

DE ENEMIGOS A ADVERSARIOS: LA TRANSFORMACIÓN DEL
CONCEPTO DE “LO POLÍTICO” DE CARL SCHMITT
POR CHANTAL MOUFFE¹

Horacio Luján Martínez*
Rita de Cássia Lins e Silva**

RESUMEN: Este artículo pretende analizar la iniciativa teórica de Chantal Mouffe de resignificar “lo político” frente a la racionalidad política consensual sostenida por la tradición liberal. Tal perspectiva debe encarar el desafío de una readecuación democrática consolidada por y para el pluralismo de identidades políticas. Para este fin, se trae a escena el conocido binomio amigo/enemigo de Carl Schmitt para considerar su transformación en otro binomio: nosotros/ellos, en el marco del objetivo de pasar del antagonismo al agonismo. Serán consideradas sus consecuencias en contraste con un escenario marcado por la creciente moralización de los discursos políticos. Moralización que no hace más que ocultar la falta de debates políticos profundos ante manifestaciones populares que realizan diferentes demandas democráticas.

PALABRAS CLAVE: Democracia radical, antagonismo, agonismo.

* Profesor del curso de filosofía (licenciado y doctorado) de la Pontificia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) Campus Curitiba, Paraná, Brasil. Correo electrónico: horacio4@hotmail.com

** Investigadora del doctorado en filosofía de la Pontificia Universidade Católica do Paraná (PUCPR) Campus Curitiba, Paraná, Brasil. Correo electrónico: linsesilva@globo.com

¹ Agradecemos las observaciones de los evaluadores anónimos que ayudaron a mejorar este texto.

INTRODUCCIÓN

Después de la caída del Muro de Berlín fue anunciada con cierto aire festivo la llegada del “fin de la historia”, lo cual se identificó con el final de las llamadas “luchas ideológicas”.² No obstante, el fin del régimen soviético evidenció, antes de que la soñada pacificación cosmopolita, la emergencia de nuevos antagonismos y conflictos violentos subrayados por la indiferencia de los mismos celebradores de esta paz mundial.³ Esta indiferencia por parte de las grandes potencias mostró el carácter de “hegemonía sin adversarios” que pretendía lo que se dio en llamar, con mayor o menor precisión, de “neoliberalismo” en los años noventa del siglo pasado.

En este sentido, acompañamos el análisis de Chantal Mouffe, quien afirma que la promesa de la democracia liberal falla constitutivamente —y no sólo empíricamente— al subsumir la pluralidad de las demandas políticas a un orden universal de valores, al sustituir la legitimidad por la legalidad formal, como si los conflictos fuesen resabios del pasado, fruto de concepciones y sujetos políticos arcaicos.

Por “democracia liberal”, Mouffe entiende la posición en la que el consenso entre individuos es el objetivo de la política y que tal objetivo implica o lleva a una natural armonía social. La desigualdad social recibe entonces la eufemística denominación de “meritocracia”, un virtual régimen natural de sobrevivencia y éxito del más fuerte, entendiendo por más fuerte aquel que posee un mayor grado de convicción para obtener éxito financiero. Irónicamente, el racionalismo liberal, o el que declaman los que defienden estas teorías, es impensable sin una concepción de “voluntad fuerte” que lo acompañe. La razón y la

² Se ha escrito tanto y se habla tanto y con remarcada superficialidad en muchos casos sobre ideología y su fin —o la necesidad de su fin— que, en este texto, optamos por la cautela sobre su uso. En todo caso nos permitimos acompañar a Slavoj Žižek (1999), quien afirma que por detrás del anunciado “fin de las ideologías” lo que emerge es el “cinismo como ideología”, esto es, la apología de un supuesto vivir sin convicciones profundas.

³ La indiferencia a la que nos referimos puede ser ejemplificada por el siniestro *laissez faire* político de las potencias hegemónicas ante los conflictos bélicos en los Balcanes y el genocidio en Ruanda en la década de 1990, entre otros casos conocidos.

convicción se funden en un matrimonio de conveniencia formado por ideales individuales de bienestar social o la así llamada “calidad de vida” que, en verdad, esconden el ejercicio hegemónico de poder en manos de unos pocos. Algo que se parece más a una oligarquía, según la clásica distinción, que a una democracia.⁴

Es en este sentido en el que Chantal Mouffe critica particularmente la posición consensual del proyecto de democracia deliberativa de Jürgen Habermas. Para la politicóloga belga, la sociedad y “sus políticas”, inevitable y anheladamente plurales, son arrastradas por el sueño de una racionalidad única y de una deliberación que sólo admite el consenso como su resultado final. Este objetivo elimina el pluralismo del escenario político y acarrea también una noción del “otro” que debe reconocerse en los términos de una ética comunicativa y aparentemente distribuida casi en los conocidos moldes cartesianos.⁵

De este modo, el objetivo del presente texto es analizar la perspectiva teórica de Mouffe, la cual contribuye con una nueva significación de “lo político” frente a una racionalidad política que percibe o siente la diferencia como una “falla” a ser resuelta por un diálogo entre las partes en conflicto.

Es el eje de las relaciones antagónicas el que sostiene el sentido de la política y de la dimensión de “lo político” caracterizada por la relación “amigo/enemigo”, tal como fue defendida por Carl Schmitt. A partir de Mouffe cuestionamos la dimensión ontológica de “lo político”, si por esta dimensión pensamos en el Estado como la unidad política de un pueblo, el cual exige un *demos* homogéneo, una sustancia común. Esta exigencia excluye la posibilidad de pensar la dimensión antagónica de “lo político” como condición de expresión del pluralismo en la escena

⁴ La democracia como “objeto de deseo político” sobre el cual todos parecen coincidir hoy, no fue siempre unánime —Jacques Rancière llama la atención sobre la diferencia de posición entre Platón y Aristóteles— (Rancière, 2007).

⁵ Decimos “casi” pensando en la crítica que tanto Habermas como Karl Otto Apel realizan al “solipsismo” del sujeto kantiano. La “ética del discurso” habermasiana, así como la “comunidad ideal de comunicación” de Apel se fundan en la intersubjetividad, tratando de superar de este modo, lo que consideran el “aislamiento del sujeto de la modernidad” (Habermas, 1991; Apel, 1991). También, sobre una crítica a la posición de K. O. Apel puede leerse el prefacio de Horacio Luján Martínez (2010b).

política, ya que la homogeneidad del *demos* puede operar como paso previo a la exigencia de eliminación física de ese “otro”.⁶

Esta exigencia de homogeneidad torna imposible comprender la naturaleza de los nuevos antagonismos. Aún así, nos ofrece las herramientas para deconstruir el tenor universalista de la política sostenido por la tradición liberal. Hagamos, entonces, a la interpretación lanzada por Mouffe, que rescata la crítica de Schmitt a la democracia liberal y discurre sobre la definición de “lo político” a partir de lo que comprende por democracia agonística. En este tipo de democracia, la relación ya no será entre “enemigos” sino entre “adversarios”, lo que reconoce y precisa de la existencia del “otro” como condición esencial del pluralismo.

En esta perspectiva, introducimos el pensamiento de esta autora acerca de las relaciones antagónicas establecidas a partir de lo que comprende por proyectos hegemónicos, en oposición a la configuración de la hegemonía liberal.

El verdadero problema sobre el cual nos preguntamos es el de definir las nuevas relaciones políticas establecidas bajo el signo del antagonismo, sin dar lugar a la posibilidad concreta de definir al “otro” bajo un estatus moral, estatus que acabe resultando en la explosión de conflictos en su forma más radical y peligrosa, el de su eliminación física.

Queremos dejar claro que, a pesar de que la intención primera de este ensayo es la que está “declarada” en su título, existe también

⁶ Trabajamos la concepción schmittiana de “enemigo” y su nueva significación durante la última dictadura argentina (1976-1983) en Martínez (2013a). Cuando hablamos de “paso previo a la exigencia de eliminación física”, queremos decir que primero se debe construir al “otro” como una negación de mi propia existencia para poder luego aniquilarlo sistemáticamente. Es el “judeo-bolchevique” que comienza a aparecer a partir de 1933 en la Alemania nazi, o el “subversivo apátrida” de la década de los años setenta en Argentina. Esa construcción del “otro” como peligro inminente siempre estuvo acompañado del vocabulario biopolítico que lo define como “infección”, “infiltración de cuerpos extraños” y otros usos del vocabulario higienista popular. Para esta discusión recomendamos la lectura del libro de Alexandre Franco de Sá, *O Poder pelo Poder. Ficção e Ordem no combate de Carl Schmitt em torno do Poder*, en particular el apartado 1 del capítulo VI, cuyo título es “O povo como substância política pré-existente e a homogeneidade como base da existência política”, p. 381 y siguientes.

una preocupación que más que subsidiaria es complementaria y que no podremos abordar aquí, pero tampoco podemos ignorar. Esa preocupación puede ser expresada en la siguiente pregunta: ¿Cómo podemos “retraducir” el significado de “lo político”, pensado a partir del modelo de confrontación de Mouffe, sin suponer un criterio de moralización que implique en la ilegitimidad —por contradicción— de todo su proyecto de democracia radical?

A partir de esto, y sin la pretensión de agotar el asunto, entendemos que los escenarios conflictivos actuales, algunos de ellos marcados por intensos actos de violencia, demuestran que hay una estratificación de los derechos, traducidos dogmáticamente a partir de una razón universal. Ésta ya no refleja el sentido de las sociedades pluralizadas. En este sentido entendemos la importancia de traer autores que posibiliten repensar las luchas políticas identificadas a partir de las voces de aquellos que se oponen a la moralización de la política. Esto es, contra la pretensión de dar una pura y excluyente acepción moral a “lo político” entendido como disenso y conflicto y así eliminar el ejercicio de la política como un todo. Aquello sobre lo que Jacques Rancière viene alertando hace algún tiempo cuando distingue “política” de “policía”.⁷

LA RELACIÓN ANTAGÓNICA EN SCHMITT Y LA DEFINICIÓN DE “LO POLÍTICO”

Las críticas a una cierta tradición liberal que postula la eliminación de “lo político” en el entendimiento de que es posible organizar normativamente la coexistencia humana, a partir de criterios consensuales procedimentales, pueden ser introducidas a partir del pensamiento de Carl Schmitt. Este autor trae a escena la dimensión antagónica, incompatible con cualquier pensamiento o tradición que pretenda su superación. Los polos de esta dimensión, evidenciados a

⁷ Rancière (2007; 2009). Donde “la política” sólo se efectiva como “disenso”, esto es, la lucha por el derecho de tratar de lo que es “común” a todos, el segundo término, “la policía”, implica la localización ordenada y la circulación disciplinada de los cuerpos. Para esto, Rancière recupera el sentido kantiano del término “estética”, esto es, la conjunción entre estética y política remitirá en su obra al hecho de que somos afectados por la división de lo sensible y visible: el reparto jerarquizado del espacio de “lo común”.

partir de la relación “amigo/enemigo”, son los que fundan los criterios de legitimidad del Estado.

Para Schmitt, el liberalismo político refleja la despolitización de la política, ya que sus ideales se prestan a la neutralización del conflicto en pro de la búsqueda de un orden universal. Es con este objetivo que el liberalismo forja su discurso humanitario, revelador de la política entendida desde una postura moral.

De este modo, importa destacar la afirmación de Habermas sobre la suposición de que Schmitt se opone a las intervenciones hechas por las Naciones Unidas, ya que “[...] en la concepción de Schmitt es el universalismo de la moral de la humanidad [...] lo que está detrás de esa guerra contra la guerra” (Habermas, 2002: 230).

Esta afirmación es una descripción verdadera sólo en el caso de que se entienda la posición de Schmitt: el término “humanidad” no posee fundamento en la medida en que no puede ser localizado en una unidad política específica. Para él, el término “humanidad” sirve como una categoría abstracta que justifica la imposición de un conjunto de valores universales con vista a ocultar o suspender antagonismos, o llevarlos a un “consenso vacuo”. Pero este ejercicio de ocultamiento es imposible en la medida en que “[...] toda oposición religiosa, moral, económica, étnica, u otra se transforma en una oposición política, si gana fuerza suficiente para agrupar objetivamente a los hombres en amigos y enemigos” (Schmitt, 1992: 63). Esta distinción es la que determina y fundamenta la esfera de las relaciones políticas, ya que “Él [lo político] no designa un ámbito propio, sino apenas el grado de intensidad de una asociación o disociación entre los hombres, cuyos motivos pueden ser de cuño religioso, nacional (en el sentido étnico o cultural), económico, u otro, y que en diferentes épocas provocan diferentes uniones y separaciones” (Schmitt, 1992: 64).

Con esta lectura coincide la interpretación de Hans M. Enzensberger (1995), para quien la retórica de los valores universales es específica de Occidente, sin distinguir las especificidades que caracterizan cada unidad política.⁸ Lo que sólo se revela como una celada moral, ya que

⁸ También el canadiense James Tully (2002; 2006), citado por Mouffe en diversas ocasiones, insistirá en el carácter occidental de los derechos humanos y en los peligros de intentar una universalización de los mismos sin una debida reflexión autocrítica.

retira de los ciudadanos, miembros de un Estado-nación en particular, la capacidad para instituir el derecho, al ser su imposición una máxima regulada por quienes se consideran representantes de una humanidad abstracta.

Esta humanidad abstracta es una condición necesaria en el pensamiento habermasiano, pues “[...] la legitimación democrática del derecho debe garantizar que la ley está en consonancia con las propuestas morales fundamentadas ya reconocidas” (Habermas, 2002: 232). No obstante, podríamos preguntar: ¿Reconocidas por quién?

En este contexto, Schmitt permite un comienzo de respuesta a esta pregunta, porque entiende que el concepto de “lo político” permite reconocer quién es el “enemigo” y, en este sentido, la política se presenta en la especificidad del conflicto que marca la relación “amigo/enemigo”, pues este último representa la negación de su propia existencia como unidad. La principal preocupación de Schmitt es la unidad política. Sobre esto comentará Mouffe:

Esta unidad es crucial, puesto que sin ella no puede existir el Estado [...] es a través de su participación en esta unidad política, que los ciudadanos pueden ser tratados como iguales y pueden ejercer sus derechos democráticos. [...] Esto está ligado al principio fundamental de la unidad del *demos* y a la soberanía de su voluntad. Ahora bien, si es el pueblo el que va gobernar, es necesario determinar [ante todo] quiénes pertenecen al pueblo. (2002: 11-12)

Es el presupuesto de una política separada de todo humanismo y cimentada por la definición y la necesidad de un *demos* homogéneo el que permite relacionar la idea de heterogeneidad como algo a ser eliminado en el interior de una unidad política, para que pueda mantenerse la integridad de la misma. Es ésta la relación política existencial que precisa Schmitt y que, eventualmente, puede llegar a tornarse en el siniestro prefacio de prácticas genocidas.⁹

⁹ Utilizamos la expresión “práctica genocida” en el sentido en que Daniel Feierstein lo utiliza en su libro *El genocidio como práctica social* (Feierstein, 2007).

Por lo tanto, la oposición que constituye “lo político” en el pensamiento del controvertido jurista alemán es, cuando menos, reduccionista desde el punto de vista de la negación de las consecuencias que de ésta pueden resultar. Para comprender esta crítica es necesario introducir la siguiente definición de Schmitt:

La diferenciación entre amigo y enemigo tiene el sentido de designar el grado de intensidad extrema de una conjunción o separación, de una asociación o disociación; ella puede, teórica o prácticamente, subsistir sin la necesidad del empleo simultáneo de distinciones morales, estéticas, económicas u otras. [...] Pues él [el enemigo] es justamente el otro, el extranjero, bastando a su esencia que, en un sentido particularmente intensivo, él sea existencialmente algo otro y extranjero [...]. El caso extremo de conflicto sólo puede ser decidido por los propios interesados; a saber, cada uno de ellos tiene que decidir por sí mismo, si la alteridad del extranjero, en el caso concreto del conflicto presente, representa la negación de su propia forma de existencia, debiendo, por lo tanto, ser repelido y combatido, para la preservación de la propia forma de vida, según su modalidad de ser. (1992: 52)

Al decir que el origen de la política se encuentra en la oposición “amigo/enemigo”, reservando “lo político” a esta antítesis, Schmitt establece un “criterio diferencial” entre “lo político” y “la política”. El Estado que nace como unidad frente al enemigo encuentra su “logos” en la violencia, y es la justificación de tal derecho a la violencia, su propia supervivencia. Es éste el motivo que lleva a Schmitt a pensar “lo político” lejos de cualquier parámetro moral y en los términos que Foucault (1979), entre otros, llamaría de “biopolítica”.

Para el autor de *El concepto de lo político* (1992), el soberano es la única autoridad concreta que puede decidir sobre los intereses comunes del Estado, así como decidir los momentos de ruptura del orden jurídico en boga.¹⁰ La violencia es justificada no por una norma, sino por el poder

¹⁰ Afirmación esta última con la que Schmitt abre su *Teología política* (1988). No es

de decisión del soberano, a quien cabe el anuncio de la suspensión del Estado de derecho, por esto, “[...] el estado de excepción revela, en su brutalidad, todo el fundamento del orden jurídico [...]” (Kervégan, 2006: 8).

Schmitt expresaría que la soberanía incorpora un acto de decisión acerca del mantenimiento e instauración del orden (Kervégan, 2006). Un acto que funda la excepción, siendo éste el momento de la praxis política —establecida por la exigencia de un poder que decide sobre el orden con vistas a garantizar la unidad del pueblo—. La violencia como condición necesaria para la normalización del orden prescinde del proyecto de una reorganización moral de la sociedad.¹¹

En Schmitt (1992) la sociedad se identifica con el pueblo que coexiste con su organización política como Estado. Se entiende que el criterio de definición del “otro” como “enemigo” es el “extranjero”, el extraño a esa unidad que es el pueblo y que generará la consecuente unidad político-ontológica que es el Estado.¹² Esta, por así llamarla, “idiosincrasia unitaria” impone pensar una racionalidad de la acción política basada en la existencia concreta de una dimensión de diferenciación extrema e

nuestro objetivo trabajar aquí la historia de un concepto tan delicado. Los ecos de Jean Bodin y Thomas Hobbes resuenan en la concepción schmittiana de “soberanía”. Pensadores estos, preocupados en traer las discusiones sobre la *plenitudo potestatis* medieval a la filosofía política moderna, para pensar la soberanía de la República (Bodin) o la legitimidad del “Estado civil” (Hobbes). Giorgio Agamben explica cómo la noción de *plenos poderes* con que se caracteriza a veces el “estado de excepción”, deriva de esta “plenitudo potestatis” a la cual califica de “mitologema jurídico”. (Agamben, 2004:17) [Recomendamos la lectura de *Julgar a República. Método, soberanía e crítica à liberdade no Methodus de Jean Bodin*, de Douglas Ferreira Barros (2012). También *El pensamiento político moderno: Hobbes, Locke y Kant*, de Omar Astorga (1999). Por último, pero no menos importante, *Soberanía—a construção de um conceito*, de Raquel Kritch (2002)]

¹¹ Desde nuestra perspectiva, este “prescindir” de la moralidad para justificar el terrorismo de Estado, cambia profundamente en el caso de la última dictadura argentina (1976-1983). (Martínez, 2013a).

¹² En *El concepto de lo político* (1992: 5), Schmitt citará el libro V de la *República de Platón*, donde este filósofo distingue entre “guerra” (*polemos*) como conflicto entre griegos y bárbaros, y “discordia” o “guerra civil” (*stásis*), para designar el conflicto entre griegos.

inmutable, que puede llevar al conflicto extremo como evidencia y “salida natural” de esa imposibilidad de coexistencia.¹³

Superar el estigma que acompaña a la figura de Carl Schmitt para retomar lo que su teoría tiene de instigante, es lo que intenta y realiza Chantal Mouffe.

EL “ESENCIALISMO” DE LA RACIONALIDAD POLÍTICA LIBERAL VERSUS EL “PLURALISMO” DE LA DEMOCRACIA RADICAL: HEGEMONÍA E IDENTIDADES POLÍTICAS

El discurso de la racionalidad política liberal está en crisis. Este es el presupuesto mantenido por Mouffe (1996) al exponer que, frente a los nuevos contextos antagónicos reproducidos en el escenario contemporáneo, se observa cierta inconsistencia “esencialista” frente a los llamados nuevos movimientos sociales. Sociedades que llegan a adquirir características plurales también establecen nuevas fronteras políticas no siempre comprendidas por formas tradicionales de pensamiento. Dicho “esencialismo” consiste en la incapacidad liberal de asumir la perspectiva de nuevos puntos limítrofes de conflictos en los cuales no se puede subsumir sin más su intrínseca pluralidad a un orden universal de valores. Así, de acuerdo con la autora:

Hay una conexión innegable entre la tendencia dominante en la teoría política liberal, que tiende a confundir la política con la moralidad, y el actual retroceso político. Esto es, la presente situación puede ser vista como el agotamiento de una tendencia inscripta en la tarea del liberalismo por causa de su incapacidad de pensar en términos verdaderamente políticos (Mouffe, 2003b: 18).

¹³ Existen debates sobre el carácter de la adhesión de Schmitt al nazismo. No se duda de esa adhesión pero sí, sobre el grado de la misma. Es importante destacar aquí que en las posteriores reediciones de *El concepto de lo político*, el término “enemigo” deja de ser un concepto “relacional” y pasa a ser “sustancial”. Para mejor comprensión de esta cuestión recomendamos el libro de Yves C. Zarka (2007; 2009).

Esta tendencia dominante, referida por la autora y ya denunciada por Schmitt, marca los discursos unificadores de valores como imposición de determinaciones erigidas por pretensiones normativas de validez universal, al retirar de la esfera política la dimensión plural del sujeto. De tal modo, la unanimidad frente a la racionalidad política, descrita en estos términos, resalta que los conflictos de interés son dislocados para la esfera moral.

Si analizamos un poco los últimos acontecimientos políticos, observamos que la sociedad no puede ser comprendida como un todo armonizado ni la política exclusivamente como el ejercicio que procure tal armonización. Los recientes episodios en Brasil exhiben, precisamente, que la democracia solamente puede existir como ejercicio de negación de cualquier agente que se pretenda representante de totalidades. Sean éstas cuales fueran.¹⁴ Negación que no sólo está lejos de cualquier forma de nihilismo sino que piensa a la democracia como un núcleo ardiente de convicciones.

Las pretensiones de Habermas (1997), cuando sitúa la política en los límites de un consenso universalista, centrado en la esfera del derecho y que debe alcanzar en forma abstracta a las sociedades como un todo, son entendidas por Mouffe (1996; 2009) como limitaciones. Para el pensador alemán, los argumentos en pro de la legitimidad del derecho deben ser contruidos consensualmente en pro de la compatibilidad de los principios morales de justicia y solidaridad universal, así como con los principios éticos y políticos. En este punto coincide Mouffe (1999: 16-17) en que “la democracia no puede sobrevivir sin ciertas formas de consenso —que tienen que apoyarse en la adhesión a valores ético-políticos que constituyen sus principios de legitimidad y las instituciones en que se inscriben— [...] pero, también, debe permitir que el conflicto se exprese”. De lo contrario, el abordaje dominante en la teoría democrática liberal, caracterizada por el racionalismo que alude a un universalismo abstracto, se mantiene negando la naturaleza de lo político y del antagonismo.

¹⁴ Aquí estamos refiriéndonos a las manifestaciones que comenzaron en Brasil en junio de 2013. Esas manifestaciones llevaron al gobierno de Dilma Rousseff a proponer una importante reforma política. Propuesta que acabó siendo abortada dada la heterogénea alianza de fuerzas que la presidenta Rousseff tuvo que realizar para gobernar.

Por lo tanto, destacamos que “(...) la implicación está en el problema de la exclusión por la vía del consenso racional cuya pretensión es homogeneizar la sociedad en el campo de las decisiones políticas. En este sentido, lo que parece coherente es el hecho de que tal perspectiva contribuye para una amenaza al poder” (Mouffe, 2003a: 117).

Este es el punto que marca el discurso de la racionalidad política sostenida por Habermas (1997; 2002). Una ausencia de confrontaciones, sugerida por las condiciones de un consenso universal que puede acarrear un “[...] riesgo real de que haya multiplicación de confrontaciones relacionadas a identidades vistas bajo la perspectiva esencialista de valores morales no negociables” (Mouffe, 2001: 21). Superar esas confrontaciones, transformar el “antagonismo” en “agonismo” es el proyecto de la llamada “democracia radical” propuesto por Mouffe y tiene su fundamento principal en el hecho de que “[...] la defensa y la radicalización del proyecto democrático exige reconocer <lo político> en su dimensión antagónica, y abandonar la ilusión de un mundo reconciliado en el cual el poder, la soberanía y la hegemonía fueron superados” (Mouffe, 2009: 138).¹⁵ Así, la democracia radical plural viene a exaltar los aspectos que le deben ser inherentes: la diferencia, la pluralidad y el agonismo. En contraposición a la idea liberal de una “[...] sociedad pacificada y armoniosa, donde las divergencias básicas fueron superadas y donde se estableció un consenso impuesto a partir de una interpretación única de valores” (Mouffe, 2003b: 11).

Al llevar al centro de sus argumentos la dimensión antagónica de lo político, Mouffe parte “con Schmitt, contra Schmitt” para definir lo que denomina de “democracia agonística”. Así, se distancia de la siempre controvertida distinción “amigo/enemigo” con otra distinción delicada pero nunca peligrosa: “nosotros/ellos”, debido a la inflexibilidad de la primera distinción que ya describimos, pues no hay lugar en aquella para el pluralismo que requiere una concepción actual de sociedad. Para definir una concepción nosotros/ellos, manteniendo una dimensión antagónica compatible con el pluralismo, sin que esto signifique, de

¹⁵ En la obra *Hegemonía y estrategia socialista* (1985), escrita por Laclau y Mouffe, estos autores desarrollan las principales directrices para un proyecto de democracia radical y plural.

un lado, la posibilidad de eliminación del “enemigo” y, del otro, aceptar que las partes pueden negociar sus intereses a través de un consenso, Mouffe propone un modelo de confrontación agonístico expresado en los siguientes términos, según aparecen en la mencionada obra *Hegemonía y estrategia socialista* escrita en coautoría con Ernesto Laclau:

[...] en tanto el antagonismo constituye una relación nosotros/ellos en la cual las dos partes son enemigas y no comparten ninguna base común, el agonismo establece una relación nosotros/ellos en que las partes en conflicto, cuando se admite que no existe una solución racional para su conflicto, se perciben a sí mismas como pertenecientes a la misma asociación política [...]. Es por eso que ‘el adversario’ constituye una categoría crucial para la política democrática. (1985: 27)

En este contexto, se debe considerar que las partes en conflicto son legítimas; caso contrario, nos encontramos frente a la disolución de la política. O sea, “[...] un adversario es un enemigo legítimo, un enemigo con quien tenemos en común una adhesión compartida con los principios ético-políticos de la democracia” (Mouffe, 2003b: 16). Esta condición es necesaria para sobrepasar las fronteras que puedan definir al “otro” como un enemigo a ser eliminado.

La relación antagónica descrita por la idea de agonismo supone, en la interpretación de Norval (2007: 161): “[...] una multiplicidad de voces constitutivas de una sociedad pluralista, voces que no pueden ser interpretadas bajo la idea de una única posición, o sea, de armonía y concordancia”. Lo que está en juego, precisamente, son las confrontaciones entre los diferentes significados construidos por los diferentes sujetos, a partir de las relaciones concretas y, al mismo tiempo coyunturales, establecidas.

Por esto, la idea de pluralismo no puede estar disociada de las diferentes prácticas sociales. Sentido éste extraído por Mouffe, a partir del pensamiento del así llamado “segundo” Wittgenstein. Diferentes “formas de vida” serán el sustento ontológico de diferentes “juegos

de lenguaje”, entendidos como campos de sentido contingentes y, al mismo tiempo, estables, que permiten construir y entender diferentes prácticas discursivas. Estas diferentes prácticas discursivas se alejan de todo objetivo único, sobre todo si este objetivo es pensado como “consenso de ideas” antes que como “concordancia de formas de vida”. Estas herramientas wittgensteinianas ratifican la convicción de Mouffe de que no existe una única definición de “bien común”.¹⁶

Para Mouffe (1996: 18) “[...] el rechazo del pluralismo y la defensa de una idea sustantiva de bien común representan [...] otra forma de huir a lo inevitable del antagonismo”. Los contextos son referencias de “formas de vida” que pueden dar cuenta de la idea de lo común, y “lo político” en su pluralidad es lo que puede traducir su significado, contrariando cualquier idea de consenso que le sea extraño. De ahí se decanta la insistencia de Mouffe en un elemento que configura la noción de antagonismo: la diferencia; este elemento es el que está presente en el modo en que se constituye la sociedad. Se trata de la idea de que la “[...] configuración propia de las relaciones de poder en torno de las cuales se estructura una determinada sociedad es una lucha entre proyectos hegemónicos opuestos que nunca pueden reconciliarse de modo racional” (Mouffe, 2009: 28). Tal configuración consiste en la formación de una “cadena de equivalencias” que se refleja en las diferentes luchas, contra las formas de dominación, “cadena” en la cual los diferentes sujetos se articulan en pro de sus proyectos comunes y crean así nuevas “identidades políticas”, nuevas formas de decir “yo” y/o “nosotros”.

¹⁶ Mouffe dedica todo el capítulo tercero de su libro *La paradoja democrática* (2003a) al pensamiento de Wittgenstein. Tanto ella como Ernesto Laclau se apoyan en la obra del filósofo vienés para pensar en una noción de lenguaje, y su relación constitutiva de las subjetividades, que rompa con la tradición filosófica clásica sobre el lenguaje. Existe un gran debate sobre la utilización del pensamiento de Wittgenstein como aporte a la teoría política. Nuestra posición está más próxima a la presentada por María T. Muñoz en esta misma revista: “[...] el modo de filosofar wittgensteiniano muestra la pertinencia de atender la especificidad, los casos particulares. Este planteamiento podría ayudar a superar la coercitividad que implica la teoría política en su necesidad de generalizar abstrayendo del caso particular.” (Muñoz, 2004: 203) También nosotros tomamos posición sobre la relación entre filosofía analítica y política (Martínez, 2013b). Abordamos los conceptos centrales de la filosofía wittgensteiniana en nuestro libro *Linguagem e Práxis* (Martínez, 2010a).

Emprendimiento necesario para que la unión de esas fuerzas deponga en favor de sistemas de normas que se presenten de manera inflexible delante de la diversidad de valores histórica y socialmente construida.

Se trata de la idea de que las diferentes significaciones se reproducen en las diferentes “posiciones de sujeto” asumidas en la esfera política. Lo que es traducido como complejos “juegos de lenguaje” que resuenan en las prácticas discursivas, posibilitando la identificación de proyectos comunes (Norval, 2007: 60). De este modo, el concepto de hegemonía es trabajado en términos de una “comprensión de lo social como una red compleja e infinita de identidades y posiciones diferenciadas” (Inston, 2010: 127). “Hegemonía” no es “homogeneidad”, sino un conjunto de demandas políticas articuladas que, al mismo tiempo que buscan ser escuchadas, lo hacen con carácter contingente y pueden ser sustituidas por otras demandas. Las nuevas demandas no pueden ignorar u olvidar las antiguas sino que, por el contrario, se apoyan en ellas en lo que Ernesto Laclau denomina “cadena de equivalencias”.

La propuesta de hegemonía agonista consiste en desarticular las prácticas existentes bajo el signo de la hegemonía liberal, a través de la creación de nuevos discursos e instituciones. Aun así, como expone la autora que nos ocupa, no se trata de negar las instituciones que regulan las relaciones en conflicto, sino del hecho problemático de que “[...] esas instituciones deberían permitir un grado significativo de pluralismo y no exigir la existencia de una única estructura unificada” (Mouffe, 2003b: 25).

Por ello su defensa de que son las nuevas configuraciones hegemónicas las que pueden rearticular un orden multipolar, “[...] donde un gran número de unidades regionales coexista, con sus culturas y valores diferentes” (Mouffe, 2003b: 25).

Se trata del alcance de las multiplicidades de posiciones diferenciadas. Un escenario emergente que precisa ser fortalecido, sobre todo en el momento en que naciones como “[...] los Estados Unidos están intentando —bajo la pretensión de un verdadero universalismo— imponer su sistema y sus valores al resto del mundo” (Mouffe, 2003b: 24-25). Por lo tanto, es importante la necesidad de comprender el antagonismo/agonismo expresado en la relación nosotros/ellos como

una forma de lucha frente a los diferentes procesos de subordinación. Estos procesos ya no pueden más ser aceptados pasivamente.

Así, es preciso “[...] 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 un orden en un contexto de contingencia” (Mouffe, 2009: 24).

Esto implica discutir, desde el punto de vista de la *praxis*, las repercusiones que tiene o tendría este “orden contingente” en la acción política de los sujetos. Sería por demás ingenuo no tener reparos frente a cualquier propuesta democrática que pretenda corregir errores o desvíos de anteriores propuestas, como si la sola “buena intención” fuese suficiente. En este sentido, definir el carácter de la democracia como “paradójico”, una búsqueda de expansión de libertades que no tiene un punto final, como lo hace Mouffe (2003a), no es un aporte menor.

De este modo, pensamos que el modelo de la democracia agonista pluralista es más receptivo “[...] a la multiplicidad de voces que las sociedades contemporáneas implican y a la complejidad de su estructura de poder” (Mouffe, 2005: 21).

Esta convicción se fundamenta en el hecho de que son estas voces múltiples las que posibilitan pensar en la emergencia de una radicalización democrática plural, ya que el sentido de esta radicalización es la propia contingencia en la cual están inscritas las sociedades. Aquí es necesario ser prudentes: “contingencia” no es sinónimo de “caos”, aunque visiones tecnocráticas de la política y de la sociedad insistan en hacernos pensar así. En esta interpretación, “contingencia” es ausencia de un “telos” (finalidad, objetivo o meta) social único y posible de ser representado por una única lógica política.

Se debe partir de la idea primera de que “lo político”, más allá de cualquier definición ontológica, se constituye a través de relaciones sociales plurales. Esto torna a la política infinitamente renegociable, pero no en los moldes del consenso pensado como una especie de “idea regulativa”. La riqueza de retomar el concepto de “lo político” consiste en que es un término que no sólo rescata la dimensión relacional de las subjetividades políticas, sino que admite y recibe de buen grado el hecho de que en esas relaciones el conflicto es constitutivo y no un defecto a ser erradicado.

La dificultad de convivir políticamente es, precisamente, la dificultad de convivir con la diferencia. Es esta diferencia constitutiva de la pluralidad de las “formas de vida humanas” la que lleva, muchas veces, al conflicto o al disenso. Entender estos últimos como un defecto de la vida política solamente lleva al consenso por silencio o apatía de algunos sectores de la sociedad que, en una situación extrema, pueden pensar que no hay otro remedio que el ejercicio de la violencia para ser escuchados.

CONSIDERACIONES FINALES

Como el subtítulo indica, lo que sigue son consideraciones y no conclusiones que pretendan cerrar una discusión. Como investigadores de filosofía nos gustaría provocar exactamente lo contrario, esto es, abrir o formar parte de un debate más amplio.

Ante acontecimientos políticos actuales, claros y hasta contundentes como la llamada “Primavera árabe”, el movimiento 15-M o de “los indignados” en España, “cacerolazos” y “piqueteros” en Argentina o las protestas “sin razón aparente” en Brasil, se responde —como un diagnóstico que explica todo— con la nunca suficientemente desarrollada afirmación de que “vivimos una crisis de representación”. Detrás de este “perezoso” diagnóstico se oculta una afirmación tácita bastante cuestionable: la de que a lo largo de la historia, la representación transcurrió sin problemas y los conflictos fueron excepciones que confirman la regla de transparencia política. Precisamente pensar la política como transparencia, sea real o procurada como ideal, esconde el hecho de que política es ejercicio de poder. Son los términos en que se ejerce la dominación de unos sobre otros los que se afirman cuando se dice que la democracia es el mejor régimen de gobierno. Democracia no es ausencia de conflicto, es la posibilidad de que aquellos que no están satisfechos con los términos en que se da la dominación, llamada en general de “orden político” o “Estado de derecho”, puedan levantar la voz. Es la importancia de “tener voz”, como destaca Rancière, lo que está en juego cuando se piensa “lo político”, el “disenso”, el “antagonismo” pensado como “agonismo” y no como lucha hacia

un final de “unanimidad feliz”, lo que sostiene y mantiene viva toda pretensión legítima de extender y crear nuevas libertades que reflejen las nuevas subjetividades que surgen cotidianamente. Las así llamadas “minorías políticas” están comenzando a hablar y a decir “nosotros”, sabiendo perfectamente que hay un “ellos” que no quiere escucharlos. Este es el conflicto y el disenso en que se piensa y se realiza “lo político”, lejos de la concepción schmittiana a la que sólo se debe la recuperación del conflicto como centro de la teoría política. Si se nos permite una nota optimista para finalizar: hoy en día, son las calles las que están dando un nuevo significado a “lo político”.

FUENTES CONSULTADAS

- AGAMBEN, G. (2007), *Estado de Exceção*, São Paulo: Boitempo.
- APEL, K. (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós.
- ASTORGA, O. (1999), *El pensamiento político moderno: Hobbes, Locke y Kant*, Caracas: Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.
- BENJAMIN, W. (1996), “Sobre o Conceito de História”, en *Magia e Técnica, Arte e Política*, São Paulo: Brasiliense, p. 222-232.
- ENZENSBERGER, H. (1995), “Visões da Guerra Civil”, en H. M. Enzensberger, *Guerra Civil*, São Paulo: Cia das Letras, p. 7-67.
- FEIERSTEIN, D. (2007), *El genocidio como práctica social: entre el nazismo y la experiencia argentina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FERREIRA, D. (2012), *Julgar a República. Método, Soberania e Crítica à Liberdade no Methodus de Jean Bodin*, São Paulo: Edições Loyola.
- FOUCAULT, M. (1979), *Microfísica do Poder*, Rio de Janeiro: Graal.
- FRANCO DE SÁ, A. (2009), *O Poder pelo Poder. Ficção e Ordem no Combate de Carl Schmitt em Torno do Poder*, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.
- HABERMAS, J. (2002), *A Inclusão do Outro*, São Paulo: Loyola.
- _____ (1997), *Direito e Democracia: entre Facticidade e Validade*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

- _____ (1991), *Comentários à Ética do Discurso*, Lisboa: Instituto Piaget.
- INSTON, K. (2010), *Rousseau and Radical Democracy*, Londres: Continuum.
- KERVÉGAN, J. (2006), *Hegel, Carl Schmitt: o Político entre a Especulação e a Positividade*, Barueri: Manole.
- KRITSCH, R. (2002), *Soberania – a Construção de um Conceito*, São Paulo: Humanitas/Imprensa oficial.
- LACLAU, E. (2011), *La razón populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ y MOUFFE, C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democracy*, Londres: Verso.
- MARTÍNEZ, H. (2013a), “Carl Schmitt e a ‘Ressignificação’ do seu Conceito de ‘Inimigo’ pelo Terrorismo de Estado Argentino (1974-1983)”, en Guilherme Castelo Branco (org.), *Terrorismo de Estado*, Belo Horizonte: Autêntica, p. 107-120.
- _____ (2013b), “Filosofía analítica y democracia en América Latina”, en *Revista Dianóia*, núm. 70, vol. LVIII, mayo, México: Dianóia, p. 159-167.
- _____ (2010a), *Linguagem e Práxis*, Cascavel: Edunioeste.
- _____ (2010b), *Poder e Política. Horizontes de Antagonismo*, Curitiba: CRV.
- MOUFFE, C. (2009), *Entorno a lo político*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2005), “Por um Modelo Agonístico de Democracia”, en *Revista de Sociología Política*, vol. XX, noviembre, Curitiba, p. 11-23.
- _____ (2003a), *La paradoja democrática*, Barcelona: Gedisa.
- _____ (2003b), “Democracia, Cidadania e a Questão do Pluralismo”, en *Política & Sociedade*, núm. 3, octubre, São Pablo, p. 11-26.
- _____ (2002), “Carl Schmitt y la paradoja de la democracia liberal”, en *Revista de Filosofía de Santa Fe*, Tópicos, núm. 10, Santa Fe, p. 05-25.
- _____ (2001), “Globalização e Cidadania Democrática”, en *Revista da Faculdade de Direito da UFPR*, vol. 36, Curitiba: UFPR, p.17-25.

- _____ (1999), *El retorno de lo político*, Barcelona: Paidós.
- _____ (1996), *O Regresso do Político*, Lisboa: Gradiva.
- MUÑOZ, M. (2004), “La relevancia de Wittgenstein para el pensamiento político”, en *Andamios. Revista de Investigación Social*, núm. 1, otoño-invierno, México: UACM, p. 197-231.
- NORVAL, A. (2007), *Aversive Democracy: Inheritance and Originality in the Democratic Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RANCIÈRE, J. (2009), *A Partilha do Sensível*, São Paulo: 34.
- _____ (2007), *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- SCHMITT, C. (1992), *O Conceito do Político*, Petrópolis: Vozes.
- _____ (1988), *Téologie Politique*, París: Gallimard.
- TULLY, J. (2006), *Strange Multiplicity. Constitutionalism in Age of Diversity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (2002), “Political Philosophy as a Critical Activity”, en *Political Theory*, núm. 04, vol. 30, agosto, p. 533-555.
- ZARKA, Y. (2009), *Carl Schmitt o el mito de lo político*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- _____ (2007), *Un detalle nazi en el pensamiento de Carl Schmitt*, Barcelona: Anthropos.
- ŽIŽEK, S. (1999), *Um Mapa da Ideologia*, Río de Janeiro: Contraponto.

Fecha de recepción: 12 de Julio de 2013

Fecha de aceptación: 24 de enero de 2014