciben lo político como un espacio de libertad y deliberación, mientras que para mí constituye un espacio de conflicto y antagonismo. Esto es lo que diferencia mi enfoque agonista del que plantean William Connolly, Bonnie Honig o James Tully.

tan legítimos canales políticos agonistas para las voces en disenso. De lo contrario, el disenso tiende a adoptar formas violentas, y esto se aplica tanto a la política local como a la internacional.

Quisiera destacar que la noción de "adversario" que estoy introduciendo debe distinguirse claramente del significado de ese término que hallamos en el discurso liberal, ya que según mi visión la presencia del antagonismo no es eliminada, sino "sublimada", para decirlo de alguna manera. Para los liberales, un adversario es simplemente un competidor. El campo de la política constituye para ellos un terreno neutral en el cual diferentes grupos compiten para ocupar las posiciones de poder; su objetivo es meramente desplazar a otros con el fin de ocupar su lugar. No cuestionan la hegemonía dominante, y no hay una intención de transformar profundamente las relaciones de poder. Es simplemente una competencia entre elites.

Lo que está en juego en la lucha agonista, por el contrario, es la configuración misma de las relaciones de poder en torno a las cuales se estructura una determinada sociedad: es una lucha entre proyectos hegemónicos opuestos que nunca pueden reconciliarse de un modo racional. La dimensión antagónica está siempre presente, es una confrontación real, pero que se desarrolla bajo condiciones reguladas por un conjunto de procedimientos democráticos aceptados por los adversarios.

CANETTI Y EL SISTEMA PARLAMENTARIO

Elias Canetti es uno de los autores que comprendió perfectamente que la tarea de la política democrática era el establecimiento de relaciones "agonistas". En unas pocas páginas brillantes del capítulo "Masa e Historia", de *Masa y poder*, dedicadas a analizar la naturaleza del sistema parlamentario, Canetti señala que tal sistema utiliza la estructura psicológica de ejércitos adversarios, y representa una forma de guerra en la que se ha renunciado a matar. Según él:

En una votación parlamentaria todo cuanto hay que hacer es verificar la fuerza de ambos grupos en un lugar y momento determinados. No basta con conocerla de antemano. Un partido puede tener trescientos sesenta delegados y el otro sólo doscientos cuarenta: la *votación* sigue siendo decisiva en tanto instante en que se miden realmente las fuerzas. Es el vestigio del choque cruento, que cristaliza de diversas maneras, incluidas amenazas, injurias y una excitación física que puede llegar a las manos, incluso al lanzamiento de proyectiles. Pero el recuento de votos pone fin a la batalla.¹⁰

Y después agrega:

La solemnidad de todas estas operaciones proviene de la renuncia a la muerte como instrumento de decisión. Con cada una de las papeletas la muerte es, por así decirlo, descartada. Pero lo que ella habría logrado, la liquidación de la fuerza del adversario, es escrupulosamente registrado en un número. Quien juega con estos números, quien los borra o falsifica, vuelve a dar lugar a la muerte sin darse cuenta.¹¹

Éste es un ejemplo excelente de cómo los enemigos pueden ser transformados en adversarios, y aquí vemos claramente cómo, gracias a las instituciones democráticas, los conflictos pueden establecerse de un modo que no es antagónico sino agonista. Según Canetti, la democracia moderna y el sistema parlamentario no deberían considerarse como una etapa en la evolución de la humanidad en la cual la gente, habiéndose vuelto más racional, sería ahora capaz de actuar racionalmente, ya sea para promover sus intereses o para ejercer su libre razón pública, como es el caso en los modelos agregativos o deliberativos. Y destaca que:

Nadie ha creído nunca de verdad que la opinión de la mayoría en una votación sea también, por su mayor peso, la más sensata. Una voluntad

¹⁰ Elias Canetti, *Crowds and Power*, Londres, Penguin, 1960, p. 220 [trad. esp.: *Masa y poder*, en *Obras Completas 1*, Barcelona, Debolsillo, 2005, p. 299].

¹¹ *Ibid.*, p. 222 [trad. esp.: p. 301].

se opone a otras, como en una guerra; cada una de estas voluntades está convencida de tener la razón y la sensatez de su parte; es una convicción fácil de encontrar, que se encuentra por sí sola. El sentido de un partido consiste justamente en mantener despiertas esa voluntad y esa convicción. El adversario derrotado en la votación no se resigna porque deje de creer en sus derechos, simplemente se da por vencido.¹²

Encuentro realmente esclarecedor el enfoque de Canetti. Él nos hace comprender la importancia del rol del sistema parlamentario en la transformación del antagonismo en agonismo y en la construcción de un nosotros/ellos compatible con el pluralismo democrático. Cuando las instituciones parlamentarias son destruidas o debilitadas, la posibilidad de una confrontación agonista desaparece y es reemplazada por un nosotros/ellos antagonístico. Piénsese por ejemplo en el caso de Alemania y el modo en que, con el colapso de la política parlamentaria, los judíos se convirtieron en el "ellos" antagonístico. ¡Pienso que esto es algo sobre lo cual deberían meditar los oponentes de izquierda de la democracia parlamentaria!

Existe otro aspecto del trabajo de Canetti, sus reflexiones sobre el fenómeno de las "masas", que nos aporta ideas importantes para una crítica de la perspectiva racionalista dominante en la teoría política liberal. Al examinar la permanente atracción que ejercen los diversos tipos de masas en todos los tipos de sociedad, él la atribuye a las diferentes pulsiones que mueven a los actores sociales. Por un lado, existe lo que se podría describir como una pulsión hacia la individualidad y lo distintivo. Pero se observa otra pulsión que hace que dichos actores sociales deseen formar parte de una masa o perderse en un momento de fusión con las masas. Esta atracción de la masa no es para él algo arcaico o premoderno, destinado a desaparecer con los avances de la modernidad. Es una parte integrante de la composición psicológica de los seres humanos. La negación a admitir esta tendencia es lo que está en el origen de la incapacidad

¹² Elias Canetti, *op. cit.*, p. 221 [trad. esp.: p. 299].

del enfoque racionalista para aceptar los movimientos políticos de masas, a los que tiende a ver como una expresión de fuerzas irracionales o como "un retorno a lo arcaico". Por el contrario, una vez que aceptamos con Canetti que la atracción de la "masa" siempre va a estar presente, debemos abordar la política democrática de un modo diferente, tratando la cuestión de cómo puede ser movilizada de manera tal que no amenace las instituciones democráticas.

Lo que hallamos aquí es la dimensión de lo que he propuesto denominar "pasiones" para referirme a las diversas fuerzas afectivas que están en el origen de las formas colectivas de identificación. Al poner el acento ya sea en el cálculo racional de los intereses (modelo agregativo) o en la deliberación moral (modelo deliberativo), la actual teoría política democrática es incapaz de reconocer el rol de las "pasiones" como una de las principales fuerzas movilizadoras en el campo de la política, y se encuentra desarmada cuando se enfrenta con sus diversas manifestaciones. Ahora bien, esto concuerda con la negación a aceptar la posibilidad siempre presente del antagonismo, y con la creencia de que —en tanto racional— la política democrática siempre puede ser interpretada en términos de acciones individuales. Donde esto no fuera posible, se debería necesariamente al subdesarrollo. Como veremos en el próximo capítulo, es así como los defensores de la "modernización reflexiva" interpretan cualquier desacuerdo con sus tesis.

Dado el actual énfasis en el consenso, no resulta sorprendente que las personas estén cada vez menos interesadas en la política y que la tasa de abstención continúe creciendo. La movilización requiere de politización, pero la politización no puede existir sin la producción de una representación conflictiva del mundo, que incluya campos opuestos con los cuales la gente se pueda identificar, permitiendo de ese modo que las pasiones se movilicen políticamente dentro del espectro del proceso democrático. Tomemos, por ejemplo, el caso de la votación. Lo que el enfoque racionalista es incapaz de comprender es que aquello que impulsa a la gente a votar es mucho más que la simple defensa de sus intereses. Existe una importante dimensión afectiva en el hecho de votar, y lo que está en juego es una

cuestión de identificación. Para actuar políticamente, las personas necesitan ser capaces de identificarse con una identidad colectiva que les brinde una idea de sí mismas que puedan valorizar. El discurso político debe ofrecer no sólo políticas, sino también identidades que puedan ayudar a las personas a dar sentido a lo que están experimentando y, a la vez, esperanza en el futuro.

FREUD Y LA IDENTIFICACIÓN

Resulta, por lo tanto, crucial para la teoría democrática tomar en cuenta la dimensión afectiva de la política, y para esto es necesario un serio intercambio con el psicoanálisis. El análisis de Freud del proceso de "identificación" destaca el investimento libidinal que opera en la creación de las identidades colectivas, y nos brinda importantes indicios en lo que se refiere a la emergencia de los antagonismos. En *El malestar en la cultura*, presenta una visión de la sociedad amenazada perpetuamente con su desintegración a causa de la tendencia a la agresión presente en los seres humanos. Según Freud: "El ser humano no es un ser manso, amable, a lo sumo capaz de defenderse si lo atacan, sino que es lícito atribuir a su dotación pulsional una buena cuota de agresividad".¹³ A fin de frenar esos instintos agresivos, la civilización debe utilizar diferentes métodos. Uno de ellos consiste en fomentar los lazos comunales mediante la movilización de los instintos libidinales de amor. Como afirma en *Psicología de las masas y análisis del yo*, "la masa se mantiene cohesionada en virtud de algún poder. ¿Y a qué poder podría adscribirse ese logro más que al Eros, que lo cohesiona todo en el mundo?".¹⁴ El objetivo es

¹³ Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, The Standard Edition, vol. XXI, Londres, Vintage, 2001, p. 111 [trad. esp.: *El malestar en la cultura*, en *Obras Completas*, vol. XXI, Buenos Aires, Amorrortu, 1988, p. 108].

¹⁴ Sigmund Freud, *Group Psychology and the Analysis of the Ego*, The Standard Edition, vol. XVIII, Londres, Vintage, 2001, p. 92 [trad. esp.: *Psicología de las masas y análisis del yo*, en *Obras Completas*, vol. XVIII, Buenos Aires, Amorrortu, 1989, p. 88].

establecer identificaciones fuertes entre los miembros de la comunidad, para ligarlos en una identidad compartida. Una identidad colectiva, un "nosotros", es el resultado de una inversión libidinal, pero esto implica necesariamente la determinación de un "ellos". Sin duda, Freud no entendía toda oposición como enemistad. Como él mismo indica: "Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, con tal que otros queden fuera para manifestarles la agresión".¹⁵ En tal caso la relación nosotros/ellos se convierte en una relación de enemistad, es decir, se vuelve antagonica.

Según Freud, la evolución de la civilización se caracteriza por una lucha entre dos tipos básicos de instintos libidinales: Eros, el instinto de vida, y la Muerte, el instinto de agresividad y destrucción. También destacó que "las dos variedades de pulsiones rara vez —quizá nunca— aparecen aisladas entre sí, sino que se ligaban en proporciones muy variables, volviéndose de ese modo irreconocibles para nuestro juicio".¹⁶ El instinto agresivo nunca puede ser eliminado, pero uno puede intentar desarmarlo, para decirlo de alguna manera, y debilitar su potencial destructivo mediante diversos métodos que Freud discute en su libro. Lo que quiero sugerir es que, entendidas de un modo agonista, las instituciones democráticas pueden contribuir a este desarme de las fuerzas libidinales que conducen a la hostilidad y que están siempre presentes en las sociedades humanas.

Otras ideas pueden ser tomadas de la obra de Jacques Lacan, quien desarrollando la teoría de Freud, ha introducido el concepto de "goce" (*jouissance*), que es de gran importancia para explorar el rol de los afectos en la política. Como observó Yannis Stavrakakis, según la teoría lacaniana lo que permite la persistencia de las formas sociopolíticas de identificación es el hecho de que proporcionan al actor social una forma de *jouissance*. En sus palabras:

¹⁵ Sigmund Freud, *Civilization...*, *op. cit.*, p. 114. [trad. esp.: p. 111].

¹⁶ *Ibid.*, p. 119 [trad. esp.: p. 115].

La problemática del goce nos ayuda a responder de un modo concreto qué es lo que está en juego en la identificación socio-política y en la formación de la identidad, sugiriendo que la base de las fantasías sociales encuentran parcialmente su raíz en la "jouissance" del cuerpo. Lo que está en juego en estos campos, de acuerdo a la teoría lacaniana, no es sólo la coherencia simbólica y el cierre discursivo, sino también el goce, la "jouissance" que anima el deseo humano.¹⁷

En la misma línea, Slavoj Žižek utiliza el concepto de goce de Lacan para explicar la atracción del nacionalismo. En *Tarring with the Negative*, observa que:

El elemento que mantiene unida a una determinada comunidad puede ser reducido al punto de la identificación simbólica: el establecimiento que mantiene unidos a sus miembros implica siempre una relación compartida hacia una Cosa, hacia el goce encarnado. Esta relación respecto a la Cosa estructurada mediante las fantasías es lo que está en juego cuando hablamos de la amenaza a nuestro "estilo de vida" planteada por el Otro.¹⁸

Con respecto al tipo de identificaciones constitutivas del nacionalismo, la dimensión afectiva es, por supuesto, particularmente fuerte, y añade: "El nacionalismo presenta entonces un terreno privilegiado para la erupción del goce en el campo social. La Nación finalmente no es otra cosa que la manera en la cual los sujetos de una comunidad étnica dada organizan su goce a través de los mitos nacionales".¹⁹ Teniendo en cuenta que las identificaciones constitutivas siempre tienen lugar mediante un tipo de diferenciación y fantasías de la gente, y que en lugar de oponer los intereses a los nosotros/ellos, uno puede comprender cómo el nacionalismo puede

¹⁷ Yannis Stavrakakis, "Passions of identification: Discourse, Enjoyment and European Identity", en D. Howarth y J. Torfing (eds.), *Discourse Theory and European Politics*, Londres, Palgrave, 2004 (mimeo, p. 4).

¹⁸ Slavoj Žižek, *Tarring With the Negative*, Durham, Duke University Press, 1993, p. 201.

¹⁹ *Ibid.*, p. 202.

de transformarse fácilmente en enemistad. Según Žižek, el odio nacionalista surge cuando otra nación es percibida como una amenaza para nuestro goce. Por lo tanto, tiene su origen en el modo en que los grupos sociales tratan su falta de goce atribuyéndolo a la presencia de un enemigo que lo está "robando". Para comprender cómo puede evitarse tal transformación de las identificaciones nacionales en relaciones de amigo/enemigo, es necesario reconocer los vínculos afectivos que las sostienen. Ahora bien, esto es precisamente lo que evita el enfoque racionalista, de ahí la impotencia de la teoría liberal frente al surgimiento de antagonismos nacionalistas.

A partir de Freud y Canetti debemos comprender que, incluso en sociedades que se han vuelto muy individualistas, la necesidad de identificaciones colectivas nunca va a desaparecer, ya que es constitutiva del modo de existencia de los seres humanos. En el campo de la política esas identificaciones juegan un rol central, y el vínculo afectivo que brindan debe ser tomado en cuenta por los teóricos democráticos. El hecho de creer que hemos entrado en una era en la cual las identidades "posconvencionales" hacen posible un tratamiento racional de las cuestiones políticas, eludiendo de esta manera

el rol de una movilización democrática de los afectos, significa dejar libre el terreno a aquellos que quieren socavar la democracia. Los teóricos que quieren eliminar las pasiones de la política y sostienen que la política democrática debería entenderse sólo en términos de razón, moderación y consenso, están mostrando su falta de comprensión de la dinámica de lo político. No perciben que la política democrática necesita tener una influencia real en los deseos y fantasías de la gente, y que en lugar de oponer los intereses a los sentimientos y la razón a la pasión, deberían ofrecer formas de identificación que conduzcan a prácticas democráticas. La política posee siempre una dimensión "partisana", y para que la gente se interese en la política debe tener la posibilidad de elegir entre opciones que ofrezcan alternativas reales. Esto es precisamente lo que está faltando en la actual celebración de la democracia "libre de partisanos". A pesar de lo que oímos en diversos ámbitos, el tipo de política con-

sensual dominante en la actualidad, lejos de representar un progreso en la democracia, es la señal de que vivimos en lo que Jacques Rancière denomina "posdemocracia". Desde su punto de vista, prácticas consensuales que se proponen hoy como modelo para la democracia presuponen la desaparición misma de lo que constituye el núcleo vital de la democracia. En sus palabras:

La posdemocracia es la práctica gubernamental y la legitimación conceptual de una democracia posterior al *demos*, de una democracia que quidó la apariencia, la cuenta errónea y el litigio del pueblo, reduciéndolo por lo tanto al mero juego de los dispositivos estatales y las armonizaciones de energías e intereses sociales. [...] Es la práctica y el pensamiento de una adecuación total entre las formas del Estado y el estado de las relaciones sociales.²⁰

Rancière señala aquí, aunque utilizando un vocabulario diferente, la eliminación por parte del enfoque pospolítico de la dimensión adversarial, que es constitutiva de lo político, y que proporciona a la política democrática su dinámica inherente.

LA CONFRONTACIÓN AGONISTA

Muchos teóricos liberales se niegan a admitir la dimensión antagonista de la política y el rol de los afectos en la construcción de las identidades políticas, porque consideran que pondría en peligro la realización del consenso, al que consideran como el objetivo de la democracia. No comprenden que, lejos de amenazar la democracia, la confrontación agonista es la condición misma de su existencia. La especificidad de la democracia moderna radica en el reconocimiento y legitimación del conflicto y en la negativa a suprimirlo mediante

²⁰ Jacques Rancière, *Disagreement*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1991, p. 102 (modificada en la traducción) [trad. esp.: *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996, p. 129].

dianamente la imposición de un orden autoritario. Al romper con la representación simbólica de la sociedad como cuerpo orgánico —característica de la forma holística de organización— una sociedad democrática liberal pluralista no niega la existencia de conflictos, sino que proporciona las instituciones que les permiten ser expresados de un modo adversarial. Es por esta razón que deberíamos dudar seriamente de la actual tendencia a celebrar una política de consenso, que es acompañada con la afirmación de que ella ha reemplazado a la política adversarial de izquierda y derecha, supuestamente pasada de moda. Una democracia que funciona correctamente exige un enfrentamiento entre posiciones políticas democráticas legítimas. De esto debe tratar la confrontación entre izquierda y derecha. Tal confrontación debería proporcionar formas de identificación colectivas lo suficientemente fuertes como para movilizar pasiones políticas. Si esta configuración adversarial está ausente, las pasiones no logran una salida democrática, y la dinámica agonista del pluralismo se ve dificultada. El peligro es que la confrontación democrática sea entonces reemplazada por una confrontación entre formas esencialistas de identificación o valores morales no negociables. Cuando las fronteras políticas se vuelven difusas, se manifiesta un desafecto hacia los partidos políticos y tiene lugar un crecimiento de otros tipos de identidades colectivas, en torno a formas de identificación nacionalistas, religiosas o étnicas. Los antagonismos pueden adoptar diversas formas, y sería ilusorio creer que podrían llegar a erradicarse. Es por eso que es importante permitir que adquieran una forma de expresión agonista a través del sistema democrático pluralista.

Los teóricos liberales son incapaces de reconocer no sólo la realidad primordial de la disputa en la vida social y la imposibilidad de hallar soluciones racionales imparciales a las cuestiones políticas, sino también el rol integrador que juegan los conflictos en la democracia moderna. Una sociedad democrática requiere de un debate sobre alternativas posibles, y debe proporcionar formas políticas de identificación colectiva en torno a posturas democráticas claramente diferenciadas. El consenso es, sin duda, necesario, pero

debe estar acompañado por el disenso. El consenso es necesario en las instituciones constitutivas de la democracia y en los valores "ético políticos" que inspiran la asociación política —libertad e igualdad para todos—, pero siempre existirá desacuerdo en lo referente a su sentido y al modo en que deberían ser implementados. En una democracia pluralista tales desacuerdos no sólo son legítimos, sino también necesarios. Proporcionan la materia de la política democrática.

Además de los defectos del enfoque liberal, el obstáculo principal para la implementación de una política agonista proviene del hecho de que, después del colapso del modelo soviético, hemos sido testigos de la hegemonía indiscutida del neoliberalismo, con su afirmación de que no existe alternativa al orden existente. Esta afirmación ha sido aceptada por los partidos socialdemócratas, los cuales, bajo el pretexto de la "modernización", han estado desplazándose constantemente hacia la derecha, redefiniéndose ellos mismos como "centroizquierda". Lejos de beneficiarse con la crisis de su antiguo antagonista comunista, la socialdemocracia ha sido arrastrada por su mismo colapso. De esta manera se ha perdido una gran oportunidad para la política democrática. Los sucesos de 1989 deberían haber sido la ocasión para una redefinición de la izquierda, liberada ahora del peso muerto representado previamente por el sistema comunista. Existía la oportunidad real para una profundización del proyecto democrático, porque al haberse disuelto las fronteras políticas tradicionales, podrían haber sido rediseñadas de un modo más progresista. Desafortunadamente, esta oportunidad se perdió. En su lugar hemos oído afirmaciones triunfalistas respecto de la desaparición del antagonismo y el advenimiento de una política sin fronteras, sin un "ellos"; una política sin perdedores, en la cual podrían encontrarse soluciones que favorecieran a todos los miembros de la sociedad.

Aunque sin duda fue importante para la izquierda admitir la importancia del pluralismo y de las instituciones políticas democráticas liberales, esto no debería haber significado abandonar todo intento de transformar el orden hegemónico actual y aceptar la visión

según la cual "las sociedades democráticas liberales realmente existentes" representan el fin de la historia. Si hay algo que habría que aprender del fracaso del comunismo es que la lucha democrática no debería concebirse en términos de amigo/enemigo, y que la democracia liberal no es el enemigo a destruir. Si consideramos "lo libertad e igualdad para todos" como los principios "ético políticos" de la democracia liberal (lo que Montesquieu definió como "las pasiones que mueven un régimen"), está claro que el problema con nuestras sociedades no lo constituyen los ideales que proclama, sino el hecho de que esos ideales no son puestas en práctica. Por lo tanto, la tarea de la izquierda no es rechazarlos con el argumento de que son un engaño, una manera de encubrir la dominación capitalista, sino luchar por su implementación efectiva. Y esto, por supuesto, no puede realizarse sin desafiar el actual modo neoliberal de regulación capitalista.

De ahí que tal lucha, si bien no debe ser concebida en términos de la oposición amigo/enemigo, tampoco puede concebirse simplemente como una mera competencia de intereses o de un modo "dialógico". Ésta es, sin embargo, la manera precisa en que la mayoría de los partidos de izquierda conciben la política democrática en la actualidad. Para revitalizar la democracia, es urgente salir de este *impasse*. Mi argumento es que, gracias a la idea del "adversario", el enfoque agonista que propongo puede contribuir a una revitalización y profundización de la democracia. También ofrece la posibilidad de encarar la perspectiva de la izquierda de un modo hegemónico. Los adversarios inscriben su confrontación dentro de un marco democrático, pero este marco no es percibido como algo inalterable: es susceptible de ser redefinido mediante la lucha hegemónica. Una concepción agonista de la democracia reconoce el carácter contingente de las articulaciones político económicas hegemónicas que determinan la configuración específica de una sociedad en un momento dado. Son construcciones precarias y pragmáticas, que pueden ser desarticuladas y transformadas como resultado de la lucha agonista entre los adversarios.

Slavoj Žižek se equivoca, por lo tanto, al afirmar que el enfoque agonista es incapaz de desafiar el statu quo, y concluye por aceptar la democracia liberal en su etapa actual.²¹ Un enfoque agonista ciertamente repudia la posibilidad de un acto de refundación radical que instituiría un nuevo orden social a partir de cero. Pero un número importante de transformaciones socioeconómicas y políticas, con implicaciones radicales, son posibles dentro del contexto de las instituciones democráticas liberales. Lo que entendemos por “democracia liberal” está constituido por formas sedimentadas de relaciones de poder que resultan de un conjunto de intervenciones hegemónicas contingentes. El hecho de que en la actualidad su carácter contingente no sea reconocido se debe a la ausencia de proyectos contrahegemónicos. Pero no tendríamos que caer nuevamente en la trampa de creer que su transformación requiere un rechazo total del marco democrático-liberal. Existen muchas maneras en las cuales puede jugarse el “juego de lenguaje” democrático –tomando un término de Wittgenstein–, y la lucha agonista debería introducir nuevos sentidos y campos de aplicación para que la idea de democracia se radicalice. Ésta es, desde mi punto de vista, la manera efectiva de desafiar las relaciones de poder, no en la forma de una negación abstracta, sino de un modo debidamente hegemónico, mediante un proceso de desarticulación de las prácticas existentes y de creación de nuevos discursos e instituciones. Contrariamente a los diversos modelos liberales, el enfoque agonista que defiende reconoce que la sociedad siempre es instituida políticamente, y nunca olvida que el terreno en el cual tienen lugar las intervenciones hegemónicas es siempre el resultado de prácticas hegemónicas previas y que jamás es neutral. Es por eso que niega la posibilidad de una política democrática no adversarial, y critica a aquellos que –por ignorar la dimensión de “lo político”– reducen la política a un conjunto de pasos supuestamente técnicos y de procedimientos neutrales.

²¹ Véanse por ejemplo sus críticas en Slavoj Žižek y Glyn Daly, *Conversations with Žižek*, Cambridge, Polity, 2004 [trad. esp.: *Arriesgar lo imposible. Conversaciones con Glyn Daly*, Madrid, Trotta, 2005].

III. ¿MÁS ALLA DEL MODELO ADVERSARIAL?

La perspectiva pospolítica que este libro intenta desafiar encuentra sus relaciones sociológicas en una descripción del mundo elaborada por una serie de teóricos que a comienzos de la década de 1960 anunciaron el advenimiento de una “sociedad posindustrial” y celebraron “el fin de la ideología”. Esta tendencia fue pasando de moda, pero ha sido reavivada en una nueva versión por sociólogos como Ulrich Beck y Anthony Giddens, quienes afirman que el modelo de la política estructurada alrededor de identidades colectivas se ha tornado enteramente obsoleto a partir de la expansión del individualismo, y que debe ser dejado de lado. Según su perspectiva, estamos ahora en una segunda etapa de la modernidad que ellos denominan “modernidad reflexiva”. Nuestras sociedades se han vuelto “postradicionales” y esto implica un replanteo drástico de la naturaleza y objetivos de la política. Ampliamente difundidas en los medios, estas ideas se están convirtiendo rápidamente en el “sentido común” que inspira la percepción dominante de nuestra realidad social. Han tenido una fuerte influencia en los círculos políticos y, como veremos, han jugado un importante rol en la evolución de varios partidos socialdemócratas. En tanto proporcionan varios de los principios centrales del actual *Zeitgeist*, el objetivo de este capítulo es examinarlas detenidamente y analizar sus consecuencias para la política democrática.

BECK Y LA “REINVENCIÓN DE LA POLÍTICA”

Para evaluar críticamente la afirmación de Ulrich Beck según la cual la política necesita ser “reinventada”, debemos primero comprender