

RECONSIDERACIONES SOBRE LA PARADOJA DEMOCRÁTICA

Ariana Reano*

RESUMEN. La comprensión del complejo fenómeno de la democracia ha suscitado grandes controversias y debates en la teoría política. En términos generales, los abordajes han tomado dos rumbos: o bien la opción ha sido comprender la democracia como una *lógica de la acción social*, o bien como *mecanismo institucional* para la instauración de un régimen de gobierno. Desde un lenguaje teórico post-estructuralista, organizado en la conjunción de las propuestas de Chantal Mouffe y de Jacques Rancière, el presente trabajo se propone cruzar analíticamente su tesis sobre la democracia en una lectura crítica de los argumentos racional-universalistas que han fundamentado la prominencia de la democracia liberal. Asimismo, la conjunción entre ambas propuestas nos conducirá a rescatar el carácter paradójico de la democracia en tanto lógica contingente de lo social.

PALABRAS CLAVE: Democracia, paradoja, orden, conflicto, contingencia.

Debemos comprender que fuera de la esfera del parlamentarismo, tan estéril como absorbente, hay otro campo incomparablemente más vasto, en el cual se elabora nuestro destino...

Joseph Proudhon,
*General idea of revolution in
nineteenth century*

* Candidata a Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de General Sarmiento. Instituto de Estudios Económicos y Sociales. Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: <arianareano@yahoo.com.ar>.

INTRODUCCIÓN

En los últimos años, un amplio espectro de autores y teorías enmarcados en la tradición post-estructuralista han hecho hincapié en “la paradoja democrática” para señalar la ambigüedad del fenómeno democrático y disputar, al mismo tiempo, la visión que desde el racionalismo universalista se ha tejido de la democracia constitucional como expresión del “desarrollo de la razón”. A pesar de lo azaroso que resulte agrupar las teorías contra las que el post-estructuralismo combate,¹ lo que queremos destacar es su común ponderación de las instituciones en general, pero sobre todo las instituciones de la democracia liberal como forma —al parecer la única viable— de consolidar la democracia en un marco de respeto por el pluralismo, el disenso y la diferencia. De uno u otro modo, todas ellas están ligadas en la defensa de concepciones unarias de la política, es decir, idean un fundamento que unifica y da sentido a la práctica democrática. Cualquiera que sea el “nombre” con el cual se conciba este aspecto común —la concepción de derecho como derecho natural, ciertos criterios universales de justicia o la primacía de las instituciones del Estado de Derecho fundadas en la Ley como garante de la justicia y el orden—, la democracia sólo puede ser sostenida desde esta perspectiva como el marco político-racional para la estabilidad del orden social.

En este recorrido, por pensar en la democracia como forma de organización, se la ha asociado a una serie de significados —“pluralismo”, “representación”, “liberalismo”, “constitucionalismo”, “parlamentarismo”—, cuyo sentido no es otro que el de instituir la forma en que la democracia “debe asumir” para su correcto funcionamiento. Ahora bien, ¿por qué recurrir a tantos epítetos para nombrar un proceso que en nuestro sentido común parece incuestionable, esto es, que la democratización de la vida política es lo mejor que puede sucederle a

¹ Estamos englobando —arbitrariamente— en este espectro, desde las teorías políticas liberales defendidas por Norberto Bobbio, o John Rawls, el enfoque de la democracia deliberativa promulgado por Jürgen Habermas y también a los enfoques que defienden una idea de democracia procedimental, desde los planteos más elitistas como los de Joseph Schumpeter hasta los más pluralistas como el sostenido por Robert Dahl.

nuestras sociedades? ¿Será que la democracia no tiene una lógica propia y que su carácter polisémico dificulta la tarea de entender a qué nos referimos cuando la evocamos, a pesar de no tener en claro los argumentos para defenderla?

Con este interrogante de fondo, nuestro trabajo se propone cruzar analíticamente dos tesis acerca de “la paradoja democrática” recientemente expuestas por Jacques Rancière y por Chantal Mouffe para intentar construir, a partir de ellas, una alternativa crítica a la idea de democracia defendida por la teoría liberal-procedimental y mostrar así el carácter complejo y contradictorio de la democracia cuando abordamos su lógica como práctica social y no sólo como un mero mecanismo institucional. Se trata de una paradoja presente desde la concepción misma de la democracia moderna y que, en cuanto constitutiva de ella, se actualiza permanentemente y nos estimula para seguir pensando su lógica.

La hipótesis de fondo que guiará nuestro escrito es que en los debates contemporáneos acerca de la democracia se teje un juego complejo entre el “amor” por la democracia formal —institucionalmente entendida y estructurada en función de reglas que propician la libertad, el pluralismo y la convivencia en la diferencia— y un “odio” por la democracia² en tanto lógica social basada en el “reinado del exceso”; es decir, como una forma de acción que implica una ruptura del orden social bajo la “emergencia” de ciertos actores que permanecían invisibles políticamente. La idea “exceso” nos permitirá abordar a la democracia como lógica de la acción, como forma que excede la institucionalización, y que por no adoptar un contenido fijo nos remite a poner el acento en la contingencia y el carácter imprevisible de la política. No se trata de establecer el verdadero procedimiento para entender la

² Retomamos esta noción de “odio” del título que inspira la obra de Rancière, *El odio a la democracia* (2006). Con ella el autor califica la propensión de algunas teorías o posiciones ideológicas a calificar como antidemocráticas a toda práctica que ponga en cuestión el orden simbólico de lo social. La apuesta del francés, como esperamos resulte claro en las páginas siguientes, implica argumentar a favor de la actividad política como forma de “poner en acto” la contradicción y las paradojas de la experiencia democrática. Esto, lejos de destruir la democracia como tal, nos obliga a pensarla como un orden precario, siempre posible de ser puesto en cuestión.

democracia, sino de mostrar, como nos sugiere Rancière, que ambos momentos están presentes en la construcción de su carácter contingente y que es en el espacio ambiguo entre ambos que la dinámica democrática se constituye, poniendo en jaque permanentemente la estructura formal sobre la que pretende asentarse el gobierno democrático.

LOS INICIOS DE LA PARADOJA DEMOCRÁTICA: CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN LIBERAL DE LA DEMOCRACIA

Mediante la alegoría de “la paradoja democrática”, Mouffe intenta mostrarnos que la novedad de la democracia moderna consiste en que, tras el advenimiento de la revolución democrática, el viejo principio democrático de que “el poder debe ser ejercido por el pueblo” vuelve a emerger, pero esta vez en un marco simbólico configurado por el discurso liberal, con su enérgico énfasis en el valor de la libertad individual y los derechos humanos (2003: 20). Este es el sentido de que anide en ella una tensión constitutiva entre la “comunidad soberana de los iguales” y los “derechos humanos individuales”; tensión enmarcada al mismo tiempo en la defensa del pluralismo y el reconocimiento de la libertad individual bajo las normas del Estado de Derecho.

Mouffe señala que es la “invención liberal del pluralismo” aquello que impedirá de una vez por todas instaurar una concepción de lo político como unidad sin fisuras,³ pero cuyo despliegue necesita ser enmarcado dentro de ciertos ordenamientos simbólicos e institucionales. Lo cierto es que ha sido el liberalismo como tradición el que

³ La misma autora nos dice en *El retorno de lo político* “Es importante ante todo comprender la *especificidad de la democracia moderna* y el papel central que desempeña el *pluralismo*. Entiendo por tal cosa el *reconocimiento de la libertad individual*, esa libertad que John Stuart Mill defiende en su ensayo titulado *On Liberty* como la única libertad que merece tal nombre, y que define como la posibilidad para todo individuo de perseguir la felicidad que le parezca adecuada, de ponerse sus propias metas y de intentar alcanzarlas a su manera. En consecuencia, el pluralismo está ligado al abandono de una visión sustancial y única del bien común y de la *eudaimonia*, constitutiva de la modernidad. Se halla en el centro de la visión del mundo que debiera llamarse ‘liberal’, y ésta es la razón por la cual lo que caracteriza a la democracia moderna como forma política de sociedad es la articulación entre liberalismo y democracia” (Mouffe, 1999: 165).

ha ejercido su capacidad estratégica para nominar a la democracia moderna, llegando a convertirla en un sinónimo de democracia liberal.⁴ La naturalización de este vínculo se ha ido profundizando desde la modernidad hasta nuestros días, informando las percepciones y debates que tenemos acerca del rol del Estado, los derechos humanos, las demandas sociales o los conflictos políticos. ¿Dónde reside este potencial? ¿Cuáles son las grietas que nos muestra esta forma de entender la democracia para disputar esta naturalización de sentido? Continuaremos indagando sobre las características y consecuencias de la paradoja para intentar encontrar un camino de respuesta a estas interrogantes.

El carácter paradójico de la moderna democracia radica, tal como lo señala Mouffe, en que no se pueda cuestionar la idea de ponerle límites (sean cuales fueren) al ejercicio de la soberanía.⁵ El meollo de dicha paradoja implica justificar, a nivel teórico, los marcos para la libre expresión del pluralismo y de la diferencia, y al mismo tiempo imponer la construcción de un marco legal-racional que contenga y ponga límites a dicha expresión. Uno de los modos más eficaces de hacerlo ha sido mediante la reivindicación del rol del derecho, como lo sugiere Rancière:

⁴ Como señala Bobbio, “mientras el liberalismo de los modernos y la democracia de los antiguos frecuentemente han sido considerados antitéticos en cuanto los democráticos de la antigüedad no conocían ni la doctrina de los derechos naturales, ni el deber de los Estados de limitar su actividad al mínimo necesario para la sobrevivencia de la comunidad, y por otra parte los modernos liberales nacieron expresando una profunda desconfianza a toda forma de gobierno popular (y sostuvieron y defendieron a lo largo de todo el siglo XIX, y más allá, el sufragio restringido), la democracia moderna no sólo no es incompatible con el liberalismo, si-no que puede ser considerada bajo muchos aspectos, por lo menos hasta cierto punto, su consecuencia natural. Bajo una condición: que se tome el término democracia en su sentido jurídico-institucional y no en su significado ético, o sea, en un sentido más procesal que sustancial” (Bobbio, 2006: 39).

⁵ “En una democracia liberal se ponen siempre *limites* al ejercicio de la soberanía del pueblo. Estos *limites* se presentan por lo común como un elemento que define el propio marco para el respeto de los derechos humanos y como algo no negociable. De hecho, debido a que dependen del modo en que se definan o interpreten los “derechos humanos” en un momento dado, son la expresión de una hegemonía prevaleciente y, por consiguiente, objeto de debate. Lo que no puede ser objeto de discusión en una democracia liberal es la idea de que es legítimo establecer límites para la soberanía popular en nombre de la libertad” (Mouffe, 2003: 22).

El reino del derecho es siempre el reino de “un” derecho, es decir, de un régimen de unidad de todos los sentidos del derecho, postulado como régimen de identidad de la comunidad. Actualmente la *identidad entre democracia y Estado de Derecho* sirve para producir un régimen de identidad de la comunidad consigo misma para hacer que se desvanezca la política bajo un concepto del derecho que la identifica con el espíritu de la comunidad (Rancière, 1996: 137. Cursivas nuestras).

Cierre de la comunidad que, lejos de evadir el conflicto que supone el “vivir juntos en la diferencia”, idea los mecanismos para contenerlo dentro de ciertos márgenes de acción. Y es mediante este proceso que el derecho viene a evadir el litigio fundamental de la política.⁶ ¿Cómo? Descomponiendo sus elementos y haciendo que la distorsión política por excelencia que implica actuar democráticamente se convierta apenas en un “problema” claramente identificado por los actores sociales que lo encarnan, y fácilmente procesable mediante los mecanismos

⁶Ligada a la concepción de “litigio”, la política empieza, indica Rancière, cuando dejan de equilibrarse pérdidas y ganancias, cuando la tarea consiste en repartir las partes de lo común, en armonizar según la proporción geométrica las partes de la comunidad y los títulos para obtener esas partes que dan derecho a la comunidad. Lo que los clásicos nos enseñan es que la política no es asunto de vínculos entre individuos y de relaciones entre éstos y la comunidad, sino que compete a una cuenta de las “partes” de la comunidad, la cual siempre es una falsa cuenta, una doble cuenta o una cuenta errónea (Rancière, 1996:19). Este problema que implica entender quiénes deben ser contados, quiénes son los que forman parte de una comunidad política introduce un litigio fundamental; un litigio político por el cual existe la política. La gran lección de las visiones críticas a la democracia liberal (en ella coinciden tanto Rancière y Derrida como Zizek y Laclau) es entender que la política no existe simplemente cuando distintos grupos sociales se enfrentan entre sí a causa de sus intereses divergentes; ello implicaría percibir la política desde la mera relación de oposición entre identidades. El problema es más complejo: hay política cuando “una parte” pretender ser el nombre “del todo”, pretende universalizarse fundamentándose en un “mito” que garantice su legitimidad, pero sin perder su particularidad. Esta es la situación paradójica que hace posible la política: partir de la radical diferencia y reconocer la imposibilidad de estructurar la convivencia sobre una *arkhé* que fundamente a la comunidad, y que, no obstante, se vuelva “necesaria” la construcción de ciertos mitos que den sentido al “vivir juntos”.

ideados por el sistema democrático, concebidos para dar respuesta a las demandas de la ciudadanía.

Asimismo, la democracia moderna se basa en el principio de acuerdo con el cual el disenso, cuando es mantenido dentro de ciertos límites establecidos por las denominadas “reglas del juego democrático”, no sólo no es destructivo, sino que hasta se vuelve necesario. Incluso, la operación ideológica de la democracia liberal moderna es mostrarnos que el disenso es en realidad un resultado inevitable del consenso. Por eso, “una vez admitido que la democracia significa consenso real y no ficticio, la única posibilidad que tenemos de aceptar que el consenso es real es aceptar su contrario” (Bobbio, 2000: 72). Asociada al liberalismo y al pluralismo, la democracia moderna pretende hacer visible el rostro del conflicto, mostrando en este mismo acto los elementos —expresados en normas legales, reglas jurídicas, disposiciones del derecho internacional— que permitirán morigerarlo para una mejor “convivencia en la diferencia”. Bobbio sintetiza esta idea mediante la siguiente asociación:

La libertad de disenso tiene necesidad de una sociedad pluralista, una sociedad pluralista permite una mayor distribución del poder, una mayor distribución del poder abre las puertas de la democratización de la sociedad civil y, por último, la democratización de la sociedad civil amplía e integra la sociedad política (Bobbio, 2000: 73).

Sin duda, este es el sentido por el cual la tradición democrático-liberal ve la necesidad de ensamblar el pluralismo con el disenso y de entender que el disenso solamente es posible —y lógicamente necesario— en una sociedad pluralista. Necesario en la medida en que es posible justificar la existencia de instituciones que se nos presentan como democráticas, que “contienen” el disenso que el tan reivindicado pluralismo encierra, justificando, asimismo, que

Hay una diferencia entre admitir todas las formas de organización política excepto la que se considera subversiva (que es la que no respeta las reglas del juego) y el excluir

todas las formas de organización política excepto la oficial —que es la que impone no solamente las reglas del juego, sino también la única manera en que se debe jugar — (Bobbio, 2000: 72).

En esta idea se apoya el pensamiento liberal cuando se pregona defensor del contraste entre individuos y grupos en competencia, sosteniendo la necesidad del antagonismo como condición necesaria para el ejercicio de la libertad individual y el mejoramiento de la “calidad” de la democracia.

La falacia de esta aseveración es que no nos ofrece opción alguna para disputar los marcos simbólicos desde los cuales comprender los propios sentidos de la libertad, la igualdad, la diferencia, el pluralismo y el disenso que la democracia procura defender y resguardar. A modo de interrogantes: ¿cuál es el margen que ofrece la democracia que reivindica la libertad, el pluralismo y la diferencia para disentir no ya respecto del contenido de las reglas, sino de su propia existencia y forma de constitución? ¿Cómo y desde dónde disputar esos marcos de convivencia democráticos que se nos presentan como dados, e indiscutibles? ¿Cuáles son los márgenes posibles para el surgimiento de sujetos políticos que los disputen? Ciertamente, muy acotados: sólo aquellos garantizados por las mismas instituciones de la democracia liberal.

Sucede entonces que la “sublimación de la política”⁷ que supone el pensamiento liberal implica la imposibilidad de concebir —ni práctica, ni formalmente— la arbitrariedad del gobierno y la imprevisibilidad radical de las prácticas políticas que la misma democracia supone. Este es también el sentido de la paradoja democrática señalado por Rancière

⁷ Con esta denominación, Sheldon Wolin hace referencia al efecto que imprimen sobre la acción política todas aquellas tradiciones que postulan un cierto criterio de organización de la comunidad política. Es decir, una circunscripción de la acción subjetiva a marcos institucionales y simbólicos que ha operado desde hace siglos en el pensamiento sociológico y político y que de algún modo revelan la imposibilidad del pensamiento humano de concebir el desorden radical de sus prácticas. Para un análisis detallado al respecto, consultar “La era de la organización y la sublimación de la actividad política”, en Wolin (2001).

cuando sostiene que lo que provoca la crisis del gobierno democrático no es otra cosa que la intensidad de la vida democrática misma, esto es, la irrupción en la escena política de lo que él denominará “la parte de los que no tienen parte”: el *demos*. Desde su perspectiva, como forma de vida política y social, la democracia es el reinado del caos y del “exceso”; un exceso que, paradójicamente, significa también la ruina del gobierno democrático y, por tanto, es lo que debe ser controlado (Rancière, 2006: 19). Este es el sentido por el cual el francés plantea la idea del “odio a la democracia” sostenido por aquellas concepciones que no son capaces de comprender que lo político no puede tener “un lugar” en la organización de la sociedad porque es justamente una lógica que disputa la asignación de los lugares y de los sujetos que deben ocuparlos. Se trata de una aversión al carácter imprevisible de la democracia y a su desfundamentación en cuanto forma de acción.

La operación simbólica —y por tanto, político-ideológica— que realizan las visiones esencialistas de la democracia —la liberal entre ellas— es plantear como contrapartida de ese “odio” a la lógica de la (im) posibilidad democrática, un “amor” por la democracia entendida en términos formales, que en términos más generales no es otra cosa más que continuar con una operación histórica heredada de la modernidad en el intento por formular propuestas para armonizar intereses y fines reconocidamente antagónicos en un sistema de organización social común.

LA CONTINUACIÓN DE LA PARADOJA DEMOCRÁTICA. EL DEBATE ENTRE UNA LÓGICA DE “LO POLÍTICO” Y LA INSTITUCIONALIDAD DE “LA POLÍTICA”

Podríamos preguntarnos en esta instancia si es correcto plantear el debate sobre el carácter de la democracia en términos de “amor”/“odio”, porque en realidad la preocupación que recorre este trabajo es la de indagar qué papel desempeñan las instituciones de gobierno y la acción política en la lógica paradójica de la vida democrática. Esto es, intentar examinar si son dos lógicas totalmente ajenas o se implican mutuamente, y en caso de suponer esto último, entender cuál es el grado y sentido de esta interrelación. Dicho de otra manera, pensar si ambas

pueden vincularse de un modo que nos permita pensar la dinámica de la vida democrática, no como asociada únicamente a uno de los polos de la relación, sino en su compleja e interminable contaminación.

Ciertamente, esto requiere que podamos entender que la política no es un instrumento que se utiliza para la consecución de determinados objetivos, ni un campo delimitado de una sociedad que está dividida en esferas, ni que tampoco se asocia exclusivamente con el ejercicio del poder (ya sea de una persona: el rey, o de un organismo: el Estado). Comprendido esto, quizá podamos abordar la democracia desde una dimensión distinta y entender que “sólo incompleta la democracia puede permanecer como tal” (Esposito, 1996: 42), precisamente porque la democracia no es una sociedad por gobernar, ni un gobierno de la sociedad, sino que es, propiamente, esa ingobernabilidad sobre la cual todo gobierno debe, en definitiva, descubrirse fundado (Rancière, 2006: 74).

Si bien es cierto que en el planteamiento de Rancière no existe un límite claro entre política y democracia —hasta el punto que el autor parece utilizar indistintamente estos términos para dar cuenta de la dinámica contingente de lo social—, lo que queremos rescatar de su lectura es la fascinante y a la vez insoportable idea de que sólo a condición de que aceptemos que el “fundamento de la política es la ausencia de fundamento”, es posible que la democracia *suceda*. Esta lectura de la democracia, no ya como método de fortalecimiento de las instituciones que rigen nuestra “convivencia en la diferencia”, sino vinculada con un cierto estado de las relaciones sociales, revela que

la sabiduría democrática no sería tanto la atención escrupulosa a unas instituciones garantes del poder del pueblo por las instituciones representativas, como la adecuación de las formas de ejercicio de lo político al modo de ser de una sociedad, a las fuerzas que la mueven, a las necesidades, los intereses y los deseos entrecruzados que los tejen. Sería la adecuación a los cálculos de optimización que se efectúan y entrecruzan en el cuerpo social, a los procesos de individuación y a las solidaridades que estos mismos imponen (Rancière, 1996: 124).

La democracia remitiría entonces a una cierta “vivencia”, a una forma de la experiencia sensible, pero una experiencia sensible, nos dirá Rancière, que no es sentida sino en su ausencia. El reclamo de más democracia se hace más profundo y evidente cuando se experimenta su falta. Es así como la experiencia de la democracia tiene lugar cuando se pone en cuestión el orden institucional establecido, cuando se desafían las reglas, pero no por un mero capricho anarquista, sino porque hace posible que “aquellos que no son tenidos en cuenta” —o, para usar una frase que nos es un poco más familiar, “aquellos que no se sienten representados”— reclaman serlo. Este sentido de la democracia como modo de “subjetivación política”⁸ es de donde quisiéramos partir para sostener la importancia de su carácter imprevisible y contradictorio.

Sin embargo, y es momento ya de decirlo, esto nos lleva a entender que la lógica democrática a la que nos estamos refiriendo no implica un despojarse completamente de las instituciones y de las reglas cuando se trata de comprender la acción política, porque el desafío al que nos expone la democracia es el de enfrentarnos a la multiplicación de los principios de legitimidad que estructurarán el orden de la sociedad.⁹

⁸ Un acto de subjetivación política implica, para Rancière, el recorte del campo de la experiencia que asocia a cada actor social con un tipo específico de identidad y con un lugar dentro del todo social. La política deshace y recompone las relaciones entre los modos de *hacer*, los modos de *ser* y los modos del *decir* que definen la organización sensible de la comunidad, las relaciones entre los espacios donde se hace tal cosa y aquellos donde se hace tal otra, las capacidades vinculadas a ese hacer y las que son exigidas por otro. En este contexto, un sujeto político es un operador que une y desune las regiones, las identidades, las funciones, las capacidades existentes en la configuración de la experiencia dada (Rancière, 1996:49-50). Subjetivar es, en definitiva, poner en evidencia las contradicciones y las injusticias que forman parte de un sistema político que bajo las banderas de la libertad y la igualdad se encarga de ocultarlas.

⁹ No es otro el planteo de Lefort cuando nos dice que la emergencia de la democracia moderna es posible gracias a la constitución del poder como “lugar vacío”. El vacío del poder, esto es, la disociación del poder político de la figura del soberano y, por tanto, del derecho y de la ley someten a la política a una indeterminación radical; es decir, lo que da el marco para que la democracia moderna pueda ser pensada, ya no como un mero régimen político, sino como una forma de la sociedad cuyo fundamento es su propia contingencia. Para un mayor desarrollo de estas ideas, consultar “Democracia y advenimiento de un ‘lugar vacío’”, en Lefort (1990), así como “El poder” y “La cuestión de la democracia”, en Lefort (2004).

En realidad, que la democracia no se identifique con una forma jurídica específica no implica, como afirma Rancière, que ésta deba resultar indiferente. Significa, más bien, que el poder del pueblo está siempre más acá o más allá de esas formas. Más acá porque no puede funcionar sin remitirse, en última instancia, a ese poder de los incompetentes que funda y niega el poder de los competentes, a esa igualdad necesaria, para el funcionamiento de la máquina desigualitaria. Más allá, porque, debido al juego mismo de la máquina gubernamental, las formas que inscriben este poder son constantemente reapropiadas en la lógica natural de los títulos para gobernar (Rancière, 2006: 80).

Esto nos lleva a suponer que las formas jurídico-políticas de las constituciones y leyes estatales jamás descansan sobre una sola y misma lógica. Pero con la alusión al carácter igualitario “propio” de la democracia al que alude Rancière, ¿no introduce cierta condición para su ejercicio que “hace tambalear” el carácter antiesencialista de su postulación anterior? En relación con lo anterior, nos dice:

No hay fuerza que se imponga sin tener que legitimarse, es decir, sin tener que reconocer una igualdad irreductible para que la desigualdad pueda funcionar. Desde el momento en que la obediencia debe pasar por un principio de legitimidad; desde el momento en que tiene que haber leyes que se impongan como leyes e instituciones que encarnen lo común de la comunidad, el mandato debe suponer una igualdad entre el que manda y el que es mandado (Rancière, 2006: 72-73).

Así, la sociedad desigualitaria no puede funcionar si no es con base en una multitud de relaciones igualitarias. El escándalo democrático — que radica en la posibilidad de que cualquiera pueda arrogarse el derecho a tener derechos y a ejercer el poder *al igual* que los demás— viene a poner de manifiesto esta intrincada relación entre igualdad y desigualdad que se convierte en el “fundamento” del poder común. He aquí nuevamente la paradoja: “el supuesto de la igualdad¹⁰ de cualquiera

¹⁰ Es preciso señalar aquí que igualdad no implica, para Rancière, un valor dado en la esencia de la Humanidad o de la Razón al que hay que apelar. La igualdad existe y hace

con cualquiera” (Rancière, 1996: 32) es lo que revela la contingencia de todo orden. Porque es lo que rompe con la organización natural de las partes del todo social y de las dominaciones legitimadas, bien podríamos decirlo para nuestro caso, por las instituciones del Estado de Derecho. Como creemos que queda claro a esta altura del trabajo, Rancière hace fugar a la política más allá del subsistema de intercambios institucionalizados del conflicto político, a los cuales, paradójicamente, tampoco puede dejar de suponer como elementos a ser disputados por la acción democrática. De ahí que entienda al proceso político como el encuentro entre dos procesos heterogéneos:

El primer proceso es el de gobernar y entraña crear el asentimiento de la comunidad, cosa que descansa en la distribución de participaciones y la jerarquía de lugares y funciones. A este proceso lo llamaré *policía*. El segundo proceso es el de la *igualdad*. Consiste en un conjunto de prácticas guiadas por la suposición de que todos somos iguales y en el intento de verificar esta igualdad. El nombre correcto para este conjunto de prácticas sigue siendo *emancipación* (Rancière, 2000: 145).

En esta compleja interrelación entre la dinámica de la acción y la trama institucional —creada, contaminada, reformulada y desafiada por las prácticas mismas—, es posible pensar la política en general y la democracia en particular como práctica emancipatoria. Y es en esta inestabilidad radical entre ambas lógicas que podemos marcar la diferencia con la operación democrático-liberal —esa que no sería capaz de tolerar que una parte de la comunidad que no está autorizada para hablar

que existan los valores universales— en la medida en que ella es puesta a prueba. La igualdad funciona en su argumento como un universal que hay que suponer, verificar y demostrar en cada caso. La universalidad no es el *eidós* de la comunidad con el que se contrastan situaciones particulares; ella es, antes que nada, un operador lógico. En política, el modo de efectividad de la verdad o universalidad es la construcción discursiva y práctica de una *verificación polémica, de un caso, de una demostración*. El lugar de la verdad no es el de un fundamento o un ideal; siempre es un *topos*, el lugar de una subjetivación en una trama discursiva (Rancière, 2000: 147. Cursivas nuestras).

usurpe la palabra para demostrar que se la ha negado—. Ello, a pesar de que podamos poner en duda si es siempre en función de un estatuto de igualdad —¿por qué no de la diferencia?— que la parte de los que no tienen parte reclama ser tenida en cuenta; y si ese “ser tenido en cuenta” funciona para Rancière como la posibilidad de una disputa de los sentidos del orden institucional vigente, o en realidad se trata de un reclamo por la inclusión en ellos.

Llegados a esta instancia, podemos preguntarnos: ¿cómo es considerada la relación entre la forma de operación política-democrática radical y la lógica institucional de la democracia en el planteo de Mouffe? Reconocer el pluralismo y determinar la especificidad de la política democrática en el contexto de una perspectiva según la cual la “diferencia” se traduce como la condición de posibilidad de un proyecto democrático radical, ¿implica un verdadero desafío a la propuesta liberal? Repasemos la respuesta de Mouffe al respecto:

Abordar el proyecto de la izquierda en términos de democracia radical y plural es cargar el énfasis en la dimensión hegemónica indisociable de las relaciones sociales en la medida en que se las construye siempre según formas asimétricas de poder. Contra cierto tipo de pluralismo liberal que escamotea la dimensión de lo político y de las relaciones de fuerza, se trata de restaurar el carácter central de lo político y de las relaciones de fuerza, se trata de restaurar el carácter central de lo político y de afirmar su naturaleza constitutiva [...]. El objetivo de una política democrática, por tanto, no es erradicar el poder sino multiplicar los espacios en los que las relaciones de poder estarán abiertas a la contestación democrática. En la proliferación de esos espacios con vistas a la creación de condiciones de un auténtico pluralismo agonístico, tanto en el dominio del Estado como en el de la sociedad civil, se inscribe la dinámica inherente a la democracia radical y plural (Mouffe, 1999: 24-25).

En este contexto, sólo se podrán proteger las instituciones democráticas de los diferentes peligros que la asedian si se abandona la perspectiva racionalista que lleva a obliterar lo político en tanto antagonismo. Desde esta perspectiva, es importante elaborar una fórmula política que, sin dejar de postular la defensa de los derechos y el principio de la libertad individual, no desestime la cuestión del conflicto y el antagonismo y se convierta en el “intento de *radicalizar el régimen democrático liberal* y de extender la revolución democrática a un creciente número de relaciones sociales” (Mouffe, 1999: 207. *Cursivas nuestras*).

La democracia radical es, de esta manera, la única forma capaz de abordar la naturaleza paradójica de la política, y esto es así desde el momento en que la democratización radical de la sociedad emerge de una variedad de luchas autónomas que son sobredeterminadas por formas de articulación hegemónica (Laclau, 2004: 144); articulaciones hegemónicas que se producen gracias a la proliferación en el espacio público de una serie de identidades diferentes y opuestas entre sí capaces de equivalerse —en una demanda, un reclamo, una reivindicación— y construir “formas de acuerdo” que son contingentes. Con ello, “no es en el abandono del terreno democrático, sino, al contrario, en la extensión del campo de las luchas democráticas al conjunto de la sociedad civil y del Estado, donde reside la posibilidad de una estrategia hegemónica” (Laclau, 2004: 199). Vemos cómo aparecen nuevamente en esta instancia los dos momentos entre los que hemos pendulado con nuestro análisis de la paradoja democrática: aquel que pone énfasis en la *dinámica* democrática y el que la focaliza en su dimensión *institucional-formal*. Ahora bien, ¿cómo son articulados ambos polos en la visión de Mouffe?

La particularidad de las democracias contemporáneas, desde la perspectiva de la teoría de la hegemonía elaborada por Laclau y Mouffe, reside precisamente en la *tensión* entre la lógica democrática de la igualdad y la lógica liberal de la libertad. Es una tensión que, en este contexto teórico, debe valorarse y protegerse en lugar de esforzarse por resolver a riesgo de construir una visión fundamentalista de la democracia. Para que la democracia radical exista, ningún agente social debe reclamar ningún tipo de supremacía en la fundación de la sociedad, por lo que la relación entre ellos sólo puede ser calificada de democrática

siempre y cuando acepten la particularidad y las limitaciones de sus demandas. Y, podríamos agregar también, el carácter imprevisible de su acción. Es una imprevisibilidad dada por el carácter antagónico de la relación entre las identidades políticas y por la incertidumbre que hace imposible pensar de antemano la forma y contenido que adoptará la acción política.

Pero, nuevamente, en esta paradójica imposibilidad de pensar el desorden radical de las prácticas políticas, Mouffe defenderá la necesidad de “ciertos grados de consenso” que otorguen una precaria estabilidad a la democracia. Concretamente, se trata de un consenso que debe establecerse sobre determinados principios éticos políticos, que, sin embargo, sólo pueden existir a través de una gran variedad de interpretaciones en conflicto, lo que hace de ese consenso siempre un consenso conflictivo (Mouffe, 2000: 103). Es, a diferencia del consenso racional universal habermasiano, por ejemplo, un consenso temporal que resulta de una operación hegemónica de carácter contingente,¹¹ esto es, sólo existe como una estabilización parcial de poder que siempre implica alguna forma de exclusión.

A partir de estos señalamientos, cabe preguntarnos: ¿no es ésta la misma operación que nos propone la democracia liberal que, con los argumentos de Mouffe, cuestionábamos en la primera parte de este trabajo? ¿Basta sólo marcar como diferencia que el consenso que necesita la democracia no debe estar basado en la racionalidad y la unanimidad de puntos de vista para alejarse de la postura liberal acerca de la democracia? ¿Es posible comprender la viabilidad del proyecto democrático radical si no es a condición de aceptar como presupuesto fundamental la libertad, la igualdad y el pluralismo? Y si ellos funcionan como supuestos, la democracia, ¿es sólo la disputa por sus sentidos?¹² ¿Sería correcto decir entonces que el componente antisencialista de la

¹¹ Para una análisis detallado acerca del proceso de construcción hegemónica, sus elementos y su dinámica, véase “Mas allá de la positividad de lo social: antagonismo y hegemonía”; “Hegemonía y radicalización de la democracia”, en Laclau y Mouffe (2004). Y además, “Lo particular, lo universal y la cuestión de la hegemonía” y “¿Por qué los significantes vacíos son tan importantes para la política?”, en Laclau (1995).

¹² La respuesta de la autora surge como una afirmación a este respecto. Sobre todo si se atiende a la siguiente frase: “una interpretación democrática radical enfatizará en las

propuesta hegemónica de Mouffe radica sólo en “las formas” que adoptan estos principios “ético-políticos”?

Si bien la respuesta a estos interrogantes excede los objetivos del presente escrito, lo que queremos indicar a partir de ellos es que, aún proponiendo la imprevisibilidad de la acción y la contingencia de las prácticas políticas, afirmar, como lo hace Mouffe, que lo que se requiere para pertenecer a la comunidad política es la aceptación de un lenguaje específico de intercambio civil –la *respublica*– (1999: 140), implica la necesidad de sostener una identificación política común. Pero aun cuando se trate de una identificación provisoria, no necesaria y susceptible de ser subvertida, por lo menos a instancias del análisis, se postula como condición para el pensamiento acerca de lo político.¹³ La democracia, entendida en estos términos, sólo puede ser capaz de abordar “parcialmente” el acontecer imprevisible de la política, porque

múltiples relaciones sociales en las que hay dominación y es preciso desafiarla si es que se quieren aplicar los principios de libertad e igualdad. En consecuencia, la ciudadanía como forma de identidad política no puede ser neutral, sino que adoptará una variedad de formas de acuerdo con interpretaciones de *respublica* en mutua competencia” (Mouffe, 1999: 140-141). En una democracia moderna la política debe aceptar la división y el conflicto como inevitables, y la reconciliación de las afirmaciones rivales e intereses en conflicto sólo puede ser parcial y provisional.

Con esta acotación, sólo pretendemos insinuar que los planteos de Mouffe hacen de la democracia radical y plural inspirada en la lógica hegemónica no introducen una ruptura contundente con el modo de pensar dicha democrática en términos liberales. Por razones de espacio, no podemos explayarnos en esta crítica; ello supondría la escritura de un trabajo específico al respecto. Sin embargo, para adentrarse en los argumentos de esta observación, sugerimos consultar Zizek, S., “¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!”, en Butler, Laclau y Zizek (2003).

¹³ Esta tesis ha sido recientemente tematizada por Benjamín Arditi en su artículo “Post-hegemonía: la política fuera del paradigma post-marxista”. Allí el autor sostiene que el modo en que Laclau y Mouffe piensan la hegemonía oscila entre concebirla como una forma de hacer política entre otras y como la forma de la política en cuanto tal, optando finalmente por esto último. Esto es problemático, aunque sólo sea porque en ausencia de un afuera la teoría de la hegemonía no puede ser sometida a la prueba de su propia contingencia e impide que sea falsificada (Arditi, 2007: 1). Por razones de espacio, no podemos reproducir aquí la totalidad de su argumentación. Para un análisis específico de la crítica de Arditi a la teoría de la hegemonía, remitimos a los lectores al mencionado texto.

tal imprevisibilidad puede ser pensada en los múltiples e indecibles significados de la acción, y no desde su forma misma, ya determinada por la lógica hegemónica. ¿Acaso la hegemonía pueda ser entendida como una forma —más radical por ser menos racional y menos determinista por ser más contingente— de “ordenar” aquello que *per se* es incontenible, esto es, la democracia misma tal como sostiene Rancière? Es cierto que de ser así, sólo se trataría de un orden precario, producto de una hegemonía provisional, pues la indecibilidad siempre emerge para poner en cuestión aquello que parece incuestionable. El argumento, no obstante, se torna circular y no nos propone ninguna salida. Tanto la lectura de Rancière como la de Mouffe encuentran su articulación en este sentido. A pesar de sus diferencias, ambas nos presentan los argumentos para entender la “necesidad” de un orden que no es necesario, sino precario, pero del cual no podemos prescindir, al menos como horizonte para comprender nuestras prácticas contingentes.

UN NUEVO NOMBRE PARA LA PARADOJA. LA DEMOCRACIA ENTRE EL ORDEN Y EL CONFLICTO: LA DINÁMICA DE LA INCERTIDUMBRE

Hemos intentado mostrar que las visiones post-estructuralistas de la política sostenidas por Rancière y Mouffe resultan una importante herramienta teórica para la crítica a la sedimentación de sentido que la ideología liberal hace de la democracia. Lo que quisimos sugerir es que estos dos lenguajes teóricos nos exponen al desafío de pensar la política y la democracia como “modos de acontecer de la acción”, y no como una totalidad en la cual la democracia tenga lugar como sistema de gobierno; un sistema de gobierno que, entendido en términos de organización de lo social, presupone una serie de mecanismos racionales para ser instaurado, a la vez que implica un método de control social, un medio para impartir estructura y regularidad a la sociedad (Wolin, 2001: 390). Cuando los sujetos de la política son múltiples y diferentes, y los espacios de acción política se expanden, la democracia trasciende cualquier frontera institucional y normativa. Si se quiere, en esto radica el carácter “subversivo” de la acción democrática en tanto

forma específica del acontecer político. Sólo la democracia entendida en estos términos será capaz de reivindicar y crear las condiciones para que la propia democracia “suceda”.

Ahora bien, asimismo hemos visto que la posibilidad de la crítica antiesencialista a la concepción “a-política” de la democracia liberal no se hace a expensas de una eliminación radical de la dimensión universalista de la política que a ella le critican, sino que implica postular “cierto” —“otro”— tipo de universalidad, que consideramos asociada a la idea de *igualdad* para Rancière y a la de *hegemonía* para Mouffe. Se trata, sin embargo, de plantear la universalidad en términos no esencialistas y de resistir caer en la reivindicación de un esencialismo de la diferencia. Así, nuestros autores nos instan a comprender que no es en la defensa de la pura particularidad, ni en la construcción de un *arché* de la comunidad el modo en que se construye la trama democrática, sino que, al mismo tiempo, es una construcción que no puede desligarse completamente de ninguno de los dos elementos,¹⁴ al menos como aspectos siempre presentes y mutuamente contaminados para entender la democracia desde una perspectiva de la acción. La democracia no puede prescindir de ciertas estabilizaciones precarias de poder; de lo que sí debe carecer es de la necesidad de postular estructuras de poder como condición indispensable para la organización democrática.

Por ello, el rescate del carácter democrático de la acción está puesto, para Rancière, en la emergencia imprevista del *demos* que viene a dar cuenta de la imposibilidad de la constitución de todo orden como orden. Es en ese singular acto, en que los acallados alzan su voz y muestran su inconformidad, donde radica el carácter político de la democracia, o, si se quiere, el carácter más democrático de la acción política. En este sentido, si tuviéramos que ubicar la propuesta de Rancière en el binomio metafórico de la política *orden-ruptura*, una primera lectura nos mostraría que la acción de “la parte de los que no tienen parte” genera una ruptura política que desestabiliza todo ordenamiento

¹⁴ Un debate minucioso acerca del complejo vínculo entre “lo universal” y “lo particular” para pensar lo político se halla desplegado en Butler, Laclau y Žižek, S. (2003).

de sentido de lo social. La acción genera un quiebre, una marca que desestructura los lugares asignados por la lógica policial en la organización de los poderes y de las funciones de los actores sociales. Lo “propriadamente político” —o democrático— es la generación de un desorden. Desorden que requiere, claro está, la visibilización primera de un orden político que es el que los sujetos perciben como injusto, perverso, explotador o desigualitario y en virtud de lo cual exigen su transformación. En la emergencia de los “sin parte”, está contenida la necesidad de un nuevo orden estructurado en el reclamo de un cierto tipo de justicia, o de igualdad o de libertad —o de cualquier otro— que es experimentado como una carencia para los actores mismos.

Esto es lo que en la teoría de Laclau y Mouffe se operativiza bajo la noción de demanda. Es en la emergencia de una multiplicidad de demandas lo que hace posible la articulación hegemónica que da sentido a la lógica de la democracia radical. El carácter político de la acción está dado aquí por la articulación, por el establecimiento de un orden parcial que permite resignificar y, por tanto, reconstruir simbólicamente una realidad que se percibe como dislocada. Así, toda articulación hegemónica requiere la presencia de fuerzas antagónicas y la inestabilidad de las fronteras que las separan. Sólo la presencia de una vasta región de elementos flotantes y de su posible articulación es lo que constituye el terreno que nos permite definir a una práctica como hegemónica (Laclau, 2004: 237). Vemos que aquí la operación política, la hegemonía, supone una estabilización parcial de un orden que ha sido quebrantado, pero que se sabe no podrá ser reparado por completo. Esta imposibilidad radica en el carácter constitutivo del antagonismo y la diferencia en la institución de lo social. Hablar de formación hegemónica implica, pues, considerar la continua redefinición de los espacios sociales y políticos y de aquellos constantes procesos de desplazamiento de los límites que construyen la división de lo social.

De lo que queremos dar cuenta en definitiva es de que las concepciones de la democracia aquí abordadas no pueden escapar —como quizá no pueda hacerlo ninguna perspectiva en teoría política— de la tensión entre orden y ruptura. Ambas dimensiones están presentes en los modos de aproximarse a la acción para comprender la democracia como lógica de lo social. Si bien Rancière hace hincapié en el carácter

disruptivo de la acción y Mouffe en el carácter articulario, ninguno de los términos puede concebirse sin el otro en ambos argumentos. Y más aun, en los dos hay una mutua contaminación entre ambas dimensiones, a punto tal que se desdibujan los límites entre ellas. Esto es lo que nos permite entender que la política no se juega en la simple oposición de contrarios —orden/ruptura; universalismo/particularismo; individuo/sociedad; acción/institución—, ni en el “acuerdo” entre esos diferentes elementos, simplemente porque la acción política no tiene lugar propio, o mejor, define parcialmente su lugar provisional en el mismo momento de su acontecer.

Si se quiere, en ambos planteos lo que existe es una universalidad de la forma en que opera la acción democrática —que no por casualidad, para los dos, es la forma propiamente política de la acción—, pero se trata de una “forma de la política” que implica

la afirmación de un “fundamento” que solo vive de negar su carácter fundamental; de un “orden” que sólo existe como limitación parcial del desorden; de un “sentido” que sólo se construye como exceso y paradoja frente al sin sentido —en otros términos, el campo de la política como espacio de un juego que nunca es “suma cero” porque las reglas y los jugadores no llegan a ser jamás plenamente explícitos (Laclau y Mouffe, 2004: 239).

Este es un juego que define sus reglas, sus actores —sus “nombres”— y sus sentidos en el momento mismo del acontecimiento democrático, porque todos ellos se nos presentan como el *locus* de juegos de lenguaje indecibles que vuelven estéril la tarea de polemizar sobre cuál de esos juegos es el “correcto”. Precisamente porque, como nos dice Rancière, la política “tiene que ver con los nombres “incorrectos”, nombres que plantean una brecha y se vinculan con un daño” (Rancière, 2000: 150).

Democracia y política se unen conceptualmente para designar, digámoslo una vez más, un “lugar sin lugar”, una brecha entre modos de acontecer y significar las prácticas que también es el intervalo que hace posible las disputas entre el orden y el conflicto, el universalismo

y el particularismo, la identidad y la diferencia, la acción y la institución. La ambivalencia de la política trasciende así los significantes desde los cuales la abordamos porque expresa en sí misma una dinámica cuya tensión es irresoluble. Por eso “el conflicto y la tensión entre la idea de la política entendida como práctica institucional de administración de las sociedades y la idea de la política entendida como antagonismo y lucha *es constitutiva de la política misma*” (Rinesi, 2003: 22). La apuesta por trascender el pensamiento liberal acerca de la democracia como una forma de gobierno, como un modo de establecer el orden y de conservar los poderes instituidos del Estado, implica poner el acento en la tensión como constituyente de las prácticas y no como “algo” que sucede dentro de un espacio político plenamente identificable y controlable. Estamos hablando, claro está, no de un conflicto fácilmente procesable, o susceptible de ser superado por medio de la aplicación de ciertas normas:

la política es siempre, en efecto, la actividad o el conjunto de actividades desarrolladas en ese espacio de tensión que se abre entre las grietas de cualquier orden *precisamente porque ningún orden agota en sí mismo todos sus sentidos ni satisface las expectativas que los distintos actores tienen sobre él* (Rinesi, 2003: 23).

Así, institución y acción se co-funden, se co-implican y se limitan mutuamente para asumir la tarea dar cuenta del carácter paradójico, en cuanto político de la democracia.

REFLEXIONES FINALES

A través de estas reflexiones, hemos querido someternos al ejercicio de pensar *políticamente* a la democracia. Esto es, no entenderla como una idea o modelo de organización para la convivencia política —como creemos que sí lo hacen los planteos liberales que sólo pueden concebirla como asociada a la mejor forma de gobierno, la única capaz de defender la libertad y los derechos—, sino como una *práctica*.

A lo largo de nuestro trabajo hemos sugerido, con la ayuda de Mouffe y de Rancière, que un intento de superar la visión esencialista de la política implica abordar el problema de la democracia a partir de sus paradojas. Esto es lo que nos permitiría entender que una concepción de la política coherente con la contingencia constitutiva de lo social tiene que ser reticente a asociar la democracia con criterios últimos de justificación basados en una idea de naturaleza humana, de libertad primigenia, de derechos naturales, o de métodos para el ejercicio del poder que deban subsumirse a criterios últimos de legitimidad.

Con el señalamiento de los problemas que presentan las propuestas de Rancière y Mouffe, que tan útiles nos resultaron para criticar los argumentos a favor de la democracia liberal, hemos querido apenas esbozar una revisión de nuestras propias categorías de análisis. No hemos llegado a conclusiones demasiado sofisticadas, pero al menos hemos puesto de manifiesto las dificultades, aunque también las potencialidades que implica pensar desde el lugar de las paradojas; porque ello también implica no simplificar la complejidad de lo político postulando conexiones necesarias —como la planteada entre liberalismo y democracia— y hacer visibles las contradicciones no sólo en las interpretaciones que se hacen de las prácticas, sino en su constitución misma.

Como lo que nos importa es vislumbrar la forma en que opera la democracia entendida en términos anti-míticos —para usar una calificación de Esposito (1996)—, los “nombres” que adquieran las propuesta elaboradas con esta lógica son en definitiva eso: nada más que nombres. Se trata de los muchos rótulos posibles para significar una dinámica de existencia de las identidades políticas que desafían permanentemente cualquier tipo de universalidad, y que nos someten a la incesante tarea de repensar los vínculos humanos y las prácticas políticas como no definidas ni delimitadas, ni dotadas de sentido propio, sino como *siempre aconteciendo*, igual que la democracia. Rescatar la dinámica democrática implica el reto de no pensarla como una cosa, una sustancia o un objeto, es decir, como algo que pueda ser sometido a cálculo, o ser objeto de un juicio del saber. Que la democracia sea, como nos sugiere Derrida, “algo que está por venir” (1994: 3), no

quiere decir que no tenga existencia real, sino más bien que se nos muestra a través de vestigios; es decir, nunca se nos revela como un tipo de acción acabada ni como un sistema en el cual la convivencia humana puede desarrollarse sin contrariedades simplemente porque ella “no corresponde a una situación plena y adecuada” (Derrida, 1994: 4-5). Precisamente por esto, creemos que tiene sentido comprender la democracia en el incesante y complejo acontecer de las prácticas que irrumpen en la escena de lo social, interrumpiendo su “orden” y generando una dislocación que siempre requiere ser reencausada en nuevo orden que se sabe precario. A este agotador ejercicio nos enfrenta la tarea de pensar la política como siempre pendulando entre los extremos del orden y del antagonismo, de la universalidad y de la particularidad y, retornando a nuestras categorías iniciales, del “odio” frente al exceso de la acción y del “amor” por las reglas que actúen como contención. Se trata de apostar por la idea de que la política es un andar entre precipicios...

FUENTES CONSULTADAS

- ARDITI, B. (2007), “Post-hegemonía: la política fuera del paradigma post-marxista”. Versión en castellano del artículo que será publicado en el Reino Unido en *Contemporary Politics*.
- BOBBIO, N. (2000), *El futuro de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2006), *Liberalismo y democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BUTLER, J., Laclau, E. y Žižek, S. (2003), *Contingencia, hegemonía y universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. México: Fondo de Cultura Económica.
- DERRIDA, J. (1994), “La democracia como promesa”. Entrevista de Elena Fernández con Jacques Derrida, *Jornal de Letras, Artes e Ideas*. Artículo en línea disponible en <<http://www.jacquesderrida.com.ar>>. [Fecha de consulta: 28 de octubre de 2007].

- ESPOSITO, R. (1996), *Confines de lo político. Nueve pensamientos sobre la política*. Madrid: Trotta.
- LACLAU, E. (1995), *Emancipación y diferencia*. Buenos Aires: Ariel.
- LACLAU, E. y Mouffe, Ch. (2004), *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LEFORT, C. (1990), *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2004), *Ensayos sobre lo político*. Barcelona: Anthropos.
- MOUFFE, Ch. (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona: Paidós.
- (2003), *La paradoja democrática*. Barcelona: Paidós.
- MUÑOZ, M. A. (2006), “Laclau y Rancière: algunas coordenadas para la lectura de lo político” en *Revista Andamios*, Vol. 2. Núm. 4, México, Junio 2006.
- RANCIÈRE, J. (1996), *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2000), “Política, identificación y subjetivación” en Arditi B. (editor), (2000), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Venezuela: Editorial Nueva Sociedad.
- (2006), *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- RINESI, E. (2003), *Política y tragedia. Hamlet, entre Hobbes y Maquiavelo*. Buenos Aires: Colihue.
- WOLIN, S. (2001), *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*. Buenos Aires: Amorrortu.

Fecha de recepción: 01/11/2007
 Fecha de aceptación: 19/07/2008